

São Paulo - 2/2025  
eISSN: 2317-806X  
ISSN: 1517-0128

DOSSIÊ  
PROPOSTAS EPISTÊMICAS  
SOBRE O CÂNONE FILOSÓFICO



CADERNOS de **44**  
**Ética e**  
**Filosofia Política**



---

CADERNOS de  
**Ética e  
Filosofia Política**

VOLUME 44 (2)

---

FFLCH  
USP

# CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

V. 44, n. 2 - São Paulo - 2º semestre de 2025

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

**Editores:** Thiago Vargas (responsável institucional), Maria das Graças de Souza (editora emérita), Christiane Cardoso Ferreira, Giovana de Oliveira Penha Alves, Hannah Lourdes Ramos, José Valdir Teixeira Braga Filho, Mariana Di Stella Piazzolla, Matheus Romero de Moraes, Mauro Dela Bandeira (editor convidado), Natanailtom de Santana Morador, Priscila Aragão Zaninetti, Yasmin Alcantara Galvão Pereira, Virginia H. Ferreira da Costa (editora convidada).

**Conselho Editorial:** Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahl (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (*in memoriam*), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Patrício Tierno (USP), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Pedro Paulo Pimenta (USP), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (*in memoriam*), Sérgio Cardoso (USP).

Imagem de capa: *Trees* (1848), de Henri-Joseph Harpignies. The Art Institute of Chicago.

**USP**

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Carlos Gilberto Carlotti Júnior

Vice-reitor: Profa. Maria Arminda do Nascimento Arruda

**FFLCH**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Adrián Pablo Fanjul

Vice-Diretora: Profa. Silvana de Souza Nascimento

**Departamento de Filosofia da USP**

Chefe: Prof. Eduardo Brandão

Vice-chefe: Alex de Campos Moura

**Coordenador do Programa de Pós-Graduação:**

Prof. Edelcio Gonçalves de Souza

Prof. Luiz Sérgio Repa

**Endereço para correspondência:**

Prof. Thiago Vargas

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: [cefp@usp.br](mailto:cefp@usp.br)

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por:  
The Philosopher's Index e Latin Americanist Research  
Resources Project - LARRP

**[WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP](http://WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP)**

## APRESENTAÇÃO

A revista *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, cujo número inaugural foi lançado em 1999, tem, ao longo de mais de duas décadas, ininterruptamente e periodicamente publicado artigos dedicados à área de Filosofia. Os Cadernos visam suprir em alguma medida a demanda por textos especializados e que atendam o estado atual da questão para o campo ao qual se destina, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É esse caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão.

Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras. Todos os trabalhos, de recepção dos artigos, envio para pareceristas, revisão, editoração e publicação são realizados pela equipe editorial, que se reúne periodicamente e toma suas decisões editoriais de modo autônomo.

A revista é editada em meio eletrônico, pelo sistema OJS, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um vasto corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação.

Além disso, os Cadernos utilizam o sistema de avaliação na modalidade *double-blind review*, nos quais todos os manuscritos enviados passam por ao menos dois avaliadores. Finalmente, desde 2015 os Cadernos têm promovido eventos na área, buscando promover o debate sobre a pesquisa filosófico-política no Brasil, bem como tem editado dossiês temáticos, conduzidos, conjuntamente com o corpo editorial da revista, com editores e editoras convidados.

Convidamos os/as estudantes de pós-graduação em filosofia e pesquisadores/as interessados/as em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

O(a)s editore(a)s

# Sumário

## **Dossiê Propostas epistêmicas sobre o cânone filosófico**

Apresentação do Dossiê “Propostas epistêmicas sobre o cânone filosófico” .....8

**Mauro Dela Bandera**

**Virginia H. Ferreira da Costa**

Por uma indigenização do pensamento político: algumas variações contemporâneas do "contra-Um" .....24

**Renato Sztutman**

Dos tupinambá aos wendat: uma filosofia política indígena na modernidade.....49

**Mauro Dela Bandera**

Os limites da linguagem dos direitos do homem na França revolucionária - o caso das declarações endereçadas à Assembleia Nacional e dos panfletos de Olympe de Gouges (1789-1791).....68

**Roberta Soromenho Nicolete**

Os feminismos e a reescritura do cânone filosófico: a oposição entre história e natureza...82

**Tessa Moura Lacerda**

Discurso filosófico e escravidão no século XVIII: observações sobre Condorcet e Cugoano.....90

**Rodrigo Brandão**

O retorno do recalcado: crise e renovação do cânone filosófico na experiência uspiana...101

**Lucas Vinicius Correa Rodrigues**

Resistência e Libertação: a agência da mulher negra.....117

**Laíssa Ferreira**

O contrato racial: uma nova leitura das teorias modernas sob a perspectiva da epistemologia invertida.....132

**Jessica Kellen Rodrigues**

Os escravos sem senhores e os senhores sem escravos ou apontamentos sobre o sistema jagunço.....149

**Caio Paz**

Metamorfoses negras - experimentos fugitivos [2.0].....163

**Victor Galdino**

Duas leituras sobre o colonialismo como "pré-capitalismo agrário" na teoria da propriedade de Locke.....173

**Virginia H. Ferreira da Costa**

Liberalismo e colonialismo na obra de John Locke.....191

**Javier Amadeo**

## **Traduções**

A carne do cervo do *índio* selvagem: A teoria da propriedade do Locke e o colonialismo inglês na América, Barbara Arneil.....213

**Virginia H. Ferreira da Costa**

Os usos da América em "O segundo Tratado sobre o Governo de Locke", Herman Lebovics.....231

**Lucas M. Lessa**

## **Resenha**

O fio democrático: Resenha do livro *Ensaaios sobre democracia: descrição de um corpo despedaçado*, de Silvana de Souza Ramos.....248

**Ricardo Polidoro Mendes**

# Dossiê Propostas epistêmicas sobre o cânone filosófico

## APRESENTAÇÃO

### Propostas epistêmicas sobre o cânone filosófico: uma apresentação política

Mauro Dela Bandera<sup>1</sup>

Virginia H. Ferreira da Costa<sup>2</sup>

Tornou-se um lugar comum apontar como as ações afirmativas têm transformado o espaço acadêmico do ensino superior no que se refere à representação populacional e reparação histórica – isto é, um maior ingresso de pessoas negras, indígenas, trans e de classes média e baixa nas universidades, especialmente nas universidades públicas. No entanto, disso não se segue necessariamente que tenha havido uma mudança na produção de conhecimento sob o impacto dos “novos” corpos e singularidades no ambiente acadêmico, especialmente o filosófico. Isso porque vivenciamos disputas epistemológico-políticas. Embora “novos” conhecimentos venham sendo produzidos em âmbito universitário – sendo justamente um dos objetivos deste texto de apresentação demonstrá-lo –, a reação política a tais saberes – ao bom e velho estilo cismogênico, por se tratar de reação a uma reação<sup>3</sup> – tende a imobilizá-los mediante formas diversas de violência.<sup>4</sup>

As ditas “epistemologias dissidentes” relacionadas a “identidades minorizadas” têm recentemente alcançado algum estatuto filosófico, a depender dos departamentos, programas e agentes pesquisadoras/es. No entanto, talvez por desconfiança diante da assumida postura de militância que perspectivas ético-políticas antirracistas e anti-cis-hetero-sexistas assumem pela denúncia e produção da falência da neutralidade, universalidade e objetividade científicas, tal inclusão tem sido realizada mediante reprodução local de formas sistemáticas de preconceito.

Na maioria dos casos, tais conteúdos ganham o aspecto de serem meros “anexos” ao ambiente filosófico clássico, recebendo tratamentos de temáticas “optativas” que não alcançam necessariamente todo o alunado e que podem ser estudadas de forma panorâmica ou aprofundada segundo o esforço voluntário de discentes e docentes. Dependendo mais de iniciativas pessoais do que de garantias institucionais, essa “solução” que possibilita a inserção de “novas” temáticas filosóficas optativas reproduz na configuração de disciplinas de ensino e conteúdos de pesquisa o que ocorre na estrutura social mais ampla, qual seja, a hierarquização entre saberes e perspectivas, com clara proeminência da epistemologia europeia, branca e cis-hétero-masculina e marginalização das “dissidências”. Assim, discentes que alcançaram a maioria numérica no ensino superior permanecem minorizados em suas

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Email: [maurodelabandera@yahoo.com.br](mailto:maurodelabandera@yahoo.com.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9672-2483>

<sup>2</sup> Professora de Filosofia (FFLCH) da Universidade de São Paulo. Email: [virginia.costa@usp.br](mailto:virginia.costa@usp.br). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9287-4634>

<sup>3</sup> BATESON, *Um exame dos problemas sugeridos por um retrato composto da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*.

<sup>4</sup> MELLO, “Micropolítica de dessenhorização: a luta para transformar a pós-graduação brasileira”.



existências epistemológicas, enquanto sujeitos cognitivos, sofrendo confinamento racial e generificado.

Nos poucos casos em que as “epistemologias dissidentes” galgaram um terreno mais fértil nos departamentos e programas, constituindo linhas de ensino e pesquisa mais solidificadas, o perigo é outro: o de produzir um “racha” nos cursos de filosofia, havendo uma separação temática bastante restrita entre os saberes clássicos e as *outras* produções filosóficas. Nesse caso, a reprodução de preconceitos sociais adquire caráter segregador segundo o qual o direito de pertencimento<sup>5</sup> físico, cultural e epistemológico existe, porém os grupos minorizados devem permanecer em separado, não havendo possibilidades de mudanças de atitudes políticas e ético-filosóficas por parte do curso integrado como um todo.

Partindo desse ponto, a organização do evento “Referenciais da política moderna em debate” – ocorrido em novembro de 2024 no Departamento de Filosofia/USP, sob financiamento da FAPESP e coordenação de Maria das Graças de Souza e nossa, de Virginia H. Ferreira da Costa e Mauro Dela Bandera –, do qual o presente dossiê se origina, teve como intuito não apenas alargar os referenciais do cânone filosófico, mas questionar o modo de se produzir reflexões filosóficas, vinculando áreas já clássicas da filosofia moderna a questionamentos “contemporâneos” de classe, raça e gênero. Pretendendo ir além de políticas de representação vinculadas à adição de conteúdos na história da filosofia, procurou-se desenvolver problematizações que fazem do terreno filosófico um ambiente efetivamente (e não apenas formalmente) democrático ao permitir que reflexões de classe, raça e gênero apareçam em todo e qualquer conteúdo filosófico.

Como não há um progresso linear e cumulativo na história da filosofia, tampouco um passado superado por correntes filosóficas mais recentes ou complexas, o pensamento filosófico de épocas anteriores pode sempre ser mobilizado – com “novos” recortes e por “novos” sujeitos – para problematizar o presente e imaginar novos futuros. Com isso, nosso esforço é o de investigar que tipo de história da filosofia (considerando sua gênese histórica) é essa da qual reiteradamente nos valemos. Seguindo Nietzsche e Foucault, questionamos quais saberes estariam relacionados a determinados poderes em constante disputa, sendo possível vislumbrar quais conhecimentos filosóficos foram e continuam sendo “naturalmente” reconhecidos como tais ou permanecem sendo confinados, segregados ou apagados nas/das agendas acadêmicas repetidamente transmitidas.

## **Colonialidade do saber filosófico moderno**

Esforços recentes – outros nem tão recentes assim – têm cada vez mais questionado a história oficial da filosofia.

---

<sup>5</sup> Prova de que inclusão deve sempre ser pensada em conjunto com pertencimento é exposta no mais recente artigo de Chantal Medaets, José Maurício Arruti e Ana Maria Fonseca de Almeida (“Cotas para negros, encontro de saberes para indígenas: gramáticas da inclusão étnico-racial no ensino superior”, 2024) sobre a implementação de ações afirmativas para povos indígenas na Unicamp em 2018. Uma vez que tais ações foram pautadas por pessoas que faziam parte do debate para ações afirmativas negras, e não por sujeitos pertencentes a povos indígenas, estes se recusavam a ser incluídos nas universidades tais como elas se encontravam. Suas exigências incluíam que a universidade deveria modificar os seus conteúdos e formas de pensar os saberes para que a presença indígena na instituição se justificasse.

Em terreno nacional, Rodrigo de Jesus fornece uma ilustração notável dessas afirmações ao analisar a formação da história da filosofia moderna – tema ubíquo de nosso colóquio. No artigo “A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia”, de 2018, Rodrigo de Jesus consulta os currículos acadêmicos de algumas das universidades brasileiras mais reconhecidas, documentos oficiais do MEC e livros didáticos aprovados pelo Programa Nacional do Livro Didático dos anos de 2015 a 2017 e, com isso, constata a presença de uma constância na história oficial da filosofia, um mesmo tema e suas variações. Todas essas fontes sancionam, de modo implícito ou explícito, os conhecimentos considerados relevantes, a origem, o local e os autores importantes para o discurso filosófico, merecedores de serem transmitidos e continuamente revisitados, formando, com isso, uma cartografia da racionalidade filosófica. No âmbito da filosofia moderna, são poucos os países que aparecem nesse mapa: Grã-Bretanha, França, Alemanha, Holanda e Itália. E um número igualmente restrito de autores (o gênero masculino é aqui pertinente): More, Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Newton, Hutcheson, Hume, Bentham, J. S. Mill, Montaigne, La Boétie, Descartes, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Erasmo, Espinosa, Pico della Mirandola, Maquiavel, G. Bruno, Galileu.

Três detalhes chamam a atenção do autor – por nossa conta, poderíamos acrescentar a ausência de mulheres nessa lista, bem como o apagamento da revolução do Haiti, ocorrida em 1791:

Primeiro, a América Latina, mesmo sendo um fator histórico de destaque no início da modernidade, dada a chamada “descoberta do Novo Mundo”, parece não ter tido maior relevância do ponto de vista filosófico. Salvo uma ou outra referência ao texto “Os canibais”, contido nos *Ensaio*s de Montaigne, não há maiores indicações nos currículos e livros didáticos sobre possíveis impactos dessa “descoberta” na consciência filosófica da época ou mesmo alguma reflexão acerca das questões éticas e políticas da colonização. Segundo, [...] não se faz referência a autores da Península Ibérica, região que no século XVI despontava política e economicamente no contexto europeu. Isso indicaria uma espécie de atraso filosófico-cultural da região? Será que Espanha e Portugal, primeiros impérios de proporções mundiais, primeiros povos europeus a entrar em contato e colonizar territórios e populações completamente desconhecidas para a Europa não produziram contribuições filosóficas a partir desse fato radicalmente novo na história mundial? Terceiro, estranhamente nada se diz – de forma explícita nos currículos ou nos livros didáticos – sobre a colonização, a escravidão ou o racismo. Tais assuntos estão ausentes mesmo em programas de disciplinas com um corte mais histórico, assim como nos livros ao debaterem temas e problemas relacionados à ética e à política. Fica a impressão de que os filósofos ou não trataram dessas matérias ou as discutiram de forma bastante geral ao lidarem com os problemas da liberdade política. Mas pensando um pouco mais, será que, por acaso, algum dos filósofos mais celebrados contribuiu com suas ideias – quiçá suas práticas – para justificar o domínio sobre terras e povos

não-europeus? Ensina-se filosofia política e ética de autores dos séculos XVI a XVIII e nenhum deles teria opinião sobre esses assuntos?<sup>6</sup>

Como explicar essas ausências? A partir de um referencial latino-americano de filosofias decoloniais, Rodrigo de Jesus considera que a historiografia moderna é profundamente marcada pela colonialidade do saber – algo que podemos entender como a reprodução contemporânea de lógicas econômicas, culturais e políticas forjadas no período colonial. A formação do cânone filosófico moderno teria se consolidado mediante a confusão entre universalidade abstrata – calcada em uma teoria dos estágios evolutivos de desenvolvimento social que celebra a Europa como a realização plena e acabada da história e como padrão de humanidade – e mundialidade concreta hegemonizada por parte da Europa como centro. Nesse quadro, e pensando agora a partir de Hegel, não é à toa que a parte da Europa que passou a ocupar o centro político, econômico e militar do mundo seja a mesma a figurar na cartografia da razão filosófica moderna. Talvez isso explique, no que concerne às reflexões de Jesus, a exclusão dos países ibéricos da cartografia da razão filosófica: afinal, no século XIX, Portugal e Espanha deixaram de ser as potências imperialistas dos séculos anteriores.

Como afirma Anibal Quijano em “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina”,<sup>7</sup> o padrão de poder baseado na colonialidade implica também um padrão cognitivo e uma colonização do saber. A colonialidade do poder conduz à colonialidade do saber e, por conseguinte, à colonialidade do ser. E, para lembrar de Sueli Carneiro<sup>8</sup> com suas noções de epistemicídio e construção da alteridade como não ser como fundamento do ser, outras formas de conhecimento, em geral associadas às populações não-europeias, são negadas, menosprezadas ou ignoradas. Desse modo, não é de se espantar que os povos não ocidentais, não modernos, amodernos ou extramodernos – para nos valermos das expressões de Latour e Viveiros de Castro – sejam julgados como não possuidores de filosofia.

## A revolução em movimento nas universidades

A diversificação do cânone vem a atender uma legislação específica que começa no ensino médio. Há atualmente em vigor no Brasil um conjunto de dispositivos legais que induzem à construção de uma política educacional visando afirmar a diversidade cultural e tornar realidade a educação para as relações étnico-raciais e para o combate à desigualdade de gênero nas escolas. Esse conjunto de normas inclui: i) a Lei nº 10.639/2003, que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileiras e africanas nas escolas públicas e privadas do ensino fundamental e médio; ii) o Parecer do CNE/CP nº 03/2004, que aprovou as Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileiras e africanas; iii) a Resolução CNE/CP nº 01/2004, que detalhou os direitos e as obrigações dos entes federados perante a implementação da Lei nº 10.639/2003; iv) a Lei nº 11.645/2008, que modificou a Lei nº 10.639/2003, estabelecendo a obrigatoriedade da inclusão no currículo oficial da rede de

---

<sup>6</sup>JESUS, “A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia”, pp. 97-98.

<sup>7</sup>QUIJANO, “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, p. 121.

<sup>8</sup>CARNEIRO, *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*.

ensino da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”; v) a lei nº 14.986, de 2024, que altera a lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), para incluir a obrigatoriedade de abordagens fundamentadas nas experiências e nas perspectivas femininas nos conteúdos curriculares do ensino fundamental e médio; e institui a Semana de Valorização de Mulheres que Fizeram História no âmbito das escolas de educação básica do País. Soma-se a isso vi) a Resolução CNE/CEB n. 4, de 12 de maio de 2025, que institui os Parâmetros Nacionais para a Oferta dos Itinerários Formativos de Aprofundamento (IFAs) no Ensino Médio. Esta resolução estabelece como objetivos de aprendizagem itens como: a valorização dos “saberes tradicionais dos povos originários”; que os estudantes reflitam sobre a educação “decolonial”; que valorizem “a produção científica de grupos marginalizados”, como a de comunidades quilombolas; que as escolas contribuam para a “superação das manifestações do racismo estrutural”; que desconstruam as representações machistas, capacitistas, homofóbicas, racistas e eurocêntricas presentes na produção e circulação do conhecimento científico.

Apontar tais normativas em curso, contudo, não confina a problemática a questões jurídicas. Nossa perspectiva e ênfase é sobretudo epistemológica, ou seja, política, já que a partir dos anos 2000 os espaços de educação superior começaram a se abrir para estudantes pobres, pretos, pardos e indígenas, e mais recentemente, à população trans. O estudo do grupo de pesquisadores conduzido por Luiz Augusto Campos e Márcia Lima, cujos resultados são expostos em *O impacto das cotas*, vem a dar números à mudança econômico-racial na composição discente no ensino superior brasileiro. Todos os dados mostram mudanças intensas tanto raciais quanto socioeconômicas.

Em termos socioeconômicos, se dividirmos a população brasileira em cinco grupos de renda, veremos que o primeiro quinto mais rico ocupava mais de 70% das vagas no ensino superior (privado e público) em 1992; por sua vez, os três quintos mais pobres ocupavam apenas 10% das vagas. Já em 2016, a participação do quinto mais rico cai pela metade, ocupando cerca de 35% das matrículas, enquanto a participação dos três quintos mais pobres mais que triplicou.<sup>9</sup> Algo similar acontece com a composição racial do ensino superior: em 1992, pretos, pardos e indígenas compunham cerca de 15% das matrículas no ensino superior, contra 85% de brancos e amarelos. Em 2019, o primeiro grupo chega próximo aos 50% das matrículas, alcançando um percentual mais condizente com a sua composição na população brasileira.<sup>10</sup>

No que diz respeito apenas ao ensino superior público, estudantes oriundos dos três quintos mais pobres ocupavam cerca de 20% das vagas nas universidades e nos institutos tecnológicos em 2001. Já em 2021, eles somam 52% das matrículas. Em termos raciais, um processo similar se faz notar: pretos, pardos e indígenas somavam 31,5% dos matriculados de 2001 e atingiram 52,4% em 2021. Sobre a presença indígena no ensino superior, os dados mostram uma mudança significativa: saltou de 4.397 em 2000 para 72 mil matriculados em 2019.

A literatura sobre gênero e ciência apresenta igualmente fartas evidências de que, no sistema de ensino superior brasileiro, o número de mulheres cis é maior que o de homens cis e que elas têm também obtido melhor aproveitamento escolar que aqueles nesse nível de

---

<sup>9</sup> CAMPOS e LIMA, *O impacto das cotas: duas décadas de ação afirmativa no ensino superior brasileiro*, p. 26.

<sup>10</sup> CAMPOS e LIMA, *O impacto das cotas: duas décadas de ação afirmativa no ensino superior brasileiro*, p. 26.



ensino. Isso, no entanto, não garante uma distribuição equilibrada de homens e mulheres cis entre os diferentes cursos e carreiras, como no caso dos cursos de filosofia.<sup>11</sup> As pesquisas mostram que a maior longevidade das trajetórias educacionais femininas convive com a segregação de gênero (sob a forma de estratificação horizontal) das escolhas educacionais. As mulheres cis costumam escolher cursos de ensino superior que acarretam sua sobre-representação em profissões com menor retorno financeiro no mercado de trabalho e associadas ao cuidar, como pedagogia, serviço social e enfermagem, estando ausentes ou menos representadas nas posições de maior prestígio<sup>12</sup> e em estudos mais abstratos.

Nota-se que a diversificação de sujeitos cognoscentes torna inevitável um debate sobre o cânone filosófico, uma vez que há uma forte tendência (embora não necessária) de que experiências pessoais direcionem perspectivas e povoem conteúdos de interesse de investigação. As condições normativas que criam identidades como negras, por exemplo, tendem também a incidir nas visões de mundo apresentadas por esses sujeitos cognitivos assumidamente corporificados, de modo que estamos presenciando uma quebra da dicotomia moderna entre sujeito e objeto em investigações das ciências humanas. Isso é verificado em um trabalho recente bastante importante de Luciana Garcia de Mello – já indiretamente referido nesta apresentação – que descreve as transformações epistêmicas do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do qual faz parte (UFRGS), a partir da adoção de políticas de ações afirmativas. A pesquisa foca nas mudanças e disputas epistêmicas que podem ser provocadas pela maior presença de pessoas negras no ensino superior e, principalmente, nos programas de pós-graduação. Segundo ela, o “elemento que se destaca na produção acadêmica” dos discentes negros optantes por políticas de ações afirmativas “é o reenquadramento do racismo como um tema central para as ciências sociais”.<sup>13</sup>

Entre 2017 e 2021, ingressaram 100 alunos no curso de mestrado e destes 27 optaram pelas ações afirmativas no momento da inscrição, ou seja, 27%. Uma pessoa ingressou pela cota para pessoas trans, nenhum ingressou pela reserva para indígena e a maioria dos demais optantes são pessoas negras. Já no doutorado, ingressaram 87 alunos e destes 23 eram optantes por ações afirmativas, representando um percentual de 26%. Assim como ocorreu no mestrado, a maior parte dos optantes são pessoas negras. Considerando os alunos que ingressaram entre 2017 e 2021 no mestrado pelas ações afirmativas, apenas 5 não concluíram o curso (uma delas é a que ingressou pela cota para pessoas trans). Isso significa que já se diplomaram 22 mestres, sendo que 16 dissertações versam sobre a temática racial, ou seja, 73%. No doutorado, diplomaram-se 11 alunos (houve 2 evasões), sendo que 8 teses versam diretamente sobre a temática racial, 1 sobre conhecimento tradicional em Moçambique, 1 sobre violência de gênero (sem recorte racial) e 1 sobre a sociologia de Guerreiro Ramos.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> A fim de dar um enfoque uspiano a dados nacionais mais amplos, vide os resultados do grupo de pesquisa “Contando mulheres” formada por alunas/es/os de iniciação científica e financiado por bolsa PUB sob orientação de Silvana Ramos.

<sup>12</sup> Cf. BARRETO, “Gênero, raça, desigualdades e políticas de ação afirmativa no ensino superior” e MENDES et al. “Azul ou rosa? A segregação de gênero no ensino superior brasileiro, 2002–2016”.

<sup>13</sup> MELLO, “Micropolítica de dessenhorização: a luta para transformar a pós-graduação brasileira”, p. 10.

<sup>14</sup> MELLO, “Micropolítica de dessenhorização: a luta para transformar a pós-graduação brasileira”, p. 10.

Com a entrada no programa de pessoas optantes por ações afirmativas no momento da inscrição, a estrutura institucional e epistêmica se transforma. Tal quadro altera radicalmente a realidade do programa de pós-graduação em questão, pois, “embora não haja registros oficiais”, diz a autora, “é possível sustentar a hipótese [...] que antes das ações afirmativas, o programa formou menos de 15 pessoas negras em toda sua história cinquentenária”.<sup>15</sup> Desde a implementação das políticas de ações afirmativas e, em especial, no que se refere aos candidatos que se autodeclararam negros, Luciana Garcia de Mello observa que o lugar em que esses sujeitos se inscrevem repercute nas questões que formulam e nos modos como conduzem suas investigações: “esses discentes são ‘negros em movimento’, isto é, ainda que não estejam necessariamente vinculados a entidades do movimento negro, eles se tornam ativistas da luta antirracistas a partir do local que ocupam, nesse caso específico a universidade”.<sup>16</sup> Mudanças são também conferidas na: “1) relação mais simétrica com o objeto de estudo – partilhar sofrimento/contar histórias que também são as minhas próprias, 2) valorização da experiência do pesquisador – seguir *insights/falar em primeira pessoa (outsider within/insider)*, 3) ruptura com a oposição objetividade/subjetividade”.<sup>17</sup>

A pesquisa conduzida por Mello possui um recorte bastante localizado, mas intuimos que seus resultados podem ser generalizados para os demais grupos minorizados e diversas áreas do saber, dentre elas, a filosofia – a mais branca e masculina dentre as áreas das humanidades. O trabalho de Carolina Araújo, “Quatorze anos de desigualdade: mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017”, mostra que o número de mulheres cis na graduação em filosofia aumentou no período considerado. Já o trabalho de Fernando Sá Moreira-Zau, “Negros em Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil”, malgrado a ausência de dados quantitativos oficiais disponíveis, mostra que, em relação à raça, a composição do grupo de indivíduos que terminavam a graduação em filosofia no final de 2017 era semelhante à própria composição nacional. Ainda assim, havia uma certa vantagem da população branca que, sendo 43,1% da população brasileira em 2018 (PNAD Contínua), representava 50% dos graduandos em filosofia em 2017.

Ambos os estudos apontam que o problema aparece sobretudo na pós-graduação em filosofia e nos quadros docentes das universidades, havendo forte tendência ao crescimento da desigualdade entre homens e mulheres cis e entre brancos e não-brancos conforme o avanço na carreira. Há de se notar que, embora diante de números expressivos na composição discente da graduação, a conquista de espaço na universidade, enquanto uma estrutura de poder, ocorre mediante problemas graves na implementação da dita lei das cotas no ingresso na iniciação científica, pós-graduação e docência. Tomamos como um dos muitos exemplos desse fato a Ação Civil Pública ajuizada pela Defensoria Pública de São Paulo contra a USP pela ineficácia da aplicação da Resolução n. 8434/2023 que rege a entrada de docentes pretos, pardos e indígenas (PPI) na instituição.<sup>18</sup>

Tal cenário acarreta mais um grave problema: tende-se a reproduzir outro tipo de violência estrutural no interior da universidade, qual seja, a assimilação e apropriação

<sup>15</sup> MELLO, “Micropolítica de dessenhorização: a luta para transformar a pós-graduação brasileira”, p. 16.

<sup>16</sup> MELLO, “Micropolítica de dessenhorização: a luta para transformar a pós-graduação brasileira”, p. 11.

<sup>17</sup> MELLO, “Micropolítica de dessenhorização: a luta para transformar a pós-graduação brasileira”, p. 15.

<sup>18</sup> Ver sobre isso em NAHAS, “Ação judicial crítica política afirmativa da USP na contratação de docentes”, 2025.

insuficientemente críticas dos “novos” conteúdos pelos mesmos grupos dominantes na academia, culminando em possíveis “extrativismos intelectuais”. Embora o letramento racial e de gênero destinado a todas as pessoas seja imprescindível para o desenvolvimento de posturas antirracistas e anti-cis-hetero-sexistas, há de se atentar que qualquer tradução de saberes requer a responsabilidade e honestidade de se assumir incompleta, carecendo da experiência vivida que sustenta a reflexão. Se o trabalho de Luciana de Mello incide sobre o vínculo entre determinados corpos posicionados e a produção de saberes específicos, a ocupação de grupos minorizados em espaços de poder na pesquisa e na docência acadêmicas é o que tornará mais plural e profunda as análises das “epistemologias dissidentes”.

Para além da pluralização dos quadros de pesquisadores/as e docentes, tal cenário demanda também a pluralização de agendas de ensino e pesquisa pelos departamentos e programas, fazendo desse quadro universitário um dos fenômenos mais relevantes de nosso tempo.

Pode-se dizer que estejam ocorrendo mudanças na academia a partir de micropolíticas, de forma que o movimento negro, indígena e feminista/queer/cuir educa a própria universidade e sociedade brasileiras. O estatuto epistemológico desses “novos” sujeitos do conhecimento provoca a emergência de temas capazes de gerar um ponto de vista *outro* em comparação a paradigmas filosóficos consolidados. Estudos conduzidos por pessoas homogêneas no que diz respeito ao gênero, raça, classe e posição geográfica abordarão um escopo limitado de recortes, análogo a uma história única, constante e invariável. Quando *outros* corpos e sujeitos epistemológicos fazem ciência de forma sistemática e entram com força numérica nas instituições de ensino e pesquisa, renovam-se as perguntas sobre questões antigas e proliferam-se diferentes temas de pesquisa. A diversificação de sujeitos cognoscentes no ensino superior traz consequências maiores para a ciência, transformando o próprio objeto e o fazer do conhecimento científico. É dessa diversidade de olhares e perspectivas que a discussão sobre o cânone filosófico atualmente se nutre.

## **Donna Haraway: uma proposta epistemológica para o dossiê**

Essas pesquisas quantitativas fornecem dados e evidências que corroboram as hipóteses de trabalho de Donna Haraway – e não apenas dela<sup>19</sup> –, uma das autoras que nos inspira, para quem corpos distintos produzem ciências distintas; e não se pode ignorar as posições sociais e históricas de quem produz saberes. Para Haraway, não se trata aqui de afirmar uma compreensão universalista de corpo humano, nem de sujeito cognoscente absoluto que produz conhecimento a partir de um lugar nenhum. Ela descortina o fato de que, quando alguém afirma ter um discurso neutro e objetivo, não está reconhecendo como o seu próprio conhecimento produzido também se inscreve a partir de uma posição específica não-neutra e localizada.

---

<sup>19</sup> Pautar o conhecimento via o corpo é questionar um padrão secular na produção do conhecimento que ocorre desde a instituição das universidades na Idade Média. Ao mesmo tempo, a importância da corporeidade para o conhecimento é algo já bastante sabido pela teoria indígena do perspectivismo. Tal teoria emerge de uma comparação implícita entre os modos pelos quais diferentes modos corporais – humanos e não humanos – experimentam o mundo como multiplicidade afectual. VIVEIROS DE CASTRO, *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*; *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*; e *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós estrutural* 1996, 2015 e 2024.

A autora defende a inevitabilidade dos saberes localizados, sendo a parcialidade uma força, e não um demérito do conhecimento. Com isso, ela almeja construir uma objetividade corporificável, pois todo o conhecimento é inevitavelmente vinculado a uma posição – com gênero, raça, sexualidade, localização, etc. – que importa na produção do saber. Haraway propõe uma objetividade situada: um conhecimento que reconhece a posição do sujeito reflexivo. Em suas palavras:

quero insistir na natureza corporificada de toda visão, e assim recuperar o sistema sensorial que tem sido usado para significar um salto para fora do corpo marcado e para dentro de um olhar conquistador a partir de lugar nenhum. Esse é o olhar que inscreve de forma mítica todos os corpos marcados, o que faz com que as categorias não marcadas reivindiquem o poder de ver e não ser visto, de representar enquanto se escapa à representação. Esse olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, um dos muitos tons desagradáveis da *objetividade* mundial para os ouvidos feministas em sociedades dominantes científicas e tecnológicas, industriais tardias, militarizadas, racistas e masculinas, ou seja, aqui, na barriga do monstro, nos Estados Unidos do final dos anos 1980. Eu tenciono uma doutrina de objetividade corporificada que acomode projetos paradoxais e críticos da ciência feminista: objetividade feminista significa simplesmente *conhecimentos situados*.<sup>20</sup>

A consideração de que todo conhecimento é parcial não invalida sua legitimidade; pelo contrário, o reconhecimento da parcialidade o torna mais responsável e honesto. O que se critica é justamente a ideia dominante de uma objetividade neutra, universal e descontextualizada. Para ela, há ganho em estabelecer a capacidade de ver a partir das periferias e das profundezas, da parcialidade dos pontos de vista subjugados. No entanto, é preciso cuidado, nem tudo é válido:

Existe um sério perigo de romantizar a visão dos menos poderosos, ou de apropriar-se dela, enquanto se reivindica ver a partir de suas posições. Ver de baixo não é nem facilmente aprendido nem isento de problemas, mesmo que “nós” “naturalmente” habitemos o grande terreno subterrâneo de conhecimentos subjugados. Os posicionamentos dos subjugados não estão isentos de reexame crítico, decodificação, desconstrução e interpretação, ou seja, dos modos semiológicos e hermenêuticos de investigação crítica. Tais pontos de vista não são posições “inocentes”. Diferentemente, eles são preferidos, pois em princípio são os que talvez menos permitem a negação do núcleo crítico e interpretativo de todo conhecimento. Eles são especialistas em modos de negação através da repressão, esquecimento e atos de desaparecimento – modos de estar em lugar nenhum enquanto se afirma enxergar de modo abrangente. Os subjugados têm uma chance decente de estar a par dos truques divinos e todas as suas iluminações deslumbrantes –

---

<sup>20</sup> HARAWAY, *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*, p. 329.



e, portanto, cegantes. Os pontos de vista subjugados são preferidos porque parecem prometer abordagens mais adequadas, sustentadas, objetivas e transformadoras do mundo.<sup>21</sup>

A proposta da autora não se traduz em uma forma de relativismo, já que o relativismo é um jeito de estar em lugar nenhum enquanto se afirma estar igualmente em todo lugar. A alternativa ao relativismo não é a visão totalizada e única, que seria, afinal, a categoria não marcada cujo poder depende do estreitamento e do obscurecimento sistemáticos. A alternativa ao relativismo são justamente os conhecimentos parciais, localizáveis e críticos que sustentam a possibilidade “de redes de conexões chamadas, na política, de solidariedade e, na epistemologia, de diálogos compartilhados”.<sup>22</sup> Haraway propõe um modelo de ciência que seja verdadeiramente colaborativo, desconstruindo a concepção de verdade a partir de um único padrão de referência. Por trás de tais conhecimentos, contudo, deve haver uma preocupação eticamente engajada que visa a sobrevivência, o respeito e a *response-ability* (habilidade de responder pelos efeitos produzidos empiricamente a partir do saber) entre os seres vivos.

Alguns exemplos serão suficientes para compreender o que está em jogo aqui.

Começemos com os estudos sobre etologia da própria Haraway. Quando etólogos estudam o comportamento dos grandes primatas, em geral expõem um quadro no qual há um macho alfa que busca domínio sobre os demais membros masculinos do grupo de primatas e privilégios sexuais sobre as fêmeas. Por sua vez, quando se trata de etólogas, o cenário se apresenta de maneira muito diferente: o papel das fêmeas no grupo é doravante valorizado, a competitividade masculinista não é observada – ou apenas discretamente observada –, entrando em seu lugar a colaboração.

O artigo de Emily Martin, “O óvulo e o espermatozoide”, segue na mesma linha da investigação de Haraway. Sua pesquisa lança luz sobre os estereótipos de gênero escondidos no interior da linguagem científica da biologia. Segundo ela, as figuras do óvulo e do espermatozoide desenhadas nos relatos populares e científicos da reprodução se baseia em estereótipos centrais de nossa definição cultural de macho e fêmea. Afinal, em inúmeros trabalhos científicos, o espermatozoide é descrito como o que penetra no óvulo, e substâncias específicas da cabeça do espermatozoide são descritas como as que se ligam ao óvulo. O óvulo seria apenas uma parte passiva. A autora questiona esses pressupostos por meio de pesquisas que atestam que se trata mais de um processo de cooperação do que de papéis ativos masculinos e passivos femininos.

A antropologia vem experimentando um movimento similar. Existe nessa disciplina toda uma tópica da caça e da predação, trabalho tradicionalmente masculino. Mas há também estudos conduzidos por inúmeras antropólogas que ligam a visibilidade das mulheres ao conhecimento baseado nas plantas, tarefas que costumam ser vistas como um trabalho feminino – já que em quase todos os lugares, colher plantas silvestres e transformá-las em alimentos, remédios e estruturas complexas como cestos ou vestimentas é uma atividade feminina e pode ser assim classificada mesmo quando exercida por homens. Essa visibilidade não foi observada por Lévi-Strauss que, em nenhum momento de *O pensamento selvagem*,

---

<sup>21</sup> HARAWAY, *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*, pp. 333-334.

<sup>22</sup> HARAWAY, *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*, p. 334.

considerou a possibilidade de que as principais responsáveis pelo desenvolvimento da ciência do concreto tenham sido, em muitos casos, mulheres.

Ainda sobre antropologia e sujeitos do conhecimento, é preciso levar em conta que inúmeros indígenas vêm se tornando estudantes e pesquisadores de nível superior – tal como atesta os dados coletados acima expostos –, e tanto suas produções acadêmicas quanto seus conhecimentos não acadêmicos são cada vez mais valorizados. Quanto a isso, vale a pena citar as reflexões de Jerá Guarani, que invertem as dicotomias modernas<sup>23</sup> civilizado/selvagem e sujeito do conhecimento/objeto a ser conhecido, realizando uma contra-antropologia ou uma antropologia reversa do mundo dos brancos:

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês não indígenas, ou *jurua*, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos para concluir e dizer aos *jurua* que se tornem selvagens, que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens.<sup>24</sup>

Seguindo as reflexões de Haraway, o que merece ser ressaltado nos exemplos fornecidos não é a veracidade de um determinado ponto de vista, supostamente dotado de verdade científica e objetiva, em contraposição a outros. Mas que a multiplicidade dos pontos de vista e dos conhecimentos parciais contemplam melhor a objetividade do que apenas uma visada, seja ela qual for. E que todos os saberes estão situados em contextos sociais e culturais de poder, de forma que apagar tal localização produz noções falsamente neutras e pretensamente universalistas de conhecimento, já que sua origem seria totalmente abstraída da localização corporal e da situação histórica que a gerou.

A título de conclusão, para além da ainda insuficiente reparação de injustiças históricas (que constituiria uma *dívida impagável*), o que se desenrola nas universidades atualmente constitui um desafio intelectual, ético e político colocado por estudantes que nos interpelam quanto aos modos de pensar e agir que, por tanto tempo, reproduzimos sem refletir. Com isso, se grupos minorizados outrora excluídos estão tomando seus lugares enquanto sujeitos epistemológicos nas universidades, resta-nos saber quais caminhos pretendemos seguir nesse contexto: aquele dos paradigmas gestados em uma configuração colonial de universidade – a colonialidade do saber –, menosprezando as reivindicações dos “novos” sujeitos do conhecimento; ou, ao contrário, incluir, reconhecer e fazer pertencer os grupos que ingressam recentemente no terreno universitário da produção filosófica, fazendo da atualidade crítica uma prática reflexiva constante.

Se as coisas se passarem como deveriam, o melhor seria que a universidade não saísse incólume desse encontro. E, de fato, ela já não está. Todo o espaço universitário vem sendo

---

<sup>23</sup> LATOUR, *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*.

<sup>24</sup> GUARANI, “Tornam-se selvagem”, p. 20.

transformado: o formato institucional, o modo de convívio e a conformação epistêmica geral (cursos, disciplinas, ementas, teorias, pedagogias, etc., em graus variados de conquista).

Algo análogo pode estar se passando na filosofia institucionalizada no país. E, se esse julgamento for verdadeiro, inspira-nos uma passagem de Rodrigo de Jesus: na filosofia,

não se trata de substituir uma forma de conhecimento hegemônica por outra tida como mais verdadeira. A ideia é menos ambiciosa e mais desafiadora: pluralizar os modos de conhecimento e as narrativas sobre o mundo como forma de aumentar a inteligibilidade das coisas, reconhecer a inevitável parcialidade de nossos saberes e se contrapor aos projetos homogeneizantes de saber e de poder.<sup>25</sup>

Considerando tais posições, reforçamos nossa proposta de fazer filosófico – de que reflexões de raça, gênero e classe possam estar presentes em todo e qualquer conteúdo filosófico – propondo para leitura um dossiê derivado das comunicações orais do evento “Referenciais da política moderna em debate” (2024) que ilustra diversas formas de repensar politicamente o cânone filosófico moderno e contemporâneo. Dividimos o dossiê em cinco eixos investigativos.

### I. (Cosmo)Políticas indígenas

Renato Sztutman apresenta o texto “Por uma indigenização permanente do pensamento político: algumas variações contemporâneas do ‘contra-Um’”, no qual estabelece um diálogo entre o pensamento político indígena contemporâneo e a tradição clastriana de sociedades “contra o Estado”, destacando a dimensão cosmopolítica e a questão da autonomia de territórios no interior de Estados. Mauro Dela Bandeira escreve o artigo intitulado “Dos tupinambá aos wendat: uma filosofia política indígena na modernidade”, em que argumenta que o pensamento ameríndio influenciou diretamente a formação dos ideais modernos de liberdade e igualdade, propondo uma leitura invertida do cânone filosófico moderno a partir das vozes indígenas.

### II. Desafios ao método de leitura estrutural

Em “O retorno do recalcado: crise e renovação do cânone filosófico na experiência uspiana”, Lucas Vinicius Corrêa Rodrigues reflete sobre a constituição da história da filosofia como instituição, discutindo os limites e possibilidades do método estrutural a partir da experiência histórica e dos desafios contemporâneos vivenciados no Departamento de Filosofia da USP, sobretudo no momento em que “novos” sujeitos cognoscentes ocupam lugares nos espaços de produção do saber.

### III. A pluralização das vozes na filosofia

---

<sup>25</sup> JESUS, “A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia”, p. 99.

Tessa Moura Lacerda escreve o texto “Os feminismos e a reescritura do cânone filosófico: a oposição entre história e natureza”, no qual discute como a oposição entre natureza e história sustentou a construção política da categoria “mulher” e sua opressão nas sociedades ocidentais. Em seguida, analisa o apagamento das filósofas no cânone moderno e defende uma reescritura crítica que revele as dimensões de gênero, raça e colonialidade que estruturaram a própria história da filosofia. Na mesma linha, Roberta Soromenho Nicolet propõe, em “Os limites da linguagem dos direitos do homem na França revolucionária - o caso das declarações endereçadas à Assembleia Nacional e dos panfletos de Olympe de Gouges (1789-1791)”, uma análise sobre a intervenção e a ação política e textual de mulheres na Revolução Francesa, destacando a complexidade da linguagem dos direitos e da natureza. Fazendo a transição entre esse eixo temático e o próximo, em “Discurso filosófico e escravidão no século XVIII: observações sobre Condorcet e Cugoano”, Rodrigo Brandão compara duas obras antiescravagistas do fim do século XVIII, a de Condorcet e a de Ottobah Cugoano – filósofo negro, sequestrado na infância e escravizado –, evidenciando tensões internas ao discurso filosófico iluminista.

#### IV. Crítica racial e epistemologias da libertação

Laíssa Ferreira, em “Resistência e libertação: a agência da mulher negra”, analisa a filosofia de Angela Davis, destacando a mulher negra como sujeito de uma concepção de liberdade construída na prática histórica de resistência coletiva. Por sua vez, Victor Galdino apresenta o artigo “Metamorfoses negras – experimentos fugitivos [2.0]”, em que propõe pensar a liberdade a partir da fugitividade negra, deslocando o olhar das tradições europeias para experiências históricas e estéticas da fuga. Caio Paz, em “Os escravos sem senhores e os senhores sem escravos ou apontamentos sobre o sistema jagunço”, articula as ideias de Achille Mbembe à noção de “sistema jagunço” para interpretar certas formas de dominação e subjetivação racializadas no Brasil contemporâneo. Jéssica Kellen Rodrigues escreve o artigo intitulado “O contrato racial: uma nova leitura das teorias modernas sob a perspectiva da epistemologia invertida”, no qual reinterpreta o contratualismo moderno a partir de Charles Mills, evidenciando como o “contrato racial” estrutura o pensamento político ocidental e sustenta a supremacia branca.

#### V. Locke e o colonialismo no cânone

Virginia H. Ferreira da Costa apresenta o texto “Duas leituras sobre o colonialismo como ‘pré-capitalismo agrário’ na teoria da propriedade de Locke”, no qual examina a teoria lockeana da propriedade em diálogo com Barbara Arneil, destacando sua função na legitimação da colonização e da expropriação de terras indígenas. Na mesma linha, Javier Amadeo, “Liberalismo e colonialismo na obra de John Locke”, investiga a relação entre o liberalismo moderno e o projeto colonial, mostrando como a experiência imperial influenciou a formação do pensamento político lockeano.

No interior dessa temática, o dossiê conta ainda com duas traduções. Em “A carne do cervo do *índio* selvagem: a teoria da propriedade do Locke e o colonialismo inglês na América”, Bárbara Arneil (traduzida por Virginia H. Ferreira da Costa) investiga como Locke integrou justificativas éticas e econômicas para a expansão colonial inglesa em sua teoria da



propriedade no *Segundo tratados sobre o Governo*. Em “Os usos da América em O *Segundo Tratado sobre o Governo* de Locke”, Herman Lebovics (traduzido por Lucas M. Lessa) elabora o papel da América como fundamento conceitual da teoria lockeana da propriedade, revelando sua implicação na legitimação filosófica do colonialismo europeu.

A edição conta ainda com a resenha do livro lançado em nosso evento e abordado por Ricardo Polidoro Mendes no texto “O fio democrático. Resenha do livro *Ensaio sobre democracia: descrições de um corpo despedaçado*, de Silvana de Souza Ramos”.

Desejamos profundamente que os textos povoem a imaginação política das reflexões de seus/suas leitores/as, ajudando a impulsionar práticas políticas renovadas.

## Referências bibliográficas

ARAÚJO, C. “Quatorze anos de desigualdade: Mulheres na carreira acadêmica de Filosofia no Brasil entre 2004 e 2017”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, 24(1), jan.-jul. 2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v24i1p13-33> Acesso em: 11/11/2025.

BARRETO, P. C. da S. “Gênero, raça, desigualdades e políticas de ação afirmativa no ensino superior”. *Revista Brasileira De Ciência Política*, 16, pp. 39–64. 2015. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2228> Acesso em: 11/11/2025.

BATESON, G. *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 3, de 10 de março de 2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 19 mai. 2004.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução CNE/CEB nº 4, de 12 de maio de 2025. Dispõe sobre diretrizes complementares para implementação das políticas de educação para as relações étnico-raciais e de valorização da diversidade nas escolas. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 13 mai. 2025.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução CNE/CP nº 1, de 17 de junho de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 22 jun. 2004.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo

oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

BRASIL. Lei nº 14.986, de 17 de julho de 2024. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), para incluir a obrigatoriedade de abordagens fundamentadas nas experiências e nas perspectivas femininas nos conteúdos curriculares do ensino fundamental e médio; e institui a Semana de Valorização de Mulheres que Fizeram História no âmbito das escolas de educação básica do País. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 18 jul. 2024.

CAMPOS, L. A.; LIMA, M. (Orgs.) *O impacto das cotas: duas décadas de ação afirmativa no ensino superior brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2025.

CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

FERREIRA DA SILVA, D. *A dívida impagável: uma crítica feminista, racial e anticolonial do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

GUARANI, J. “Tornam-se selvagem”. *Terra: antologia afro-indígena*. Org. Felipe Carnevalli, Fernanda Regaldo, Paula Lobato, Renata Marquez e Wellington Cançado. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

HARAWAY, D. *A reinvenção da natureza: símios, ciborgues e mulheres*. Trad. Rodrigo Gonçalves. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2023.

JESUS, R. M. de. “A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia”. *Filosofia e Educação*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 90–120, 2018. DOI: 10.20396/rfe.v10i1.8652000. Acesso em: 11/11/2025.

LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2019.

MARTIN, E. “The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles”. *Signs*, v. 16, n. 3, pp. 485-501, 1991.

MEDAETS, C.; ARRUTI, J. M. e FONSECA DE ALMEIDA, A. M. “Cotas para negros, encontro de saberes para indígenas: gramáticas da inclusão étnico-racial no ensino superior”. *Novos estudos Cebrap*. São Paulo, v. 43, n. 02, pp. 261-289, Mai-Ago. 2024.

MELLO, L. G. de. “Micropolítica de dessenhorização: a luta para transformar a pós-graduação brasileira” In: *ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS*, 49., 2025, Campinas. *Anais*. Campinas: ANPOCS, 2025. GT64 – Relações Raciais: Desigualdades, Identidades e Políticas Públicas.

MENDES, T.; HOUZEL, L.; MILANSKI, B.; MEDEIROS, C.; ROCHA, F. E.; ELGALY, P.; ALMEIDA, V. de; CARVALHAES, F. “Azul ou rosa? A segregação de gênero no ensino

superior brasileiro, 2002–2016”. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 51, e07830, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1590/198053147830> Acesso em: 11/11/2025.

NAHAS, I. Ação judicial crítica política afirmativa da USP na contratação de docentes. *Jornal da USP*, São Paulo, 15 ago. 2025. Disponível em: <https://jornal.usp.br/diversidade/acao-judicial-critica-politica-afirmativa-da-usp-na-contratacao-de-docentes/>. Acesso em: 11/11/2025.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <https://www.clacso.org.ar>. Acesso em: 11/11/2025.

SÁ MOREIRA-ZAU, F. “Negros em Programas de Pós-Graduação em Filosofia no Brasil”. *Educação e Filosofia*. v. 37, n. 79, pp. 429–454, Jul. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pp. 115–144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. São Paulo: n-1 edições, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 edições, 2015.

## Por uma indigenização permanente do pensamento político: Algumas variações contemporâneas do “contra-Um”

Renato Sztutman<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo propõe um diálogo entre a ideia clastriana de “sociedade contra o Estado” (inspirada no “Contra-Um” de E. La Boétie) e o pensamento político de intelectuais e lideranças indígenas da atualidade. Ele analisa derivas contemporâneas dessa ideia de “contra-Estado” a partir de um exame de dois problemas que se cruzam: o problema da cosmopolítica (isto é, da insuficiência da figura da pólis para pensar agências extra-humanas e a pluralidade de mundos) e o problema da autonomia (isto é, da criação de territórios autônomos no interior de Estados, o que redundaria num interessante paradoxo).

**Palavras-chave:** Pensamento político – Contra-Estado – Cosmopolítica – Autonomia

### For a Permanent Indigenization of Political Thought: Some Contemporary Variations of the “Counter-One”

**Abstract:** This article proposes a dialogue between Clastres’ idea of “society against the state” (inspired by E. La Boétie’s “Contre-Un”) and the political thought of contemporary indigenous intellectuals and leaders. It analyses contemporary drifts of this idea of “counter-state” by examining two problems that intersect: the problem of cosmopolitics (that is, the inadequacy of the figure of the polis to conceive of extra-human agencies and the plurality of worlds) and the problem of autonomy (that is, the creation of autonomous territories within states, which results in an interesting paradox).

**Keywords:** Political thought – Counter-State – Cosmopolitics – Autonomy.

---

<sup>1</sup> Antropólogo, professor da USP e autor de *O profeta e o principal* (2012) e pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios CEStA/USP. Email: sz.renato@gmail.com

Ocorre que a palavra política vem de pólis e,  
quando seres que não são da pólis pensam,  
podem imaginar outros mundos que não são política,  
ou, ao menos, não a política vigente.  
– Ailton Krenak

Em um artigo publicado na revista *Piseagrama*, a educadora e líder indígena Jerá Guarani convida os *jurua* (não indígenas) a se tornarem selvagens:

Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens. O nosso planeta, do jeito que está, está sofrendo muito, está chorando, está gritando, e, por estarmos integrados com ele, vamos ter que começar a viver, a ver, a saber e a ter que enfrentar muitas coisas negativas também. Fumo cachimbo, faço fogo no chão, cozinho, durmo e acordo com a cantoria dos passarinhos, e tudo isto é tão simples, mas é tão bonito, tão lindo, tão importante.<sup>2</sup>

Em vez de civilizar os indígenas, por que não asselvajar os brancos? Jerá Guarani se refere a um planeta em crise, em que o capitalismo se revela responsável pelo esgotamento dos recursos e pela mutação climática. Na contramão, seria importante pensar outros modos de existência, capazes de frear catástrofes em curso e redefinir formas de convivência. Ela fala de sua experiência na aldeia Kalipety, resultado de uma ação de retomada no extremo sul da cidade de São Paulo, na Terra Indígena Tenonde Porã. Ali, a vida comunitária refloresce e, junto com ela, práticas de reflorestamento e de abertura de roças marcadas pela diversidade. Diante disso, a figura de um cacique centralizador e por vezes autoritário, eco da política representativa não indígena, dá lugar ao estabelecimento de um Conselho de lideranças, reunindo agora mulheres e homens, em que decisões são tomadas coletivamente. Note-se todo um esforço de recriar um outro sentido para a política, aliando a diluição da autoridade ao respeito em relação ao mundo extra-humano. Em um texto co-escrito com Lucas Keese dos Santos, Jerá Guarani afirma, de maneira especialmente lúcida:

E nesse sentido, e digo aqui como Jerá, nossa ideia também não era, e ainda não é, a de simplesmente “trocar o cocar de cabeça”, passando ele da cabeça do homem para a da mulher. O que queremos é proteger e afastar o cocar, esse ornamento de força e proteção tão bonito e sagrado dos povos indígenas, de um lugar de símbolo da concentração de poder, tão cara à política *jurua* e seu Estado.<sup>3</sup>

## Indigenização do pensamento político

“Afastar o cocar de um lugar de símbolo de concentração de poder”. A reflexão de Jerá Guarani e de outras lideranças e intelectuais indígenas<sup>4</sup> na atualidade nos faz lembrar

---

<sup>2</sup> GUARANI, “Tornar-se selvagem”, p. 19.

<sup>3</sup> GUARANI & KEESE DOS SANTOS, “Tenonde Porã: autonomia e diversidade”.

<sup>4</sup> Quando uso de maneira algo vaga o termo “intelectuais” não estou me limitando ao campo da academia. Não é minha intenção neste texto enveredar por um debate de tamanha importância, que é aquele sobre a entrada de pesquisadores indígenas na universidade e o que isso significa em termos de transformação da antropologia



inevitavelmente da “revolução copernicana” na antropologia política, proposta por Pierre Clastres em um ensaio seminal.<sup>5</sup> Refutando argumentos do politólogo Jean-William Lapierre, que propõe uma tipologia de formas políticas a partir de um gradiente de poder, Clastres repensa o conceito de poder político, distanciando-o da noção de coerção e do par mando-obediência, estes que estão na base de uma tradição hegemônica da filosofia política moderna, que vai de Hobbes a Weber. A partir de sua experiência com as sociedades indígenas sul-americanas, Clastres propõe um alargamento do conceito de poder e de política, assim como Lévi-Strauss o fizera com a ideia de Razão em *La pensée sauvage*<sup>6</sup>. Sociedades “primitivas” – troquemos este último termo por “índigenas” – são aquelas que recusam a coerção e a subordinação, são sociedades *contra* o Estado; não porque são incapazes a aceder a essa forma política, mas porque reconhecem na possibilidade de sua emergência o perigo de deterioração das relações sociais.

Tal recusa se daria ao menos de duas maneiras: pela figura paradoxal de um “chefe sem poder”, que tem o dever de falar, sem no entanto emitir um comando e que, por isso mesmo, se torna um “prisioneiro do grupo”;<sup>7</sup> e pela disposição guerreira, que inibe a centralização e a unificação políticas produzindo a fragmentação contínua das comunidades, o que garantiria um horizonte de autonomia política e autarquia econômica.<sup>8</sup> De um lado, um poder que não se exerce, uma “aparência de poder”;<sup>9</sup> de outro, a “multiplicação do múltiplo”, uma “política da multiplicidade”.<sup>10</sup>

Em um texto de 1968, Clastres afirma que a antropologia não deve ser tomada como um discurso sobre os povos indígenas, como costumou ser por tanto tempo, mas sim como um diálogo com eles.<sup>11</sup> Ele reconhece nos povos indígenas verdadeiras filosofias políticas, isto é, reflexões elaboradas não apenas sobre a instituição do social (a composição dos coletivos), mas sobretudo sobre a possibilidade de conjurar a relação de mando-obediência, o exercício da coerção, o que não pode se desprender da imaginação de outros mundos possíveis; eis o sentido de uma nova antropologia política.<sup>12</sup> Viveiros de Castro reconhece em Clastres um movimento precursor de tomar as reflexões indígenas como filosofias, e suas concepções como conceitos; não importando se essas filosofias sejam deliberadamente enunciadas por sábios ou intelectuais indígenas ou pelo que Levi-Strauss chamou, referindo-se à mitologia, de “pensamento objetivado”, pensamento sem autor, que atravessa e ultrapassa sujeitos propriamente ditos.<sup>13</sup>

Entre os Guaraní Mbya do Paraguai, Clastres faz referência a líderes espirituais (*karai*) – “profetas” – que teriam se entregado a meditações metafísicas, partindo da mitologia para

---

e do conhecimento de modo geral. O emprego do termo “lideranças” faz jus ao seu significado no discurso indígena contemporâneo: pessoas que puxam ações coletivas e isso não tem a ver necessariamente com posições políticas bem definidas. Fazer referências a “lideranças e intelectuais” é talvez uma redundância, pois a maior parte das lideranças aqui mencionadas são certamente pensadores, refletem sobre suas ações; e vice-versa.

<sup>5</sup> CLASTRES, “Copernic et les sauvages”.

<sup>6</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, 1962.

<sup>7</sup> CLASTRES, “Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne”.

<sup>8</sup> CLASTRES, “Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives”.

<sup>9</sup> RICHIR, “Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État”.

<sup>10</sup> VIVEIROS DE CASTRO, “Posfácio: O intempestivo, ainda”.

<sup>11</sup> CLASTRES, “Entre silence et dialogue”.

<sup>12</sup> Sobre esse projeto de antropologia política e a recuperação de um diálogo com a filosofia política, ver CARDOSO, *Crítica da antropologia política na obra de Pierre Clastres*.

<sup>13</sup> VIVEIROS DE CASTRO, “O nativo relativo”. LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le cuit: Mythologiques I*.

aceder a um questionamento sobre a natureza das coisas e a condição humana, bem como sobre a indesejabilidade do Um, signo do perecível e do finito.<sup>14</sup> Entre os Chulupi Nivacle do Chaco, Clastres analisa uma série de mitos que associam a origem da guerra à origem da sociedade, sugerindo um contraste notável com a filosofia política hobbesiana, para a qual o estado de sociedade só pode se estabelecer reprimindo a disposição guerreira, por definição anti-social.<sup>15</sup> Os mitos revelariam, assim, o contra-Hobbes apontado por Abensour: eles apresentam uma filosofia política em tudo oposta à de Hobbes, sinalizando que é possível pensar de outra forma, afastando a coerção do coração do social.<sup>16</sup>

Clastres interessa-se, em suma, em como o pensamento – e a praxis – indígena pode fecundar o pensamento político do Ocidente moderno. É nesse sentido que ele interpreta o *Discours de la servitude volontaire* de Étienne de la Boétie como tendo sido impactado pela notícia do encontro com os povos americanos, estes “povos novos”, que não teriam sucumbido ao poder soberano, ao “mau desejo” da servidão. Diferentemente dos europeus, que viviam sob a servidão a uma monarquia, os indígenas teriam se negado a abrir mão de sua liberdade em nome de uma garantia de segurança, teriam escolhido evitar o “mau encontro” irreversível. Clastres vê em La Boétie uma filosofia política que não toma o poder coercitivo como necessidade e, assim, o situa como precursor de uma nova antropologia política, esta que, em defesa do “contra-Um”, segue na contracorrente do pensamento político hegemônico no mundo ocidental.<sup>17</sup>

Assim como Clastres associa o pensamento de La Boétie às notícias do Novo Mundo, David Graeber e David Wengrow, em seu recente *bestseller*, dirão que uma obra como o *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de Jean-Jacques Rousseau, não poderia ser compreendida fora do interesse de seu autor pela literatura de viagem do século XVIII, que trazia inquietantes diálogos entre colonizadores e sábios indígenas de diferentes partes da América. Ideias como as de que a desigualdade tem uma origem e de que o estado de natureza seria marcado por uma liberdade primordial, que causaram uma verdadeira revolução conceitual, seriam tributárias desta literatura que traz reflexões de sábios indígenas que, entre outras coisas, perfazem uma crítica à sociedade cristã europeia e sua obstinação pelo poder e pela riqueza. Graeber e Wengrow detêm-se especialmente na obra do Baron de Lahontan, aristocrata francês que transcreveu curiosos diálogos com Kondiaronk, estrategista da confederação wendat, uma coalizão de quatro povos de língua iroquesa na América do Norte, que visava frear o avanço dos colonizadores. Nas palavras de Kondiaronk: “Estamos determinados a não ter leis, pois desde que o mundo é mundo nossos ancestrais foram capazes de viver conscienciosamente sem elas”. Graeber e Wengrow sugerem que podemos colher no discurso de Kondiaronk não apenas o elogio da liberdade pessoal e a recusa de um poder arbitrário, mas também o gosto pelo debate racional; isto é, elementos cruciais do pensamento iluminista e, mais especificamente, do pensamento de Rousseau.<sup>18</sup>

De modo geral, não haveria como separar o pensamento político ocidental moderno desse acontecimento paradigmático que foi a invasão da América. E isso tanto para assumir os modos de existência indígenas como uma alternativa ao estado de coisas vigente – o que

---

<sup>14</sup> CLASTRES, “Prophètes dans la jungle” [1970] e “De l’un sans le multiple”.

<sup>15</sup> CLASTRES, “Le malheur du guerrier sauvage”.

<sup>16</sup> ABENSOUR, “Le contre-Hobbes de Pierre Clastres”.

<sup>17</sup> CLASTRES, “Liberté, malencontre, innommable”.

<sup>18</sup> GRAEBER & WENGROW, *The Dawn of Everything: a new history of humanity*, p. 34. Ver também DELA BANDERA, “O contra-Rousseau de Graeber e Wengrow: a filosofia à luz da arqueologia”.

vemos em autores como La Boétie e Rousseau – como para reagir a eles, identificando a civilização europeia ao grau máximo de progresso, o que vemos em um autor como Hobbes que, ao que tudo indica, teria se inspirado nos relatos de jesuítas sobre os ferozes canibais da costa brasileira do século XVI para compor sua imagem da “guerra de todos contra todos”, esta que seria suprimida pela figura necessária do Leviatã.<sup>19</sup> Mas se Hobbes assumia o lado dos jesuítas em sua missão de pacificação, La Boétie e Rousseau deixavam-se, conscientemente ou não, afetar pelos “povos novos”. E se levarmos a sério o que propõem tanto Clastres como Graeber e Wengrow, eles deixaram-se em alguma medida *indigenizar*. O ponto é que este aspecto foi escamoteado – e mesmo negado – por muito tempo. A “revolução copernicana” de Clastres foi o primeiro passo para se fazer jus a um pensamento que era acusado de pré ou mesmo apolítico. Passados 48 anos de sua morte precoce, lideranças e intelectuais indígenas despontam cada vez mais nos debates públicos, capturando cada vez mais atenção do leitor não indígena e exigindo que sejam contadas outras histórias.

## Indigenizando Clastres

Este ensaio propõe desdobrar um diálogo entre as ideias de Clastres – e de alguns de seus leitores – e as de certas lideranças e intelectuais indígenas contemporâneos. Para começar, gostaria de citar um excerto da Introdução de um livro recente de João Rivelino Rezende Barreto (do povo Tukano, alto rio Negro), cujo tema é justamente a prática dialógica (*úkusse*) como forma por excelência de transmissão e aquisição de conhecimento:

Clastres é um dos autores que consegue transmitir a voz indígena, o sentido dos simbolismos indígenas, a forma de organização da vida dos indígenas, o sentido da forma de vida do indígena no seu dia a dia, o sentido do fluxo do poder indígena em seus próprios termos, a ponto de proporcionar para o indígena a ideia de que o que Clastres escreveu está correto, que é por aí mesmo...<sup>20</sup>

João Rivelino, ou Yúpuri, seu nome de batismo, atualmente professor de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, elogia Clastres pela sua proximidade em relação ao pensamento indígena. Ele reforça a ideia do poder como “fluxo”, como algo que não deve ser detido por ninguém ou nenhum grupo especial. O poder deve simplesmente fluir, e não concentrar-se nas mãos de alguém. Estamos falando aqui do membro de uma sociedade indígena que foi descrita por antropólogos como “hierárquica”; no entanto, uma forma de hierarquia que não deve se confundir com o poder coercitivo e nem com uma ideia de unidade.<sup>21</sup> Não quero enveredar aqui, no entanto, por um recurso de mútua validação: de um lado, indígenas provando que Clastres tinha razão; de outro, Clastres validando o pensamento indígena ao reconhecer aí filosofias políticas genuínas. Gostaria,

---

<sup>19</sup> Ver, nesse sentido, EISENBERG, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*.

<sup>20</sup> BARRETO, *Úkusse: formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano*.

<sup>21</sup> Ver, sobre este ponto, PEDROSO, “Imagens da hierarquia: algumas notas de geografia do pensamento no noroeste amazônico”.

isso sim, de apostar numa via de mão dupla ou – para usar uma das tantas “palavras germinantes” do pensador quilombola Antônio Bispo – numa “confluência”, a possibilidade de que pensamentos tão diferentes possam afetar-se, fecundar-se mutuamente.<sup>22</sup>

Pretendo, neste ensaio, examinar a potência da ideia de “contra-Estado” (ou do “Contra-Um”) e, assim, testar sua vitalidade em contextos que o próprio Clastres não imaginaria; por exemplo, o da ação e da reflexão política indígena nos tempos atuais, marcados por embates cotidianos com o Estado-nação, pela luta pela terra e pelos debates em torno das catástrofes ambientais. Diferentemente do que se passava no tempo em que Clastres escrevia, os anos 1960 e 1970, povos indígenas do Brasil e de outros países da América Latina não são mais vistos como aqueles que estão fadados a serem assimilados ou integrados à sociedade nacional, para não dizer extintos. Eles se mostram agora como sujeitos políticos fundamentais, podendo inclusive alterar os destinos do planeta em que vivemos. No Brasil, por exemplo, os dois anos de pandemia (2020 e 2021) foram marcados pelo aumento significativo de visibilidade do movimento indígena, uma vez que este parecia tocar em um ponto especialmente sensível: a necessidade de mobilização para frear uma política de feição fascista e sua relação inegável com a destruição do meio ambiente. Este ponto foi especialmente discutido por Felipe Tuxá, que buscou acompanhar os caminhos do movimento indígena diante da necropolítica anti-indígena do governo Bolsonaro e seus aliados no poder Legislativo. Tuxá lança uma questão mais ampla: “por que os brancos se relacionam conosco por meio da morte e do extermínio?” Aqui ele volta mais uma vez a Clastres, mais especificamente, ao seu conceito de etnocídio; mas não para antever uma aniquilação dos povos indígenas, e sim para ressaltar o potencial de resistência deles.<sup>23</sup>

Gostaria, a seguir, de trazer discussões feitas por lideranças e intelectuais indígenas que, como Jerá Guarani, João Rivelino Tukano e Felipe Tuxá, expandem (direta ou indiretamente) a ideia de “sociedade contra o Estado”, produzindo um pensamento político potente. Isso porque, indo além de Clastres, eles ressaltam ao menos dois problemas que merecem ser levados a sério e aprofundados: 1) a política indígena não cessa nos limites da humanidade, ela incorpora agentes extra-humanos, nos obrigando a pensar o lugar da humanidade diante de um planeta ameaçado; 2) os indígenas não sucumbiram ao avanço do Estado-nação moderno, mas desenvolveram formas de resistência criativas no interior das sociedades nacionais, cavando brechas onde podem exercer seus ideais de autonomia, de acordo com seus modos de existência.

## Cosmopolíticas

Gostaria de examinar aqui a ideia de que a política indígena não poderia ser pensada fora do domínio do “mundo dos espíritos”. Isso levou certos leitores de Clastres, como Marcel Gauchet, a reconhecer no domínio da religião o princípio de transcendência, que seria comumente conjurado pelas sociedades indígenas. Para Gauchet, a origem do Estado estaria

---

<sup>22</sup> BISPO, *Colonização, quilombos: modos e significados*.

<sup>23</sup> CLASTRES, “De l’Ethnocide”. TUXÁ, *Letalidade Branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio*, p. 164.

associada ao mundo sobrenatural, de onde provém a Lei da sociedade.<sup>24</sup> Em trabalhos anteriores, que propõem uma releitura da obra de Pierre e Hélène Clastres, opus-me à ideia de Gauchet, sugerindo que se podemos falar de religiões no mundo indígena, estas estariam muito mais do lado da imanência; em vez de transcendência, devires.<sup>25</sup> Ao longo de sua obra, Eduardo Viveiros de Castro atribuiu aos xamanismos indígenas um princípio de transversalidade (ou anti-verticalidade), provocando uma disjunção entre poder cósmico e poder social. Ele afirmou que a aversão à forma-Estado revelada pelos povos indígenas é antes de tudo um problema de ordem ontológica. Poderíamos resumir esta discussão espinhosa da seguinte maneira: em vez da equação, proposta por Mikhail Bakunin para a história do Ocidente, entre um Deus único e transcendente e a figura do Estado, poderíamos vislumbrar, do lado indígena, uma miríade de espíritos que conformam, para usar outra expressão de Viveiros de Castro, uma “política da multiplicidade”.<sup>26</sup>

O chamado perspectivismo ameríndio, apresentado por Viveiros de Castro, toma a humanidade como questão de ponto de vista. Trata-se de uma condição que pode ser compartilhada por diferentes existentes que povoam o cosmos. Viveiros de Castro se pergunta: “Como pensar essa forma de vida em que a condição de humano está sempre em jogo, em disputa entre todos os seres do universo?”. A condição de humano é aqui sinônimo de função sujeito, e essa se revela pela sua errância. É sujeito aquele que ocupa um ponto de vista, mas essa posição é intercambiável: num mundo em que tudo pode ser humano, tudo é perigoso. O que chamamos “espíritos” seria, no mundo ameríndio, uma zona de indiscernibilidade entre o humano e o não humano, seres antropomorfos que, destituídos de corpos propriamente ditos, vivem em constante transformação, são seres da metamorfose.<sup>27</sup> Decorre deste cenário que, em vez de teologia política, estamos diante de um verdadeiro miriateísmo político (tomo emprestado aqui um termo de Gabriel Tarde).<sup>28</sup>

Essa política da multiplicidade, esse miriateísmo, é também uma cosmopolítica.

O termo cosmopolítica foi especialmente empregado por Isabelle Stengers, filósofa da ciência. Essa “palavra duvidosa”, no dizer dela mesma, tem sido empregada de maneiras as mais diversas, transbordando, inclusive, o ambiente acadêmico para ganhar lugar em ativismos variados e se tornar como que uma palavra de ordem. Stengers alega não ter tido como intenção a criação de um conceito propriamente dito, mas sim de uma proposição que, mais do que descrever um estado de coisas, deve produzir efeitos, fazer pensar, sentir ou agir. Em poucas palavras, a proposição cosmopolítica de Stengers busca trazer a política para as ciências modernas, não para revelar simplesmente que elas atendem a interesses particulares, mas para evidenciar que o que chamamos Natureza ou fatos científicos depende de um trabalho de composição, e é isto que cabe politizar. Nesse sentido, se a política incide sobre o cosmos, este também incide sobre ela, que não mais se reduziria a um conjunto de humanos – como se pretendia desde a Grécia Antiga (apesar de sempre ter havido humanos

<sup>24</sup> GAUCHET, “La dette de sens et les raisons de l’État: politique de la religion primitive”.

<sup>25</sup> SZTUTMAN, *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens* e “When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guarani thought”.

<sup>26</sup> VIVEIROS DE CASTRO, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural* e “Posfácio: O intempestivo, ainda”. BAKUNIN, *Díos y el Estado*. A aproximação entre Viveiros de Castro e Bakunin é minha, e careceria de desenvolvimento. Ver também SZTUTMAN, “Perspectivismo contra o Estado: uma política do conceito em busca de um novo conceito de política”.

<sup>27</sup> VIVEIROS DE CASTRO, “Os dois ‘índios’” e “A floresta de cristal”.

<sup>28</sup> TARDE, *Monadologie et sociologie*.



mais humanos que outros) – mas se abriria para um conjunto mais amplo de existentes. A proposição cosmopolítica surge, portanto, para desorganizar algumas certezas do Ocidente moderno: como viver em um mundo que não está mais dado diante de nós, cujos fatos estão constantemente submetidos a controvérsias e divergências? Stengers escreve, primeiramente, diante de uma verdadeira guerra de ciências estabelecida na década de 1990, e, em seguida, diante das catástrofes ambientais e climáticas – a “intrusão de Gaia” – que vieram a nomear a época em que vivemos de Antropoceno ou Capitaloceno. Outros agentes passam a despontar na cena política: fenômenos meteorológicos, rios e montanhas, neutrinos. E poderiam ser somados a eles entidades que nunca deixaram de povoar mundos não-modernos; por exemplo, a Virgem Maria, os orixás e outras tantas gamas de espíritos.<sup>29</sup>

A proposição cosmopolítica de Stengers é, entre outras coisas, uma resposta à “história de desespectralização”, que vai do monoteísmo até a modernidade, como sugere Fabián Romandini, e também uma resposta ao que Antonio Bispo nomeou “cosmofobia”, uma rejeição da multiplicidade de mundos, em nome de um monoteísmo que é também um mononaturalismo.<sup>30</sup> Contra a cosmofobia, o miriateísmo, o retorno dos espíritos e sua recusa de transcendência. Tudo isso reverbera de uma maneira muito mais cristalina nas palavras de um intelectual indígena, como Ailton Krenak. Ele atenta para os limites da noção grega de pólis, de onde vem o conceito ocidental de política. Fazendo referência à Aliança dos Povos da Floresta no Acre, Krenak sugere que seria proveitoso substituir o termo “cidadania” (que mantém essa referência à pólis) pelo termo “florestania”, e isso implica assumir que a floresta é habitada por diferentes sortes de existentes.

Sempre reivindicam a pólis como mundo da cultura, e aquilo que ficou marcado como natureza é o mundo selvagem. Pois é nesse outro mundo que eu estou interessado, não na convergência que vai dar na pólis. Imagino potências confluindo a partir de um lugar, passando por ele, mas sem ficarem presas ali.<sup>31</sup>

Mais uma vez, contra a convergência de humanos, a divergência de mundos (Stengers) ou a confluência de potências (Bispo). Ou, para evocar o lema zapatista, é preciso imaginar “um mundo onde caibam muitos mundos”. Krenak propõe que em vez de alianças políticas que obrigam a uma “igualdade que chega a ser opressiva” é preciso pensar em “alianças afetivas” que nos façam imaginar “pluriversos”, por exemplo, aqueles dos mundos andinos em que montanhas e rios são tomados como seres dotados de agências, como pessoas propriamente ditas. Seria possível, assim, escapar da política feita com exclusividade pela pólis e criar outras. “Os povos originários, ressalta ele, têm outras contribuições para o debate, tanto sobre a pólis quanto sobre as ideias de natureza, ecologia e cultura”;<sup>32</sup> ou melhor, suas ideias sobre a pólis estão profundamente imbricadas em suas ideias sobre a ecologia, que não deixa de estar vinculada à tal espectrologia. A provocação quase zen de

---

<sup>29</sup> STENGERS, *Cosmopolitiques; La Vierge et le Neutrino: les scientifiques à la tourmente; Au Temps de Catastrophes: résister à la barbarie qui vient*.

<sup>30</sup> ROMANDINI, *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnica*. BISPO, *Colonização, quilombos: modos e significados*.

<sup>31</sup> KRENAK, *O futuro ancestral*, p. 80.

<sup>32</sup> KRENAK, *O futuro ancestral*, p. 89.

Krenak dialoga com a proposição cosmopolítica de Stengers, na qual a multiplicidade do cosmos incide sobre o que chamamos política, forçando-nos a uma redefinição.

O antropólogo Gersem Baniwa faz coro a Krenak. Para ele, a entrada de pesquisadores indígenas na universidade exige um esforço de simetrização de conhecimento que, nos termos de Stengers, implica um ato de diplomacia. Isso exige, por exemplo, que se repense o próprio sentido da palavra e do ofício da antropologia, já que antropos significa “humano”, o que é mais caro ao pensamento indígena é a constatação de que o “humano” jamais se separa do que se convencionou chamar “natureza”; ele não age sobre ela, mas ambos interagem. Por isso, conclui Baniwa, “conceitos de cosmologia ou cosmopolítica [que não são sinônimos] são mais palatáveis, audíveis e significativos para nós indígenas”.<sup>33</sup>

Bruce Albert considera o livro *A queda do céu*, co-escrito com Davi Kopenawa Yanomami, um “manifesto cosmopolítico” (ele não faz referência direta a Stengers). Kopenawa quer mostrar o valor do pensamento yanomami para o leitor não-indígena – não apenas como “cultura”, mas como verdadeira descrição do que existe. Para isso, ele lança mão de comparações entre as epistemologias yanomami e modernas. Para Kopenawa, os brancos desmatam as florestas porque não conseguem ver que esta é habitada pelos espíritos *xapiripë*, imagens vitais (ou duplos) dos “ancestrais animais”; isto é, não conseguem ver que a terra-floresta (*uribi a*) é animada. Para os Yanomami, essa visão é propiciada pela inalação da *yãkoana* (substância psicoativa) ou por meio de sonhos. Decorre da interação necessária dos Yanomami com os *xapiripë* que a política ganhe um sentido diverso. Segundo Kopenawa, “para nós [os Yanomami], a política é outra coisa. São as palavras de Omama [o demiurgo] e dos *xapiripë* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo do sonho e que preferimos, porque são nossas mesmo”.<sup>34</sup>

O “manifesto” de Kopenawa consiste em articular essa cosmopolítica dos espíritos – a ideia de que a terra-floresta é animada e de que um esforço de diplomacia entre mundos é a tarefa fundamental dos xamãs – a um discurso ecológico não-indígena, que vê na destruição da biodiversidade da Amazônia uma ameaça para todo o planeta. A imagem da queda do céu – cataclismo causado pela fúria dos *xapiripë* devido às ações predatórias dos não indígenas – converte-se, assim, em um discurso que conclama uma aliança entre xamãs yanomami e ambientalistas. Kopenawa alega que os Yanomami sempre conheceram a “fala da ecologia”, pois ela foi dada aos seus ancestrais por Omama, criador dos *xapiripë*, sem os quais a terra-floresta (*uribi a*) esquenta e sucumbe.

Gostaria de passar agora a um fenômeno recorrente nas últimas duas décadas em contextos bem diversos do yanomami, as retomadas de terras. Povos que foram expulsos de suas terras ancestrais, passando a viver ora confinados em territórios ínfimos, ora deixando mesmo de ser reconhecidos como indígenas, lançam-se em um movimento de recuperação de antigos territórios, sempre fazendo menção a uma dimensão espiritual. Note-se que o que se retoma não é apenas a terra, mas sim um modo de existência, uma dimensão cosmopolítica, que implica a aliança com espíritos – ora chamados “encantados”, ora “guardiões”. Como no caso Yanomami, a terra é a morada dos espíritos, e não mero recurso ou algo que possa ser transformado em propriedade. “Retomada” tornou-se uma importante

<sup>33</sup> BANIWA, “Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma? Um debate necessário”, p. 50.

<sup>34</sup> KOPENAWA & ALBERT, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, p. 390. Ver também SZTUTMAN, “Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposição de Stengers”.

palavra de ordem no movimento indígena. Retoma-se um território concebido como tradicional, que não foi reconhecido pelo Estado; mas retoma-se também línguas, rituais, conhecimentos e, por que não, espíritos; retoma-se, mais que tudo, modos de existência, isto é, outros mundos povoados por outros existentes.<sup>35</sup>

Os Tupinambá do sul da Bahia, que reivindicam serem descendentes diretos de povos tupi que habitavam a costa quando da chegada dos portugueses no século XVI, tiveram sua identidade indígena reconhecida apenas em 2002, depois de séculos de perseguição e expulsão. Para os Tupinambá da Serra do Padeiro, por exemplo, retomar as terras que lhes foram tomadas é recriar um modo de existência, é estreitar laços com os assim chamados “caboclos” ou “encantados”, tidos como os verdadeiros donos da terra, agentes centrais para a ação de retomada. O termo “encantados” faz parte de um vocabulário regional, ancorado em uma confluência entre mundos afro e indígenas. Essas entidades manifestam-se nas Casas de Santos e por meio de sonhos: podem “descer” e configurar algo como uma possessão, ainda que se diga que eles não entram de fato no corpo, mas apenas “se avizinham”. Mulheres seriam as mais aptas a “receber” encantados, e pajés sabem efetivamente como se comunicar com eles.<sup>36</sup>

O cacique Babau, liderança tupinambá da Serra do Padeiro, associa as ações de retomada às vontades dos encantados: “Os encantados diziam que tínhamos de defender a terra que nos defendia, e a terra nos deu tudo porque tivemos coragem de enfrentar quem a violava”. Em seguida ele acrescenta, fazendo referência ao antagonismo com os proprietários do entorno: “nunca gostamos de ser governados por ninguém”.<sup>37</sup> Glicéria Tupinambá, irmã de Babau, associa a retomada à volta dos encantados e, com eles, da vegetação, dos animais e, o que é muito importante, da possibilidade de se autogovernar.<sup>38</sup> Vemos aqui que retomar é também conciliar a política ao domínio dos espíritos e das espécies não-humanas.

A antropóloga Daniela Alarcon, que acompanhou os processos de retomada na Serra do Padeiro, fala em um “retorno da terra” que é mais que um retorno à terra, pois a terra para os seus interlocutores é concebida como sujeito, como conjunto de agências. Trata-se, antes de tudo, do retorno dos encantados, as retomadas resultando de profecias, uma vez que estas entidades chamam os parentes que vivem na diáspora para se somarem às ações coletivas, o que resulta em diversos regressos. Como disse um interlocutor a Alarcon: “O sangue puxa e os caboclos empurram”. Afinal, “os regressos se efetivam no tempo deles, isto é, dos encantados”. Encantados “mandam” as pessoas que moram nas cidades voltarem aos seus territórios, podendo mesmo “endoidar” aquele que se recusa a isso. Mortos também podem se manifestar em sonhos, trazendo recados e conselhos aos seus parentes. Como afirmou outro interlocutor à antropóloga: “quando os encantados querem a gente não tem como escapar. Nós somos os instrumentos dos encantados. A nossa sina... Nós estamos aqui por um propósito, e esse propósito são os encantados e a terra. São os encantados que comandam a gente. E mais nada”.<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Desenvolvi este argumento em SZTUTMAN, “Retomar a terra ou como resistir no Antropoceno”.

<sup>36</sup> UBINGER, *Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*, p. 87.

<sup>37</sup> BABAU, “Retomada”, p. 39.

<sup>38</sup> TUPINAMBÁ, “O território sonha”.

<sup>39</sup> ALARCON, *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*, pp. 160 e 163.

Processo algo semelhante tem sido vivido por um bom número de famílias kaiowa e guarani do Mato Grosso do Sul que, insatisfeitas com o confinamento nas reservas criadas no tempo do Serviço de Proteção ao Índio, passam a ocupar antigos territórios, entrando em conflito aberto com fazendeiros, que não poupam investidas violentas. Antropólogos – guarani/kaiowa e *karai* (não indígenas) – insistem no fato de que o que se retoma é, antes de tudo, o *nbandereko*, “nosso modo de ser/existir”. Por isso, o território em que se vive se diz *tekoha*, o “lugar em que se pode viver segundo seu próprio modo de existência” – um “território existencial”, um coletivo composto pelos Kaiowa e Guarani e seus guardiões, isto é, suas divindades celestes e os donos das espécies naturais. Não por acaso, o termo *tekoharã*, “aquilo que se tornará *tekoha*” (o sufixo *-rã* indica futuro), é usado para se referir às retomadas. Esses antropólogos também insistem no fato de que a luta não se dissocia de uma série de rituais ou festas, nos quais o coletivo que se instaura ganha força. Note-se que as retomadas oferecem um modelo alternativo ao das Reservas, criadas pelo extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI), nas quais se vive de modo confinado e sob um sistema de autoridade alheio às formas propriamente nativas de organização e ação política.<sup>40</sup>

Izaque João, antropólogo kaiowa, salienta a importância dos cantos entoados pelos rezadores – *nbanderu* ou *nbandesy* – nos momentos de retomada. Temos aqui uma variação importante sobre o tema da “política da palavra” entre os Guarani e os povos indígenas em geral, que foi tão explorado por Pierre e Héléne Clastres.<sup>41</sup> Reocupar terras tradicionais seria como se reconectar com a espiritualidade que existe ali; faz-se necessário, por exemplo, que se peça permissão para chegar a esses territórios, pois estes estão habitados por seres de diferentes sortes. A primeira fase da retomada é, portanto, aquela em que, por meio de cantos, se pede permissão para adentrar um lugar. A segunda fase é dada por cantos de proteção, contra a violência dos proprietários. “O canto, escreve Izaque João, é uma prática de proteção, e ao mesmo tempo uma política de diálogo e de conexão com os espíritos”.<sup>42</sup> A terceira fase da retomada seria dada pela construção da casa de reza – *ogapysy* – que deve ser habitada por seus objetos sagrados, como o *mbaraka* (chocalho xamânico). É com a casa de reza que se estabelece o *teko porã*, o modo de existência bom-belo, algo análogo ao que nos Andes chama-se de “bem-viver” (*sumak kamsay*, em quéchua). A quarta e última fase consiste, segundo João, na realização do *jerosy puku*, o batismo do milho branco, no qual se dá a comunicação com os espíritos ligados às plantas cultivadas.

Eliel Benites escreve longamente, em sua tese de doutorado em Geografia, sobre a retomada de áreas próximas à Reserva de Te'yikue, no município de Caarapó, Mato Grosso do Sul. Como João, ele descreve a maneira pela qual esses atos são propiciados por cantos. “Retomar é apostar na possibilidade de reconexão com os guardiões que estavam no lugar/*tekoha* quando deixaram o processo de confinamento da Reserva, e tiveram a chance de buscar meios alternativos para recompor as estruturas que estavam derrubando com a

---

<sup>40</sup> Para uma discussão sobre o termo *tekoha* entre os Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul, ver, entre outros: COLMAN, & MARQUES PEREIRA, “Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul e suas Incansáveis Lutas pelos Tekoha frente às Transformações Territoriais, Ambientais e Formas de Mobilidade; PIMENTEL, *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*; CRESPE, *Mobilidade e temporalidade kaiowa: do tekoha à reserva, do tekorã ao tekoha*; CARIAGA, *Relações e diferenças: a ação política kaiowa e suas partes*; SERAGUZA, *As Donas do Fogo: política e parentesco nos mundos guarani*.

<sup>41</sup> Ver, por exemplo, CLASTRES, H., “De quoi parlent les indiens”.

<sup>42</sup> JOÃO, “Autonomia kaiowá e guarani: a ação dos ñanderu e ñandesy na criação do tekoha”, p. 10.

chegada dos *karai* [brancos]”.<sup>43</sup> Eliel contrasta a força do canto ao domínio das letras e do papel (documentos), que marca a política não indígena. A retomada é também a da liderança dos *nbanderu* e das *nbandesy* (grandes rezadores) e, assim, do “modelo tradicional” de política kaiowa, que não se separa do domínio dos guardiões (que incluem tanto as divindades celestiais como os “donos” das espécies animais e vegetais). Esses *nbanderu* que conduzem a retomada, a *tekoharã*, são referidos como *jekoha*, “pessoas constituídas nas energias e na substância daquele *tekoha*”,<sup>44</sup> são aqueles que conferem suporte à aldeia que será erguida. Esses *jekoha* contrastam com os líderes autoritários das reservas, os “capitães” que acabam concentrando poder, reproduzindo o modelo imposto pelo SPI desde o início do século XX. Para Benites, o modelo de vida nas reservas corresponde à deterioração do *nbandereko*: aqueles que se deixam confinar viveriam como *anguéry*, “espectros”. A retomada seria, para Benites, antes de tudo, um reencontro com tempos originários, marcados pelo *teko araguyje* – “modo de existir em plenitude no espaço-tempo” (que é como ele traduz o termo *ara*), fazendo com que os humanos se aproximem das divindades.

Tanto no caso Tupinambá como no caso Kaiowa, não há retomada fora desse domínio “espiritual”, que implica outra relação com a terra, com seus encantados e guardiões; que implica todo um modo de existência. Disso decorre uma outra forma de pensar a liderança política, que passa a consistir no trato com esses existentes, que, no entanto, não constituem entidades transcendentais, às quais se devem cultos ou se constroem templos. Pelo contrário, estes existentes não se dissociam da terra que se habita; não cansam de diferir entre si, e se produzem agrupamentos, também produzem cisões. Se as retomadas se contrapõem ao modelo das reservas, isto se dá porque elas estão pautadas num modelo de multiplicação de comunidades, cada qual com suas distintas lideranças. Nesse sentido, o tema da política mirateísta poderia se confundir com o tema da autonomia, que será abordado a seguir.

## Autonomias

Para Clastres, todo Estado é por princípio etnocida, visa reduzir a diversidade interna a uma figura de unidade. O Estado-nação moderno é o que teria levado esse princípio ao limite, fazendo da nação o amálgama de uma língua, uma cultura e um território. O etnocídio ganharia sua expressão máxima com a aliança entre o Estado-nação e o regime capitalista, uma vez que o mercado opera uma homogeneização brutal, instituindo algo como uma axiomática, como propuseram Deleuze e Guattari.<sup>45</sup> Se o Estado põe em marcha o etnocídio, a guerra indígena seria, para Clastres, o que assegura a “multiplicação do múltiplo”, isto é, a fragmentação permanente das comunidades, o que impediria a irrupção de um poder político externo, centralizado e coercitivo. Seria essa máquina de guerra a responsável pela manutenção da autonomia política das comunidades. Por isso, sociedades indígenas seriam “para-a-guerra” e contra o Estado.<sup>46</sup> Clastres lembra, no entanto, que o antigo Estado Inca, apesar de todo esforço de subjugar a diversidade, cobrando tributos, tornando o quéchua a língua oficial do Império e impondo a realização de cultos comuns, não subtraía toda a

<sup>43</sup> BENITES, *A Busca do Teko Araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaioná*, p. 239.

<sup>44</sup> BENITES, “Entrevista com Elisa Corrado e Aline Crespe”, p. 178.

<sup>45</sup> CLASTRES, “Do etnocídio”. DELEUZE & GUATTARI, *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*.

<sup>46</sup> CLASTRES, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”.



autonomia das comunidades rurais, os *ayllu*. Neste sentido, nem todas as formas de Estado se equivaleriam, haveria graus de etnocídio e mesmo possibilidades de preservar alguma autonomia no interior mesmo de sistemas políticos piramidais, como o dos Inca.<sup>47</sup>

Clastres acreditava que os povos indígenas sucumbiriam mediante um contato continuado com Estados-nação. Em *Crônicas dos índios Guayaki*, por exemplo, ele descreveu os Aché como uma sociedade em vias de desaparecimento devido ao contato agressivo com a sociedade paraguaia, o que não ocorreu de fato. Como já salientado, ele escrevia nas décadas de 1960 e 1970 quando a expansão do capitalismo e a atuação dos Estados-nação latinoamericanos pareciam não deixar mais espaço para modos de existência indígenas. O prognóstico mais comum era o de que estes povos, senão extintos, se transformariam em camponeses ou proletários, ou então perderiam suas especificidades, constituindo uma massa de “indígenas genéricos”, como previa Darcy Ribeiro para o caso brasileiro.<sup>48</sup> No entanto, as décadas subsequentes dariam lugar a um renascimento demográfico, bem como ao fortalecimento de movimentos e organizações indígenas, sem com isso acarretar o sacrifício de especificidades socioculturais. Não há espaço aqui para tecer considerações comparativas sobre as diferenças entre o caso brasileiro e os demais casos latinoamericanos, matizando as diferentes relações entre o Estado e os povos indígenas. No entanto, seria possível argumentar que, em toda parte, prognósticos de desaparecimento ou mestiçagem não se completaram. As décadas de 1980, 1990 e 2000 foram marcadas por mudanças – jamais dissociadas dos movimentos indígenas – nas constituições de países latinoamericanos, bem como por mecanismos e recursos legais internacionais, como o Convênio 169 da OIT (1989) e a declaração da ONU sobre os direitos indígenas (2007), todos eles apostando no direito à diferença, na autonomia territorial e no sentido da autodeterminação.

O que parecia ser, para Clastres, uma contradição inelutável entre o Estado e a multiplicidade de povos ganha novos ares. Como afirmou Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga aymara, comentando o “Estado indígena boliviano”, é preciso viver a contradição com alegria, e essa seria talvez uma lição indígena. Em suas palavras: “Vivemos a contradição como se ela nos trouxesse energia; e contradição sem uma síntese é a contracorrente do marxismo”. Cusicanqui mostra-se bastante crítica em relação às análises marxistas, uma vez que estas parecem reduzir a ação política indígena. Para além do marxismo ortodoxo, preso à imagem de uma vanguarda que fará a revolução, ela vislumbra um “anarquismo intuitivo”, ancorado em assembleias auto-convocadas que organizam, por exemplo, uma luta ativa contra o capitalismo extrativista. Cusicanqui se mostraria reticente quanto à ideia de Clastres de que o destino de todos os povos indígenas que se enfrentam com o Estado é sucumbir. Onde Clastres vê uma contradição inelutável e, portanto, fatal, Cusicanqui prefere enxergar uma possibilidade de resistência criativa, o que não nega tensões e conflitos.<sup>49</sup> No entanto,

---

<sup>47</sup> A ideia de que nem todos os Estados se equivalem ganha desenvolvimento notável no livro de Graeber e Wengrow, *O despertar de tudo*, no qual eles discernem três formas elementares de dominação: a soberania (controle da violência), a burocracia (controle da informação e do conhecimento) e a competição política fundada no carisma. O Estado-nação seria aquele que teria conseguido condensar essas três formas, fazendo eclodir algo de fato inédito.

<sup>48</sup> RIBEIRO, *Os índios e a civilização*.

<sup>49</sup> CUSICANQUI, “Indigenous Anarchist Critique of Bolivia’s ‘Indigenous State’: Interview with Silvia Rivera Cusicanqui”. Cusicanqui opõe a lógica aymara, que ela chama de “trivalente”, já que opera com um “terceiro incluído”, à lógica aristotélica, “binária”. A primeira seria uma lógica de inclusão, permitindo o que se convencionou chamar de “ação intercultural”, baseando-se em uma dialética sem síntese, alheia ao desejo de

ela não poupa críticas a Evo Morales, que seria, para ela, mais um “rosto” do que uma episteme propriamente indígena. O Estado plurinacional boliviano estaria longe de resolver a contradição apontada por Clastres, e isso porque o Estado representado por Morales não teria rompido com os interesses do capital, das empresas e, assim, não deixaria de promover o etnocídio e o genocídio. Para Cusicanqui, o mais importante seria driblar essa contradição, fazer algo brotar dela, e então abrir brechas.

A contradição vivida que eu gostaria de examinar aqui é aquela que tem no Estado a garantia da autonomia política das comunidades indígenas. As constituições de países latinoamericanos como a Bolívia e o Equador apostaram numa transformação do Estado, na criação de um Estado plurinacional que reconhece a diversidade de nações que o compõem, valorizando um ideal de “bem viver” (*sumak kawsay*, em quéchua; *suma qamanã*, em ayamara).<sup>50</sup> No Equador, a ideia de plurinacionalidade que está na base da Constituição de 2008 – uma Constituição em grande medida elaborada em colaboração com o movimento indígena – não se separa da defesa da autonomia política dos territórios indígenas e dos assim chamados direitos da natureza. Se esta Constituição parece ainda mais progressista que a da Bolívia é também verdade que ela foi ainda mais violada. O presidente Rafael Correa teria traído a Constituinte, da qual foi entusiasta, aliando-se com o capitalismo corporativo e adotando uma política extrativista que passa por cima da autonomia dos territórios indígenas. Se no período da Constituinte, quando assumiu o poder, ele lançava uma iniciativa para proteger os recursos naturais do Parque Nacional de Yasuni, que é também considerado território ancestral de alguns povos, em 2016, frustrado com a compensação da comunidade internacional, ele deu início a um programa de extração de petróleo, que seria interrompido apenas em 2023 por um referendo. Vemos aqui a replicação do modelo “Estado contra os povos indígenas”, mesmo diante de uma Constituição supostamente revolucionária.<sup>51</sup> Contra isso, o movimento indígena, ancorado em suas Constituições, continua paradoxalmente a luta dos povos indígenas contra o Estado, e um dos meios para tanto reside nos sentidos da autonomia.

Na Introdução a um dossiê sobre o tema, Spensy Pimentel e Ernenek Mejía assinalam que “autonomia” deve ser vista como uma categoria ao mesmo tempo analítica e nativa. A autonomia em si mesma permaneceria sempre incompleta e melhor seria falar em “processos autônomos”, nos quais o que está em jogo – em um enfrentamento aberto com os Estados-nação – é a proposição de sistemas próprios de justiça, educação e saúde.<sup>52</sup> Nessa mesma direção, Raul Zibechi prefere falar em autonomias, no plural, que consistem não em pontos de chegada, mas em espaços de luta. Para ele, isso tudo tem a ver com a “urgência da sobrevivência de povos originários e de outros setores oprimidos da sociedade submetidos ao modelo de espoliação dominante que, sem muita precisão, denominamos ‘extrativismo’”.<sup>53</sup> As autonomias consistiriam, assim, em uma luta contra o extrativismo e sua relação com Estados baseados na acumulação do capital por espoliação.

---

unidade. “Abrir a dialética” seria, segundo Cusicanqui, pensar possibilidades para além do Estado comunista, pensar a organização para além do controle por um poder central.

<sup>50</sup> Ver, entre outros, SCHAVELZON, “Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: dos conceptos desde Bolívia y Ecuador constituyentes”.

<sup>51</sup> Sobre o problema do petróleo e os conflitos dos povos indígenas com o Estado no Equador, ver, por exemplo, SANTOS, *Conversas com florestas viventes: política, festa e gênero em Sarayaku (Amazônia equatoriana)*.

<sup>52</sup> PIMENTEL & LARA, Apresentação do dossiê “As muitas autonomias e seus mundos: olhares cruzados Brasil - México”.

<sup>53</sup> ZIBECHI, “Prefácio”, p. 11.

Para Jérôme Baschet, historiador do movimento zapatista em Chiapas (México), autonomia é uma “palavra difícil, palavra armadilha”. Não se trata da liberdade individual do sujeito moderno; tampouco da descentralização do funcionamento do Estado neoliberal. A autonomia no sentido dos zapatistas de Chiapas (e de outros movimentos indígenas, eu diria), a autonomia dos territórios rebeldes, é uma experiência radical, pois se trata de “desenvolver e defender modos de vida [de existência] que experienciam como sendo seus – uma liberdade coletiva que supõe nada menos do que manter a distância das lógicas destrutivas da mercantilização capitalista e das formas de despossessão induzidos pela representação estatal”. Esta liberdade não poderia ser confundida com a liberdade dos modernos, que nega interdependências e que está ancorada no sujeito atomizado (o indivíduo). Baschet defende, assim, uma “dimensão heterotrófica da autonomia”, que estaria fortemente atada à noção de *lekil kuxlejal*, que em tzotzil (língua maya) significa “vida digna” (uma variação do quéchua *samak kamsay*).<sup>54</sup>

A experiência zapatista em Chiapas seria talvez o exemplo mais radical de como criar espaços autônomos em um confronto direto com um Estado-nação. Anos depois da revolução de 1994, encabeçada pelo Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN), comunidades civis (de maioria indígena) “decidiram exercer seus direitos coletivos à margem das instituições estatais e independentes das instituições jurídicas federais e estatais”.<sup>55</sup> Os zapatistas teriam passado de uma guerrilha guiada por uma ortodoxia marxista-leninista – de estrutura vertical – à defesa de um ideal de autonomia política, de autogoverno, baseado em vínculos horizontais, o que se deve a uma progressiva “indigenização” do movimento. Isso se deu sobretudo em 2003 com a criação dos Caracois e das Juntas de Bom Governo, que tinham nas assembleias populares a base para a tomada de decisões. Mais recentemente, num momento em que a revolução celebrava seu trigésimo aniversário, diante das ameaças de narcotráfico e das políticas neoliberais do Estado mexicano, a estrutura das Juntas de Bom Governo e dos Municípios autônomos rebeldes zapatistas (MAREZ) foram postas em questão. Mas isso significou uma descentralização ainda maior, dada a criação dos governos autônomos locais, visando impedir verticalizações. Como consta da Declaração de 2023: “Se antes havia algumas dezenas de MAREZ, agora há milhares de governos autônomos locais zapatistas”.<sup>56</sup> Algo como uma nova multiplicação do múltiplo.

Segundo a linguista, escritora e ativista Yásnaya Aguilar Gil, pertencente ao povo Ayukkk (ou Mixe) de Oaxaca, a maior parte das lutas indígenas no México atual apoia-se nesses princípios de autonomia. Esta forma de autogoverno estaria baseada na recusa da gramática do Estado-nação e se diferenciaria significativamente de um processo de balcanização, isto é, da luta pela formação de Estados indígenas independentes. “Criar um Estado independente não seria, paradoxalmente, sucumbir à mesma ideologia que pretendemos resistir?”, pergunta-se Gil. E, mais que isso, Estado independente indígena seria uma contradição em termos, já que, para ela, “indígena” nada mais seria que uma categoria política que designa justamente “nações sem Estado”; ou contra o Estado, poderíamos acrescentar. Povos indígenas seriam povos encapsulados em Estados, mas que não fizeram

---

<sup>54</sup> BASCHET, “Autonomia”, pp. 21 e 23.

<sup>55</sup> MORA, “Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do *ajjalil* em Chiapas, México”, p. 12.

<sup>56</sup> Apud ALKMIN, *Geografia da autonomia: a experiência territorial zapatista em Chiapas*, p. 259. Alkmin sugere que “a transição para uma nova estrutura político-administrativa, caracterizada por uma maior descentralização” (ALKMIN, *Geografia da autonomia: a experiência territorial zapatista em Chiapas*, p. 260), foi uma resposta à concentração de poder, uma forma de “resistir à tempestade”, seguindo a lógica do “caminhar-perguntando”.

Estados. E ela conclui: “Somos indígenas à medida que pertencemos a povos que não criaram Estados”.<sup>57</sup> Segundo ela, seria desejável deixar de ser indígena, mas não para se tornar mestiço, e sim Mapuche, Ayukk, Sami, entre outros tantos nomes.

Gil lembra que o reconhecimento de zonas autônomas pelo governo mexicano, sobretudo depois de 1996, com o acordo de San Andrés, se choca, como em outros países da América Latina, com os interesses extrativistas. Esse reconhecimento acaba por ser capturado por uma gramática multiculturalista neoliberal: aquela que admite múltiplas culturas, mas uma só nação, que é o México, nação ancorada a um projeto de mestiçagem. Não se trata apenas de cultura, mas da possibilidade de autogovernar-se, e isso implica obrigar o Estado a respeitar os povos indígenas, obrigá-lo a garantir um horizonte de autonomia. Ela cita mais diretamente, não a experiência zapatista, mas a experiência de comunidades indígenas no estado de Oaxaca, como as ayukk, que conquistaram práticas de autonomia, baseadas em eleições desvinculadas de partidos políticos, realizadas em assembleias, na gestão comunitária de serviços e em municípios propriamente indígenas que fazem a ponte com o governo. A partir dessas experiências, Yásnaya aponta sete ideias-guia para pensar uma autonomia política efetiva: 1) o território como propriedade comunal, 2) eleição que não passa por partidos, 3) pluralismo jurídico, 4) gestão de segurança pública, apoiada na vigilância comunitária (para se proteger do crime organizado), 5) gestão comunitária da saúde com incentivo de práticas como as das parteiras, 6) escolas comunitárias.

Gladys Tzul Tzul, politóloga de origem maya kich’e, lança foco nos “sistemas de governo comunais indígenas” na Guatemala. Mais uma vez, a comunidade aparece no centro da reflexão. Para ela, o desafio dos Kich’e é resistir ao projeto liberal de converter indígenas em pequenos proprietários e manter os *amaq*, os territórios comunais, análogos às dos *ayllu* andinos, e suas formas de governo. Segundo Tzul Tzul, entre os Kich’e, estes sistemas de governo comunal seriam mantidos por três pilares: o trabalho comunal (*k’ax k’ol*), as redes de parentesco associadas à herança patrilinear das terras comunais, e, por fim, a assembleia, instância de tomada de decisões que prescinde de qualquer relação de comando ou coerção. Da ação comunitária, do ideal de comunabilidade, Tzul Tzul vê emergir, assim, “uma forma singular de política indígena”: “meu interesse é fornecer elementos que ajudem a compreender que do indígena advenham estratégias históricas e estruturas políticas; é a partir daí, a partir de onde se flagram lutas de longa duração, essas que conseguiram fraturar a dominação colonial, que em muitos territórios seguem sendo seu horizonte de vida”.<sup>58</sup> Tzul Tzul sinaliza que, ancorada neste regime comunal, a ação política kich’e alternaria entre lutas por meios jurídicos, fazendo cumprir direitos garantidos pelo Estado, e a mobilização aberta – ação direta, rebeliões – contra empreendimentos extrativistas, como as mineradoras e as hidrelétricas, que se instalam em seus territórios.

Voltemos ao Brasil e aos Tupinambá da Serra do Padeiro. Glicéria Tupinambá, referindo-se sobretudo ao processo de retomadas de seu povo, fala em uma outra alternância – desta vez, entre o que ela chama de “autogoverno” e de “alto governo”. (A forma poética dos discursos políticos de diversas lideranças indígenas atuais – em especial, mulheres – é algo que mereceria atenção especial.) A luta pela terra se desenrola, entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, ora numa atmosfera jurídica e na interlocução com o Estado brasileiro, ora em ações diretas, que são os movimentos de retomada propriamente ditos. Com as

<sup>57</sup> GIL, “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”, pp. 7-8.

<sup>58</sup> TZUL TZUL, “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”, p. 394.

retomadas, diz ela, “governamos de dentro do nosso território, a partir do nosso conhecimento”. E ainda: “temos autonomia dentro do nosso território! Sonhamos. As mulheres e os jovens têm liberdade de se organizar, os mais velhos podem se expressar, criticar e convocar os mais jovens. Tudo é possível dentro do território”.<sup>59</sup> Remetendo-se aos Tupinambá do passado, Glicéria afirma que as decisões políticas sempre foram tomadas no pátio central (*okara*), onde a arte da argumentação era exercida por homens e mulheres que vestiam-se com mantos de plumas coloridas.

Segundo Glicéria, sempre houve “alto governo”, que é a necessidade de tratar com outros, não Tupinambá. A autonomia sempre exigiu uma dose de heteronomia, mas essa heteronomia não era vista como sinônimo de subordinação. O “alto governo” seria a arte da diplomacia. Nesse sentido, ela lembra que desde o século XVI, os Tupinambá tiveram de negociar e tecer alianças políticas com os não indígenas, em especial com os franceses, inclusive para se defender dos portugueses. E conclui: “não éramos apenas escravos. Tínhamos a diplomacia. Catarina Paraguaçu [uma indígena tupi que se casou com o português Caramuru] foi para a Europa e entregou o que havia de mais belo e melhor para presentear a realeza e o povo de lá [isto é, o manto de plumas]”.<sup>60</sup> Para Glicéria Tupinambá, a relação com o “alto governo”, com o mundo dos brancos, sempre existiu e faz parte de um esforço maior de diplomacia. Ela não vê esta relação como um simples ato de subordinação, mas sim como uma troca mediada – no caso, por objetos que causam fascínio, como o é o manto de plumas – capaz de seduzir o estrangeiro.<sup>61</sup> Nesse sentido, o “alto governo” não é apenas o lado que exerce o poder, mas também o monstro que pode ser amansado.

Jerá Guarani e Lucas Keese dos Santos, já citados no início deste ensaio, narram uma experiência exemplar de condução da autonomia na aldeia Kalipety, na Terra Indígena Tenondé Porã, terra dos Guarani Mbya situada no limite sul do município de São Paulo. Eles fazem referência a uma série de retomadas, ocorridas na década de 2010 visando ampliar e reocupar essa Terra Indígena, antes marcada pela concentração da população. O objetivo dessas retomadas – “auto-demarcações” – era o de garantir “mais espaço para retomar o plantio tradicional e outras formas de relação com o território, antes impossíveis devido às violentas privações do confinamento em apenas duas pequenas aldeias”.<sup>62</sup> A importância das roças (*kokue*) como modo de estabelecer uma conexão entre as pessoas e o território também é enfatizada na tese de Eliel Benites, acima citada. E não se trata de quaisquer roças, mas daquelas que se caracterizam pela diversidade, abrigando diferentes variedades de batata, milho, mandioca, entre outros cultivares. É nesse sentido que Jerá Guarani e Lucas Keese dos Santos associam a retomada de terras a um combate à monocultura. É preciso lutar pela terra para poder voltar a plantar, e isso implica espalhar-se pelo território, fundar novas aldeias, recuperar áreas degradadas.<sup>63</sup> Esse processo, eles ressaltam, é muitas vezes conduzido por mulheres. Como já assinalado no início deste ensaio, essas retomadas, esse redimensionamento da relação com a terra, passa também por uma mudança significativa na dinâmica política. Os autores contam que a aldeia Kalipety iniciou um movimento para

<sup>59</sup> TUPINAMBÁ, “O território sonha”, p. 190.

<sup>60</sup> TUPINAMBÁ, “O território sonha”, p. 190.

<sup>61</sup> Ver, sobre essas alianças políticas entre Tupinambá e franceses, PERRONE-MOISÉS, *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*.

<sup>62</sup> GUARANI & KEESE DOS SANTOS, “Tenonde Porã: autonomia e diversidade”.

<sup>63</sup> Ver, sobre essa homologia entre diversidade de cultivares e diversidade sociológica, KEESE DOS SANTOS, “A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas Guarani Mbya”.



substituir o poder de um só cacique – algo herdado dos tempos do SPI, como vimos no caso Kaiowa – por um Conselho de Lideranças, composto tanto por homens como por mulheres.

Jerá Guarani e Lucas Keese dos Santos apontam para a construção da autonomia na TI Tenonde Porã, a partir de uma tripla retomada: retomada de plantios tradicionais (a partir de uma abordagem agroecológica), retomada de processos formativos fora da escola e das universidades, retomada de lideranças mulheres (que vem em resposta à violência doméstica, atribuída a uma certa herança do patriarcado *jurua*, não indígena). Além disso, as comunidades buscam não reproduzir a dependência dos órgãos de Estado em questões como água e saneamento e, sobretudo, “não criar dependências com recursos de possíveis vendas com o mercado”. Trata-se de uma recusa de reduzir tudo à forma-mercadoria, “recusa – ainda que às vezes parcial e instável de se dissolver neste mundo civilizado do trabalho – do acúmulo, da produção e consumo descontrolados como principal razão de ser das relações”.<sup>64</sup> A lição que podemos extrair daí é a de que não poderia haver autonomia política no sentido indígena num mundo dominado pela gramática da mercadoria, isto é, num mundo que transforma os outros seres em coisas ou recursos e que vira as costas para as relações entre as diferentes sortes de existentes. Vemos ecoar num ínfimo pedaço da Mata Atlântica que os Guarani Mbya ajudaram a preservar no município de São Paulo, a crítica de Kopenawa em seu “manifesto cosmopolítico”. É neste sentido que Jerá Guarani fala em um “tornar-se selvagem”, num asselvajamento da cidade.

## **Variações do Contra-Um**

Como vimos, o pensamento político moderno nasceu sob o impacto do embate com a alteridade desses “povos novos” habitantes das Américas. Mas uma indigenização que ousa dizer o seu nome veio mesmo com a “revolução copernicana” de Pierre Clastres. Isso implicava, antes de tudo, livrar o conceito de poder político das sombras do Estado e da coerção. Em vez de reduzir a política à unificação era preciso pensar uma política da multiplicidade. Essa “revolução copernicana” permaneceu, no entanto, incompleta. Seria preciso novas leituras que enfrentassem novos problemas. Neste ensaio, busquei estabelecer um diálogo entre as ideias de Clastres (e alguns de seus leitores) com o pensamento de lideranças e intelectuais indígenas e a maneira pela qual eles abordam dois temas, que muitas vezes se converteram em palavras de ordem potentes, e que nos exigem cautela: a cosmopolítica e a autonomia.

A proposição cosmopolítica, herdada de Stengers e já transformada por leituras tanto acadêmicas como ativistas, ensina que há mais sujeitos políticos do que imaginamos; e que a imagem da pólis que foi tomada como base da filosofia política hegemônica no Ocidente moderno não pode ser generalizada. Que fazer quando seres que não são da pólis pensam?, indaga Ailton Krenak. Espíritos como os *xapiripë* dos Yanomami, as divindades (*nbe’e kuery*) dos Guarani ou os encantados dos Tupinambá ganham destaque na ação política; depende deles a manutenção do “mundo-floresta”, este agregado de mundos diversos que se intersectam; depende deles também a proteção contra o ataque de inimigos. Por isso, as retomadas de terra entre povos que foram subjugados por Estados-nação são sobretudo

---

<sup>64</sup> GUARANI & KEESE DOS SANTOS, “Tenonde Porã: autonomia e diversidade”.

retomadas de modos de existência, que não reduzem a terra a recursos, à propriedade, mas que têm nela um conjunto de agências e subjetividades que merecem ser levadas em consideração. Em tempos de catástrofes, em que a Natureza como conjunto imutável de leis parece ter entrado em colapso, as ciências geradas na modernidade já não podem mais desqualificar ou descartar os conhecimentos indígenas que, com seu pluralismo ontológico, revelam uma capacidade de ver a constituição múltipla do cosmos.

O ideal de autonomia, o autogoverno, consiste em outro antídoto à ação do Estado-nação e do mercado capitalista. São muitas as lições indígenas sobre a criação de brechas, de espaços autônomos em um mundo regido pela lógica do Um. Na América Latina, apontamos dois exemplos contrastantes e complementares: o dos Estados plurinacionais, que apostam numa refundação do Estado para garantir espaços de autonomia e “bem viver”, o do movimento zapatista, que promove um rompimento mais radical com o Estado-nação em nome da manutenção de zonas autônomas, que não cessam de se redefinir. Entre um exemplo e outro, uma miríade de experiências, como aquelas refletidas pelos autores indígenas e não indígenas aqui citados.

Como adverte de modo certo Baschet, é preciso escapar de um equívoco, que é o de tomar essa noção indígena de autonomia – esta que foi tão bem abordada por Clastres – a partir de uma concepção moderna, que associa à liberdade a dissolução dos laços interpessoais. Vladimir Safatle desenvolve uma intuição de Derrida que, em vez de opor liberdade como autonomia à heteronomia como servidão, sugere pensar a liberdade como “heteronomia sem servidão”. Safatle critica a noção moderna de autonomia, evidenciando que esta está atada a uma concepção de autopertencimento, um direito natural do pertencimento de si. Isso ecoa na definição também moderna de democracia – “afirmação do ser proprietário de si mesmo”. Seria preciso livrarmo-nos dessa ideia de autonomia para transformar a política em um “espaço de desconstituição da identidade e da agência de um comum que não é apenas a extensão ilimitada do potencial das relações humanas”.<sup>65</sup>

A reflexão de Safatle vai decerto ao encontro da proposta de Baschet de pensar uma “dimensão heterotrófica da autonomia” no caso zapatista, e também das reflexões indígenas aqui reunidas sobre o que chamamos de cosmopolítica. Poderia soar algo contraditório aproximar reflexões sobre a cosmopolítica – essa constatação de que não há ação humana que possa prescindir da ação de outros existentes, essa ideia de que não há sujeito unitário – de reflexões sobre a autonomia. No entanto, prefiro aqui defender uma noção indígena de autonomia, que nasce no embate dos povos indígenas com esse poder transcendente, que é o do Estado-nação moderno. Com efeito, o que parecia reduzir-se a uma mera palavra de ordem pode ganhar os contornos de um verdadeiro conceito.

O conceito indígena de autonomia reenvia ao que Clastres escreveu sobre a recusa de um poder externo, transcendente. Em seu texto de 1977, ele conclui que as comunidades autônomas sucumbiriam não fossem as alianças políticas intercomunitárias; no entanto, estas precisam se manter como estado provisório, não devem redundar num movimento de unificação. Glicéria Tupinambá, por sua vez, ressalta que sempre houve o “alto-governo”, a diplomacia; o ponto é que este não deve ser confundido com subordinação e com uma relação de mão única. A autonomia de que falam os líderes e intelectuais indígenas aqui reunidos é, antes de tudo, um mecanismo “contra” o que La Boétie e Safatle denominam “servidão”, é

---

<sup>65</sup> SAFATLE, “Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão”, pp. 13 e 40.

uma figura renovada do “Contra-Um”. Poderíamos falar então em uma autonomia incompleta contra a servidão; sempre incompleta, pois não pode prescindir da relação com um Fora, mas este Fora não deve se converter na fonte de uma Lei Transcendente.

No caso de tantas sociedades indígenas que resistem criativamente à presença de Estados, mesmo que transfigurados pela plurinacionalidade, trata-se não de criar autonomias absolutas – estas estariam mais próximas da constituição de Estados independentes, como aventados por Yasnaya Gil – mas sim de multiplicar autonomias incompletas, que se estabelecem nas brechas e que respondem a perigos de verticalização interna e mecanismos de captura pelo Estado. A retomada de modos de existência – retomadas cosmopolíticas, poderíamos dizer – não se separa de uma retomada propriamente política, uma retomada de modos de organização e ação que contêm a sabedoria do “contra”, isto é, os mecanismos de evitação e conjuração da transcendência do poder.

Este ensaio partiu da “revolução copernicana” de Clastres para promover um diálogo entre esta e o pensamento político indígena. Gostaria de concluí-lo com uma breve menção à obra de outro antropólogo, de viés assumidamente anarquista, David Graeber. Isso porque Graeber parece oferecer ferramentas potentes para lidarmos com esse embate entre os povos indígenas e os Estados nos quais eles se veem inseridos. Diferentemente de Clastres, que compactua com La Boétie a ideia de um “mau encontro” irreversível, para Graeber, o “contra-Um” (ele não usa esse termo) pode persistir até no mais autoritário dos sistemas, conformando uma força transformadora e mesmo revolucionária. Para Graeber, é preciso fazer valer experiências de ação e democracia diretas para, assim, abrir espaços em um sistema aparentemente fechado e sem saídas. Ele propõe uma ideia de revolução, que nada tem a ver com a tomada de um poder, com o estabelecimento de uma soberania, mas que é algo interminável, uma permanente escapada das relações de poder.

Graeber define a ação revolucionária como “qualquer ação coletiva que rejeita e, portanto, confronta alguma forma de poder ou dominação e, ao fazer isso, reconstitui as relações sociais – mesmo no interior da sociedade”.<sup>66</sup> Não se trata, continua ele, apenas da derrubada de governos, mas da criação de comunidades autônomas diante do poder. Ele tem em vista as práticas dos autonomistas marxistas italianos, que propunham sair das fábricas para criar outras formas de comunidade. Isso conduz a um processo contínuo de esvaziamento do poder. “O que não pode ser destruído pode, no entanto, ser desviado, congelado, transformado e gradualmente privado de sua substância – a qual, no caso do Estado, é em última instância sua capacidade de inspirar terror”.<sup>67</sup> Graeber associa a revolução zapatista em Chiapas em 1994 à batalha de Seattle em 1999 e ao movimento altermundialista que se desdobrou desde então. Em ambos os casos, luta-se contra esse consórcio entre o Estado e o capitalismo global, consórcio baseado num poder de terror e na subtração dos possíveis. Em seu livro co-assinado com o arqueólogo David Wengrow, Graeber leva adiante a tese de que a democracia não deve ser vista como invenção do Ocidente; diferentemente, devemos mover o olhar para povos indígenas do passado e do

---

<sup>66</sup> De modo análogo, Safatle (SAFATLE, “Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão”) se pergunta, contra Arendt, se é possível pensar uma modalidade revolucionária livre da emergência de uma forma de *kratos* (afirmação da força sobre os outros, associação grega entre atividade política e o exercício da crueldade).

<sup>67</sup> GRAEBER, *Fragmentos de uma antropologia anarquista*, p. 110.

presente, que inventaram formas democráticas fora da gramática da representação e da força física, experimentando modalidades de autonomia.<sup>68</sup>

As lições de lideranças e intelectuais indígenas aqui reunidas dialogam vivamente com proposições de autores como Clastres e Graeber, são testemunhas de que é possível fecundar – asselvajar, indigenizar – o velho pensamento político de raízes modernas, fazendo brotar novos possíveis em brechas outrora inimagináveis.

## Referências bibliográficas

ABENSOUR, M. “Le contre-Hobbes de Pierre Clastres”. In: ABENSOUR, M. (ed.). *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987.

ALARCON, D. *O retorno dos parentes: mobilização e recuperação territorial entre os Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2020.

ALKMIN, F. *Geografia da autonomia: a experiência territorial xapatista em Chiapas*. São Paulo: Ed. Elefante, 2025.

BABAU, C. “Retomada”. In: *Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu/PISEAGRAMA, 2023.

BAKUNIN, M. *Díos y el Estado*. Barcelona: El Viejo Topo, [1882]s/d.

BANDERA, M. d. “O contra-Rousseau de Graeber e Wengrow: a filosofia à luz da arqueologia”. *Sapere Aude*, 1(1), 284-301, 2023.

BANIWA, G. “Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?” Um debate necessário. *Anuário Antropológico*, 48(1), 45-52, 2023.

BARRETO, J. R. R. *Úkuse: formas de conhecimento nas artes do diálogo tukano*. Florianópolis: ed. da UFSC, 2022.

BASCHET, J. “Autonomia”. In: Vários autores. *Não se dissolve um levante: 48 vozes a favor dos Levantes da Terra*. São Paulo, n-1 Edições, 2023.

BENITES, E. “Entrevista com Elisa Corrado e Aline Crespe”. *Ruris* v. 14. n. 2, 2022.

BENITES, E. *A Busca do Teko Araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiomá*. Tese de doutorado. Dourados: UFGD, 2021.

BISPO, A. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília: Ed. da UnB, 2015.

CARDOSO, S. *Crítica da antropologia política na obra de Pierre Clastres*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1990.

---

<sup>68</sup> GRAEBER & WENGROW, *The Dawn of Everything: a new history of humanity*.

CARIAGA, D. *Relações e diferenças: a ação política kaiowa e suas partes*. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2019.

CLASTRES, H. “De quoi parlent les indiens”. In: Abensour, M. & Kupiec, A. *Pierre Clastres*. Paris: Sens & Tonka, 2011.

CLASTRES, P. “Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives”. In: CLASTRES, Pierre. *Recherches d’anthropologie politique*. Paris: Seuil, [1977]1980.

CLASTRES, P. “Copernic et les sauvages”. In: CLASTRES, Pierre. *La société contre l’État: recherches d’anthropologie politique*. Paris: Eds. de Minuit, [1969]1974.

CLASTRES, P. “De l’Ethnocide”. In: *Recherches d’Anthropologie Politique*. Paris: Seuil, 1980.

CLASTRES, P. “De l’un sans le multiple” [1972]. In: CLASTRES, Pierre. *La société contre l’État: recherches d’anthropologie politique*. Paris: Eds. de Minuit, 1974.

CLASTRES, P. “Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne”. In: CLASTRES, Pierre. *La société contre l’État: recherches d’anthropologie politique*. Paris: Eds. de Minuit, [1962]1974.

CLASTRES, P. “Entre silence et dialogue”. In: BELLOUR, R. & CLÉMENT, C. (eds.). *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, pp. 33-38.

CLASTRES, P. “Le malheur du guerrier sauvage”. In: CLASTRES, Pierre. *Recherches d’anthropologie politique*. Paris: Seuil, [1977]1980.

CLASTRES, P. “Liberté, malencontre, innommable”. In: É. La Boétie, *Discours de la servitude volontaire (ou le Contr’Un)*, Paris, Payot, [1577]1976.

CLASTRES, P. “Prophètes dans la jungle” [1970]. In: CLASTRES, Pierre. *La société contre l’État: recherches d’anthropologie politique*. Paris: Eds. de Minuit, 1974.

COLMAN, R. & MARQUES P., L. “Os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul e suas Incansáveis Lutas pelos Tekoha frente às Transformações Territoriais, Ambientais e Formas de Mobilidade”. *Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas*, 14(3), pp. 57-76, 2021.

CRESPE, A. *Mobilidade e temporalidade kaiowa: do tekoha à reserva, do tekorã ao tekoha*. Tese de doutorado. Dourados: UFGD, 2015.

CUSICANQUI, S. R. “Indigenous Anarchist Critique of Bolivia’s ‘Indigenous State’: Interview with Silvia Rivera Cusicanqui”. Disponível em: <https://upsidedownworld.org/archives/bolivia/indigenous-anarchist-critique-of-bolivias-indigenous-state-interview-with-silvia-rivera-cusicanqui/>.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F.. *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Eds. de Minuit, 1980.

EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

GAUCHET, M. “La dette de sens et les raisons de l’État: politique de la religion primitive”. *Libre*, n. 2, pp. 54-78, 1977.

GIL, Y. A. “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”. In: *El futuro es hoy: ideas radicales para México*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018.

GRAEBER, D. & WENGROW, D. *The Dawn of Everything: a new history of humanity*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

GRAEBER, D. *Fragmentos de uma antropologia anarquista*. Porto Alegre: Deriva, [2004]2011.

GUARANI, J. & KEESE DOS SANTOS, L. “Tenonde Porã: autonomia e diversidade”. Disponível em: <https://teiadospovos.org/tenonde-pora-autonomia-e-diversidade/>.

GUARANI, J. “Tornar-se selvagem”. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 14, 2020, p. 19.

JOÃO, I. “Autonomia kaiowá e guarani: a ação dos ñanderu e ñandesy na criação do tekoha”. *Revista de Antropologia*, 66, 2023.

KEESE DOS SANTOS, L. “A diversidade no território: incorporação da diferença e compartilhamento em retomadas Guarani Mbya”. *Revista de Antropologia*, 68, 2025.

Kopenawa, D. e ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, [2010]2015.

KRENAK, A. *O futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. *Le Cru et le cuit: Mythologiques I*. Paris: Plon, 1964.

MORA, M. (2023). “Autonomia, a luta digna por uma vida-existência comum e a subversão da figura do *ajvalil* em Chiapas, México”. *Revista de Antropologia*, 66, 2023.

PEDROSO, D. R. “Imagens da hierarquia: algumas notas de geografia do pensamento no noroeste amazônico”. *Havo – Revista do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás*, v. 2, pp. 1-44, 2021.

PERRONE-MOISÉS, B. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 1996.

PIMENTEL, S. K., & LARA, A. E. M. Apresentação do dossiê “As muitas autonomias e seus mundos: olhares cruzados Brasil - México”. *Revista De Antropologia*, 66, 2023.

PIMENTEL, S. *Elementos para uma teoria política kaionwa e guarani*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2012.



- RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, [1970]1996.
- RICHIR, M. “Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de sociétés contre l'État”. In: Abensour, M. (ed.), *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris: Seuil, 1987.
- ROMANDINI, F. L. *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnica*. Curitiba: Ed. Cultura e Barbárie, 2014.
- SAFATLE, V. “Crítica da autonomia: liberdade como heteronomia sem servidão”. Discurso, v. 49, n. 2, 2019.
- SANTOS, M. G. *Conversas com florestas viventes: política, festa e gênero em Sarayaku (Amazônia equatoriana)*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2023.
- SCHAVELZON, S. “Plurinacionalidad y vivir bien/buen vivir: dos conceptos desde Bolívia y Ecuador constituyentes”. Quito: Abya Ayala/CLACSO, 2015.
- SERAGUZA, L. *As Donas do Fogo: política e parentesco nos mundos guarani*. Tese de doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2022.
- STENGERS, I. *Au Temps de Catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.
- STENGERS, I. *Cosmopolitiques* (vols, I e II). Paris: La Découverte, 1997.
- STENGERS, I. *La Vierge et le Neutrino: les scientifiques à la tourmente*. Paris: La Découverte, 2006.
- SZTUTMAN, R. “Perspectivismo contra o Estado: uma política do conceito em busca de um novo conceito de política”. *Revista de Antropologia*, 63(1), 185-213, 2020.
- SZTUTMAN, R. “Retomar a terra ou como resistir no Antropoceno”, 2017. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/retomar-a-terra-ou-como-resistir-no-antropoceno-projeto-antropocenas>.
- SZTUTMAN, R. “Um acontecimento cosmopolítico: o manifesto de Kopenawa e a proposição de Stengers”. *Mundo Amazônico*, vol. 10, n. 1, pp. 83-105, 2019.
- SZTUTMAN, R. “When metaphysical words blossom: Pierre and Hélène Clastres on Guaraní thought”. *Common Knowledge* v. 23, n. 2, pp. 325-344, 2017.
- SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2012.
- TARDE, G. *Monadologie et sociologie*. Paris, Les empêcheurs de penser en rond/ La Découverte, [1893]1999.
- TUPINAMBÁ, G. “O território sonha”. In: *Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu/PISEAGRAMA, 2023.

TUXÁ, F. *Letalidade Branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio*. Tese de doutorado. Brasília: UnB, 2022.

TZUL T. “Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida”. In: MENESES, Maria Paula & BIDASECA, Karina (orgs.) *Epistemologías del Sur*. Quito: CLACSO, 2018.

UBINGER, H. C. *Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “A floresta de cristal”. In: *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. São Paulo: Ed. n-1, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “O nativo relativo”. In: *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. São Paulo, n-1, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os dois ‘índios’”. In: *A floresta de cristal: ensaios de antropologia*. São Paulo: Ed. n-1, 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Posfácio: O intempestivo, ainda” In: CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ed. Ubu/Ed. n-1, 2015.

ZIBECHI, R. “Prefácio”. In: ALKMIN, Fábio M. *Geografia da autonomia: a experiência territorial zapatista em Chiapas*. São Paulo: Ed. Elefante, 2025.

# Dos tupinambá aos wendat: uma filosofia política indígena na modernidade

Mauro Dela Bandera<sup>1</sup>

**Resumo:** o texto defende a relevância do pensamento ameríndio para a formação dos ideais modernos de liberdade e igualdade, destacando o papel dos tupinambá e do chefe wendat Kondiaronk nos debates filosóficos do período. Desde a época de Montaigne, os tupinambá já denunciavam aos europeus a desigualdade social e a servidão política vivenciadas no Velho Mundo. Esses diálogos foram retomados por Lahontan, que registrou conversas com Kondiaronk, evidenciando uma crítica indígena sofisticada ao modo de vida europeu. Mais do que simples porta-vozes de filósofos europeus, os ameríndios são agentes políticos e intelectuais, cujas observações influenciaram diretamente o pensamento iluminista. O texto propõe, assim, uma inversão de perspectiva: menos uma narrativa de linhagem francesa, mais um debate de filiação ameríndia, que vai dos tupinambá do Brasil ao chefe wendat do Canadá. Ainda que não se possa falar em uma filosofia política indígena homogênea, há uma continuidade crítica entre os discursos dos tupinambá e de Kondiaronk: os primeiros escancaravam as desigualdades sociais e políticas na Europa, enquanto o segundo – antes de Rousseau – mostrava como a desigualdade social se metamorfoseava em desigualdade política.

**Palavras-chave:** Filosofia política indígena – Filosofia moderna – Tupinambá – Montaigne – Kondiaronk – Wendat.

## From the Tupinambá to the Wendat: An Indigenous Political Philosophy in Modernity

**Abstract:** The text argues for the relevance of Amerindian thought in shaping modern ideals of freedom and equality, highlighting the role of the Tupinambá and the Wendat chief Kondiaronk in the philosophical debates of the period. Since the time of Montaigne, the Tupinambá were already denouncing to Europeans the social inequality and political servitude experienced in the Old World. These dialogues were later taken up by Lahontan, who recorded conversations with Kondiaronk, revealing a sophisticated Indigenous critique of the European way of life. More than mere mouthpieces for European philosophers, the Amerindians are presented as political and intellectual agents, whose observations directly influenced Enlightenment thought. The text thus proposes a reversal of perspective: less a narrative of French lineage, and more a debate of Amerindian filiation, ranging from the Tupinambá of Brazil to the Wendat chief in Canada. Although one cannot speak of a homogeneous Indigenous political philosophy, there is a critical continuity between the discourses of the Tupinambá and Kondiaronk: the former exposed Europe's social and political inequalities, while the latter – before Rousseau – showed how social inequality transformed into political inequality.

**Keywords:** Indigenous political philosophy – Modern philosophy – Tupinambá – Montaigne – Kondiaronk – Wendat.

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), [maurodelabandera@yahoo.com.br](mailto:maurodelabandera@yahoo.com.br).

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês não indígenas, ou *jurua*, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos e referências a outros estudos para concluir e dizer aos *jurua* que se tornem selvagens, que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens.<sup>2</sup>

## Introdução

Muita não filosofia habita o interior da filosofia. Profusas personagens conceituais compõem o elenco da nossa imaginação filosófica moderna: os tupinambá de Montaigne, o chefe Huron/wendat de Lahontan, os cavaleiros persas de Montesquieu, a princesa inca de Mme. de Graffigny, o ancião taitiano de Diderot, os selvagens de Rousseau, dentre tantas outras. Personagens que não falam, mas são falados pelo discurso filosófico europeu, afinal, supõe-se com ou sem razão que eles não passariam de bonecos, fantoches e marionetes controlados por um ventríloquo, este sim dotado de filosofia. Isso não passa de diferentes versões do mito da estupidez da alma selvagem ou do selvagem ignorante. E da presunção europeia vem a régua usada para separar a filosofia da não-filosofia, um gesto eminentemente político que dá continuidade à construção da imagem da alteridade pela privação dos atributos espirituais e intelectuais ocidentais. Se outrora fora decretado que os nativos não tinham nem fé, nem lei, nem rei, não estranha que tampouco tivessem discurso ou filosofia. Para ilustrar esse quadro, Antoine Lilti afirma:

mesmo os textos que aparentemente são os mais emblemáticos da autocrítica europeia raramente chegam ao ponto de reconhecer o Outro como o verdadeiro sujeito. O filósofo continua sendo o mestre do discurso: ele empresta sua voz ao estranho ou selvagem, ficcionaliza a cena do contato e faz com que seus personagens falem de forma ainda mais eloquente por emprestar-lhes sua verve e ironia. Seja Adario, o interlocutor selvagem de Lahontan, os persas Usbek e Rica, ou o velho taitiano que cobre os europeus com imprecações dolorosas no início do *Suplemento à viagem de Bougainville*, todos eles falam com “ideias e frases europeias”, como Diderot admite prontamente. O ventriloquismo, como os críticos pós-coloniais frequentemente apontam, consiste em fazer com que os outros falem silenciando-os. Eles não são reconhecidos como portadores de sua própria história ou cultura: são apenas os porta-vozes das preocupações europeias.<sup>3</sup>

Nessa perspectiva, a alteridade não ocidental seria criada por meio de narrativas imaginárias, estereotipadas e tendenciosas, vestida “ao estilo europeu” – para utilizar uma

---

<sup>2</sup> GUARANI, “Tornar-se selvagem”, p. 20.

<sup>3</sup> LILTI, *L'héritage des lumières*, p. 54.

expressão de Lahontan<sup>4</sup> –, o que comprometia a precisão das representações de culturas e limitava a compreensão de sociedades orientais, africanas ou americanas. O outro seria representado ou inventado segundo os interesses do ocidente, não sendo senão ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz ou agência. Nas palavras de Graeber e Wengrow,

a maioria esmagadora [dos historiadores] conclui que, ainda que os autores europeus declarem explicitamente que estão tomando de empréstimo ideias, conceitos e argumentos de pensadores indígenas, essas declarações não devem ser levadas a sério. Supõe-se pura e simplesmente que deve ser algum tipo de mal-entendido, de invencionice ou, na melhor das hipóteses, uma projeção ingênua de ideias europeias preexistentes. Os intelectuais americanos, quando aparecem em relatos europeus, são retratados como meros representantes de algum arquétipo ocidental do “bom selvagem” ou como bonecos de ventríloquo, usados como álibis plausíveis para um autor que, do contrário, poderia ter problemas por apresentar ideias subversivas (o deísmo, por exemplo, ou o materialismo racional, ou concepções pouco convencionais sobre o casamento).<sup>5</sup>

Nativos americanos, chineses, árabes e africanos seriam bons para pensar, mas apenas para os europeus pensarem, e seus modos seriam a chave para desvendar verdades mais profundas sobre a Europa e, de forma mais geral, sobre a natureza humana. Segundo essa narrativa da história intelectual, não interessava fazer pesquisas precisas ou desvendar o pensamento selvagem. Por isso, os escritores modernos converteram os indígenas em personagens filosóficos que eram úteis para a autoanálise e a crítica moral da Europa. Em suma, não eram considerados sujeitos históricos com quem se poderia dialogar, já que não existia diálogo, mas apenas monólogos. Ao menos, assim se acreditava.

Mesmo Montaigne é, por vezes, considerado um desses inventores da alteridade, fabulando o diálogo com os diplomatas tupinambá. Sem titubear, Afonso Arinos de Melo Franco certifica em *O índio brasileiro e a revolução francesa*, de 1937, que “a conversa” que Montaigne teve com um indígena tupinambá e a que “os selvagens tiveram com o rei” Carlos IX foram ambas “evidentemente inventadas” e transmitidas “pela voz imaginária de alguns pobres índios brasileiros”.<sup>6</sup> A partir de sua pesquisa de contextualização histórica, embasada documentalmente, Souza Filho sentencia: Montaigne, testemunha ocular dos fatos, imagina “uma conversação em que põe na boca dos canibais um discurso subversivo”.<sup>7</sup> Montaigne seria um mestre ventríloquo, servindo-se dos indígenas como seu porta-voz, “pondo na boca dos canibais brasileiros seu próprio discurso, álibi ficcional destinado a melhor fazer ouvir as críticas que ele dirige à sociedade francesa, ao mesmo tempo que se isentava de falar em nome próprio”.<sup>8</sup>

Do mesmo modo, a passagem já citada de Lilti o confirma, Lahontan foi considerado um ventríloquo das luzes, pois teria fantasiado os argumentos atribuídos a seu interlocutor

---

<sup>4</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 29.

<sup>5</sup> GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 52.

<sup>6</sup> FRANCO, *O índio brasileiro e a revolução francesa*, p. 185.

<sup>7</sup> SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, p. 121

<sup>8</sup> SOUZA FILHO, “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”, p. 134.



americano.<sup>9</sup> No verbete “Filosofia dos canadenses” escrito para a *Encyclopédia* de Diderot e d’Alembert, ao comentar acerca de Adario/Kondiaronk – interlocutor de Lahontan –, o abade Jean Pestré (1723-1821) lança mão de uma suspeita cujo efeito seria endossar a imagem do selvagem ignorante, incapaz de sutilezas de espírito e de raciocínios elevados:

devemos nosso conhecimento sobre os selvagens do Canadá ao Barão de Lahontan, que viveu entre eles por cerca de dez anos. Em seu relato, ele conta algumas discussões que teve sobre religião com um desses selvagens, e parece que o barão nem sempre levou a melhor na disputa. O que é surpreendente é ver um huron abusar sutilmente das armas de nossa dialética para combater a religião cristã; as abstrações e os termos da escola são quase tão familiares para ele quanto para um europeu que tenha meditado sobre os livros de Duns Escoto. Isso deu motivos para suspeitar que o Barão de Lahontan quisesse ridicularizar a religião na qual havia sido criado e que tivesse colocado na boca de um selvagem as razões que ele mesmo não teria ousado usar.<sup>10</sup>

O efeito da suposição de Pestré, retomada por tantos outros, não poderia ser mais deletério, pois elimina inúmeros povos de sua própria história. Afinal, negar a possibilidade de interlocução real com os povos indígenas, recusar que eles expressam sua vontade política em uma disputa intelectual, na prática, significa infantilizar os não ocidentais e afirmar que eles não podem ter qualquer impacto efetivo sobre a história, seja sua própria, seja a história ocidental, muito menos sobre a história da filosofia, anulando toda e qualquer reflexão séria sobre a influência indígena nos pensadores europeus da modernidade.

Talvez os tupinambá sejam mesmo porta-vozes de Montaigne. Como se verá adiante, há argumentos para tanto. Não obstante, o fato é que os diários de viagens, a etnologia e outras disciplinas correlatas sustentam que os tupinambá poderiam perfeitamente pronunciar os discursos relatados por Montaigne, com toda sua energia e insolência. E muitos desses supostos selvagens, longe de serem figuras imaginárias, existiram de fato e, em algum momento, expressaram-se dessa maneira. A partir daí, entra em cena um elemento fundamental, a saber, a agência política daqueles que falam. Antes de indicar uma falta incontornável ou um estágio embrionário em direção à idade da razão encarada como a plenitude das instituições europeias, o pensamento indígena e sua filosofia se convertem em pura positividade, pois, como bem mostrara Pierre Clastres,<sup>11</sup> o espelho não refletir nossa imagem não quer dizer que não haja algo a se ver. Desse modo, não convém negar a existência de algo pelo fato de ele não caber em nosso arcabouço intelectual. Aliás, alguma coisa existe na ausência, ou melhor, algo sempre existe na aparência da ausência.

Em anos recentes, cada vez mais estudiosos – alguns de ascendência indígena, como Barbara Alice Mann e George Sioui – vêm contestando os pressupostos eurocêtricos da narrativa da história intelectual e da filosofia das luzes, valorizando o papel de intelectuais indígenas para a construção dos ideais de liberdade e igualdade, o que ecoa as teses de Oswald de Andrade e Lévi-Strauss, que defendem que os indígenas brasileiros teriam influenciado na revolução francesa. Oswald de Andrade afirma em 1928, no Manifesto antropofágico, que

<sup>9</sup> Ver STECKLEY, 1981; OUELLET, 1995, 2006; MUTHU, 2003; e HARVEY, 2010, 2012.

<sup>10</sup> PESTRÉ, “Canadenses (Filosofia dos)”, p. 81.

<sup>11</sup> CASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p. 35.

“sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem”.<sup>12</sup> Nos *Tristes trópicos*, de 1955, no contexto de seu encontro com os Tupi Kawahib do rio Machado, Lévi-Strauss ratifica:

há, pois, fortes probabilidades de serem esses índios os últimos descendentes das grandes populações tupi dos cursos médio e inferior do Amazonas, elas próprias aparentadas às da costa, que conheceram, no tempo de seu esplendor, os viajantes dos séculos XVI e XVII, cujas narrativas estão na origem do despertar da consciência etnográfica dos tempos modernos: porque foi sob a sua involuntária influência que a filosofia política e moral da Renascença se meteu pelo caminho que devia conduzi-la até à Revolução Francesa.<sup>13</sup>

Lévi-Strauss fala de “involuntária influência”. Por sua vez, Graeber e Wengrow consideram que foi justamente o encontro entre as sociedades europeia e americana o elemento que contribuiu para a formação das ideias de igualdade e liberdade. Isso tudo nos leva a formular a seguinte questão: os relatos de viagem, encontros e diálogos entre europeus e povos indígenas podem ser considerados etnograficamente válidos ou, ao contrário, seriam tão somente construções abstratas, completamente divorciadas da realidade empírica – como sustenta Afonso Arinos – e com a intenção de servir apenas como um suporte para criticar a civilização ocidental contemporânea? Os indígenas seriam apenas personagens passivos e desimportantes na história da filosofia moderna ou, ao contrário, agentes políticos e intelectuais?

A resposta varia de acordo com o autor e a obra analisados. Assim, se é certo sustentar que Diderot e Montesquieu fantasiaram o encontro e os diálogos com a alteridade – o que não interdita mesclarem em suas narrativas elementos e dados etnográficos –, existem excelentes razões para suspeitar que os casos que nos interessam, a conversa dos tupinambá com Montaigne e o Rei Carlos IX e os diálogos de Lahontan com Kondiaronk/Adario, dizem respeito a argumentos e a agentes reais, o que não exclui a presença eventual de doses de fabulações.

Se é absurdo – tal como muitos sustentam – considerar que os relatos e diálogos hoje disponíveis, construídos entre os séculos XVI e XVIII entre indígenas e europeus, fornecem um acesso direto às conversas originais, insistir que essa relação e essas conversas nunca existiram, sendo apenas um movimento intelectual circunscrito à Europa, parece igualmente absurdo e fantasioso. Por tudo isso, faz-se necessário “levar a sério” – lembrando Clastres<sup>14</sup> – as vozes bárbaras e selvagens na filosofia moderna, admitindo a hipótese segundo a qual elas não seriam puros artefatos filosóficos. Assim, “o selvagem pensa”<sup>15</sup> e, mais, ele filosofa. Faz-se então necessário avançar na consideração sobre o que esses povos pensam. E, veremos, muitas vezes eles agenciam suas formas sociopolíticas a partir de uma reflexão prévia sobre os arranjos políticos ocidentais.

---

<sup>12</sup> ANDRADE, “Manifesto antropofágico”, p. 14.

<sup>13</sup> LÉVI-STRAUSS, *Tristes trópicos*, pp. 316-317.

<sup>14</sup> CASTRES, *A sociedade contra o Estado*, p. 35.

<sup>15</sup> PUJOL, “Postface – Au pays des philosophes nus”, in LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 135.

## Os tupinambá e Montaigne

Montaigne é um dos primeiros a considerar as perspectivas indígenas americanas sobre sociedades europeias. No ensaio “Dos canibais”, ele descreve os nativos americanos como povos cuja existência se constrói a partir de uma relação profunda com a natureza, declarando que os “chamamos selvagens, como denominamos selvagens os frutos que a natureza produziu sem intervenção do homem”,<sup>16</sup> observando que eles vivem com “poucos artificios”. Isso antecipa as considerações de Rousseau, pois Montaigne considera não existir nas sociedades indígenas brasileiras nem cultivo de trigo, nem metalurgia, nem “comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas”. Inexiste sobretudo hierarquia política e desigualdade social: “não se conhece sequer de nome um magistrado”; “não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem rico e pobres”.<sup>17</sup> Nada pode ser inferido sobre as características específicas da natureza, do estado natural do ser humano ou mesmo da essência humana. Mais do que uma simples descrição de uma suposta “ordem natural”, a argumentação de Montaigne enfoca as consequências benéficas da vida experimentada junto à natureza e, em contrapartida, o impacto degradante que os artificios criados pelo espírito humano tiveram sobre o mundo europeu. Com isso, o estoicismo e a simplicidade dos nativos americanos são utilizados para medir as distâncias em relação aos costumes da Europa renascentista.

O autor dos *Ensaio*s reconhece que os ameríndios praticavam a antropofagia – evento de significação maior na cosmologia tupinambá. Ele não nega o horror barbaresco que há em tal ação, acrescenta, todavia, que não o faziam para se alimentar, mas como um ato de “vingança”. E a vingança por excelência era a morte cerimonial no terreiro, em que um prisioneiro, após ter vivido alguns meses ou até alguns anos entre seus captores, era abatido em praça pública. Ainda segundo Montaigne, tais atos eram menos culpáveis do que os atos sangrentos de perseguição religiosa cometidos na Europa do século XVI. Contra os comedores de gente viva, que é como ele classificava os europeus de sua época, ele opõe os comedores de gente morta: “é mais bárbaro comer um homem vivo do que o comer depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e o queimar aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos, a pretexto de devoção e fé, [...] do que assar e comer um homem previamente executado”.<sup>18</sup> O ensaio celebra um relativismo cultural cosmopolita: “cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra”.<sup>19</sup> Para Montaigne – e, depois dele, Rousseau –, as culturas operam como lentes que conformam e, por isso mesmo, limitam a visão de mundo de cada pessoa ao que é de sua tradição. Indígenas sul-americanos e europeus constroem redes de crenças, costumes e artificios nas quais, cada um à sua maneira, deixa entrever um sentido de civilidade e, por conseguinte, de barbárie e selvageria. No célebre encontro em Rouen, em 1562, os chamados “bárbaros” e “selvagens” assumem o papel de juízes dos que se diziam civilizados.

Rouen recebia regularmente indígenas brasileiros, devido ao fato de ser um dos principais portos do país e o centro econômico do comércio de produtos brasileiros, e, em

<sup>16</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, p. 237.

<sup>17</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, p. 238.

<sup>18</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, p. 240. Ver sobre isso o livro *O canibal* de Frank Lestringant, 1997.

<sup>19</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, pp. 236-237.

1550, aconteceu aí a famosa “festa brasileira”, na qual participaram dezenas de indígenas brasileiros.<sup>20</sup> Aliás, em 1562, Villegagnon se encontrava em Rouen, depois de retornar em 1559 do Brasil com cerca de cinquenta indígenas. Sabe-se ainda que, em 1562, o rei Carlos IX visitou a cidade. No entanto, falta Montaigne para completar o quadro. As pesquisas de José Alexandrino de Souza Filho<sup>21</sup> sugerem que, “embora seja possível e mesmo provável”, a presença de Montaigne em Rouen no ano de 1562 não é comprovada.<sup>22</sup> Por isso, o intérprete fala em confusão ou lapso – ou seria uma ficção literária? – do autor dos *Ensaio*s a respeito da data e do local do encontro entre ele, o rei e os indígenas. Tal encontro teria ocorrido em Bordeaux, no ano de 1565, onde Carlos IX fez uma parada e onde os indígenas foram apresentados a ele. “Montaigne alterou o local dos fatos, pois houve, de fato, um encontro envolvendo os personagens citados. Mas ele aconteceu em Bordeaux, cidade do escritor, em 1565, durante a entrada real de Charles IX, e não, como Montaigne afirma, em Rouen, em 1562”.<sup>23</sup>

Depois de revelar os bastidores do texto, era natural, sustenta o intérprete, lançar um olhar suspeito sobre algumas passagens relatadas no ensaio “Dos canibais”, no caso, a conversação entre o rei e os indígenas e a canção da serpente: assim como a canção, “o teor da suposta conversação entre os índios e o rei foi inventado por Montaigne”.<sup>24</sup> Não obstante, o intérprete diz ter mudado de opinião sobre a canção, pois, doravante, tudo indica que “o poema indígena amoroso é autêntico, e que Montaigne deve provavelmente tê-lo colhido durante a conversa que afirma ter tido com índios brasileiros”.<sup>25</sup> A correção de rota não foi estendida ao caso da conversação entre o rei e os nativos sul-americanos. Por isso, podemos legitimamente questionar: se é verdade que Carlos IX e Montaigne se encontraram com os indígenas, talvez não em Rouen em 1562, mas em Bordeaux em 1565, se havia a presença de um intérprete das línguas indígena e francesa – como é atestado –, e se Montaigne realmente conversou com eles, por que não considerar a possibilidade de que o rei também tenha tido uma conversa com os indígenas? E por que não acreditar que o relato de Montaigne sobre essas conversas seja genuíno e autêntico? Não houve propriamente uma conversação, sustenta Souza Filho, apenas “saudações protocolares”. Caso houvesse, os documentos por ele acessados a confirmariam.<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> Em outubro de 1550, durante a entrada triunfal do rei Henrique II e sua esposa, Catarina de Médicis, na cidade de Rouen, cerca de cinquenta indígenas brasileiros, acompanhados por aproximadamente duzentos marinheiros – todos nus e com os corpos e rostos pintados para simular a aparência dos habitantes do Novo Mundo – participaram de uma encenação da vida cotidiana nas Américas. A apresentação incluía a reprodução de uma aldeia tupinambá e uma simulação de guerra entre povos indígenas rivais.

<sup>21</sup> Agradeço a Sérgio Cardoso pela sugestão dos trabalhos de José Alexandrino de Souza Filho.

<sup>22</sup> SOUZA FILHO, “Aporia canibal”, p. 124.

<sup>23</sup> SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, pp. 119-120. Segundo o intérprete, “em 1565, o mesmo rei Charles IX fez uma suntuosa entrada em Bordeaux, cidade de Montaigne. Diferentemente de Rouen, em 1562, a entrada de Bordeaux é pródiga em documentos e testemunhos oculares. [...] Montaigne fazia parte do corpo social que desfilou diante do palanque do rei, armado fora dos muros da cidade, em frente ao convento dos Cartuxos, no atual bairro de Quinconces, em Bordeaux. Ele tomou parte do desfile como membro do Parlamento de Bordeaux, juntamente com seus colegas. Desse desfile participaram também doze “nações estrangeiras”, ou seja, grupos de estrangeiros de várias origens, vestidos com seus trajes típicos. [...] Em 1565, em Bordeaux, além de egípcios, turcos, árabes, gregos etc., faziam parte da ala das “nações estrangeiras” três tribos de índios brasileiros. De acordo com um dos relatos da entrada, tratava-se de “americanos, selvagens e brasileiros”. SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, pp. 120-121.

<sup>24</sup> SOUZA FILHO, “A utopia tupi, segundo Montaigne”, p. 120.

<sup>25</sup> SOUZA FILHO, “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”, p. 135.

<sup>26</sup> SOUZA FILHO, “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”, p. 142.

Com base na ausência de provas ou, sobre o assunto tratado, no silêncio daqueles documentos que foram consultados, Souza Filho conclui que é impossível que tenha ocorrido uma conversação. Ele insiste na ideia de que essas passagens podem ter sido inspiradas por tradições textuais e orais europeias, ou até mesmo por eventos exclusivamente europeus. O intérprete fala em um “blefe literário” de Montaigne ou “conto canibal”. E isso nos parece excessivo. Afinal, o encontro e a conversação não poderiam ter se dado de forma privada e fora da cerimônia, seja em Rouen ou em Bordeaux? Em um texto anterior, de 2012, o próprio comentador nos convida a formular esse argumento quando escreve:

não é possível afirmar com certeza se os índios disseram ou não o que Montaigne lhes atribui. Alguns comentadores (dos quais fizemos parte durante certo tempo) acreditam que Montaigne inventou tal discurso e pôs na boca dos canibais, a quem teria usado como porta-voz de suas críticas à sociedade francesa. O fato, porém, é que não há elementos consistentes ou indícios verossímeis que permitam afirmar isso, pois, como vimos, os documentos juntados sobre a entrada em Bordeaux confirmam exatamente a cena descrita. Caberia se perguntar: afinal, por que os índios não poderiam ter dito o que Montaigne lhes atribui? Nada permite afirmar que o escritor inventou tal discurso nem tampouco que a invenção fosse uma sofisticada estratégia literária para poder criticar, pela voz de outro, a sociedade.<sup>27</sup>

É bastante provável que Montaigne tenha desejado não falar em seu próprio nome; por isso, transfere a palavra aos outros – aos indígenas –, mantendo-se como autor oculto. No entanto, é igualmente plausível que o diálogo entre indígenas e europeus tenha se dado e passado batido nos documentos oficiais, ao menos nos consultados. Não é prudente ignorar essa perspectiva, de direito. Não se pode cair na falácia de converter uma falta de evidência na evidência de uma falta, no caso, a falta de um colóquio entre indígenas e rei. E mais, colocar em dúvida alguma coisa não significa afirmar ou negar sua possibilidade de forma categórica, tal como se tem feito. Por isso, a decisão de considerar os indígenas como interlocutores reais deve basear-se em um princípio moral. Caso esse reconhecimento se revele futuramente falho e equivocado, tal situação será um erro menos grave do que descobrir que esses supostos personagens-fantoches são, na verdade, agentes políticos e intelectuais conscientes.

Isto posto, foram três as observações indígenas sobre a França. Montaigne diz ter se esquecido de uma delas, restando então as outras duas. Primeiramente, os três tupinambá em Rouen (ou em Bordeaux) se espantam com o espetáculo da obediência e da servidão, representado pelo rei-criança, então com doze anos, cercado por sua guarda armada, o que lembra a indignação oratória de La Boétie – amigo de Montaigne – em seu *Discurso da servidão voluntária*: “que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas”, não por um exército, mas por “um só”, não por “um Hércules” nem por “um Sansão”, mas por “um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação”.<sup>28</sup> Carlos IX tinha doze anos de idade em

<sup>27</sup> SOUZA FILHO, “Aporia canibal”, p. 134.

<sup>28</sup> LA BOÉTIE, *Discurso da servidão voluntária*, pp. 12-13.



1562, foi coroado aos dez e era de compleição frágil, tendo morrido de tuberculose, em 1574. Em segundo lugar, os visitantes se escandalizam com a cena da desigualdade social exposta nas ruas da França, algo impensável em grande parte das terras baixas sul-americanas, senão da América como um todo. Indignava-os o fato de haver entre os brancos tanta gente sem casa e sem comida, enquanto tantas outras pessoas se recusavam a partilhar o que tinham.

Disseram antes de tudo que lhes parecia estranho tão grande número de homens de alta estatura e barba na cara, robustos e armados e que se acham junto do rei (provavelmente se referiam aos suíços da guarda) se sujeitassem em obedecer a uma criança e que fora mais natural se escolhessem um deles para o comando. Em segundo lugar observaram que há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros (em sua linguagem metafórica a tais infelizes chamam “metades”); e acham extraordinário que essas metades de homens suportem tanta injustiça sem se revoltarem e incendiarem as casas dos demais.<sup>29</sup>

Essa conversa com os ameríndios sobre a natureza da liberdade política e igualdade social viria a ter grande influência sobre o Iluminismo francês. Não por acaso, o *Discurso sobre a desigualdade* de Rousseau se encerra retomando o escândalo denunciado na conversa com os tupinambá: “é manifestamente contra a lei da natureza, seja qual for a maneira como ela é definida, uma criança governar um velho, um imbecil impor-se a um homem sábio e umas poucas pessoas fartarem-se de supérfluos enquanto à multidão esfomeada falta o essencial”.<sup>30</sup> A primeira e a terceira anomalia correspondem às duas respostas que Montaigne ouviu diretamente dos indígenas. Rousseau reconstrói ficticiamente a terceira resposta atribuída aos tupinambá, e que Montaigne afirma ter esquecido.

Antes de Rousseau, porém, a conversa de Montaigne com os ameríndios sobre a natureza da liberdade e igualdade foi retomada por Lahontan. Mais do que isso, é o próprio discurso ameríndio que se faz ecoar nos textos de Montaigne e Lahontan. Menos do que uma narrativa de linhagem francesa, o que se esboça é um debate de filiação ameríndia, que vai dos tupinambá do Brasil ao chefe wendat do Canadá. Não se trata de afirmar que exista um pensamento comum a todos os povos nativos da América, como se houvesse uma só e mesma cultura. São centenas de culturas nativas. Tampouco se pode falar em uma filosofia indígena em termos gerais, como um designador vago para um conjunto diversificado de pensadores e tradições, já que os povos indígenas não compartilham uma filosofia homogênea e, mesmo dentro da mesma comunidade, existem diferenças filosoficamente relevantes entre os pontos de vista de várias figuras. Ainda assim, é possível defender uma continuidade entre os tupinambá e o chefe wendat Kondiaronk: os primeiros pintam um quadro em que são escancaradas as desigualdades social e política na Europa, e o segundo vincula as duas coisas, mostrando como a desigualdade social se metamorfoseia em desigualdade política. Nesse ponto, portanto, precisamos falar sobre a obra de Lahontan e as questões que ela traz consigo.

---

<sup>29</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, pp. 244-245.

<sup>30</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem da desigualdade*, p. 244.

## Kondiaronk e Lahontan

O aristocrata francês Louis-Armand de Lom d'Arce, barão de Lahontan (1666-1716), viveu dez anos no Canadá (1683-1693) ocupando cargos importantes, tornando-se fluente nas línguas algonquina e wendat e fazendo amizades com várias figuras políticas indígenas. Ele publicou três livros baseados em suas aventuras na América do Norte: *Novas viagens do barão de Lahontan na América setentrional* (1702), *Memórias da América setentrional ou a sequência das viagens do barão de Lahontan* (1702) e, sua obra mais famosa, *Diálogos do barão de Lahontan e de um selvagem na América* (1703).<sup>31</sup>

Com os *Diálogos* o próprio Lahontan chegou a ser tido como uma ficção literária, confusão essa desmentida por Leibniz: “asseguro que o Barão de Lahontan é um homem real, não uma ficção, e que suas viagens são tão autênticas quanto ele”.<sup>32</sup> Destino diferente foi imprimido ao “selvagem de bom senso que viajou”, este sim apontado quase unanimemente como uma ficção. Ainda assim, trata-se de alguém com nome e uma existência real. Kandiaronk, Kondarionk, Adario, Gaspar Soiaga, Souoias, Sastaretsi, Tsonontatheronon ou, simplesmente, o Rato, Kondiaronk (literalmente “o rato almiscarado”) foi um intelectual indígena do povo wendat (chamado no século XVII e XVIII de huron),<sup>33</sup> tendo vivido entre 1649-1701. Foi uma espécie de Sócrates ameríndio ou Davi Kopenawa dos séculos XVII e XVIII, que seduziu a intelectualidade ocidental, como Leibniz, Rousseau, Voltaire e Diderot, à medida que sua filosofia e suas críticas à Europa e à religião cristã se espalhavam por essa sociedade.<sup>34</sup> Observador cuidadoso, político perspicaz e orador habilidoso,<sup>35</sup> Kondiaronk foi acolhido como tal pelos missionários e políticos, amigos e inimigos. Lahontan era seu amigo e o chamava de “Adario” nos registros que fez de suas conversas nos *Diálogos*. Ao anunciar sua obra – o que guarda semelhanças com o trabalho de Bruce Albert na *Queda do céu* –, o próprio Lahontan nomeia seu interlocutor:

foi isso que me obrigou a fazer um perfil das várias conversas que tive neste país com um certo Huron, a quem os franceses deram o nome de Rato; fiz disso uma aplicação agradável, quando estava na aldeia desse americano, para coletar cuidadosamente todos os seus raciocínios. Assim que retornei de minha viagem aos lagos do Canadá, mostrei meu manuscrito ao Sr. conde de Frontenac, que ficou tão encantado ao lê-lo que se deu ao trabalho de me ajudar a colocar esses Diálogos no estado em que se encontram. Antes, eles não passavam de conversas interrompidas, sem continuidade ou conexão.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> Uma outra tiragem do livro, também de 1703, trazia um título diferente: Suplemento às viagens do barão de Lahontan, em que se encontra os Diálogos curiosos entre o autor e um selvagem de bom senso que viajou.

<sup>32</sup> LEIBNIZ, apud PAGDEN, *European Encounters with the New World*, p. 121.

<sup>33</sup> “Huroniano” era originalmente um insulto, que significa (a depender da fonte) ou “com pelo de porco” ou “fedido”. Por isso, seus descendentes contemporâneos preferem o nome wendat (pronuncia-se “wendot”) GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, pp. 562-563, nota 13.

<sup>34</sup> Sobre a filosofia de Kondiaronk e a metodologia que possibilita sua reconstrução, ver o artigo de Wilkinson, 2023.

<sup>35</sup> Sobre isso, ver STECKLEY, *The Eighteenth-Century Wyandot*.

<sup>36</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 34.

A suspeita sobre uma suposta incapacidade intelectual e oratória dos povos indígenas em geral – e de Kondiaronk em particular – é desmentida por múltiplas fontes, diretas e indiretas, que desmontam essa representação. De fato, a oratória e o uso refinado da palavra são práticas amplamente difundidas em grande parte da América indígena, constituindo um exercício intelectual cotidiano e cultivado, capaz de desenvolver a arte do bem argumentar. Isso é notório, pois, como em boa parte da América nativa ninguém detém autoridade arbitrária sobre um outro, importa desenvolver a oratória e a arte da persuasão. Desse modo, Montaigne atesta no ensaio “Dos coches”: “na maioria das negociações que conosco estabeleceram, provaram os indígenas do Novo Mundo que não nos eram inferiores em clarividência e perspicácia”.<sup>37</sup> Nos anos 1630, o padre jesuíta Lejeune confessa acerca dos povos indígenas do Canadá: “praticamente nenhum deles é incapaz de conversar ou arrazoar muito bem, e em bons termos, sobre assuntos do seu conhecimento. Os conselhos, que se reúnem quase todos os dias nas Aldeias e sobre quase todos os assuntos, aperfeiçoam sua capacidade de falar”.<sup>38</sup> As palavras de Lallemant sobre os wendat, em 1644, são reveladoras:

posso dizer em verdade que, no que se refere à inteligência, eles não são de maneira nenhuma inferiores aos europeus e aos que residem na França. Eu nunca teria acreditado que, sem instrução, a natureza poderia proporcionar uma eloquência extremamente ágil e vigorosa como a que admirei em muitos huronianos; ou uma visão mais clara nos assuntos públicos, ou uma administração mais circunspecta em coisas a que estão acostumados.<sup>39</sup>

Por sua vez, o padre Pierre de Charlevoix comentou que Kondiaronk era tão “naturalmente eloquente” que “talvez ninguém jamais o tenha superado em capacidade mental”. Orador excepcional nos conselhos,

era igualmente brilhante nas conversas em privado, e [conselheiros e negociadores] muitas vezes tinham prazer em provocá-lo para ouvir as suas réplicas, sempre vívidas, muito espirituosas e geralmente irretorquíveis. Era o único homem no Canadá páreo para o [governador] conde de Frontenac, que muitas vezes o convidava à sua mesa para dar esse prazer a seus funcionários.<sup>40</sup>

Não obstante todo esse reconhecimento sobre as capacidades intelectuais indígenas – e de Kondiaronk em particular –, as críticas à cultura europeia e ao cristianismo figuradas nos *Diálogos* foram atribuídas às opiniões do próprio Lahontan, não às de Kondiaronk, com base na teoria de que o barão estava usando o estereótipo do bom selvagem como plataforma de lançamento e um véu para suas próprias opiniões. De acordo com Mann, a base do argumento dos críticos de Lahontan contra a autenticidade dos *Diálogos* reside na convicção da incapacidade intelectual indígena, impedindo Kondiaronk de falar de forma tão convincente. Predomina a ideia de que a existência de alguém como Kondiaronk seria

---

<sup>37</sup> MONTAIGNE, “Dos coches”, p. 850.

<sup>38</sup> LEJEUNE, apud GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 62.

<sup>39</sup> LALLEMANT, apud GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 62.

<sup>40</sup> CHARLEVOIX, apud GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 67.

impossível, já que “nenhum selvagem poderia ter raciocinado com tanta delicadeza, inteligência, acuidade ou discernimento como ‘Adario’ [Kondiaronk]. Portanto, um europeu teve que criar sua crítica radical à ‘civilização’ ocidental”.<sup>41</sup>

Retorna à cena mais uma encenação do velho mito da estupidez da alma selvagem ou do “selvagem ignóbil” – para utilizar a expressão de Meek<sup>42</sup> –, de acordo com a qual as populações não ocidentais seriam inerentemente incapazes de apreciar outros modos de vida além do seu e intelectualmente inferiores aos europeus para ter postulado críticas a eles. Simplesmente porque críticas semelhantes começaram a surgir na Europa no século XVIII, supôs-se que elas derivariam de um debate exclusivamente europeu, de um monólogo autocentrado e ensimesmado, sem nenhum diálogo com populações não ocidentais. O curioso é que essas críticas começaram a se fazer ver e ouvir na Europa, aponta Mann, apenas depois dos europeus começarem a conversar com os povos indígenas.<sup>43</sup>

Retomando o material à luz do que se sabe sobre o próprio Kondiaronk, pesquisadores como Barbara Alice Mann e Georges Sioui chegaram a conclusões muito diferentes das pintadas pelos partidários do mito da estupidez da alma selvagem, de sorte que, observa Mann, “apesar do coro quase unânime de estudiosos ocidentais insistindo no caráter imaginário dos *Diálogos*, [...] há excelentes razões para aceitá-los como genuínos”.<sup>44</sup> Contra Ouellet,<sup>45</sup> segundo o qual os *Diálogos* fariam parte de uma tradição literária europeia de debates com povos indígenas imaginados, Georges Sioui defende que Lahontan deve ser celebrado por demonstrar uma compreensão das culturas ameríndias a partir do ponto de vista ameríndio, sendo ele um construtor de pontes entre esta filosofia e a ocidental – tal como Bruce Albert na *Queda do céu*. Lahontan “não apenas nos forneceu uma tradução confiável dos sentimentos do povo ameríndio, que não tinha voz na época, mas também um retrato de rara precisão da ideologia indígena americana”.<sup>46</sup>

Além disso, muitas das críticas de Kondiaronk ao modo de vida europeu correspondem quase exatamente a objeções documentadas de outros falantes de línguas iroquesas por volta da mesma época – dentre tantas outras populações indígenas –, portanto, perfeitamente condizentes com os imperativos sociais, as estruturas políticas e as mentalidades da América nativa. A linha argumentativa de Kondiaronk é bastante coerente com o que missionários e colonizadores franceses na América do Norte tinham ouvido de outros interlocutores indígenas americanos. Com isso, o discurso de Kondiaronk expressa com precisão uma certa filosofia ameríndia. De acordo com Wilkinson,

a evidência mais forte de que o diálogo ficcionalizado de Lahontan incorpora alguns dos pensamentos reais de Kondiaronk é a extensão em que os argumentos atribuídos a Kondiaronk refletem as crenças conceituais dos wendat e como sua sociedade era organizada. Ainda existe a possibilidade de que o Adario dos *Diálogos* de Lahontan seja um personagem composto, ou que Lahontan tenha sido perspicaz o suficiente para descrever corretamente

---

<sup>41</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 55.

<sup>42</sup> MEEK, *Social Science and the ignoble savage*.

<sup>43</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 57.

<sup>44</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 55.

<sup>45</sup> OUELLET, “Adario: le Sauvage philosophe de Lahontan”, p. 57.

<sup>46</sup> SIOUI, *Pour une autobiographie autochtone de l'Amérique*, p. 91.

como os wendat concebiam o mundo sem que Kondiaronk lhe dissesse. Mesmo se esse fosse o caso, a implicação seria que Lahontan fez de Kondiaronk o apresentador filosófico de um relato preciso de uma visão de mundo indígena.<sup>47</sup>

Outro argumento constantemente apresentado para dissociar os *Diálogos* da figura de Kondiaronk é a convicção de que este nunca esteve fora da América,<sup>48</sup> ao contrário do que afirma o personagem Adario<sup>49</sup> e do que estampa o título alternativo da obra. No entanto, Mann defende ser altamente provável que Kondiaronk tenha de fato feito uma viagem para a Europa, tendo sido enviado como embaixador dos wendat para a França:

há um registro provável de que ele tenha visitado a França, exatamente como alegou ter feito em seus diálogos com Lahontan. Os *Arquivos Canadenses* registraram que um Wyandot partiu para a França em 1691, em uma missão para ver o rei Luís XIV. Embora Kandiaronk não tenha sido citado especificamente na carta que registrava esse fato, ele era [...] o candidato mais óbvio para tal missão. Não há razão alguma para duvidar de que o viajante fosse ele. Assim, Kandiaronk teve a oportunidade de fazer observações em primeira mão sobre a cultura francesa.<sup>50</sup>

Longe de representar o selvagem ignóbil, Kondiaronk passou anos imerso em negociações políticas e trocas intelectuais com europeus, onde se posicionava, argumentava e os superava constantemente ao antecipar sua lógica, interesses, pontos cegos e reações. Segundo Graeber e Wengrow, Kondiaronk “estava na época envolvido num complexo jogo geopolítico, tentando lançar os ingleses, os franceses e as Cinco Nações Haudenosaunee uns contra os outros, com o objetivo inicial de impedir um catastrófico ataque haudenosaunee aos wendats”. A meta de longo prazo era “criar uma aliança indígena abrangente para deter o avanço dos colonizadores”.<sup>51</sup>

Se a autoria indígena dos *Diálogos* se mostrar futuramente equivocada, tal fato será um erro menos grave do que descobrir que Kondiaronk seria, na realidade, o filósofo por trás da obra, um anti-Narciso – para recuperar a expressão de Viveiros de Castro (2015) – desfazendo a auto arrogada imagem do europeu civilizado. Assim como se deu com os tupinambá, na falta de um critério mais objetivo, a decisão de considerá-lo um interlocutor se baseia, mais uma vez, em um preceito moral. Se a autoria indígena for comprovada, entram em cena uma antropologia reversa, tal como a definiu Roy Wagner, e uma contra-antropologia, nos termos de Bruce Albert ou de Eduardo Viveiros de Castro, posto que os indígenas assumem a posição de sujeitos, produzindo teorias sobre a alteridade e elaborando hipóteses a respeito dos ocidentais e de seu contexto. Então, seria preciso ir além do papel circunscrito de mero informante (real ou imaginário) para o de co-teórico. Opera-se uma

---

<sup>47</sup> WILKINSON, “Recovering classical indigenous philosophy”, p. 510.

<sup>48</sup> HARVEY, “The Noble Savage and the Savage Noble: Philosophy and Ethnography in the Voyages of the Baron de Lahontan”, p. 71.

<sup>49</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 37.

<sup>50</sup> MANN, “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”, p. 56.

<sup>51</sup> GRAEBER e WENGROW, *O despertar de tudo*, p. 66.



verdadeira rotação de perspectiva – uma revolução copernicana – ao se reconhecer nos intelectuais indígenas um esforço teórico próprio, que pode ser tomado como chave interpretativa para a compreensão do ideário iluminista.

Isso posto, os *Diálogos* reúnem cinco conversas entre Lahontan e Kondiaronk, nas quais o estadista e filósofo wendat, expressando opiniões baseadas em suas observações pessoais de Montreal, Nova York e Paris, onde estudou “os costumes e a doutrina dos ingleses e franceses”,<sup>52</sup> lança um olhar extremamente crítico sobre as ideias europeias referentes à religião, à política, à felicidade, à saúde e à vida sexual. Em cada um dos diálogos Kondiaronk elogia a simplicidade dos costumes wendat, mais próximos da natureza, enquanto Lahontan oferece uma defesa bastante fraca da civilização europeia. O assunto da disputa é o mérito relativo da sociedade francesa dita civilizada e da sociedade indígena, supostamente selvagem ou bárbara. A todo momento, Lahontan tenta convencer seu interlocutor “selvagem” da superioridade de seu mundo. Kondiaronk, por sua vez, que não se importava muito com o que tinha visto da França, defende os valores do povo wendat, saindo geralmente vitorioso das disputas.

Kondiaronk esboça um retrato crítico da atividade colonial francesa na América do Norte, acusando e denunciando a ingerência política europeia sobre o território indígena e o desrespeito às práticas políticas indígenas:

há cinquenta anos que os governadores do Canadá alegam que estamos sob as leis do seu grande Capitão. [...] em que direito e com base em qual autoridade eles fundamentam tal pretensão? Acaso nos vendemos a esse grande Capitão? Fomos nós à França buscá-los? Foram vocês que vieram até aqui nos encontrar. Quem lhes deu todas as terras que vocês habitam? Com que direito as possuem? Desde sempre elas pertencem aos algonquinos.<sup>53</sup>

Todo o problema, inclusive a colonização, se encontra no estabelecimento da distinção entre o teu e o meu e no uso do dinheiro. Em termos sociopolíticos seu argumento está cinquenta anos à frente das reflexões de Rousseau, pois considera que todos os males morais decorrem da instituição da propriedade privada, a distinção entre o teu e o meu: o oportunismo dos europeus, a ausência de auxílio mútuo e de generosidade em suas relações sociais, a falta de proteção das liberdades pessoais, a submissão cega à autoridade, as desigualdades econômica e política. Kondiaronk argumenta que a propriedade privada é prejudicial à felicidade, na medida em que a riqueza incentiva várias paixões, como ambição, orgulho e inveja, que impedem os humanos de desfrutar de uma existência plena. Diz ele:

você observou que não temos juízes. Qual é a razão disso? Bem, nunca abrimos processos uns contra os outros. E por que nunca abrimos processos? Bem, porque decidimos não aceitar nem usar dinheiro. E por que não permitimos dinheiro em nossas comunidades? Pela seguinte razão: estamos decididos a não ter leis – porque, desde que o mundo é mundo, nossos ancestrais foram capazes de viver contentes sem elas.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 37.

<sup>53</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, pp. 68-69.

<sup>54</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 68.

No prefácio dos *Diálogos*, um Lahontan amerindianizado anuncia: “as nações que não foram corrompidas pela vizinhança dos europeus [...] não têm nem teu nem meu, não têm leis, nem juízes, tampouco padres”, sendo a propriedade privada “a única fonte de todas as desordens que perturbam a sociedade dos europeus”.<sup>55</sup> Seu mentor, por assim dizer, Kondiaronk sustenta que a propriedade privada, o dinheiro e, por conseguinte, a incessante busca pela satisfação do interesse material próprio levam necessariamente à desigualdade social e à emergência de um aparato político-jurídico coercitivo para tentar obrigar as pessoas, doravante corrompidas, a se comportarem bem. Mais do que isso: a lei obriga apenas os pobres e infelizes, isentando os ricos de seu cumprimento: “é falso que a palavra lei entre vocês diga respeito às coisas justas e razoáveis, já que os ricos zombam dela e apenas os infelizes a seguem”.<sup>56</sup> Sobre o dinheiro, ele afirma:

passsei seis anos refletindo sobre o estado da sociedade europeia e ainda não consigo pensar numa única maneira de agirem que não seja inumana, e realmente penso que só pode ser mesmo esse o caso, considerando como vocês se aferram a suas distinções entre “o meu” e “o teu”. Afirmo que isso que vocês chamam de dinheiro é o demônio dos demônios, o tirano dos franceses, a fonte de todos os males, a desgraça das almas e o matadouro dos vivos. Imaginar que alguém possa viver na terra do dinheiro e preservar a alma é como imaginar que alguém conseguiria preservar a vida no fundo de um lago. O dinheiro é o pai da luxúria, da lascívia, das intrigas, das trapagens, das mentiras, da traição, da insinceridade e, geralmente, dos piores males de todo o mundo. Pais vendem os filhos, maridos vendem as esposas, esposas traem os maridos, irmãos se matam, amigos são falsos, e tudo por causa do dinheiro. À luz de tudo isso, diga-me: nós hurons não estamos certos em recusar tocar ou sequer olhar o dinheiro?<sup>57</sup>

A oposição ao modo de vida europeu – dominado pela dependência, servidão e ausência de felicidade autêntica – ilumina por contraste a liberdade e a felicidade da vida dos wendat. Para Kondiaronk, os franceses “são escravos de suas paixões e de seu rei, que é o único francês feliz em relação a essa adorável liberdade da qual ele desfruta sozinho”.<sup>58</sup> A heteronomia e a hierarquia política são explicitamente denunciadas por Kondiaronk a seu interlocutor: os franceses veem a menor de suas ações sujeita à autoridade de uma outra pessoa, numa cadeia de dependência assimétrica, ao passo que os wendat têm “o prazer de negar sua dependência a qualquer pessoa que não seja o Grande Espírito”. Ao que complementa: “nascemos livres, irmãos unidos, tão grandes mestres quanto qualquer outro, enquanto vocês são todos escravos de um único homem”. “Meu querido irmão”, continua,

tenho pena de você em minha alma. Acredite em mim, torne-se um Huron.  
Eu vejo a diferença entre minha condição e a sua. Sou o senhor de meu

<sup>55</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, pp. 29-30.

<sup>56</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 68.

<sup>57</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 84.

<sup>58</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 92.

próprio corpo, decido meus próprios assuntos, faço o que desejo, sou o primeiro e o último de minha nação, não temo ninguém e dependo apenas do Grande Espírito. Enquanto seu corpo e sua vida dependem de seu grande capitão e seu vice-rei dispõe de você, você não faz o que quer e teme ladrões, falsas testemunhas, assassinos, etc.<sup>59</sup>

A crítica recai sobre a servidão política e a desigualdade social vivenciadas na França, tal como aparecera anteriormente entre os tupinambá. “Como eu poderia me reduzir”, pergunta Kondiaronk, “a fazer reverências e me prostrar diante de perfeitos tolos, nos quais não conheço nenhum mérito a não ser o de seu nascimento e de sua fortuna? Como eu poderia ver os necessitados definharem, sem dar a eles tudo o que tenho?”.<sup>60</sup> Entre os wendat, a igualdade social, nascida da ausência de propriedade privada, lhes proporcionava a paz de espírito que conduzia à felicidade. A vida simples os poupava de serem escravos das duas grandes paixões das sociedades civilizadas, a ambição e a avareza. A generosidade era a mestra das relações, sendo o wendat benevolentes e caridosos para com os seus. A igualdade política interditava a dependência à vontade de terceiros. Homens, mulheres e crianças compartilhavam dessa mesma liberdade. A ausência de dependência se dava inclusive acerca das decisões matrimoniais. As mulheres, donas de seus próprios corpos, não estavam sujeitas à dominação dos pais, ao contrário das europeias, cujos pais as obrigavam a se casar com homens que elas “odiavam mortalmente”. Do mesmo modo que a amizade para La Boétie, o amor aos olhos de Kondiaronk exclui qualquer tipo de servidão e salvaguarda a liberdade do coração, sendo incompatível com a dependência. Ademais, os wendat não conhecem a indissolubilidade do casamento cristão que restringe a liberdade.<sup>61</sup> Os nativos americanos desfrutavam de total autonomia e liberdade de ação, que andam de mãos dadas com a perfeita igualdade que existe entre eles: cada um é senhor de si mesmo, faz tudo o que quer, sem se reportar a ninguém e sem que ninguém proíba de agir. Eles vivem “sem leis, sem prisões e sem torturas” e “passam a vida calma e tranquilamente desfrutando de uma felicidade desconhecida dos franceses”. Tal vida é regida pelas “leis do instinto e da conduta inocente que a sábia Natureza [... neles] imprimiu”.<sup>62</sup>

Confrontado com a perspectiva de se civilizar e se policiar, Kondiaronk recusa viva e reiteradamente os signos de distinção europeus, nega a propriedade privada, o dinheiro, as leis coercitivas, o aparato estatal, a hierarquia administrativa, a religião cristã e o luxo, e clama que seu interlocutor se torne um wendat, isto é, um bárbaro ou selvagem voluntário.

## Conclusão

As observações indígenas sobre a civilização europeia fornecem elementos para a construção de uma imagem sobre sua própria sociedade, afinal, o conhecimento de uma outra cultura e sociedade é necessário para construir e compreender sua própria. E, em geral, para os indígenas, incorporar o outro é uma forma de abertura para a alteridade e de construção e alteração de identidades. É ao se comparar a outros que um povo passa a se considerar como um grupo

<sup>59</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, pp. 68-69.

<sup>60</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 97.

<sup>61</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 125.

<sup>62</sup> LAHONTAN, *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*, p. 73.

distinto. Sua autoimagem não reflete nada de estupidez ou ignorância, mas de uma identidade derivada de um conhecimento sobre as práticas e costumes de outros povos e, com isso, da tentativa de se diferenciar deles a partir da recusa conscientemente elaborada – o que se aproxima das reflexões de Graeber e Wengrow sobre processos cismogênicos.

Os supostos selvagens e bárbaros escolheram ser tais como são, decidiram de modo voluntário não se policiar como os povos civilizados, decidiram preservar seus costumes. São, pois, selvagens e bárbaros voluntários. Isso diz respeito a um desejo político consciente que certas sociedades revelam de não se converter em sociedades policiadas, ao menos não à maneira ocidental.

Kondiaronk nos fala em “leis do instinto” e “conduta” da “natureza”. Por sua vez, Montaigne sustenta que a ficção política dos poetas e filósofos da antiguidade, com sua república ideal derivada da construção racional, não passa de contos de ninar, relegada ao país das quimeras, se comparadas à política indígena.

Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haverem quase nada perdido de sua simplicidade primitiva. As leis da natureza, não ainda pervertidas pela imissão dos nossos, regem-nos até agora e mantiveram-se tão puras que lamento por vezes não as tenha o nosso mundo conhecido antes, quando havia homens capazes de apreciá-las. Lamento que Licurgo e Platão não tenham ouvido falar delas, pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de outro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia. Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios. [...] Quanto a República que imaginava lhe parecia longe de tamanha perfeição!<sup>63</sup>

Não nos deixemos enganar. Embora sejam qualificadas de simples e naturais, existem elaborações de arranjos políticos no interior dessas sociedades, não sendo sua liberdade um mero efeito colateral de um modo de vida inculto. Kondiaronk costumava exagerar sua argumentação dizendo que os wendat eram felizes e inocentes filhos da natureza, tudo isso para se afastar ao máximo do que considerava ser o modo de vida europeu. Tratava-se de um artifício retórico. De modo análogo, mesmo que caracterizadas como naturais, havia para Montaigne certos artifícios nas sociedades ameríndias, mesmo que poucos. Por isso, essas populações não são imagens de filhos inocentes da natureza ou encarnações de uma antiga sabedoria, uma espécie de caldo humano primordial. Ao contrário, são sociedades contemporâneas, imaginativas e criativas, que desenvolveram ideias muito específicas sobre como viver e sobre o que era importante em suas sociedades. Em suma, as sociedades não estatais são fundamentalmente sociedades políticas, dotadas, é verdade, de uma outra política.

## Referências bibliográficas

---

<sup>63</sup> MONTAIGNE, “Dos canibais”, pp. 237-238.

- ANDRADE, O. de. *Obras completas – 6. Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- FRANCO, A. A. de M. *O índio brasileiro e a revolução francesa*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- GRAEBER; WENGROW. *O despertar de tudo: Uma nova história da humanidade*. Tradução Denise Bottmann, Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- GUARANI, J. “*Tornam-se selvagem*”. *Terra: antologia afro-indígena*. Org. Felipe Carnevalli, Fernanda Regaldo, Paula Lobato, Renata Marquez e Wellington Cançado. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- HARVEY, D. A. *The French Enlightenment and its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*. Londres: Palgrave, 2012.
- HARVEY, D. A. “The Noble Savage and the Savage Noble: Philosophy and Ethnography in the Voyages of the Baron de Lahontan”. *French Colonial History*, 11(1), pp. 161–191, 2010.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LA BOÉTIE. *Discurso da servidão voluntária*. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LAHONTAN. *Dialogues de M. le Baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amerique*. Paris: Éditions Desjonquères, 2023.
- LESTRINGANT, F. *O canibal: grandeza e decadência*. Tradução de Mary Murray Del Priore. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Trópicos*. Tradução de Rosa Freira d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LILTI, A. *L'héritage des lumières: ambivalences de la modernité*. Paris: EHESS, Gallimard, Seuil, 2019.
- MANN, B. A. “Are you delusional? Kandiaronk on Christianity”. In: MANN, Barbara. (Org.). *Native American Speakers of the Eastern Woodlands: Selected Speeches and Critical Analysis*. Westport, CT: Greenwood Press, 2001, pp. 35-82.
- MEEK, R. L. *Social Science and the ignoble savage*. New York: Cambridge University Press, 1976.
- MONTAIGNE. *Ensaio*. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.
- MUTHU, S. *Enlightenment against empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- OUELLET, R. “Adario: le Sauvage philosophe de Lahontan”. *Québec français*, (142), 2006, pp. 57- 60.

OUELLET, R. “A la découverte de Lahontan”. In: *Dix-huitième Siècle*, nº27, 1995. L'Antiquité. pp. 323-333; doi : <https://doi.org/10.3406/dhs.1995.2060>.

PAGDEN, A. *European Encounters with the New World: from Renaissance to Romanticism*. Yale University Press: New Haven & London, 1993.

PESTRÉ, J. “Canadenses (Filosofia dos)”. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Vol. 7. “Civilização Material”. Denis Diderot; Jean le Rond d'Alembert. Organizado por Pedro Paulo Pimenta e Maria das Graças de Souza; traduzido por Pedro Paulo Pimenta *et al.* São Paulo: Editora Unesp, 2024.

ROUSSEAU. *Escritos sobre a política e as artes*. Organizado por Pedro Paulo Pimenta; traduzido por Pedro Paulo Pimenta [et al.]. São Paulo: Editora UBU; Editora UNB, 2020.

SIOUI, G. E. *Eatenonba, Racines autochtones de la démocratie moderne*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2021.

SIOUI, G. E. *Les Hurons–Wendat. L'héritage du cercle*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2019.

SIOUI, G. E. *Les Hurons–Wendat. Une civilisation méconnue*. Québec: Presses de l'Université Laval, 1997.

SIOUI, G. E. *Pour une autobiographie autochtone de l'Amérique*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2023.

SOUZA FILHO, J. A. de. “A arte do blefe: Montaigne e o mito do bom selvagem”. In: *MORUS – Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 3, 2006.

SOUZA FILHO, J. A. de. “Aporia canibal”. In: *Montaigne e seu tempo*. José Alexandrino De Souza Filho (Org.). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.

SOUZA FILHO, J. A. de. “A utopia tupi, segundo Montaigne”. In: *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, v. 6, pp. 117-122, 2009.

SOUZA FILHO, J. A. de. “Realidade histórica, representação literária e coesão factual nos ensaios ‘ameríndios’ de Michel de Montaigne”. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*, [S. l.], v. 5, n. 11, 2021.

STECKLEY, J. “Kandiaronk: a man called Rat”. In: STECKLEY, John. *Untold Tales: Four Seventeenth-Century Hurons*. Toronto: Associated Heritage Publishing, 1981, pp. 41-52.

STECKLEY, J. *The Eighteenth-Century Wyandot: A Clan-Based Study*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós estrutural*. São Paulo: Cosac Naify; n-1 edições, 2015.

WILKINSON, E. “Recovering classical indigenous philosophy”. *Dialogue*. 2023; 62 (3): 503-512. doi:10.1017/S0012217323000148.



# Os limites da linguagem dos direitos do homem na França revolucionária - o caso das declarações endereçadas à Assembleia Nacional e dos panfletos de Olympe de Gouges (1789-1791)

Roberta Soromenho Nicolete <sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo investiga a participação política das mulheres mediante declarações, petições e moções endereçadas à Assembleia Constituinte ou diretamente ao povo, mediante panfletos, em especial, os de Olympe de Gouges. O objetivo central é mostrar a ambivalência da linguagem dos direitos e da natureza, referenciais da política moderna, nestes documentos elaborados nos acontecimentos de 1789 a 1791. O meu objetivo secundário é dar contornos às estratégias textuais de intervenção das mulheres na busca por legitimidade de sua atuação política. Isso importa, pois a Revolução não se fez sem a invenção de uma eloquência específica para o espaço público então nascente. À primeira vista, poderia parecer que, neste material analisado, é efetuado o corte que a teoria política recrudescer entre o mundo privado e o mundo público, a natureza e o político, a mulher cidadã dissociada das relações do meio familiar, involuntário e vinculado à sobrevivência. Todavia, o argumento é o de que a complexidade da escrita destas mulheres está no embaralhamento de tais categorias. Conclui-se mostrando a pertinência de uma abordagem histórica em teoria política para a análise rigorosa dos conceitos constitutivos dos referenciais da política no presente.

**Palavras-chave:** Revolução Francesa – Mulheres escritoras – Direitos – Olympe de Gouges – Panfletos.

## The Limits of the Language of Human Rights in Revolutionary France - The Case of the Declarations Addressed to the National Assembly and the Pamphlets of Olympe de Gouges (1789-1791)

**Abstract:** The article investigates women's political participation through declarations, petitions, and motions addressed to the Constituent Assembly or directly to the people via pamphlets – particularly those of Olympe de Gouges. The central aim is to reveal the ambivalence of the language of rights and nature – central references of modern politics – in these documents produced between 1789 and 1791. A secondary objective is to outline the textual strategies women employed to assert the legitimacy of their political actions. This is significant because the Revolution necessitated the invention of a specific eloquence for the emerging public sphere. At first glance, the material analyzed might seem to reproduce the divide that political theory later reinforced between the private and public spheres, nature and politics, and the woman citizen detached from involuntary, survival-related familial ties. However, the argument put forth is that the complexity of these women's writing lies precisely in blurring these categories. The article concludes by demonstrating the relevance of a historical approach in political theory for a rigorous analysis of the core concepts underpinning contemporary political references.

**Keywords:** French Revolution – Women writers – Rights – Olympe de Gouges – Pamphlets

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É pesquisadora do NUDERG-UERJ. E-mail: robertasoromenhonicolete@gmail.com.

Para Anita, mulher que escrevia

“Um olhar de arqueólogo combina a visão  
do telescópio com a do microscópio.  
Ele reconstrói o muito distante  
com a ajuda do muito pequeno”  
(Our Town, peça em três atos de Thornton Wilder)

“É uma triste mas exata verdade  
que, de toda a espécie humana,  
a maior soma de males  
é imposta à mulher”<sup>2</sup>  
(Moção anônima, 1789)

## Introdução

Era 1791. A coroa e o cetro de bronze, sustentados em um único corpo, seriam substituídos por ramos de oliveira erguidos nas mãos dos cidadãos; um clarão aberto sobre a França, na queda do trono francês, se propagaria por toda a humanidade; o patriotismo produziria milagres e todos concorreriam para o socorro da Nação; a vontade de ser livre se uniria, enfim, ao amor de ser justo. Este tom elogioso à Revolução Francesa, empregado nas linhas iniciais de certa declaração endereçada à Assembleia Nacional, se dissipa, quando suas autoras, “cidadãs francesas” – não há um nome próprio na assinatura do documento –, lembram que era de interesse dos deputados “arrancar até a raiz as leis góticas que abandonam metade da humanidade a uma existência humilhante, a uma eterna escravidão”.<sup>3</sup>

Não foi o único documento escrito a partir desta estrutura – um elogio seguido de uma reivindicação; a constatação de que a Revolução estava derrubando os elos da longa cadeia da desigualdade, mas as mulheres seguiam em posição servil. Em uma moção também anônima, após a glorificação do povo francês, que soube conquistar a sua liberdade, destruindo séculos de abusos e preconceitos, o tensionamento com a igualdade política se recoloca. Esquivar-se deste princípio, extensível a todas as relações, inclusive as matrimoniais, colocaria sob risco de incompletude a obra da Revolução. Se os deputados da Assembleia Nacional, como representantes do povo, haviam restituído aos homens a sua dignidade, declarando os seus direitos na famosa *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*,<sup>4</sup> caberia estender as leis da justiça a todos os indivíduos, sem diferença do seu sexo: “recuaremos após termos avançado a passos gigantes?”, “perderemos os frutos do que já foi feito e a esperança de tudo o que resta a fazer?”.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> AN. *Motions adressées à l'assemblée nationale en faveur du sexe*. Todas as traduções são de responsabilidade da autora do artigo, exceto quando uma edição brasileira for indicada.

<sup>3</sup> AN. *Adresse des Citoyennes Françaises à l'Assemblée Nationale*.

<sup>4</sup> As ruas de Paris estavam convulsionadas pela febre revolucionária, quando, em 17 de Junho, os Estados Gerais foram substituídos pela Assembleia Nacional, constituída por deputados do Terceiro Estado. Longos meses de trabalho e debates se passaram até a votação do texto final (um preâmbulo seguido de 17 artigos), intitulado *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, em agosto daquele mesmo ano.

<sup>5</sup> AN. *Motion à faire et arrêté à prendre dans les différentes classes et corporations de citoyennes françaises*.

Longe de serem inauguradas pela Revolução, reivindicações em torno da igualdade, apresentadas por mulheres de grupos sociais diversos, já estavam em circulação na França pré-revolucionária. Em trabalho anterior, pude mostrar que as mulheres do Terceiro Estado, organizadas por seus ofícios (lavadeiras, vendedoras de plumas, floristas, modistas),<sup>6</sup> não apenas as do Clero e da Nobreza, estavam presentes na última reunião dos Estados Gerais, produzindo opinião, registrando queixas sobre assimetrias na cobrança de impostos, sobre as tarefas excessivas atribuídas a elas e em desrespeito aos ofícios que haviam escolhido exercer, sobre o acesso desigual a espaços e recursos materiais *por serem mulheres*. Tudo isso está registrado nos famosos Cadernos de Queixas [*Cabiers de Doléances*] de 1789, a exemplo dos *Cabiers de doléances et réclamations des femmes par Madame B\*\*\*B\*\*\**, no qual ela reivindica a admissão das mulheres na reunião dos Estados Gerais, argumentando que deveria haver identidade entre os interesses dos representantes e das representadas: “Sendo demonstrado com razão que um nobre não pode representar um plebeu, nem este representar o nobre, do mesmo modo, um homem não poderia com equidade representar uma mulher”.<sup>7</sup>

Nesse sentido, o papel ativo das mulheres na apresentação das declarações e petições para a Assembleia não pode ser considerado uma invenção revolucionária (ou uma “anomalia histórica”, nos termos de Siobhán McIlvanney), em comparação com o período pré-revolucionário.<sup>8</sup> Mas há diferenças fundamentais com relação aos *Cadernos de Queixas*: os documentos não eram mais ditados ou mediados pela escrita de um representante homem. Eram escritos por elas, lidos e comentados em associações e clubes exclusivamente femininos, além do volume de seus escritos em circulação.<sup>9</sup>

Colocar em dúvida a tese da “ausência das mulheres” dos espaços políticos às vésperas e durante a Revolução, tese cada vez menos aceita sem contestação entre estudiosas do período (ver nota 9), é uma reflexão que continuo sustentando neste trabalho. Entretanto, se o desafio é pensar os referenciais da teoria política moderna, a abordagem histórica, como uma modalidade de teorização da política,<sup>10</sup> pode oferecer uma reflexão de alcance mais largo do que esta revisão da presença, por assim dizer, no que ensaio chamar de história dos gestos e ações políticas das mulheres.<sup>11</sup>

Assim, no presente artigo, procuro investigar outra ordem de material político, a saber, moções, petições e declarações (algumas anônimas) que elas endereçaram à Assembleia Constituinte e, diretamente ao povo, mediante discursos na tribuna. O que há de comum a esse conjunto de material que proponho analisar, como se verá na primeira parte do artigo, é o recurso laudatório aos acontecimentos iniciais que marcaram a Revolução,

---

<sup>6</sup> Ver: SOROMENHO NICOLETE, “Um Republicanismo Sem Direitos? Declarações, advertências e queixas das mulheres do Terceiro Estado às vésperas da Revolução”.

<sup>7</sup> MADAME B\*\*\*B\*\*\*, *Cabiers de doléances et réclamations des femmes par.*, 1789.

<sup>8</sup> McILVANNEY, “Women’s Roles, Rights and Representations in France, 1758–1848”. Sobre o papel ativo das mulheres durante o Antigo Regime, como as comerciantes parisienses do Halle [*les dames de la Halle*], bem como sua participação em manifestações e levantes populares, ver: BOCK, *Women in European History*.

<sup>9</sup> Sobre a expansão dramática e controvertida da participação das mulheres nos discursos políticos e na vida pública, no período revolucionário, que inaugurou o pórtico da igualdade, mas também testemunhou a elaboração de discursos (científicos e filosóficos) que pretendiam manter a hierarquia sexual e a subordinação da mulher, mesmo após o colapso das justificações bíblicas, ver: HESSE, *The Other Enlightenment*, pp. 69-72. OUTRAM, *The Enlightenment*.

<sup>10</sup> SKINNER, *Pocock: A life in letters*, p. 3.

<sup>11</sup> A referência fundamental deste artigo é o trabalho da historiadora Christine Fauré, *Doléances, déclarations et pétitions, trois formes de la parole publique des femmes sous la Révolution*. Entretanto, o que busco fazer é elaborar a especificidade da interrogação proposta por uma abordagem histórica da teoria política.

movimento guiado pela paixão da igualdade, seguido de fortes advertências pela incompletude da rota da igualdade de condições. Deixadas à sorte de seu nascimento, de acesso desigual à educação, à propriedade e aos espaços de poder que pertenciam aos homens, às mulheres não caberia senão a humilhação da caça ao dote, do recurso às frivolidades e vícios que rebaixavam não apenas as mulheres, mas a humanidade, uma vez que a elas, às mulheres, cabiam as tarefas da educação e do cuidado também dos homens e das crianças; restavam-lhes casamentos infelizes que não podiam ser desfeitos, pois não havia lei do divórcio. Sobre tudo isso, elas emitirão seu juízo, mediante declarações encaminhadas à Assembleia.

Há, porém, uma ambivalência nas linhas desse material: estas mulheres escrevem *como se* fossem sujeitos livres e em posse dos mesmos direitos estabelecidos na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* – de escopo universal, aliás, mas que mantinha “privada de seus direitos naturais a metade da espécie humana”, nos termos do panfleto *Du Sort Actuel des Femmes*.<sup>12</sup> Essa partícula, *como se*, expressa um gesto de afirmação na ação delas: como se fossem dotadas de cidadania, elas debatem, opinam, apresentam declarações e advertências.<sup>13</sup>

À primeira vista, poderia parecer que elas estão efetuando o corte cirúrgico que a teoria política recrudescera entre o mundo privado e o mundo público, a natureza e o político, a mulher cidadã dissociada da mãe, da irmã, enfim, do meio familiar, involuntário e vinculado à sobrevivência. Mas a complexidade dos argumentos destas mulheres me parece estar justamente no embaralhamento de tais categorias, especialmente na linguagem dos direitos. Muitas vezes, no mesmo apelo, elas reiteram tarefas e obrigações vinculadas ao domínio familiar, que caberiam somente a elas, damas e cidadãs exemplares e virtuosas, razão pela qual se pode dizer que o vocabulário delas é efeito de uma ambiguidade.

Desse modo, o meu objetivo central é mostrar a ambivalência da linguagem política dos direitos e da natureza nestas moções, declarações e petições apresentadas na aceleração dos acontecimentos de 1789 a 1791. O meu objetivo secundário é dar contornos às estratégias textuais de atuação e intervenção das mulheres na política por não terem sua atuação considerada como legítima. Isso importa, porque a Revolução não se fez sem a “invenção de uma eloquência política”, de acordo com Laurence Guellec, específica para o espaço público então nascente. Entretanto, os discursos dos oradores da Assembleia, espaço não destinado às mulheres, muito rapidamente se identificaram à “eloquência verdadeiramente pública” e se erigiram como modelo. De toda forma, o tensionamento que elas produziram na linguagem política normativa do período foi feito mediante a escrita e em meio a essa disputa de legitimidade nos discursos.<sup>14</sup>

De certo, estes escritos não foram apresentados em modelos retóricos tradicionais ou nos moldes do chamado cânone do século XVIII. O que não autoriza concluir que eram escritos sem forma ou densidade política. A hipótese interpretativa é que o paradoxo foi a forma encontrada, ou ainda, a estratégia para a estrutura desses textos com finalidade de ação política. Isso ficará mais claro na segunda parte do artigo, na qual eu tento mostrar os limites

---

<sup>12</sup> AN. *Du Sort Actuel des Femmes*.

<sup>13</sup> Devo agradecer à professora Raissa Ventura (UNICAMP), por insistir na manutenção do uso e realce do “como se”, no meu texto – ainda que os sentidos da minha formulação não tenham partido das referências dela, assumidamente butlerianos.

<sup>14</sup> GUELLEC, *Tocqueville et les langages de la démocratie*, p. 68. Sobre o tema da cultura dos debates e predominância da oralidade sobre a escrita, bem como o letramento entre as mulheres em fins do século XVIII, ver: HESSE, *The Other Enlightenment*, p. 9.

da representação da cidadania e o tom deliberadamente mais contencioso de alguns panfletos, especialmente na *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, de Olympe de Gouges. Por fim, concluo mostrando os alcances de um estudo feito a partir de uma abordagem histórica que pode ajudar a mais bem compreender as categorias normativas do presente e das nossas questões.

## 1. As damas - e cidadãs - se dirigem à Assembleia Nacional

“De um lado a outro do Reino, uma revolução espantosa se fez com uma rapidez mais espantosa ainda [...] fizemos em três dias a obra de um século”.<sup>15</sup> Assim é aberta a moção, a qual consistia na apresentação de um projeto de tributo voluntário a ser emitido entre as diferentes “classes e corporações” (termos do texto) das cidadãs francesas, com o fim de arrecadar emergencialmente fundos para a França. O “entusiasmo patriótico”,<sup>16</sup> traço notável na análise das declarações e moções públicas do período, emoldura a exigência de sacrifícios e generosidade para que a Revolução pudesse prosseguir em seu objetivo, após os firmes primeiros passos. Neste documento, entre outros de mesmo teor,<sup>17</sup> pede-se que as cidadãs francesas doem joias e adereços de ouro ou prata para o socorro da Nação, mergulhada em grave crise econômica.

Além do entusiasmo, a estrutura da moção recorre à retórica da exemplaridade, no caso, o patriotismo das romanas: “francesas, este exemplo lhe diz o que podem fazer: por que não imitá-las?”<sup>18</sup> Aliás, segue a moção, entre as próprias cidadãs francesas, já circulavam exemplos de virtude e de amor à pátria: esposas de pintores, como Madame Moitte, nomeada nesta moção, bem como muitas associações de artistas, haviam começado ampla campanha de arrecadação de fundos públicos com doações de seus bens e ornamentos, considerados meras futilidades mediante as emergências públicas. Estavam dispostas, até mesmo, a dar a própria vida em socorro da Pátria – “seremos as últimas a querer fazer o bem? Apressemos-nos em mostrar que nós também somos boas francesas, prontas a doar nossa fortuna, nossa própria vida, se preciso for, para nossa Pátria”.<sup>19</sup> Em troca do proveito momentâneo e terreno da vaidade e do luxo, conclui a moção, as doadoras teriam satisfação celestial, além de a memória de seus atos patrióticos gravada nas páginas da história. Cabia à Assembleia divulgar este apelo em todas as partes e para todas as frações da sociedade.

Nota-se a mesma estrutura de composição nos documentos em *Deliberation des Dames Citoiennes du District de Saint Martin*. Animadas por sentimentos de admiração pelo “sublime trabalho dos augustos representantes da Nação”, os quais estavam tomados pela difícil tarefa de fixar a Constituição,<sup>20</sup> as mulheres informam em detalhes como se dará a participação delas nas festividades de 14 de Julho de 1790. Dos trajes ao percurso, informam as

<sup>15</sup> AN, *Motion à faire et arrêté à prendre dans les différentes classes et corporations de citoiennes françaises*.

<sup>16</sup> Termo que consta, aliás, no discurso da senhorita Marie Martin. MARTIN. *Le Patriotisme des dames citoiennes, discours prononcé à la tribune de l'Assemblée patriotique*.

<sup>17</sup> Por exemplo, os panfletos de Olympe de Gouges, intitulados *Projet Utile et Salutaire*, publicado em abril de 1789, e *Le Dialogue allégorique entre la France et la Vérité, dédié aux États généraux*, publicado entre março e abril de 1789.

<sup>18</sup> AN, *Motion à faire et arrêté à prendre dans les différentes classes et corporations de citoiennes françaises*.

<sup>19</sup> AN, *Motion à faire et arrêté à prendre dans les différentes classes et corporations de citoiennes françaises*.

<sup>20</sup> O excelente termo “fixar a Constituição” é de Keith Baker. BAKER, “Constitution”, p. 179.

deliberações da Assembleia para a marcha sob o estandarte da liberdade em direção ao altar da pátria, diante do qual jurarão defender a Constituição “por todos os meios que estiverem em seu poder e de repelir com uma coragem viril os inimigos do bem público”<sup>21</sup>.

A linguagem republicana<sup>22</sup> é amplamente mobilizada nestas moções e discursos endereçados à Assembleia, sustentando como o primeiro e mais sagrado dever aquele com a pátria e a Constituição – “decretos imortais”, nos termos do período. Esta é também a linguagem política empregada pelos deputados e representantes da Nação. Todavia, nos textos delas se expressa a convicção de que, após muitos séculos de degradação e de servidão, a felicidade dos esposos, filhos e irmãos (relações do âmbito familiar) não se dissociará dos “direitos sagrados de que gozarão um e outro sexo”.<sup>23</sup> Se podemos afirmar que nem todos os discursos tratam explicitamente de igualdade entre os sexos, há nuances e partículas sutis que impedem que, na análise, a linguagem política seja considerada homogênea independentemente do sexo que a emprega.<sup>24</sup>

Outra variação desta estrutura é observável no discurso de Marie Martin, de 07 de novembro, do ano dois da liberdade:

Senhores, nos convidar a vir a essa respeitável Assembleia para sermos testemunhas de decisões sábias que vocês aqui tomam é nos recompensar pelo zelo que nos anima pela pátria [...] Felizes são aquelas que, dando filhos à pátria e carregando em seus braços os frutos de um amor conjugal, lhes farão sugar junto ao leite os princípios da igualdade, esse amor ardente pela pátria, pela liberdade e esse vínculo inviolável com a Constituição.<sup>25</sup>

Aqui, como nas demais fontes mencionadas, são tratados em paralelo o zelo pelos filhos e pelos assuntos de utilidade pública. As tarefas que constituem a maternidade, nesses discursos, não se desvinculam da dedicação à pátria. Duas esferas (a política e a familiar), cujos limites convencionou-se tratar como inteiramente distintas, se embaralham discursivamente em um mesmo corpo, o da mãe e cidadã.<sup>26</sup> Aliás, senhorita Martin vai ainda mais longe no seu discurso de 1791 ao anunciar que moças como ela, ainda não engajadas nos compromissos do casamento, mas que haviam jurado sob o altar da liberdade, dariam

---

<sup>21</sup> RAIMBAUD. *Délibération des Dames Citoyennes du District de Saint Martin à Marseille*.

<sup>22</sup> BAKER, “Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France”.

<sup>23</sup> RAIMBAUD. *Délibération des Dames Citoyennes du District de Saint Martin à Marseille (grifo meu)*.

<sup>24</sup> Ao empregar o termo “mulheres”, não estou supondo uma homogeneidade em todas as regiões da França e entre classes sociais diferentes. O recorte, neste artigo, recai sobre as mulheres dos salões e círculos literários, intelectuais e artísticos de Paris ou de associações de mulheres razoavelmente letradas nas cidades maiores, espaços nos quais mulheres com recursos exerciam, ainda que individualmente, certa influência sobre os debates públicos do período.

<sup>25</sup> MARTIN. *Le Patriotisme des dames citoyennes, discours prononcé à la tribune de l'Assemblée patriotique*.

<sup>26</sup> Neste aspecto, marco uma divergência parcial em relação à tese de McILVANNEY, a quem “a consciência política” era uma experiência fundamentalmente urbana e, sobretudo, parisiense, ao passo que as mulheres dos espaços rurais eram conservadoras e “mantiveram as suas convicções religiosas”, ainda nos termos de McIlvanney. Em que pese a óbvia facilidade de circulação de brochuras, panfletos e livros, bem como de constituição de associações e grupos com finalidades políticas em cidades de maior complexidade e sem desqualificar a razão e os afetos que mobilizaram a reação à Revolução, o esquema me parece mistificador, além de recorrer a um tipo binário e já gasto das origens da Revolução (o par religião *versus* o secularismo).



sua mão apenas àqueles homens cujas virtudes cívicas seriam reconhecidas e afirma: “seremos as primeiras a armar nossos maridos diante do inimigo”.<sup>27</sup>

Os panfletos, reivindicações e discursos se avolumam e, se minha interpretação é correta, a condição das mulheres se coloca cada vez mais em tensão com o vocabulário normativo do período. Afinal, a quem se presta – e mediante quais sacrifícios – a igualdade?

É assim que no contundente *Du Sort Actuel des Femmes*, panfleto anônimo dirigido aos “bons espíritos”, o Corpo Legislativo é cobrado por “há vinte e seis meses examina[r] os princípios absurdos que nos governaram, as instituições viciosas que deles derivaram”, ignorando um dos mais importantes objetos da ordem social, qual seja, “a metade da espécie humana é privada de seus direitos naturais [...] ela rasteja em um estado que se aproxima àquele da escravidão, e que é, de fato, o da servidão”. Subsistem os artifícios do clero, argumenta-se, que afastaram as mulheres das ocupações políticas e as conduziram a uma vida contemplativa, destinando-lhes à humilhação, à dependência servil, “ao esquecimento do mundo real em favor ao mundo revelado”.<sup>28</sup>

Numa reivindicação que confere centralidade ao tema da lei do divórcio, *Griefs et Plaintes des Femmes Mal Mariées*, de 1790, as mulheres se dirigem aos deputados, porta-vozes de uma “filosofia regeneradora”, nos termos delas, elogiando-os por terem vencido o sacerdócio aliado à autoridade despótica, por terem destruído com a razão os abusos revestidos de sacralidade e, com a verdade, séculos de mentira. Mas restariam ainda leis abusivas, nascidas no tempo da ignorância, a reformar. Caberia à Assembleia, escutar as reivindicações das mulheres em torno da lei do divórcio, tanto desejada quanto necessária, dizem elas, a fim de restituir dignidade ao matrimônio. Elas assim convocam a casa legislativa:

A augusta assembleia que representa a nação fechará seus ouvidos aos lamentos desta amável metade do gênero humano [...] Este sexo será ainda escravo do mais forte? Seus direitos serão por mais tempo ainda desprezados e não reconhecidos. Enfim, a lei do divórcio, tanto desejada quanto necessária, restituirá ao casamento sua dignidade terrivelmente degradada? Devolverá aos costumes a pureza deles tão escandalosamente profanados pela licença destes esposos, entre os quais um acordo é impossível.<sup>29</sup>

Com efeito, elas parecem reconhecer a tarefa histórica que os deputados realizam, livrando os cidadãos dos tempos de ignorância. Justamente por reconhecerem a autoridade política no corpo legislativo, as mulheres colocam a Assembleia diante da tarefa de restituir também os seus direitos. Se seus apelos de revisão das leis que regem o casamento na França não fossem atendidos, elas advertem, a Assembleia atuaria em favor de desordens e escândalos que resultam de tristes uniões; em favor de uma existência infeliz e cativa; a Assembleia legitimaria, por fim, uma “sociedade leonina, na qual o marido é o senhor [*maître*] da pessoa de sua esposa de seu dote e de seus direitos”,<sup>30</sup> impondo às mulheres a submissão e a obediência.

<sup>27</sup> MARTIN. *Le Patriotisme des dames citoyennes, discours prononcé à la tribune de l'Assemblée patriotique*.

<sup>28</sup> AN, *Du Sort Actuel des Femmes*.

<sup>29</sup> AN, *Griefs et Plaintes des Femmes Mal Mariées*.

<sup>30</sup> AN, *Griefs et Plaintes des Femmes Mal Mariées*.

As reivindicações e panfletos até aqui analisados justapõem a exposição sintética do quadro social da época a uma comoção, que amplia o poder da Assembleia (“derrubem, sábio legisladores, estes ferros da tirania sacramental”), ao mesmo passo em que ressaltam a condição de dependência das mulheres (“escutem os gritos de dor das mulheres infortunadas”)<sup>31</sup>. Entretanto, o meu argumento é que se trata de um modelo de apelo ou de súplica aparente (ou estratégico) dirigido aos legisladores. Aparente, pois a linguagem mobilizada nestes discursos, ainda que ambivalente, é a linguagem política dos direitos (“não é a piedade que elas pedem; é um direito que elas possuem a reivindicar, um direito inerente ao seu ser”)<sup>32</sup>. E ambivalente, argumento, porque o princípio fundamental da nova sociedade, a igualdade de condições, é acompanhada do vocabulário (e das armadilhas) da natureza (“A natureza vos dirá que vocês [deputados] são filhos, esposos e pais [...] a justiça, que a maior parte de suas qualidades e virtudes são adquiridas em socorro de suas mães, esposas [...]”)<sup>33</sup>.

Ao engendrar em seus discursos componentes de linguagens que vão em sentidos opostos, essas mulheres encontraram uma via de exploração dos limites da natureza, o âmbito incontornável da existência, e dos direitos. Assim, o uso de discursos ambivalentes, paradoxais até, reconhecível em clamores exageradíssimos, em tom artificialmente suplicante, em construções que parodiam documentos oficiais, parece ter por propósito tensionar ou levar ao limite a ideia de igualdade, como se verá na próxima seção do artigo.<sup>34</sup>

## 2. Da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã

O que tenho chamado de exploração do paradoxo, como via retórica, se evidencia em diversos escritos da republicana Olympe de Gouges, entre os quais, o panfleto intitulado *Projet Utile et Salutaire*, publicado em abril de 1789, logo após uma manifestação de trabalhadores no Faubourg Saint-Antoine, contra uma queda de salários, que resultou em uma tragédia, deixando mais de mil pessoas feridas e cerca de trezentas pessoas mortas pela Guarda Nacional. Como em outras propostas de reforma social do período, analisadas anteriormente neste artigo, apresenta-se a criação de um fundo nacional, mediante impostos, como forma de dar condições de vida à parcela mais pobre da população, particularmente, saúde às parturientes.

Importa notar a estratégia adotada para que o projeto ganhasse a atenção da Assembleia, como um projeto apresentado por um deputado, também seria debatido. Consciente do lugar destinado à palavra pública da mulher em assuntos políticos neste período, Olympe de Gouges pede certa neutralização de seu gênero, ou ainda, que a pertinência de sua proposta seja considerada *independentemente de seu sexo*: “Se nessas obras há alguns [impostos] de natureza tal que possam ser colocados em vigor, a nação não negligenciará a sua execução, *não importa qual seja o sexo de seu autor*”.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> AN, *Griefs et Plaintes des Femmes Mal Mariées*.

<sup>32</sup> AN, *Griefs et Plaintes des Femmes Mal Mariées*.

<sup>33</sup> AN, *Griefs et Plaintes des Femmes Mal Mariées*.

<sup>34</sup> A partir deste ponto, o artigo recupera parte de dois trabalhos anteriormente publicados, com algumas modificações: SOROMENHO NICOLETE. “Olympe de Gouges e os limites da cidadania na França revolucionária”. SOROMENHO NICOLETE, “Um Republicanismo Sem Direitos? Declarações, advertências e queixas das mulheres do Terceiro Estado às vésperas da Revolução”.

<sup>35</sup> OLYMPE DE GOUGES, *Oeuvres complètes*, T III, p. 159.

Com isso, a autora cria o seu espaço no debate público, a partir da ambiguidade de sua condição, isto é, revelando consciência acerca da pouca legitimidade do discurso das mulheres, mas oferecendo a sua proposta sobre a criação de um imposto específico. Isso permite que, na sequência do mesmo panfleto, de Gouges se pronuncie abertamente, *em favor de seu sexo*, empregando um “nós” (“nos é dado”, “a natureza nos oprime”, “os inúmeros males [...] nos tornam”) que a posiciona no discurso, desfazendo a neutralização com a qual havia iniciado o panfleto:

Mas o que particularmente me interessa e o que muito sensibiliza todo o meu sexo é uma casa particular, um estabelecimento memorável que falta na França. Pobres mulheres! [...] Condenadas, desde o berço, a uma ignorância insípida, *o bocado de emulação que nos é dado desde nossa infância, os inúmeros males com os quais a natureza nos oprime nos tornam muito infelizes, desafortunadas*, a ponto de que não esperássemos que um dia os homens viessem ao nosso socorro.<sup>36</sup>

Convocando a solidariedade dos homens com mulheres que falecem durante o parto, de Gouges apresenta um projeto de arrecadação que financiaria uma casa de saúde às parturientes, esposas dos militares, dos negociantes, dos artistas sem recursos, enfim, das desafortunadas da nação. A natureza, conceito central da filosofia das Luzes, se faz tão ambígua na pena de Olympe quanto mais se afirma a consciência das desvantagens que a sociedade impõe ao sexo feminino (“Condenadas desde o berço a uma ignorância insípida”). Ambígua, porque ela não recorre explicitamente à noção política da igualdade para fundamentar o seu projeto, mas aciona uma opressão da natureza para cobrar os deveres dos maridos, filhos, irmãos – relações de meios ditos naturais; eles, nascidos de mulheres sem nunca terem prestado atenção às dores delas.<sup>37</sup>

É o que se nota também na obra que lançou Olympe para a tradição que reivindica direitos das mulheres<sup>38</sup>, a *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne*, de 1791. Mediante um expediente paródico, no qual a autora repete o estilo, mas inverte o conteúdo da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, a construção dessa outra declaração, agora da Mulher e da Cidadã, permite questionar qual lugar caberia, afinal, às mulheres numa sociedade que rejeitava a estrutura antiga de privilégios, proclamava direitos, mas mantinha metade do gênero humano na escravidão, para recobrar os termos das moções anteriormente analisadas.

A *Declaração das Mulheres e das Cidadãs*, aparentemente texto anódino, lança luz sobre a lógica de exceção política implícita no direito à cidadania e fornece vocabulário para novas demandas.<sup>39</sup> Mais uma vez, parece ser importante destacar que, quando se fala em exclusão de espaços oficiais do poder (ou discriminação, como certas matrizes de estudos preferem), não estou afirmando a não participação das mulheres. Trata-se da restrição de direitos (do

<sup>36</sup> OLYMPE DE GOUGES, *Oeuvres complètes*, T III, pp. 160-161 (*destaques meus*).

<sup>37</sup> Não é o foco deste trabalho, mas ultrapassa os debates do século XVIII, a contestação de que o referente “natureza”, assim como a categoria “mulher”, possa ser considerado como um objeto de conteúdo transparente e imutável. Volto a isso na conclusão.

<sup>38</sup> DEVANCE, “Le féminisme pendant la Révolution française”. Estou de acordo com as reservas de Dominique Godineau para o uso do termo “feminismo” neste período, ver: GODINEAU, “Femmes et violence dans l'espace politique révolutionnaire”.

<sup>39</sup> Endosso, aqui, o argumento de SINGHAM, “Betwixt Cattle and Men: Jews, Blacks and Women and the Declaration of the Rights of Man”.

direito de voto, de educação e de propriedade, claro, mas também a interdição de alistamento no Exército, o fechamento de clubes e associações femininas e, por fim, a interdição, pela Convenção, da admissão das mulheres à Assembleia) e, com efeito, da projeção das mulheres para a esfera doméstica, como seu “lugar natural”, o que não impediu que elas atuassem politicamente com outra retórica, em outros espaços (públicos ou não).

Desse modo, é como cidadã [*citoyenne*] que ela se apresenta ao público, invertendo a Declaração oficial. Mulher possuidora da mesma virtude e talentos, segundo sua capacidade e sem admitir outra distinção, se apresenta como se partilhando da mesma *natureza política* que os homens haviam definido no artigo 6º da *Declaração*: “Todos os cidadãos, sendo iguais a seus [leis] olhos, são igualmente admissíveis a todas as dignidades, cargos e empregos públicos, segundo a sua capacidade e sem nenhuma outra distinção que não seja a de suas virtudes e talentos”. É evidente que a apropriação de uma retórica inventada e legitimada por e para oradores na Assembleia, cujo objetivo era denunciar o avanço de falsas doutrinas e combater os inimigos da Revolução não pode assustar leitores contemporâneos, mas certamente chocou o público na época.<sup>40</sup>

Como nos documentos examinados na seção anterior, nesta obra, é levada ao limite a representação da ideia de igualdade, na figura do homem-cidadão,<sup>41</sup> em uma invocação nada neutra da autora: “Homem, és capaz de ser justo? Quem te faz esta pergunta é uma mulher. Não lhe privará, ao menos, esse direito. Diga-me: Quem te concedeu o soberano império para oprimir o meu sexo?”<sup>42</sup> A escolha da autora foi por uma invocação conflituosa dos interlocutores, os homens, logo após um preâmbulo, no qual de Gouges convoca o apoio da rainha Maria Antonieta, também ela mãe, à causa das mulheres – uma tentativa, talvez, de todas as mulheres, suspensos momentaneamente o berço de nascimento de cada uma, lerem e apoiarem a *Declaração*.

Fundamento da cidadania, o homem se configurou, a autora afirma, como “um princípio da exceção”, razão de pretender comandar como um déspota (a linguagem se faz radical) sobre um sexo que recebeu, também ele, todas as faculdades intelectuais da natureza. Aqui, novamente, a natureza é invocada na pena de Olympe de Gouges, mas não mais para corroborar os atributos da sensibilidade. É a natureza na base da linguagem dos direitos, direitos estes inalienáveis que permitiriam a participação nos assuntos públicos, o exercício da virtude cívica. Com efeito, é como testemunha de uma assimetria injusta, que a autora se dirigirá aos seus leitores contemporâneos e afixará seus panfletos pela cidade. “Elas decidiram”, afirma a autora, “expor em uma declaração solene os direitos naturais, inalienáveis e sagrados da mulher”, a fim de lembrar a todos os membros do corpo social os direitos e deveres necessários para a manutenção da Constituição e a felicidade de todos.

Ao final da *Declaração*, Olympe supõe que possa ser estabelecido um acordo entre marido e mulher, uma invocação de outra figura de autoridade, autor de *O Contrato Social*, Jean-Jacques Rousseau, na forma de um contrato, uma alternativa à condição inferior da mulher, equiparada à da escrava. A *Declaração* apresenta-se, portanto, como um meio de

---

<sup>40</sup> HUNT, A invenção dos direitos humanos, p. 172.

<sup>41</sup> O argumento neste artigo segue a tese de Joan Scott: “One of de Gouges's strategies - a strategy characteristic of feminism - was to push the ambiguity of representation to its limit by toying with the relationship between sign and referent, using each interchangeably to establish reality” SCOTT, Only paradoxes to offer, p. 21 (grifos meus).

<sup>42</sup> OLYMPE DE GOUGES, *Oeuvres complètes*, T IV, p. 34.

reelaborar a linguagem dos direitos, de reivindicar para as mulheres todos os direitos que já cabiam legitimamente aos homens; de defender a virtude como característica da vida pública; um meio, por fim, parafraseando a autora, em que o “preconceito cai, os costumes se purificam e a natureza devolve a todos os seus direitos”.<sup>43</sup>

## Conclusão

Partindo de uma abordagem na qual “o discurso fornece o nosso ponto de partida”,<sup>44</sup> o que tentei mostrar, mediante a análise de moções, petições e panfletos apresentados à Assembleia Nacional, é que as mulheres reconhecem a autoridade política do corpo legislativo, mas também entendem a dinâmica na concessão parcial e fragmentada dos direitos. Isso lhes permite colocar em questão o descompasso entre a representação do cidadão universal, o princípio da igualdade política e a exclusão de metade do gênero humano, reivindicando a igualdade nas relações matrimoniais, no acesso à educação e à propriedade e na representação política. Analisei não apenas o conteúdo dessas moções e declarações, muitas delas anônimas, mas também as estratégias textuais de suas autoras para o contorno e crítica a este descompasso.

Na segunda parte do texto, examinei alguns panfletos de Olympe de Gouges que circularam no mesmo período das fontes analisadas na primeira parte do artigo. O que há, nesses escritos, são mulheres agindo na incipiente cena pública, sem a legitimidade que acompanha o seu discurso e a sua ação política; o que há são corpos construídos para o lar, sem direito de saída de matrimônios infelizes ou dos conventos, e tomados pela mesma ideia insaturável da igualdade; o que há também são estratégias discursivas criadas para provocar tensão com a linguagem dos direitos que não alcançava todos os corpos, a exemplo do emprego da paródia, como na *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, de hipérboles e construções exageradíssimas ao se referirem à Assembleia Nacional (“generosos cidadãos escolhidos pela mais potente nação do mundo para exercício do mais augusto ministério”). A estrutura desses documentos não realiza a estrutura de tratados políticos ou escritos mais sistemáticos, mas nem por isso tais estratégias discursivas deixam de ser recursos políticos conscientes e, sobretudo, não se afastam do fundamento original dos direitos (“*todos os homens são iguais por natureza*”).

Por fim, ao investigar documentos considerados de segunda ordem e ainda pouco explorados na vasta literatura acerca da Revolução francesa e, mais do que isso, ao lançar luz sobre escritos políticos de mulheres do século XVIII, escritos estes elaborados na tensão das linguagens políticas do período revolucionário, este artigo buscou restituir a densidade histórica a certos princípios políticos. Me parece que partir de uma abordagem histórica de teoria política, na qual as e os autores e suas obras são situados nas camadas de sua historicidade e nas suas possibilidades discursivas, me parece um modo mais fértil de entender a dinâmica de referenciais e linguagens mobilizados no presente.

As mulheres escutadas e lidas neste trabalho estão em disputa aberta sobre a autoridade da natureza e os limites do direito (e os deputados estão operando e revidando

---

<sup>43</sup> OLYMPE DE GOUGES, *Oeuvres complètes*, T IV, p. 36.

<sup>44</sup> POCOCK, *Linguagens do ideário político*, p. 68.

no mesmo terreno). As teóricas feministas refinaram a palavra “gênero”, conceito que não estava à disposição das minhas nativas, purgando-a (o verbo apropriado é de Joan Scott) de qualquer conotação natural. Entretanto, assim como estas mulheres que escreviam e se colocavam em cena pública em finais do século XVIII, longe de chegar a conceitos transparentes, estáticos e a-históricos, as fronteiras entre o sexo e o gênero seguem continuamente em disputa de linguagem e reposição de limites.<sup>45</sup> Desse modo, para a atenção aos conceitos e problemas contemporâneos mais prementes (a exemplo da igualdade e da participação política das mulheres), a reconstrução histórica do muito distante com a ajuda do muito pequeno, me parece incontornável.

## Referências bibliográficas

AN, *Adresse des Citoyennes Françaises à l'Assemblée Nationale*, s.l., 1791.

AN, *Du Sort Actuel des Femmes*, s.l./s.d.

AN, *Griefs et Plaintes des Femmes Mal Mariées*, s.l., 1790.

AN, *Motion à faire et arrêté à prendre dans les différentes classes et corporations de citoyennes françaises*, s.l., 1791.

AN, *Motions adressées à l'assemblée nationale en faveur du sexe*, s.l., 1789.

BAKER, K. “Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France”. *The Journal of Modern History*, 73, 2001, pp. 32-53.

BAKER, K. *Inventing the French Revolution. (Ideas in context)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BOCK, G. *Women in European History*. Oxford and Malden, MA: Blackwell, 2002.

BUTLER, J. *Corpos que importam – os limites discursivos do sexo*. Tradução de Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019.

DEVANCE, L. “Le féminisme pendant la Révolution française”. *Annales historiques de la Révolution française*, n. 229, 1977, pp. 341-376.

DIAMOND, M. “Olympe de Gouges and the French revolution: the construction of the gender as critique”. *Dialectical Anthropology*, v. 15, n. 2-3, 1990, pp. 95-105.

DUHET, P-M. (recueil e préface). *Cahiers de doléances des femmes en 1789 et autres textes*. Paris, 1981.

---

<sup>45</sup> Ver: SCOTT, “Quelques autres réflexions sur le genre et la politique”; BOCK, “Women’s history and gender history”; HARAWAY, “Gender”; BUTLER, “Corpos que importam”.



FAURÉ, C. “Doléances, déclarations et pétitions, trois formes de la parole publique des femmes sous la Révolution”. *Annales historiques de la Révolution française*, 344, 2006, pp. 5-25.

GODINEAU, D. “Femmes et violence dans l'espace politique révolutionnaire”. *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, v. 29, n. 3, 2003, pp. 559-576.

GUELLEC, L. *Tocqueville et les langages de la démocratie*. Paris: Honoré Champion, 2004.

HARAWAY, D. “‘Gender’ for a Marxist Dictionary: the Sexual Politics of a Word”. In: Simians, Cyborgs, and Women. *The Reinvention of Nature*. Londres, Free Association Books Ltd., 1991, pp. 127-148.

HESSE, C. *The Other Enlightenment: How French Women Became Modern*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

HUNT, L. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MADAME B\* B\*\*\*.\*\* *Cahiers des doléances et réclamation des femmes*, s.l., 1789.

MARTIN. *Le Patriotisme des dames citoyennes, discours prononcé à la tribune de l'Assemblée patriotique*, 1791.

McILVANNEY, S. *'Women's Roles, Rights and Representations in France, 1758–1848'. Figurations of the Feminine in the Early French Women's Press, 1758-1848*. Liverpool, 2019.

OLYMPE DE GOUGES, M. *Oeuvres complètes de Madame de Gouges*. T I a IV. Montauban: éditions Cocagne, 1993.

OUTRAM, D. *The Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

POCOCK, J. *Linguagens do Ideário Político*. Tradução: Fabio Fernandez. São Paulo: EDUSP, 2003.

RAIMBAUD, J. *Délibération des Dames Citoyennes du District de Saint Martin à Marseille*, 1790.

SCOTT, J. “Quelques autres réflexions sur le genre et la politique” [1999]. *De l'utilité du genre* (tradução de Claude Servan), Fayard, 2012.

SCOTT, J. *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man*. Harvard University Press, 1996.

SINGHAM, S. “Betwixt Cattle and Men: Jews, Blacks and Women and the Declaration of the Rights of Man”. In: KLEY, D. V. (org.). *The French Idea of Freedom: The Old Regime and the Declaration of Rights of 1789*. Stanford University Press, 1994.

SKINNER, Q. “J. G. A. Pocock: A life in letters”. *Journal of the History of Ideas*, vol. 86 (1), 2025, pp. 1-19.

SOROMENHO NICOLETE, R. *“Um Republicanismo Sem Direitos? Declarações, advertências e queixas das mulheres do Terceiro Estado às vésperas da Revolução”*. *Republicanismos - Investigação sobre uma tradição múltipla*. Rio de Janeiro: Autografia, 2025b (no prelo).

SOROMENHO NICOLETE, R. “Olympe de Gouges e os limites da cidadania na França revolucionária”. *LEVIATHAN*, São Paulo, 2025a.

## Os feminismos e a reescritura do cânone filosófico: a oposição entre história e natureza

*Tessa Moura Lacerda*<sup>1</sup>

**Resumo:** Onde estão as filósofas? Por que os nomes das filósofas foram apagados da História da Filosofia? Tendo como pano de fundo os debates contemporâneos sobre o que significa ser “mulher” e a criação histórica, social e política da diferença entre homens e mulheres, na civilização judaico-cristã ocidental, propomos uma reflexão sobre o cânone da filosofia seiscentista europeia e a ausência de filósofas, reconhecidas em seu tempo, nesse enredo canônico da história da filosofia.

**Palavra-chave:** “Mulher” – Beauvoir – Wittig – Oyěwùmí – Cânone filosófico

## Feminisms and the rewriting of the canon: the opposition between history and nature

**Abstract:** Where are the female philosophers? Why have the names of female philosophers been erased from the History of Philosophy? Against the backdrop of contemporary debates about what it means to be a “woman” and the historical, social and political creation of the difference between men and women in Western Judeo-Christian civilization, we propose a reflection on the canon of seventeenth-century European philosophy and the absence of female philosophers, recognized in their time, in these canonical storylines of the history of philosophy.

**Keywords:** “Woman” – Beauvoir – Wittig – Oyěwùmí – Philosophical Canon.

---

<sup>1</sup> Professora Livre-docente do Departamento de Filosofia da USP, bolsista de produtividade CNPq. E-mail: tessalacerda@usp.br

## I. Não se nasce mulher, torna-se mulher

A célebre frase escrita por Simone de Beauvoir em 1949 em *O segundo sexo* sintetiza como nenhuma outra a oposição entre natureza e história, na medida em que questiona uma suposta naturalidade da opressão sofrida por mulheres há séculos nas sociedades ocidentais de tradição judaico-cristã:<sup>2</sup>

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino.<sup>3</sup>

Não há uma “natureza” feminina ou uma “essência” feminina capaz de definir ontologicamente as pessoas percebidas como mulheres. Trata-se de uma construção no “conjunto da civilização”, uma construção histórica, social e política.

Ora, a questão é que essa construção da “mulher” é simultaneamente a construção de um lugar de opressão, é o estabelecimento de uma hierarquia na qual as mulheres são colocadas como inferiores aos homens.

Monique Wittig, uma feminista lésbica que, com Simone de Beauvoir e Christine Delphy, foi uma das editoras da revista *Questions Féministes* (*Questões feministas*),<sup>4</sup> diz que a falsa naturalização da diferença entre homens e mulheres leva a uma naturalização dessa opressão das mulheres:

Ao fazer isso, ao admitir que existe uma divisão “natural” entre mulheres e homens, nós naturalizamos a história, nós assumimos que ‘homens’ e “mulheres” sempre existiram e sempre existirão. Não só naturalizamos a história, mas também, conseqüentemente, naturalizamos os fenômenos sociais que expressam nossa opressão, tornando impossível a mudança.<sup>5</sup>

Trata-se de uma inversão perversa entre natureza e história, pois, como afirma Wittig em outro ensaio: “Não existe sexo. Existe apenas sexo que é oprimido e sexo que oprime. É a opressão que cria o sexo e não o contrário”.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Faço referência à expressão empregada por Marilena Chauí para delimitar tempo e principalmente espaço de meu tema.

<sup>3</sup> BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 361.

<sup>4</sup> Nas palavras de Miriam Pillar Grossi, a revista foi uma das primeiras publicações feministas de língua francesa e, ainda que hoje possa ser vista como uma revista “acadêmica”, ela “surge na interface entre movimento social e produção teórica de conhecimento no campo do feminismo”. Nela tanto se reúne “o primeiro grupo de pensadoras lésbicas feministas francesas” quanto se constitui um espaço importante de debate e reflexão sobre a questão da sexualidade das mulheres e sobre a lesbianidade e seu lugar no pensamento feminista. Segundo Grossi, é justamente a questão da lesbianidade que gera um racha no grupo editorial da revista, sendo esta também uma das supostas razões do exílio de Wittig nos Estados Unidos. Com o racha no corpo editorial, a revista é rebatizada como *Nowelles Questions Féministes* (NQF). Cf. a propósito a entrevista com Miriam Pillar Grossi (2018). (Agradeço a Raquel Imanishi essa observação e esta referência).

<sup>5</sup> WITTIG, “Não se nasce mulher”, p. 84.

<sup>6</sup> WITTIG, *O pensamento hétero e outros ensaios*, p. 33.

O apagamento da diferença entre natureza e história ou a ocultação do papel da história nesta criação de uma diferença entre homens e mulheres torna impossível a luta contra a opressão de gênero.<sup>7</sup>

Sugerindo desconstruir o que se entende por “mulher” nas sociedades ocidentais de tradição judaico-cristã, Wittig propõe que as mulheres passem a se entender como “classe” para se inserir coletivamente no debate sobre igualdade de direitos e “corrige” a frase de Beauvoir, encurtando-a: “Não se nasce mulher”. Pois não é preciso “se tornar mulher”. A proposta de luta contra o patriarcado encontra referencial no questionamento que o modo de vida lésbico mostra de maneira concreta.

Ora, como resume bem a nigeriana Oyèronké Oyěwùmí, a compreensão que emerge na chamada segunda onda do feminismo – de que a diferença entre homens e mulheres está em práticas sociais – foi, compreensivelmente, considerada radical:

O gênero como construção social tornou-se o pilar de muitos discursos feministas. A noção foi particularmente atraente porque era interpretada para significar que as diferenças de gênero não seriam ordenadas pela natureza, elas seriam mutáveis e, portanto, transformáveis.<sup>8</sup>

Oyěwùmí questiona a suposição do feminismo ocidental de que todas as sociedades se organizam com base na hierarquia de gênero calcada na falsa naturalidade da diferença entre homens e mulheres – por isso, a autora afirma que o Ocidente criou uma *bio-lógica* na qual os corpos (marcados por suas diferenças) são organizados de maneira hierárquica e opressiva. Oyěwùmí mostra que na cidade de Oyá, na Nigéria, durante o século XIX, a diferença entre homens e mulheres foi instaurada pela colonização europeia, mas antes disso, essa sociedade iorubá tinha uma organização social baseada em critérios diferentes do gênero (como, por exemplo, a idade das pessoas).

Dessa forma, Oyěwùmí leva ainda mais longe o debate instaurado por Beauvoir contra a naturalidade da diferença sexual ou de gênero: essa diferença não precisa resultar em hierarquia e não precisa organizar a sociedade. A sugestão que a descrição de um outro tipo de sociedade em contraste com as chamadas sociedades ocidentais é: não apenas é possível lutar contra a opressão historicamente construída, mas a própria construção é socialmente contingente. Há outras experiências concretas e não apenas pensáveis como possibilidade, em que a diferença de gênero não organiza a sociedade hierarquicamente.

## II. Onde estão as filósofas?

Diante de um debate que percorre décadas até chegar ao século XXI, perguntamo-nos: onde estão as filósofas? Por que em nossa tradição de pensamento há tão poucos nomes de mulheres no cânone em Filosofia? Eis a questão posta pelos debates contemporâneos sobre a reescritura do cânone. Para refletir sobre a proposta de reescritura do cânone, recortarei um período de tempo: a chamada filosofia moderna ou seiscentista.

---

<sup>7</sup> Escolho usar o vocabulário contemporâneo “gênero”, embora a palavra não seja usada por Wittig, nem por Beauvoir.

<sup>8</sup> OYẸWÙMÍ, *A invenção das mulheres*, p. 36.

A filósofa Lisa Shapiro, reconhecida por seus estudos sobre a reescritura do cânone, propõe uma interpretação do chamado cânone da filosofia do início da modernidade evidenciando os critérios tácitos que organizam essa narrativa ou enredo em torno de sete figuras centrais: Descartes, Espinosa, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant.

Descartes, afirma Shapiro, nessa narrativa é considerado um autor incausado. “O cânone tradicional para o início da filosofia moderna (...) se propõe a descrever uma cadeia causal de eventos intelectuais que começa com Descartes, uma figura alardeada como essencialmente auto causada”<sup>9</sup>. Espinosa e Leibniz, impactados com a metafísica inovadora de Descartes e a causalidade entre substâncias radicalmente distintas, propõem outras explicações,

cada um deles desenvolve seu próprio sistema filosófico em resposta ao que entendem como virtudes e vícios da proposta cartesiana, preservando a intuição filosófica de que o conhecimento é fundamentado na natureza da mente humana ou da razão.<sup>10</sup>

Locke, igualmente impactado com a filosofia cartesiana, desenvolve uma alternativa para o sistema epistemológico cartesiano “rejeitando o inatismo a respeito da razão e tomando o conhecimento como fundado no que a experiência apresenta”.<sup>11</sup> Berkeley e Hume foram afetados pelos compromissos empiristas de Locke:

A cadeia causal intelectual da narrativa canônica conduz inexoravelmente a Kant como seu ápice. (...) Kant é tido como síntese das intuições daqueles que escreveram nas tradições cartesiana e lockeana, de modo a evitar as armadilhas de cada uma das tradições.<sup>12</sup>

Os critérios que justificam internamente esse enredo específico da filosofia moderna são três:

1. O cânone oferece um relato causal para o desenvolvimento histórico e intelectual da filosofia;
2. Há um conjunto de questões filosóficas que organizam esse relato causal, seja uma questão epistemológica (sobre como conhecemos os objetos), seja uma questão metafísica ou ontológica (sobre que tipo de coisas existem e como interagem causalmente);
3. Não basta trabalhar uma questão filosófica para garantir a incorporação no cânone; é preciso ter escrito

o que é erigido como uma grande obra filosófica, como se isso fosse um gênero por si: As *Meditações*, a *Ética*, a *Monadologia*, o *Ensaio sobre o entendimento humano*, os *Princípios do conhecimento*, o *Tratado da natureza humana*, e, claro, a *Crítica da razão pura*.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> SHAPIRO, “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”, p. 5.

<sup>10</sup> SHAPIRO, “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”, p. 5.

<sup>11</sup> SHAPIRO, “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”, p. 6.

<sup>12</sup> SHAPIRO, “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”, p. 7.

<sup>13</sup> SHAPIRO, “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”, p. 8.



Se esses critérios organizam o cânone em torno de sete figuras centrais, o que Lisa Shapiro propõe para ampliar e tornar o cânone mais diverso é uma reelaboração das questões centrais que estruturam o enredo como uma história causal – além de ironizar a ideia de uma obra de “gênero filosófico”, “como se isso fosse um gênero por si”.<sup>14</sup>

A reescritura do cânone poderia, por exemplo, se dar em torno da ideia de educação – um tema já considerado clássico em filosofia e objeto de filósofos como Rousseau. Ora, como as mulheres, desde o século XV, estavam lutando por seu direito à educação, na chamada *Querelle des femmes*, iniciada no século XV com Christine de Pisan e sua *A cidade das damas*, tomar a educação como tema central do enredo da filosofia moderna levaria inevitavelmente à inclusão de muitas filósofas nessa história.

Com efeito, no século XVII vai florescer o debate sobre a igualdade entre mulheres e homens. Os filósofos que reivindicavam essa igualdade são chamados de proto-feministas ou, como sugere Dorlin, feministas.<sup>15</sup>

Dorlin mostra que o feminismo de autoras como Marie de Gournay, Anna Maria Van Schurman, Gabrielle Suchon e do autor François Poullain de la Barre era um “feminismo lógico”, embora essa não seja a primeira manifestação feminista no século XVII – havia o que Dorlin nomeia “feminismo das preciosas”, que acolhia o argumento da diferença natural entre homens e mulheres, como os misóginos, mas ao contrário desses afirmará as vantagens das ditas “qualidades femininas” (sensibilidade, etc.) para a vida em sociedade – trata-se da primeira formulação da igualdade entre mulheres e homens em termos lógicos. A questão principal que se colocava era: há tanta diferença entre homens e mulheres quanto há entre um homem e outro homem. Logo, as mulheres deveriam, como os homens, ter direito à educação formal e ter direitos iguais a eles no casamento.

Dorlin analisa as principais obras dos quatro feministas lógicos e se pergunta: por que a verdade não se impõe por si mesma?” Poullain de la Barre se serve da retórica inspirada por Descartes para justificar a igualdade entre homens e mulheres – vale notar que uma das epígrafes de *O segundo sexo* de Beauvoir é uma citação de Poullain: “tudo o que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são, a um tempo, juiz e parte”.<sup>16</sup>

Gabrielle Suchon, Gournay e Van Schurman, diferente de Poullain, fundamentaram seus argumentos em autores antigos e usaram o silogismo aristotélico como método para demonstrar a igualdade entre os sexos.

Ora, pergunta-se Dorlin, que se questione argumentos retóricos ou que sugerem a retórica como método, é compreensível, mas como questionar argumentos expostos de uma maneira lógica e indubitável?

### III. Por que a verdade não se impõe por si mesma?

Talvez a melhor resposta que poderíamos oferecer para a questão – aparentemente ingênua – de Dorlin seja: porque se trata de uma *questão política*!

---

<sup>14</sup> SHAPIRO, “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”, p. 8.

<sup>15</sup> Trata-se de uma escolha intelectual e política feita por Elsa Dorlin, a quem sigo aqui, à despeito do risco da acusação de anacronismo. Cf. Dorlin, *L’évidence de l’égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle*, p. 13.

<sup>16</sup> DE LA BARRE *apud* BEAUVOIR, *O segundo sexo*, p. 11.

Muniz Sodré afirma que “a todo grande sistema filosófico (de um modo geral inoperante na articulação de sistemas real-históricos) subjaz uma política – impensada por esse mesmo sistema.”.<sup>17</sup> Tomando isso como inspiração, podemos afirmar que a todo cânone subjaz uma política. Ora, se entendemos que o cânone é um enredo de uma história intelectual com causalidade interna, precisamos também considerar que a história é ela mesma (e a história da filosofia também) uma narrativa construída, negociada – para usar o termo da feminista indiana Gayatri Chakravorty Spivak.<sup>18</sup>

Dessa forma, o cânone é *uma* história, a narrativa dominante – há “histórias alternativas”, ainda usando os termos de Spivak, mas como ela mostra, essas histórias alternativas podem ser apropriadas por falsos protagonistas ou pelo discurso dominante.

Nesse sentido, a feminista decolonial Maria Lugones<sup>19</sup> mostra como o que chamamos de “modernidade” pode também ser lido como a imposição de um modelo de conhecimento como único. Imposição que se deu concretamente com a colonização: a colonização das Américas pela Europa impôs uma colonialidade do poder que envolve também a colonialidade do ser e a colonialidade do saber. Esse processo se deu, segundo Lugones (que cita Aníbal Quijano) com a criação da ideia de “raça” que hierarquiza o globo criando supostas identidades geográficas (Europa, América, por exemplo) ou étnico-raciais (negros, europeus, indígenas, por exemplo).

A tríade capitalismo-colonialismo-racismo pode ser vista como a outra face da moeda “modernidade”. Lugones acrescenta ao modelo de Quijano (que critica e recria) a ideia de gênero, tão ficcional como a ideia de “raça”, e que também introduz hierarquias nas sociedades e entre sociedades.

Ora, levando em conta esses aspectos políticos que podem ser parte da resposta à pergunta de Dorlin – “por que a verdade não se impõe por si mesma?” – pergunto: basta incluir novos nomes numa narrativa causal histórica para que o cânone seja mais diverso?

#### IV. Reforma (do cânone) ou revolução?

Basta incluir novos nomes para que o cânone seja mais diverso? Denise Ferreira da Silva diria que a gramática racial do cânone em filosofia mostra que não é mais possível trabalhar dentro desses parâmetros se quisermos escrever uma história da filosofia mais plural. Ela considera que é preciso explodir o cânone a partir da força disruptiva da negritude (*blackness*): “sigo com a ativação da força interruptiva da negritude, sua capacidade de romper o véu da transparência (mesmo que brevemente) e referir ao que existe nos limites da justiça.”.<sup>20</sup> A negritude detém uma força disruptiva e criativa, que aparece como o avesso do que está às claras, através de um olhar como luz negra.

---

<sup>17</sup> SODRÉ, *Pensar nagô*, p. 8.

<sup>18</sup> Cf. SPIVAK, “Quem reivindica alteridade?”.

<sup>19</sup> Cf. LUGONES, “Colonialidade e gênero”.

<sup>20</sup> FERREIRA DA SILVA, “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”, p. 122. Denise Ferreira da Silva explica, em várias ocasiões, que não quer que seu tema seja assimilado ao que autores do movimento dos anos 1940 que formam biblioteca de livros sobre a negritude (na França): autores como Aimé Césaire queriam tornar positiva a questão da negritude. Para Denise, não se trata de tornar positivo o que está sendo colocado como negativo: por isso sugere o termo “blackness” (“negritude”) em lugar de “negritude”. (Agradeço a Raquel Imanishi esta nota).

Pergunto-me se simplesmente explodir o cânone não seria exercer uma violência análoga à violência do apagamento das mulheres na História das ideias em geral e da Filosofia em particular. Pensamos dentro desses marcos que são ditos canônicos – modernidade, de um lado “iluminado”, colonialismo, racismo, sexismo, no lado não iluminado. É preciso preservar esses marcos, inclusive como parâmetros para a crítica a eles sempre que necessária.

Mas tampouco penso que é suficiente somente mudar as questões centrais que determinam o enredo do cânone atual para criar uma outra história da filosofia que seja mais plural e que fale dos vencidos.

Sem dúvida, seria preciso pensar e determinar critérios para essa nova história da filosofia plural. Mas, mais que isso, é preciso evidenciar a opressão trazendo à luz as figuras apagadas da história da filosofia e, ao mesmo tempo, mostrar como se deu, materialmente, essa opressão. Dessa maneira, veremos que a opressão de gênero (na modernidade) está ligada à opressão de classe e à opressão de raça.

No caso do século XVII, será preciso mostrar como o controle dos corpos das mulheres na Europa é simultâneo e tem relação com a escravização de pessoas de África e com o tráfico transatlântico e a colonização das Américas. Em outras palavras, e seguindo Silvia Federici<sup>21</sup>, para repensar a história da filosofia moderna será preciso refletir sobre como a transição do feudalismo para o capitalismo<sup>22</sup> foi um marco fundamental para as opressões – nascidas ali e perpetuadas, algumas, até hoje. Este talvez seja um caminho para reescrever uma história da filosofia mais plural: feminista, inclusiva, democrática.

## Referências bibliográficas

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

DORLIN, E. *L'évidence de l'égalité des sexes. Une philosophie oubliée du XVIIe siècle*. Paris: L'Harmattan, 2000.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERREIRA DA SILVA, D. “1 (vida) ÷ 0 (negritude) = ∞ - ∞ ou ∞/∞: sobre a matéria além da equação de valor”. In: *A dívida impagável*. São Paulo: Edição Oficina de Imagem Política e Living Commons, 2019.

LUGONES, M. “Colonialidade e gênero”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo, 2020.

---

<sup>21</sup> Cf. FEDERICI, *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*.

<sup>22</sup> Fica como questão (e em referência a um diálogo com Carolina Araújo): como pensar a opressão de gênero anterior à transição do feudalismo para o capitalismo e vê-la em sua especificidade? A afirmação da igualdade de gênero – como fizeram as feministas lógicas do XVII – é um bom começo para responder a essa opressão. Mas como entender a causa dessa opressão antes do capitalismo e do cerceamento dos corpos? A instauração e a expansão do Catolicismo pode ser uma boa pista a seguir. O apagamento do nome das mulheres da história das ideias é concomitante com o estabelecimento de um lugar subalterno do feminino em todas as esferas da vida. Mas essa conversa precisará ficar para uma outra ocasião.

OYĚWÙMÍ, O. *A invenção das mulheres. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SHAPIRO, L. “Revisiting the Early Modern Philosophical Canon”. *Journal of the American Philosophical Association*. Accepted August 30, 2016.

SODRÉ, M. *Pensar nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SPIVAK, G. C. “Quem reivindica alteridade?”. In HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

WITTIG, M. “Não se nasce mulher”. In HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento feminista. Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

WITTIG, M. *O pensamento hétero e outros ensaios*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

## Discurso filosófico e escravidão no século XVIII: observações sobre Condorcet e Cugoano

Rodrigo Brandão<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo aborda alguns aspectos de duas obras antiescravagistas importantes publicadas nos últimos decênios do século XVIII: *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, de Condorcet, publicada em 1781, e *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*, de Ottobah Cugoano, publicada em 1787. Apesar de partilharem muitos aspectos e parcialmente envolverem um vocabulário similar dos direitos e da liberdade naturais, trata-se aqui de um estudo inicial cuja intenção é mapear alguns aspectos primordiais que distinguem os dois textos, para além do conhecido gradualismo de Condorcet e da radicalidade de Cugoano. Partindo da consideração de um exemplo de discurso filosófico que procurava justificar a escravidão, exemplificado aqui por uma passagem de célebre obra de Voltaire, o artigo analisa aspectos dos discursos filosóficos de Condorcet e Cugoano para entrever como reagem a essa mobilização do vocabulário filosófico moderno e como seus textos articulam diferenças mais fundamentais na maneira de conceber os direitos, a liberdade e a consequente necessidade de abolição da escravidão.

**Palavra-chave:** Escravidão – Iluminismo – Discurso filosófico – Direitos – Liberdade – Abolição

## Philosophical discourse and slavery in the 18th century: remarks on Condorcet and Cugoano

**Abstract:** This article addresses some aspects of two important anti-slavery works published in the last decades of the 18th century: Condorcet's *Reflexions sur l'esclavage des nègres*, published in 1781, and Ottobah Cugoano's *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*, published in 1787. Although they share many aspects and partially involve a similar vocabulary of natural rights and freedom, this is an initial study intended to map some fundamental aspects that distinguish the two texts, beyond Condorcet's well-known gradualism and Cugoano's radicalism. Starting from the consideration of an example of philosophical discourse that sought to justify slavery, exemplified here by a passage from a famous work by Voltaire, the article analyzes aspects of the philosophical discourses of Condorcet and Cugoano to glimpse how they react to this mobilization of modern philosophical vocabulary and how their texts articulate more fundamental differences in the way of conceiving rights, freedom and the consequent need to abolish slavery.

**Keywords:** Slavery – Enlightenment – Philosophical discourse – Rights – Freedom – Abolition.

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Email: [rodribran@hotmail.com](mailto:rodribran@hotmail.com).

O processo sobre a cumplicidade do Iluminismo com a escravidão e com o racismo é conduzido ao menos desde a segunda metade do século passado.<sup>2</sup> É verdade que se o Iluminismo é ambíguo quanto à questão da escravidão, no que se refere ao racismo muitos dos seus autores maiores fizeram afirmações inegavelmente racistas (mesmo que essas afirmações racistas conflitem com outros aspectos de suas obras). Em outras palavras, embora a crítica à escravidão apareça em muitas obras iluministas, na maioria das vezes essas críticas se referem mais à sujeição política no interior dos estados europeus do que à concreta escravidão moderna sustentada pelo tráfico triangular. E quanto ao racismo, obras de Voltaire, Hume e Kant, dentre outros, estão repletas de passagens que inferiorizam os povos africanos, mesmo que alguns de seus argumentos para defender essa inferiorização possam não se sustentar no interior de suas próprias reflexões filosóficas.<sup>3</sup>

É certo que Voltaire deplora a escravidão em obras como o *Cândido*; que Rousseau no *Contrato Social* elabora uma interdição por princípio de toda forma de escravidão; que encontramos verbetes escritos por Jaucourt na *Encyclopédie* que condenam abertamente a escravidão.<sup>4</sup> Não obstante, o silêncio de Rousseau sobre o caso concreto da escravidão moderna, passagens como aquelas encontradas no *Ensaio sobre os costumes* de Voltaire, em que o autor justifica a escravidão pela suposta imoralidade natural dos negros, e outros verbetes da *Encyclopédie* em que a escravidão é justificada pela necessidade de cultivo das Américas são todos exemplos de como os apelos contra a escravidão conviviam com discursos escravagistas dos mais variados tipos.<sup>5</sup>

No que concerne à crítica da escravidão, duas obras no século XVIII, uma em francês e outra em inglês, enfrentaram abertamente o discurso escravagista e propuseram a abolição da escravidão: a obra *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, de Condorcet, publicada em 1781, fruto da pena deste que pode ser considerado o último dos *philosophes*, e *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the Human Species*, de Ottobah Cugoano, publicada em 1787, uma das primeiras obras antiescravagistas escrita por um escravizado liberto. Gostaria de apresentar algumas considerações sobre essas duas obras sem pretensão totalizadora, pois, como veremos, embora tratem do mesmo assunto e converjam em muitos aspectos, elas têm natureza e complexidades distintas.<sup>6</sup> Eu gostaria, desta feita, de me concentrar nas diferenças entre os dois

---

<sup>2</sup> Muitas obras foram publicadas nos últimos cinquenta anos, desde os trabalhos inaugurais de Richard Popkin, em inglês, e de Michèle Duchet, em francês. Ver: Richard Popkin, « The philosophical basis of modern racism », p. 245-262 e Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Para perspectivas mais recentes ver: Emmanuel Chukwudi Eze, *Race and the Enlightenment*, 1997; *Race and Racism in Modern Philosophy*, dir. Andrew Valls, 2005; Andrew S. Curran, *The Anatomy of Blackness : Science and Slavery in an Age of Enlightenment*, 2011; Justin E. H. Smith, *Nature, Human nature, and Human difference : Race in Early Modern Philosophy*, 2015; *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*, dir. Naomi Zack, 2017; Jean-Frédéric Schaub & Silvia Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (15e 18e siècles)*, 2021 ; Devin V. Vartija, *The Color of Equality : Race and Common Humanity in Enlightenment Thought*, 2021; Julia Jorati, *Slavery and Race : Philosophical Debates in the Eighteenth Century*, 2023.

<sup>3</sup> LIMONGI, “O racismo de Hume por Hume”.

<sup>4</sup> Ver o capítulo XIX de *Cândido ou o otimismo*, de Voltaire; o capítulo IV do Livro I do *Contrato Social*, de Rousseau; o verbete “Esclavage” da *Encyclopédie* escrito pelo Cavaleiro de Jaucourt. Jean-Paul Doguet, em sua introdução a obra de Condorcet que analisamos, estabelece uma distinção entre deplorar, criticar e combater a escravidão. Segundo ele, muitos deploram, alguns criticam, mas entre os *philosophes* Condorcet seria o único que verdadeiramente combateu a escravidão. Ver DOGUET, « Présentation: Condorcet, l’esclavage, la raison et l’histoire », pp. 10-23.

<sup>5</sup> Ver o capítulo 197 do *Ensaio sobre os Costumes* de Voltaire. Sobre a justificativa econômica da escravidão nas colônias ver o verbete “Nègres, considérés comme esclaves dans les colonies de l’Amérique” escrito por Jean Baptiste Pierre le Romain, engenheiro que viveu na Martinica e contribui com quase 70 artigos para a *Encyclopédie*.

<sup>6</sup> Sobre a proximidade dos dois textos, e a possibilidade de ter sido Condorcet o tradutor da versão francesa do texto de Cugoano, ver o trabalho notável de Jennifer Pitts em duas de suas conferências sobre o assunto, Les



textos e tentar compreender como elas não se resumem apenas ao radicalismo de Cugoano e ao gradualismo de Condorcet, mas parecem envolver diferenças mais primordiais.

\* \* \*

No início do *Thoughts and Sentiments*, Cugoano imagina um homem branco questionando seu esforço intelectual antiescravagista: “que um Africano não teria o direito a nenhum grau de conhecimento, nem seria capaz de nutrir algum sentimento de probidade: e que a natureza o designou como um elo inferior da cadeia, apto apenas a ser um escravo”.<sup>7</sup> Ora, na passagem acima a desqualificação de um branco imaginada por Cugoano se vale do vocabulário da metafísica moderna: uma natureza ordenada e pensada como um *design* que assinala lugares precisos e fixos como elos de uma corrente (cadeia) com graus de complexidade distintos. O lugar social subalterno do escravizado é inscrito na própria natureza, concebida como uma corrente de seres. Essa ontologia da inferioridade, fundamento metafísico do racismo e da escravidão, é evocada aqui como uma maneira de calar o discurso de Cugoano.

Aparentemente, Cugoano não dá muita importância a essa ilusão metafísica, e a sua menção a esse tipo de objeção ao seu trabalho parece apenas sublinhar seu caráter derrisório. Voltaremos mais a frente ao sentido preciso que ela tem para Cugoano e como ela é confrontada por sua reflexão inicial sobre o lugar de enunciação de seus pensamentos e sentimentos. Sabemos, no entanto, como essa noção de cadeia do ser era presente no pensamento do século XVIII.<sup>8</sup> É a ela que se refere Voltaire na infame passagem do *Tratado de Metafísica* (1734), analisada por Michèle Duchet em *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*, passagem que vê nessa cadeia dos seres uma suposta hierarquia natural entre os seres humanos.<sup>9</sup> No entanto, as coisas não são simples assim, afinal mais tarde em uma obra como o *Discurso em versos sobre o homem* (1745), Voltaire já toma distância dessa noção metafísica, comum a gregos e ingleses, segundo o autor. Trinta anos depois do *Tratado de Metafísica*, o septuagenário Voltaire dedicará à ideia uma crítica aberta, retratando-se por um dia ter admirado tal ilusão e ressaltando seu caráter derrisório. Enquanto boa parte do século XVIII celebrava a cadeia do ser, Voltaire (e Dr. Johnson, na Inglaterra) seriam, segundo Lovejoy, os únicos a zombar da noção e tomá-la como uma ilusão metafísica.<sup>10</sup> No verbete “Cadeia dos seres criados”, do *Dicionário filosófico* (1764), a cadeia dos seres é apresentada pelo filósofo como uma fantasia. Depois de identificar essa noção como um legado platônico, Voltaire observa que em outros momentos essa “escala me impressionou com admiração”, mas que, olhando mais de perto, é um fantasma que desaparece. Após considerar o que ele acredita ser exemplos na natureza que colocariam em dúvida o princípio de continuidade que sustenta a noção de cadeia do ser, Voltaire afirma que tal noção é apenas uma projeção de nossa imaginação sobre a natureza, uma ilusão de quem acredita ver na natureza a hierarquia da Igreja:

---

Lumières et l’esclavage : Cugoano, Condorcet et les débats sur l’abolition à la veille de la Révolution e Abolition on the Eve of Revolution.

<sup>7</sup> CUGOANO, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, p. 11. “That an African is not entitled to any competent degree of knowledge, or capable of imbibing any sentiments of probity; and that nature designed him for some inferior link in the chain, fitted only to be a slave.” Todas as traduções são minhas.

<sup>8</sup> LOVEJOY, *A grande cadeia do ser*. Ver especialmente o capítulo VI.

<sup>9</sup> Sobre essa passagem ver: BRANDÃO, “O racismo no Iluminismo: notas sobre crítica filosófica e história da filosofia”; BRANDÃO, «Déboulonner les Lumières racistes ou débrouiller leur racisme ? Remarques de critique philosophique et d’histoire de la philosophie».

<sup>10</sup> LOVEJOY, *A grande cadeia do ser*, cap. VI.

A imaginação se deleita, a princípio, em ver a passagem imperceptível da matéria bruta para a matéria organizada, das plantas para os zoófitos, destes para os animais, destes para o homem, do homem para os gênios, destes gênios revestidos de um pequeno corpo aéreo para as substâncias imateriais; e, finalmente, mil ordens diferentes dessas substâncias, que, das belezas às perfeições, se elevam até o próprio Deus. Essa hierarquia agrada muito às pessoas de bem, que acreditam ver o papa e seus cardeais seguidos pelos arcebispos, os bispos; depois dos quais vêm os curas, os vigários, os padres simples, os diáconos, os subdiáconos, depois aparecem os monges, e a marcha é encerrada pelos capuchinhos.<sup>11</sup>

No entanto, o preconceito permanece e, como o próprio Voltaire nos ensina, não é fácil viver de acordo com sua própria filosofia, pois é precisamente a cadeia do ser ou um vestígio da hierarquia dessa noção que encontramos no *Ensaio sobre os costumes* (1756), em passagem infame em que o filósofo justifica a escravidão referindo-se mais uma vez a uma espécie de hierarquia natural baseada em práticas morais repreensíveis. O trecho da obra de Cugoano que abriu o presente artigo nos lembra que o uso racista da cadeia do ser inscreve uma inferioridade na natureza que não é apenas intelectual (*not entitled to any degree of knowledge*), mas também moral (*any sentiments of probity*), como essa alegada por Voltaire para relativizar a prática escravagista europeia. No capítulo 197 de sua magistral obra histórica, o *Ensaio sobre os costumes*, que contém também muitas outras passagens condenando o comércio de escravos, Voltaire escreve esta pérola de infâmia e preconceito: “compramos escravos domésticos apenas entre os negros. Somos censurados por esse comércio: um povo que trafica seus filhos é ainda mais repreensível do que o comprador: esse comércio demonstra nossa superioridade; aquele que se dá um mestre nasceu para tê-lo.”<sup>12</sup>

Assim como Beattie acusou Hume em uma passagem não menos infame de *Caracteres de uma nação*, Condorcet acusa Voltaire de se valer da noção aristotélica de escravos por natureza.<sup>13</sup> Na passagem seguinte, Condorcet comenta e corrige seu amigo e biografado: “esta expressão deve ser entendida no mesmo sentido em que Aristóteles dizia que há escravos por natureza. Mas quem se aproveita da fraqueza ou da covardia de um outro homem para reduzi-lo à servidão não é menos culpado”.<sup>14</sup> Mas a discordância de Condorcet em relação à posição de seu amigo e biografado vai mais longe, ela implica a ação do europeu

---

<sup>11</sup> VOLTAIRE, *Dicionário filosófico*, pp. 514-515. « L'imagination se complait d'abord à voir le passage imperceptible de la matière brute, à la matière organisée, des plantes aux zoophytes, de ces zoophytes aux animaux, de ceux-ci à l'homme, de l'homme aux génies, de ces génies revêtus d'un petit corps aérien à des substances immatérielles; et enfin mille ordres différents de ces substances, qui de beautés en perfections s'élèvent jusqu'à Dieu même. Cette hiérarchie plaît beaucoup aux bonnes gens, qui croient voir le pape et ses cardinaux suivis des archevêques, des évêques; après quoi viennent les curés, les vicaires, les simples prêtres, les diacres, les sous-diacres, puis paraissent les moines, et la marche est fermée par les capucins ».

<sup>12</sup> VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, cap. 197 : « Nous n'achetons des esclaves domestiques que chez les nègres. On nous reproche ce commerce: un peuple qui trafique de ses enfants est encore plus condamnable que l'acheteur: ce négoce démontre notre supériorité; celui qui se donne un maître était né pour en avoir. »

<sup>13</sup> BEATTIE, *An essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Skepticism*.

<sup>14</sup> CONDORCET, *Oeuvres Complètes de Condorcet*, pp. 287-288 « Cette expression doit s'entendre dans le même sens qu'Aristote disait qu'il y a des esclaves par nature. Mais celui qui profite de la faiblesse ou de la lâcheté d'un autre homme pour lui réduire à la servitude, n'en est pas moins coupable ».

na própria constituição dos costumes e da condição atual da África.<sup>15</sup> Não há como relativizar o papel do branco europeu no comércio de escravos e no fomento da violência:

Certamente, o rei negro que vende seus súditos, aquele que faz a guerra para ter prisioneiros para vender, o pai que vende seus filhos, cometem um crime hediondo, mas esses crimes são obra dos europeus que inspiraram os negros a cometê-los e que os pagam por tê-los cometido. Os negros são apenas cúmplices e instrumentos dos europeus; estes são os verdadeiros culpados.<sup>16</sup>

Enquanto o comentário de Voltaire naturaliza um suposto comportamento e transfere ao escravizado a responsabilidade pela escravidão com a intenção de relativizar seu horror, Condorcet compreende historicamente esse suposto comportamento e recoloca a responsabilidade da escravidão em seu devido lugar, na ação do europeu. Ora, este movimento em que Condorcet historiciza a condição inferior dos escravos mostrando-a como resultado da própria escravidão, que permite revelar o preconceito de Voltaire, é explorado sobretudo em seu *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, de 1781. A compreensão de que a violência sujeitou a população negra à condição à qual os brancos se referem para justificar sua suposta superioridade ancora, por um lado, boa parte de sua crítica ao discurso escravagista e, por outro, sustenta seu gradualismo e sua “tutagem” dos escravizados libertos.

Uma versão mais desenvolvida dessa crítica aparece no capítulo II do *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Neste capítulo, intitulado “Razões utilizadas para desculpar a escravidão dos negros”, Condorcet argumenta em três momentos contra esses que concebem a escravidão “quase como um ato de humanidade”, ironiza o autor. Afirmar que a compra de um ser humano e de sua liberdade se justifica, pois os escravizados seriam de toda forma mortos ou estariam em condições ainda piores, é falso por diversas razões. Primeiro, não é verdade que sejam todos os escravos criminosos condenados à morte (e as crianças, por exemplo?). Em segundo lugar, mesmo que fosse verdade, não se justificaria submetê-los à escravidão depois de lhes ter salvado a vida, pois isto seria cometer um crime como recompensa por ter evitado outro. E, por fim, é a exploração europeia no continente africano que fomenta as guerras e a escravização.<sup>17</sup> É este último ponto que nos interessa. Afinal,

---

<sup>15</sup> Segundo Elisabeth e Robert Badinter, a primeira marca do interesse de Condorcet pela escravidão dos negros aparece em uma carta endereçada a Benjamin Franklin de 2 de dezembro de 1773. Ver BADINTER & BADINTER, *Condorcet; um intelectual en politique*, p. 194.

<sup>16</sup> CONDORCET, *Oeuvres Complètes de Condorcet*, p. 288: « Certainement le roitelet nègre que vend ses sujets, celui qui fait la guerre pour avoir des prisonniers à vendre, le père qui vend ses enfants, commettent un crime exécrable, mais ses crimes sont l'ouvrage des Européens qui ont inspirées aux Noirs le désir de les commettre, et qui les paient pour les avoir commis. Les Nègres ne sont que les complices et les instruments des Européens ; ceux-ci sont les vrais coupables ».

<sup>17</sup> “A desculpa alegada é tanto menos legítima quanto, ao contrário, é o infame comércio de bandidos europeus que dá origem a guerras quase contínuas entre africanos, cujo único motivo é o desejo de capturar prisioneiros para vendê-los. Frequentemente, os próprios europeus fomentam essas guerras com seu dinheiro ou suas intrigas; de modo que são culpados não apenas do crime de reduzir homens à escravidão, mas também de todos os assassinatos cometidos na África para preparar esse crime”. (Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, pp. 64-65). « L'excuse alléguée et d'autant moins légitime, que c'est au contraire l'infâme commerce des brigands d'Europe qui fait naître entre les Africains des guerres presque continuelles, dont l'unique motif est le désir de faire des prisonniers pour les vendre. Souvent les Européens eux-mêmes fomentent ces guerres par leur argent ou par leurs intrigues ; en sorte qu'ils sont coupables, non seulement du crime de réduire des hommes à l'esclavage, mais encore de tous les meurtres commis en Afrique pour préparer ce crime. »

Condorcet se recusa a tomar o dado das guerras no continente e a violência como justificativa da escravidão – assim como se recusa a aceitar a condição inferior dos escravizados como um dado da natureza, e considera, ao contrário, a escravidão como causa da violência e das guerras, da mesma maneira que causa do não desenvolvimento das capacidades humanas nos escravizados. Por um lado, ele refuta os argumentos escravagistas, por outro, essa perspectiva sustentaria também o “paternalismo” e a tutela dos escravizados recém libertos em um eventual processo gradual de libertação, que contaria para Condorcet cerca de 70 anos. É certo que esse gradualismo pode parecer concepção demais à situação para os dias atuais, mas não nos enganemos, pois no texto de Condorcet não há nenhuma concessão aos interesses econômicos dos colonos. Ao contrário, todo o seu texto deixa claro que são esses que devem indenizar os escravizados e que na consideração de um crime como a escravidão não pode haver razão econômica suficiente que possa fazer a justiça ser preterida pelo lucro. É preciso reconhecer os esforços de Condorcet em rechaçar o argumento econômico para a manutenção da escravidão. Ademais, Condorcet se empenha também no combate político contra o que poderíamos chamar do partido dos colonos e seus interesses representados, por exemplo, na Assembleia Constituinte durante a Revolução francesa.<sup>18</sup>

O capítulo VIII do *Réflexions* se dedicará às razões que podem exigir que na prática a libertação tenha que ser gradual, e o ponto principal é que o legislador deve garantir a segurança do corpo político, segurança que pode ser posta em risco pela violência dos escravizados no desejo de vingança das violências que sofreram, bem como dos proprietários de escravos que, feridos em seus bens e orgulho, queiram restabelecer a escravidão pela violência generalizada e sugerir, segundo Condorcet, que a alternativa à escravidão seria apenas a anarquia. O ponto, no entanto, é que para Condorcet esse gradualismo se justifica também pela incapacidade dos escravizados de gozar de plena cidadania, afinal, segundo ele, tiveram suas capacidades humanas aviltadas pela violência e o temor imposto pelos colonos.

\* \* \*

A perspectiva de Cugoano é mais radical. Ela exige o fim imediato da escravidão, sem indenização para os colonos (como para Condorcet), e prevê mesmo a pena de uma escravização temporária dos colonos que se recusarem a libertar seus escravos.<sup>19</sup> Cugoano considera certas medidas sugeridas por Condorcet, como a pensão a ser paga aos escravizados libertos e a obrigatoriedade de contratar como assalariados aqueles que assim quiserem, mas sem gradualismo em sua implementação. Mas acredito que a diferença entre os dois textos ainda se nota em vários níveis, e essa distinção mais explícita está assentada, talvez, em diferenças mais profundas e primordiais.

---

<sup>18</sup> Isso pode ser observado no panfleto escrito por Condorcet em 1789, *Ao corpo eleitoral, contra a escravidão dos negros*. CONDORCET, *Escritos constitucionais*, pp. 51-55.

<sup>19</sup> “Portanto, se não houvesse outra maneira de libertar um homem da escravidão, senão escravizando seu senhor, seria lícito que ele o fizesse se pudesse, pois isso seria fazer justiça a si mesmo, e seria justiça como a lei exige, castigar seu senhor por escravizá-lo injustamente” (Cugoano, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*, p. 58) “Therefore, if there was no other way to deliver a man from slavery, but by enslaving his master, it would be lawful for him to do so if he was able, for this would be doing justice to himself, and be justice as the law requires, to chastise his master for enslaving of him wrongfully”. Sobre esse aspecto do texto de Cugoano, ver Olsthoorn, “The Problem of Penal Slavery in Quobna Ottobah Cugoano’s Abolitionism”.

Voltemos ao texto de Cugoano com o qual começamos nossos comentários. Com ele, Cugoano reproduz o recurso à linguagem da metafísica moderna da cadeia dos seres para justificar a escravidão. No entanto, a fala metafísica que quer desqualificar o discurso do autor fornece, na verdade, a ocasião para que o autor reflita sobre sua situação de enunciação e com ela rechace sua suposta incapacidade de lidar intelectualmente com a escravidão em seus aspectos legais e morais. Ora, o relato inicial feito por Cugoano, em que narra seu sequestro aos 13 anos, quando brincava com seus primos, e os horrores que vivenciou desde seu transporte ao porto na costa da África e, posteriormente, às Índias ocidentais, retruca a acusação de incapacidade, e o habilita a falar, como ninguém, sobre os horrores da escravidão. O relato inicial sobre seu sequestro, adicionado após a primeira edição, na verdade, é o gesto que qualifica o discurso de Cugoano, ele responde à pretensa objeção do branco que lhe quer roubar a palavra. Os pensamentos que o relato inspira e os sentimentos que gera em seu leitor marcam muito bem de onde fala o autor. Ninguém está em melhor posição do que ele para tratar do assunto, um escravizado liberto e convertido ao cristianismo, alguém que sofreu diretamente com as barbaridades da escravidão e que, convertido à religião de seus opressores, percebeu a inadequação dessa instituição aos preceitos cristãos e às nações supostamente civilizadas.<sup>20</sup> Viveu e vive as consequências dos horrores da escravização, aprendeu a língua dos colonos, converteu-se ao cristianismo, tudo isso sob o fundo da boa lembrança de uma vida e costumes distintos. Ora, quem melhor habilitado do que ele para falar sobre o assunto? Contra o argumento abstrato e metafísico da *chain of being*, um discurso ancorado na experiência pessoal, no vocabulário da religião e do direito dos europeus, no estudo da história e de outros textos recém-publicados contra a escravidão.<sup>21</sup>

O texto faz um apelo constante aos cristãos e tem sido descrito como uma *jeremiada* (*Jeremiad*), um discurso de lamento religioso que prega o arrependimento e profetiza um fim terrível para os que não o fizerem. Arrependa-se, pague por seus crimes/pecados, caso contrário a ira divina se abaterá sobre o povo inglês, e todos os outros perpetradores e cúmplices da escravidão. Esse é um dos aspectos em que o texto de Cugoano mais se distingue daquele de Condorcet.

A bem da verdade, essa jeremiada, essa lamentação sobre o destino dos povos africanos e seu apelo para o fim do comércio de seres humanos e da escravidão, que profetiza um fim terrível para os perpetradores e cúmplices da escravidão, envolve também uma série de outros elementos que o singularizam. Em primeiro lugar, junto dessa linguagem religiosa, que empresta um vocabulário de outros textos ingleses antiescravagistas que também apontavam a contradição da escravidão com os preceitos cristãos, há as interpretações bíblicas que buscam rechaçar exegeses que pretendiam justificar a escravidão, sobretudo

---

<sup>20</sup> CUGOANO, O. *Thoughts and sentiments*, p. 73: “Em todos esses lugares, seu grande negócio é traficar a espécie humana; e por mais terrível e chocante que seja pensar, esse tráfico foi estabelecido pela autoridade real e ainda é apoiado e conduzido sob um governo cristão; e isso deve evidentemente mostrar que as nações cultivadas, civilizadas e até mesmo esclarecidas se tornaram tão bárbaras e brutas quanto as iletradas.” “In all these places it is their grand business to traffic in the human species; and dreadful and shocking as it is to think, it has even been established by royal authority, and is still supported and carried on under a Christian government; and this must evidently appear thereby, that the learned, the civilized, and even the enlightened nations are become as truly barbarous and brutish as the unlearned”.

<sup>21</sup> Sobre a relação do texto de Cugoano com outros textos abolicionistas ingleses e seu processo de empréstimo do vocabulário e das estratégias de textos antiescravagistas de protestantes ingleses como Ramsay e Wesley, ver: GUNN, “Creating a Paradox: Quobna Ottobah Cugoano and the Slave Trade's Violation of the Principles of Christianity, Reason, and Property Ownership”.



aquelas baseadas na maldição de Cam. Além disso, o aspecto religioso vem junto de um vocabulário dos direitos naturais e liberdades comuns a todos os seres humanos. O texto apela à razão e ao esclarecimento das nações civilizadas e se completa com referências à legislação inglesa e um amplo uso de fontes históricas para analisar e condenar a atuação europeia nas colônias das Américas e a exploração no continente africano, contraposto a uma referência a uma vida no continente africano livre da escravidão, que sublinha os laços de solidariedade. Os laços de solidariedade se expressam também em relação a todos os pobres do mundo e parece estar ligado a exigência de uma obrigação geral da humanidade para com o fim imediato da escravidão.

Esse princípio estúpido e egoísta, sem preocupação e discernimento entre os homens, é tal que, se eles pudessem prosperar, não se importariam com a situação miserável dos outros; e é por isso que mesmo aqueles que são elevados a altos níveis de poder e riqueza, e que se tornam suas posições eminentes, têm a oportunidade de estender suas visões para longe; no entanto, podem fechar os olhos para esse enorme mal da escravidão e do comércio da espécie humana; e, ao contrário de todas as realizações alardeadas e virtudes refinadas das nações civilizadas e esclarecidas, podem ficar parados e deixar a torrente de roubo, escravidão e opressão rolar.<sup>22</sup>

Esse arranjo de fontes e formas diversas apresenta uma complexidade e camadas de argumentação e escrita que merecem ser aprofundadas e estudadas de forma mais consistente, mas já podemos constatar que sua abordagem, em vez de uma reflexão baseada em noções abstratas de liberdade ou igualdade, realiza algo muito diferente. A oposição feita por Cugoano entre a vida na Europa e a vida na África aponta para um tipo de liberdade mais primordial e comunitária que parece ser base da singularidade de seu discurso.

Liberdade e autonomia, onde as pessoas podem passar fome por necessidade, pouco lhes podem ajudar. Necessitamos de muitas regras de civilização na África; mas, em muitos aspectos, podemos nos gabar de algumas liberdades mais essenciais do que qualquer uma das nações civilizadas da Europa desfruta; pois os mais pobres entre nós nunca passam necessidade, a menos que alguma calamidade geral e universal nos aconteça.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> “That sottish and selfish principle, without concern and discernment among men is such, that if they can only prosper themselves, they care nothing about the miserable situation of others: and hence it is, that even those who are elevated to high rank of power and affluence, and as becoming their eminent stations, have opportunity of extending their views afar, yet they can shut their eyes at this enormous evil of the slavery and commerce of the human species; and, contrary to all the boasted accomplishments, and fine virtues of the civilized and enlightened nations, they can sit still and let the torrent of robbery, slavery, and oppression roll on” (CUGOANO, *Thoughts and sentiments*, p. 49).

<sup>23</sup> “Liberty and freedom, where people may starve for want, can do them but little good. We want many rules of civilization in Africa; but, in many respects, we may boast of some more essential liberties than any of the civilized nations in Europe enjoy; for the poorest amongst us are never in distress for want, unless some general and universal calamity happen to us” (CUGOANO, *Thoughts and sentiments*, p. 103).



Além de uma narrativa em primeira pessoa no início do texto, sua perspectiva histórica destaca os mecanismos do tráfico negreiro, os processos de colonização das Américas pelos espanhóis e portugueses, o genocídio ameríndio e a prática da crueldade que endurece corações, resultando em insensibilidade e racismo.

\*\*\*

Quando comparamos os dois textos, o de Condorcet e o de Cugoano, não em termos ricamente precisos, estritamente históricos e descritivos, como Jeniffer Pitts faz judiciosamente, mas em termos conceituais, filosóficos e discursivos, podemos encontrar elementos de proximidade: a comparação da escravidão com o roubo, uma visão histórica que questiona os lugares-comuns das justificativas para a escravidão, o confronto de argumentos econômicos, entre outros. O que me interessa, no entanto, são as diferenças, menos aquelas que são explícitas sobre o grau de radicalismo de cada perspectiva, ou sobre o público a que cada obra se dirigia (um inglês mais amplo e mais religioso, e um francês mais centrado na elite parisiense), mas as diferenças menos óbvias das concepções filosóficas veiculadas em formas particulares de escrita.

A pergunta importante aqui é a partir de qual gostaria de encaminhar algumas considerações finais, e cuja resposta mais completa e consequente exigiria mais investigação, já foi abordada por alguns autores americanos como Adam Dahl.<sup>24</sup> Embora Cugoano use um vocabulário da filosofia moderna dos direitos naturais, evocando uma noção de liberdade natural, o que podemos tirar de seu texto pode ser resumido como retomando as mesmas ideias e as mesmas consequências que os autores europeus modernos, neste caso mais especificamente Condorcet?

Parece-me que existem três posições possíveis sobre essa questão, que já foram consideradas em certa medida em estudos relativamente recentes: é possível dizer (1) que Cugoano está apenas retomando noções filosóficas modernas, às vezes de forma um tanto caótica e difusa; (2) que, ao retomá-las, ele está expandindo o senso de humanidade e liberdade presente nos modernos para incluir os negros e os demais povos originários do mundo, e, ao fazê-lo, ele revelou o paradoxo da escravidão nas Américas;<sup>25</sup> (3) que transformou em maior ou menor grau o significado de certas noções em particular a de liberdade natural, hibridizando-a ou criouliando-a (a posição de Adam Dahl), o que legou à posteridade noções que, apesar de seu valor nominal europeu, teriam significados completamente novos e muito diferentes daquele das fontes da qual empresta seu vocabulário.

Embora isso exija mais reflexão e estudo, o percurso que fizemos até aqui indica que, talvez, o radicalismo da posição de Cugoano esteja ancorado em ideias que não podem ser reduzidas a um mero e vago empréstimo do vocabulário filosófico dos direitos naturais. Apesar de exigir estudos mais detalhados, temos indícios suficientes para afirmar que, se nos concentrarmos em noções como liberdade e “direitos comuns”, na maneira como Cugoano mistura o discurso religioso e teológico (sua *Jeremiada*) com o da lei natural e do direito positivo inglês, bem como na maneira como ele relaciona a condição dos escravos africanos, a situação dos povos originários das Américas e a condição dos europeus brancos pobres, contrastando com uma versão da vida comunitária na África Ocidental, seria possível dizer

<sup>24</sup> DAHL, “Creolizing Natural Liberty: Transnational Obligation in the Thought of Ottobah Cugoano”.

<sup>25</sup> GUNN, “Creating a Paradox: Quobna Ottobah Cugoano and the Slave Trade's Violation of the Principles of Christianity, Reason, and Property Ownership”.

que sua obra inaugura um discurso antiescravagista distinto daquele veiculado, por exemplo, por Condorcet. Sua defesa de uma liberdade natural não é concebida apenas como um direito individual baseado na autopropriedade, mas como um direito garantido pela vida em comunidade e que resulta em uma demanda por compartilhamento universal de responsabilidade pelo horror da escravidão, uma obrigação universal de reparar o irreparável.

## Referências bibliográficas

BADINTER, E. & BADINTER, R. *Condorcet; um intelectual en politique*. Paris : Fayard, 1988.

BEATTIE, J. (1770). *An essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Skepticism*. Edinburgh: Denham & Dick, 1805. Disponível em: <https://archive.org/details/essayonimmutabil00beatuoft/page/n7/mode/2up>.

BRANDÃO, R. “O racismo no Iluminismo: notas sobre crítica filosófica e história da filosofia”. *Dois Pontos*, 20(2). 2023. <https://doi.org/10.5380/dp.v20i2.93553>.

BRANDÃO, R. “Déboulonner les Lumières racistes ou débrouiller leur racisme ? Remarques de critique philosophique et d’histoire de la philosophie”. *Dix-huitième siècle*, 57(1), 2025, 135-152. <https://doi.org/10.3917/dhs.057.0135>.

CONDORCET. *Oeuvres Complètes de Condorcet*. Vol. 7. Paris: Henrichs. 1804.

CONDORCET. *Escritos constitucionais*. Org., trad. e apresentação Amaro de Oliveira Fleck e Cristina Foroni Consani. Campinas: Ed. Unicamp, 2009.

CONDORCET, *Réflexions sur l’esclavage des nègres*. Présentation et notes de Jean-Paul Doguet. Paris : GF, 2009.

CUGOANO, O. *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*. New York: Penguin, 1999.

CURRAN, A. S. *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*. Baltimore-John Hopkins: University Press, 2011.

DAHL, A. "Creolizing Natural Liberty: Transnational Obligation in the Thought of Ottobah Cugoano". *Journal of Politics*, volume 82, number 3. March 25, 2020. <https://doi.org/10.1086/707400>.

DOGUET, J-P. "Présentation: Condorcet, l’esclavage, la raison et l’histoire". In: CONDORCET. *Réflexions sur l’esclavage des nègres*. Présentation et notes de Jean-Paul Doguet. Paris : GF, 2009, pp. 10-23.

DUCHET, M. *Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières*. Paris : Flammarion, 1977.

DIDEROT, D. & D’ALEMBERT, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1772. Disponível em: <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/>

EZE, E. C. *Race and the Enlightenment*. Cambridge, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1997.

GUNN, J. "Creating a Paradox: Quobna Ottobah Cugoano and the Slave Trade's Violation of the Principles of Christianity, Reason, and Property Ownership". *Journal of World History*, Vol. 21, No. 4 (December 2010).

JORATI, J. *Slavery and Race: Philosophical Debates in the Eighteenth Century*. Oxford, Oxford: University Press, 2023.

LIMONGI, M. I. "O racismo de Hume por Hume". *DoisPontos*, v. 20, n. 2, pp. 123-136. 2023. Disponível online em: <https://doi.org/10.5380/dp.v20i2.93550>.

LOVEJOY, A. O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard: University Press, 1976.

OLSTHOORN, J., "The Problem of Penal Slavery in Quobna Ottobah Cugoano's Abolitionism". *Philosophers' Imprint* 25: 6, 2025. doi: <https://doi.org/10.3998/phimp.4009>

PITTS, Jennifer. "Abolition on the Eve of Revolution: Cugoano and Condorcet. The Stanley Hoffmann Annual Lecture on France and the World". *Minda de Gunzburg Center for European Studies*, Harvard, 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=y2n2N8sWfDM>

PITTS, Jennifer. "Les lumières et l'esclavage: Cuguano, Condorcet et les débats sur l'abolition à la veille de la Révolution". Conferência proferida no Collège de France, Amphithéâtre Maurice Halbwachs, Site Marcelin Berthelot, 14 mai. 2024. Disponível em: <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/conferencier-invite/les-lumieres-et-esclavage-cuguano-condorcet-et-les-debats-sur-abolition-la-veille-de-la-revolution>.

POPKIN, R. H. "The philosophical basis of modern racism". *Racism in the Eighteenth Century*. dir. Harold E. Pagliaro. Cleveland: Case Western Reserve University Press, 1973, pp. 245-262.

SCHAUB, J-F. & SEBASTIANI, S. *Race et histoire dans les sociétés occidentales (15e 18e siècles)*. Paris: Albin Michel, 2021.

SMITH, J. E. H. *Nature, Human nature, and Human difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.

VALLS, A. (Dir.) *Race and Racism in Modern Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005.

VARTIJA, D. *The Color of Equality: Race and Common Humanity in Enlightenment Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*. éd. Louis Moland. Paris: Garnier, 1877-1885.

VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire / Complete works of Voltaire*. Oxford: Voltaire Foundation, 1968.

ZACK, N. *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

## O retorno do recalcado: crise e renovação do cânone filosófico na experiência uspiana

Lucas Vinicius Correa Rodrigues <sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo investiga a história da filosofia enquanto instituição, analisando seus mecanismos de exclusão e seu potencial de abertura. Examina-se brevemente a tradição historiográfica francesa, de Victor Cousin a Martial Gueroult, e sua recepção no Brasil, com foco na experiência do Departamento de Filosofia da USP. Argumenta-se que a história da filosofia, embora frequentemente operando como campo normativo e excludente, carrega em si mesma a chave para sua renovação. Defende-se que a pretensa crise atual do cânone não representa uma degeneração, mas um “retorno do recalcado”: uma oportunidade para reafirmar uma reflexão filosófica sobre a história da filosofia.

**Palavra-chave:** História da Filosofia – Cânone – Institucionalização – Universidade de São Paulo

## The return of the repressed: crisis and renewal of the philosophical Canon in the USP experience

**Abstract:** This article investigates the history of philosophy as an institution, analyzing its mechanisms of exclusion and its potential for openness. It examines the French historiographical tradition, from Victor Cousin to Martial Gueroult, and its reception in Brazil, focusing on the experience of the Department of Philosophy at the University of São Paulo (USP). It argues that the history of philosophy, although often operating as a normative and exclusionary field, carries within itself the key to its own renewal. The article maintains that the supposed current crisis of the canon represents not a degeneration, but a “return of the repressed”: an opportunity to reaffirm a philosophical reflection on the history of philosophy itself.

**Keywords:** History of Philosophy – Canon – Institutionalization – University of São Paulo

---

<sup>1</sup> Mestrando em História da Filosofia Moderna pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Desenvolve pesquisa sobre historiografia filosófica, com foco na tradição francesa-uspiana. Este artigo faz parte dos estudos e pesquisas produzidos pelo Coletivo Negro *Dialética Calibã*, também do mesmo departamento. Porém, as formulações, bem como as traduções são de plena responsabilidade do autor. E-mail do autor: lucascorrea000@usp.br

## História da filosofia: Uma veia ainda aberta

Quanto a convencê-lo, longe de mim essa ideia!  
Um comentador raramente renuncia às suas  
opiniões. São como seus filhos, ele se apegua a  
elas como um pai, e um pai dificilmente renega  
seus filhos, mesmo que se consiga mostrar-lhe  
que eles são viciosos (*Carta de Martial Gueroult a  
Jean-Marie Beyssade*).

Parece ser de conhecimento comum o fato de que a filosofia, ao narrar sua própria história, demarca inevitavelmente os contornos do que entende por si mesma.

Essa máxima encontra um exemplo paradigmático na tradição francesa, na qual – de Victor Cousin a Victor Goldschmidt – assumiu-se que a história da filosofia possui objetos próprios: os sistemas. Essa delimitação, embora se pretendesse universal, estabeleceu fronteiras nítidas e, muitas vezes, excluiu da história oficial o que não se enquadrava em seus moldes. No contexto brasileiro, essa matriz ideal, se por um lado foi transplantada – em especial, a partir da modernização universitária e da institucionalização filosófica em São Paulo no século XX –, por outro, foi reelaborada sob novas condições. Porém, acreditamos que, ainda que sob outras condições, manteve-se, na experiência filosófica paulistana, tacitamente a ideia central de uma história da filosofia canônica, cujo problema não reside na existência do cânone em si, mas em seu fechamento.

Daí, portanto, a necessidade de se questionar: de que modo a história da filosofia, ao se estabelecer como disciplina autônoma (primeiro na França e depois na experiência cultural brasileira), ao mesmo tempo em que possibilitou pensar a filosofia como uma construção histórica, validou mecanismos de exclusão que restringem ainda hoje o que pode ser reconhecido como filosofia? Em outras palavras, o que tematicamente nos interessa é compreender e postular a tese de que a história da filosofia, sendo uma *instituição*,<sup>2</sup> apresenta uma ambiguidade central: ela pode não apenas restringir, mas também potencializar a emergência de novos objetos e abordagens filosóficas para as gerações seguintes. Assim, se por um lado a história da filosofia pode se apresentar como um campo fechado e normativo, por outro é nela que se encontra a chave para manter um espaço dinâmico e aberto para o surgimento de novas problemáticas e perspectivas, moldando continuamente o que é e o que pode ser considerado filosofia.

É nesse horizonte que este artigo se organiza através das seguintes ações: (1) examinar as mudanças e permanências da historiografia filosófica francesa; (2) analisar brevemente o processo de institucionalização da filosofia universitária no Brasil, com atenção à experiência paulistana e seus impasses; (3) e, por fim, propor diante dessas duas análises,

---

<sup>2</sup> Adotamos, como pressuposto, o conceito de instituição no sentido merleauPontiano, compreendido, como indica Marilena Chauí, de pelo menos três modos: (i) acontecimentos que dotam a experiência de dimensões duráveis, formando uma sequência ou uma história; (ii) abertura de um campo de porvir, uma vez que o instituído não é apenas resíduo, mas apelo a novas experiências e exigências do futuro; (iii) deslocamento do sujeito de um polo constituinte (como em Husserl) para o de sujeito instituinte-instituído, que inicia uma atividade ou acontecimento sempre em relação a um campo já sedimentado. A instituição, assim, não é coisa nem ideia, mas ato, acontecimento, *práxis* – uma gênese continuada cuja sequência não está pré-determinada, embora esteja instituída, sempre por fazer-se pelo sujeito.

algumas hipóteses gerais sobre a história da filosofia e sua prática enquanto um campo tensionado entre filosofia e não filosofia e tradição e exclusão.

É preciso indicar aos (às) leitores (as) que este artigo aborda questões que continuam em debate público. Logo, por sua natureza, não busca apresentar respostas definitivas ou encerrar a discussão. Seu objetivo é apenas contribuir para o diálogo em curso.

## Historiografia filosófica francesa: mudanças e permanências

A escola francesa de historiografia da filosofia, segundo Ubirajara Rancan de Azevedo Marques,<sup>3</sup> inicia-se com a atuação e o pensamento de Victor Cousin (1792-1867). Ao analisar o pensamento de Cousin em sua influente obra *Curso de Filosofia: Introdução à história da filosofia* (1828), percebe-se uma duplicidade notada por críticos como Hippolyte Taine. Essa duplicidade reside no fato de que no pensamento cousiniano atuam

[...] duas faculdades distintas: uma, que é a imaginação poética, auxiliada pela juventude, o conduz à filosofia pura e às ideias alemãs; a outra, que é a eloquência, cada dia mais poderosa e sustentada pela idade, acaba por se tornar senhora e o arrasta para o espiritualismo oratório, no qual ele se sentou e adormeceu.<sup>4</sup>

A imaginação poética, que se impera pela influência do idealismo alemão, consiste na retomada e adoção das reflexões hegelianas sobre a história da filosofia, que de acordo com Joaquim de Carvalho<sup>5</sup> assinalam a viragem decisiva de novas direções e de nova metodologia em relação à formação da História da Filosofia como disciplina própria. Em relação à oratória, Taine observa a prática de Cousin de instituir-se como filósofo do Estado-nação francês, valendo-se de cursos que gozavam de grande popularidade, atraíam plateias numerosas e assumiram um discurso de cunho político. Essa dimensão política manifestava-se, por um lado, na elaboração de diretrizes para o ensino nas instituições de nível superior e básico, dada a atuação de Cousin como homem de Estado; por outro, em seu caráter explicitamente ideológico, na medida em que a filosofia e seus agentes – filósofos e historiadores – eram concebidos como a culminação do desenvolvimento industrial, político, moral e intelectual de um povo. Como assinalou em seu curso sobre história da filosofia:

por fim, lembre-se de que a filosofia demonstrou ser o último grau e o resumo necessário do desenvolvimento de um povo; portanto, o grande filósofo é, em seu tempo e em seu país, a última palavra de todos os outros grandes homens e, com o grande capitão, o representante mais completo do povo ao qual pertence.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> MARQUES, *A Escola Francesa de Historiografia da Filosofia: Notas Históricas e Elementos de Formação*.

<sup>4</sup> TAINE, *Les philosophes français du XIXe siècle*, pp. 130-131.

<sup>5</sup> HEGEL, *Introdução à História da Filosofia*, p. 5.

<sup>6</sup> COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 273.



Entretanto, essa posição não estava livre de reavaliações. A rigor, as observações de Taine surgem em um momento de reação crítica contra Cousin. Não por acaso, Taine nota, em tom crítico, que

o curso de 1828 está repleto de ideias e expressões alemãs. A cada instante encontram-se frases como estas: “Todos os momentos da essência divina passam no mundo e retornam à consciência do homem”; “O que é Deus?” É o pensamento em si, o pensamento absoluto com seus momentos fundamentais. Fórmulas todas panteístas. Quando Hegel as viu, disse: “O sr. Cousin me tomou alguns peixes, mas os afogou bem em seu molho.” Naquela época, o sr. Cousin estava propenso a ir tão longe que se esquecia de seu caro método psicológico, a única diferença que ainda o separava “de seus amigos, de seus mestres, dos chefes da filosofia do século.” Ele estabelecia *a priori* a filosofia da história e a história da filosofia. Ele provava que havia três épocas históricas, “nem mais, nem menos”: a do infinito, a do finito e a da relação entre ambos; depois, montado em uma carruagem puxada por quatro sistemas e atravessando o empíreo filosófico, distribuía em quatro compartimentos, por toda parte – no Oriente, na Grécia, na Idade Média, nos tempos modernos – as doutrinas que conhecia e as doutrinas que não conhecia.<sup>7</sup>

Esse método que o singulariza é o clássico ecletismo. Cabe-nos pensar, portanto, para além da influência alemã e da oratória que marcam Cousin, no que consiste o ecletismo. Desvendar esse método significa compreender o ponto central de sua influência na história da historiografia filosófica francesa e, em sentido estrito, compreender como esse método influenciou sobre a constituição da historiográfica filosófica paulista. Pois, como observa Paulo Eduardo Arantes,<sup>8</sup> a escola francesa de historiografia da filosofia que atuou como promessa e formação de uma modernização do ensino, nada mais é do que uma atualização desse espiritualismo ecletista que Cousin transmitiu como herança.

Victor Cousin defendia que a história da filosofia se desenvolve por meio de ciclos sucessivos, marcados por uma alternância de sistemas<sup>9</sup> filosóficos opostos. Segundo ele, e como indicado por Taine, o pensamento humano tende a oscilar entre diferentes polos, como o idealismo e o empirismo, o espiritualismo e o materialismo, e é justamente dessa tensão entre ideias contrárias que surgem os grandes avanços filosóficos. De acordo com ele,

a luta dos heróis entre si, na guerra e na política, não é, portanto, tão dolorosa de se refletir, como à primeira vista. É o mesmo, senhores, na filosofia. A luta dos grandes gênios filosóficos, bem compreendida, não é de todo angustiante, pois sempre se volta para o benefício da razão humana. Não tenho tempo para expor aqui, como havia resolvido, essa luta frutífera; gostaria de mostrar que também aqui é o vencido que está errado, pois também aqui a batalha é entre o passado e o futuro. Os filósofos que lutam entre si dão ao mundo o espetáculo de um certo número de ideias particulares, verdadeiras em si

<sup>7</sup> TAINÉ, *Les philosophes français du XIXe siècle*, p. 140.

<sup>8</sup> ARANTES, *O Departamento francês de Ultramar*, p. 111.

<sup>9</sup> Cf. PIAIA; MICHELI; SANTINELLO, *Models of the History of philosophy*, p. 341.

mesmas, mas falsas quando tomadas exclusivamente, que precisam todas de uma dominação momentânea para desenvolver tudo o que há nelas e, ao mesmo tempo, para mostrar o que não está lá e o que lhes falta: cada uma tem seu dia; depois de ter sido útil, deve desaparecer e dar lugar a outra cuja vez chegou. No combate entre duas ideias, representadas por dois grandes filósofos, a luta, longe de afligir os amigos da humanidade e da filosofia, deve, ao contrário, enchê-los de esperança, pois os avisa de que a humanidade e a filosofia se preparam para dar um novo passo. É preciso compreender que a destruição perpétua dos sistemas é a vida, o movimento, o progresso, a própria história da filosofia. Longe desse espetáculo gerar ceticismo, deve gerar uma fé ilimitada naquela excelente razão humana, naquela admirável humanidade pela qual todos os homens de gênio trabalham e lutam, que lucra com seus erros, suas lutas, suas derrotas e suas vitórias, que avança apenas sobre ruínas, mas que avança incessantemente.<sup>10</sup>

Essa compreensão da história da filosofia como uma forma de autoconsciência do espírito carrega consigo uma série de pressupostos que constituem uma verdadeira filosofia da história. Entre eles, destaca-se a concepção de que a história consiste na consciência do desenvolvimento da espécie humana no espaço e no tempo.<sup>11</sup> Se assim o for, a história e, portanto, a sua prática, só ocorrem se houver um progresso, entendido como resultado de um desenvolvimento da indústria, do Estado, da arte, da religião – sendo a filosofia, a pura liberdade que se ocupa de si: expressão mais elevada de todo esse processo.

Assim, o método da história da filosofia teria por tarefa essencial identificar as relações entre psicologia e história,<sup>12</sup> ou seja, compreender o desenvolvimento das ideias como expressão do pensamento enraizado naquilo que se entende como “evolução” do próprio ser humano. Por isso, a história da filosofia representa o ponto culminante da consciência: ela é a ocupação dos “grandes homens”, dos “vencedores” e “heróis”,<sup>13</sup> cujas consciências se encontram em tal grau de desenvolvimento que lhes é possível expressar não só os sistemas, isto é, a organização coerente de ideias que expressa uma visão particular e global da realidade, refletindo um estágio do desenvolvimento do espírito humano, mas também as condições que possibilitam seu surgimento, revelando, assim, o vínculo entre o pensamento e o ideal civilizacional que o sustenta.

Nesse sentido, cito Cousin:

Milhões de homens viveram, sentiram, sofreram, agiram no centro da Ásia e da África, dos quais a história não faz menção, porque essas populações, não expressando nenhuma ideia, não tinham e não podiam ter nenhum sentido e, por conseguinte, nenhum interesse para a história! A existência histórica de um povo está, portanto, inteiramente em sua relação com a ideia que ele representa, ou seja, em seu espírito. Esse espírito é a sua substância.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 275.

<sup>11</sup> COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 41.

<sup>12</sup> COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 69.

<sup>13</sup> COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, pp. 274-275.

<sup>14</sup> COUSIN, *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*, p. 251.

Assim, para Cousin a existência histórica de uma história da filosofia está determinada pela capacidade de um povo expressar ideias, isto é, de participar do movimento do espírito. Onde não há ideia, não há história. A história da filosofia, em sua função mais elevada, revela não apenas a sucessão de doutrinas, mas também o próprio processo de um ideal do que é ou pode ser considerado uma doutrina filosófica.

A contestação do ecletismo de Victor Cousin, que marcou a cena filosófica francesa do século XX, percorreu diferentes momentos e registros, que viam no projeto cousiniano uma incapacidade de oferecer um método rigoroso de investigação à história da filosofia. O fato de Cousin ser, além de filósofo, uma figura de Estado – ocupando cargos centrais na Sorbonne e no Ministério da Instrução Pública – fazia de sua filosofia um instrumento institucional e pedagógico de legitimação cultural, o que reforçava a percepção de seu ecletismo como ideologia oficial e, por isso, alvo privilegiado de contestação.

Se, de um lado, tais críticas revelavam a fragilidade especulativa do ecletismo, dado sua carência de critérios rigorosos para a análise dos textos filosóficos, tratando a história mais como coleção de ideias conciliáveis do que como campo dotado de método próprio, de outro, abriram espaço para uma interrogação mais ampla acerca do estatuto da história da filosofia: seria ela mera narrativa literária e biográfica, instrumento pedagógico, ou um campo capaz de reivindicar estatuto científico? Nesse horizonte, Émile Boutroux – considerado por todo o mandarinato francês como mestre<sup>15</sup> – desempenhou papel decisivo ao tematizar a necessidade de conferir método e rigor à reflexão histórica sobre a filosofia. Já no início do século XX, esse esforço encontrou formulações mais consistentes em autores como Victor Delbos e Émile Bréhier, e ganhou sua expressão mais sistemática em Martial Gueroult, cujo programa visava garantir à história da filosofia a condição de disciplina autônoma, munida de procedimentos próprios e capaz de reconstruir internamente as doutrinas sem se perder na erudição cronológica nem se reduzir a mero panfleto literário. Nesse percurso, a crítica a Cousin mostrou-se menos um ponto de chegada do debate e mais um momento inaugural de um processo que culminou na constituição da história da filosofia como campo de pesquisa dotado de cientificidade e legitimidade próprias.

Todavia, um ponto cego parece ter constituído essa tradição, a saber, nenhum desses críticos chegou a problematizar frontalmente efetivamente a própria composição da história da filosofia. O objetivo principal era compreender um método que manteria a reflexão aberta ao presente, dissolvendo a aparente antinomia entre passado e futuro e garantindo que os sistemas filosóficos não fossem submetidos à autoridade de um sistema ulterior ou reduzidos a explicações provenientes da psicologia, da sociologia ou da própria história enquanto disciplinas autônomas. Essa postura levou-os a afirmar, de antemão, a existência singular e legítima de uma história da filosofia, sem, contudo, considerar que tal história é sempre uma construção marcada por exclusões que possuem razões distintas. Pensemos, de um ponto de vista determinado e específico, como e se essas exclusões se desenvolveram na herança filosófica brasileira uspiana.

---

<sup>15</sup> Os mandarins, segundo Fritz Ringer, são “a elite social e cultural que deve seu status muito mais às qualificações educacionais do que à riqueza ou aos direitos hereditários [...], são também os intelectuais mandarins que visam preservar os padrões de qualificação que permitem a afiliação ao grupo e agem como seus porta-vozes em questões culturais” (*O declínio dos mandarins alemães*, p. 24).

## O retorno do recalcado: a (re)constituição da História da Filosofia na experiência uspiana

Começemos pelo início. O intenso processo de metropolização no Brasil ao longo do século XX reflete o ciclo de desenvolvimento que, segundo Sarah Feldman, emerge entre as décadas de 1930 e 1970, período em que o Estado assume um papel central no planejamento urbano por meio da industrialização. Como demonstram Vidal Luna e Herbert S. Klein,<sup>16</sup> essa industrialização impulsionou a formação de metrópoles densamente povoadas e conurbadas. Esse fenômeno redefiniu o espaço urbano e impactou profundamente o tecido cultural das metrópoles. Nesse período, São Paulo se consolida idealmente como modelo de metrópole nacional, após um colapso causado pelo surgimento do Estado Novo.

Do conflito entre um ideal de nação e o de um Estado que se autopostula como modelo desse ideal, vê-se nascer a instauração de instituições democráticas e de um surto desenvolvimentista sem precedentes que cria a possibilidade de forjar nos trópicos uma base para o que se concebe como uma civilização moderna.<sup>17</sup> A cidade, portanto, torna-se um espaço de manifestações culturais diversas. Nesse sentido, Bernard Lepetit destaca que a cidade “[...] nunca é absolutamente sincrônica: o tecido urbano, o comportamento dos cidadãos, as políticas de planificação urbanística, econômica, social e culturais desenvolvem-se segundo cronologias diferentes”.<sup>18</sup> Assim, a modernização e a cultura no século XX, podem ser analisadas a partir de múltiplas categorias, sejam elas sociais, históricas, antropológicas, artísticas, urbanísticas e culturais.

Do ponto de vista cultural, pode-se reconhecer que houve uma comunhão entre a elite paulista no diagnóstico da ausência de uma instituição responsável pela formação de intelectuais que, acompanhada de um desejo de se instituir como vanguarda responsável pela produção de uma massa esclarecida, seria responsável por expressar à nação o seu *Esclarecimento*. É nesse contexto que surge a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL), uma instituição que pretendia formar intelectuais cultos e críticos, de maneira desinteressada, se contrapondo às instituições como a Escola Politécnica e a Faculdade de Medicina (associadas a saberes técnicos e pragmáticos) e de Direito do Largo de São Francisco (*Sanfran*), caracterizadas, segundo as primeiras gerações de uspianos, por um saber diletante, eclético e, portanto, sem método. Essa formação, no que diz respeito à filosofia, foi marcada pelo mito unificador do método estruturalista<sup>19</sup> de leitura de textos.

<sup>16</sup> LUNA; KLEIN, *História econômica e social do Estado de São Paulo 1950-2020*.

<sup>17</sup> ARRUDA, *Metrópole e cultura: São Paulo no meio do século XX*, p. 23.

<sup>18</sup> LEPETIT, *Por uma história urbana*, p. 145.

<sup>19</sup> O chamado método estrutural, aplicado à história da filosofia, consiste em uma forma específica de leitura e interpretação dos textos filosóficos que busca certa neutralidade analítica, evitando projeções externas ao texto e recusando explicações historicistas tradicionais que reduzem o pensamento filosófico ao seu contexto ou à intenção subjetiva do autor. Essa abordagem se organiza em torno da análise rigorosa de segmentos delimitados da obra – como capítulos, parágrafos ou momentos específicos da argumentação – que são examinados a partir de seus próprios elementos internos. O texto é interrogado conceitualmente, não pelo conteúdo temático que transmite nem pelas informações sobre o autor, mas pelo modo como funciona enquanto construção lógica-argumentativa. O restante da obra ou o contexto histórico são considerados apenas quando necessário para esclarecer algum ponto, funcionando como suporte auxiliar e não como foco da análise. A leitura estrutural, portanto, desloca a atenção da pergunta sobre o que o autor quis dizer ou sobre seu contexto histórico-social para a investigação do funcionamento interno da argumentação, tratando o texto como um sistema conceitual em operação. Só após essa etapa, que tem um caráter mais formal, é que se procede ao comentário

O que compreendemos é que, em sentido geral, pode-se reconhecer que a influência do método estrutural não foi diretamente o responsável, enquanto modelo pedagógico, por uma cristalização ou adoção de uma história fixa, pois a rigor, já nas primeiras gerações de intelectuais uspianos, havia, segundo o diagnóstico de Franklin Leopoldo e Silva,<sup>20</sup> “um quadro bem mais amplo do que uma mera obsessão metodológica.”

Pode-se, assim, questionar: por que então se conserva um certo ideal e, constantemente, se vê nascer aqui ou acolá críticas de outras instituições ao departamento uspiiano e seu longo braço “francês”? Por que essa temática retorna ciclicamente com eventos e distintas produções acadêmicas?

Ora, se – de Cousin a Goldschmidt – o que permaneceu submerso na discussão sobre história, filosofia e prática acadêmica em história da filosofia foi uma história da filosofia determinada, se a adoção desse tipo de “historiografia filosófica francesa” foi parcial através da atuação dos grandes mestres como Bento Prado Jr; José Arthur Giannotti e, em um certo momento de sua carreira, por Oswaldo Porchat, o que exatamente dessa historiografia se manteve ou se perdeu na experiência filosófica uspiiana?

Parece-nos que a resposta se encontra durante o período ditatorial, pois nele a reclusão institucional, adotada como uma tática de sobrevivência, produziu um duplo efeito. Em primeiro lugar, conforme assinala Franklin Leopoldo e Silva,<sup>21</sup> ela rompeu “de modo violento a continuidade do trabalho intelectual, provocando retardamentos e desvios [...] que contribui sobremaneira para enfraquecer a nitidez do perfil de um núcleo universitário que atingia então a sua maturidade”. Em segundo lugar, e como consequência desse processo, o horror da ditadura forçou o Departamento a refugiar-se em suas competências técnicas mais seguras – a exegese rigorosa e esvaziada de sua crítica e autocritica e a determinação especializada da história da filosofia. Esse movimento, essencial para a própria preservação da filosofia na USP, consolidou paradoxalmente o seu isolamento em relação aos parceiros tradicionais nas ciências humanas e nas artes. Como argumenta Marcos Nobre,<sup>22</sup> a ditadura interrompeu o fértil processo de integração interdisciplinar que caracterizava o Departamento, e a excelência em análise textual foi mantida, mas ao custo de uma perda de vitalidade e relevância nos debates mais amplos da cultura e da sociedade, o que se contradiz com o fato de que desde a virada do século é o “próprio consórcio das ciências humanas que tem de ser repensado”.<sup>23</sup>

Essa resistência e inalterabilidade, compreendidas por Nobre nos anos 2000, mantiveram-se, desde então, em choque constante. Não se trata, todavia, de uma evidência anedótica, pois basta consultar a quantidade de produções acadêmicas que definem o método estrutural como um silenciamento ou como uma permanência burocratizada e ideológica daquilo que Paulo Arantes nomeou como vácuo histórico.<sup>24</sup> Produz-se, portanto, um amálgama: recepção do método francês de história da filosofia; a crítica a ele e o começo de

---

interpretativo, no qual se discutem os sentidos filosóficos produzidos pela própria estrutura do texto e suas possíveis implicações mais amplas.

<sup>20</sup> SILVA, “Pesquisas no Departamento de Filosofia”, p. 307.

<sup>21</sup> SILVA, “Pesquisas no Departamento de Filosofia”, p. 308.

<sup>22</sup> NOBRE, *A filosofia da USP sob a ditadura militar*, p. 138.

<sup>23</sup> NOBRE, *A filosofia da USP sob a ditadura militar*, p. 150.

<sup>24</sup> ARANTES, *O Departamento francês de Ultramar*, p. 18.

sua expansão pelas primeiras gerações, a ditadura e uma excessiva institucionalização<sup>25</sup> que pôs fim à crítica.

Retrocedendo um pouco, o departamento de filosofia da USP (assim como toda a FFCL) foi um produto de uma elite filha da capital moderna e racializada, por isso, necessariamente expressou uma correspondência isomórfica com a estrutura social. Correspondência que revela, é claro, a lógica de exclusão de agentes de discursos como os negros, os pobres e outras minorias. Para isso basta pensar que durante a aurora da presença de professores franceses no Brasil, como um Martial Gueroult, tínhamos os constantes relatos de uma Carolina Maria de Jesus e das contradições que era ser negra, pobre e escritora.<sup>26</sup> Daí, portanto, que em seu nascimento e em quase toda sua história, imperou, na Universidade de São Paulo, a exclusão não só de certos sujeitos, mas aquela de uma ordem do discurso, isso porque, como nos revelou Foucault:

[...] em toda a sociedade a produção do discurso é simultaneamente controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por papel exorcizar-lhe os poderes e os perigos, refrear-lhe o acontecimento aleatório, disfarçar a sua pesada, temível materialidade.<sup>27</sup>

Essas exclusões iniciais são uma materialidade incontornável, que não deve ser simplesmente execrada como um mero signo da suposta falha da expressão cultural e da crítica no *Departamento de Filosofia da USP*. No entanto, tampouco deve servir, como ocorre de forma mais residual, para emoldurar um heroísmo ou um suposto vanguardismo daqueles que, ainda que se servindo livremente do conforto dessas mesmas estruturas, foram os primeiros a denunciá-las. É justamente numa *história reflexiva* que se deve instituir a relação sobre a filosofia, sua história e sua prática. Ao fazer isso – sem recair nessa clivagem – o que se poderá compreender é que a perda fundamental no período ditatorial e pós-ditadura com

---

<sup>25</sup> É interessante notar que tanto na França quanto no Brasil, a formação da intelectualidade enquanto profissão aparece vinculada à figura e à relação com o Estado. Diante da exigência de se pensar uma disciplina com critérios próprios, na França, o ponto cego foi assumir preventivamente uma história da filosofia determinada, apenas no meio do século XX é que há um rumor sobre essa história da filosofia focada exclusivamente em uma linearidade de grandes sistemas. No Brasil da ditadura, parece ter acontecido na USP um movimento análogo, guardadas as enormes diferenças de contexto entre uma Terceira República e uma Ditadura com perseguição e morte. Pois, a similitude é aquela à qual a prática filosófica teve de deter-se para se manter, por isso, o aspecto tecnicista que, paradoxalmente, funcionou como resistência: foi o que manteve a estrutura do curso necessária diante do fascismo moderado de um Miguel Reale. No fim, pensar a história da filosofia e sua constituição seria concentrar-se numa posição crítica diante da constituição da cultura; do discurso; do poder; da educação em contexto brasileiro, projeto que encontrou claros limites durante o regime militar. A angústia dessa posição é capturada por Gilda de Mello e Souza em 1969, que, em carta a Oswaldo Porchat, reflete sobre a linha tênue entre a cautela e o medo, e sobre a dúvida amarga de se estariam tentando “salvar a instituição ou a própria pele” (SOUZA, “Carta de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat”, p. 213), conscientes de “mais tarde, quando se fizer a crônica deste nosso pobre momento, é bem possível que o esforço dos que tentaram salvar os destroços surja aos olhos de todos como mera capitulação. Aliás, já está surgindo aos olhos de alguns, que acreditam que seria melhor apressar o naufrágio” (SOUZA, “Carta de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat”, p. 213). Gilda temia, portanto, que a cautela empregada surgisse como um fantasma da convivência disfarçada de prudência, isto é, como uma postura de passividade diante de um regime ditatorial. Contudo, não foi esse o caso. Politicamente, a opção construída foi a de manter a faculdade em funcionamento. Isso significou, face às cassações, o refúgio em especializações técnicas e o abandono temporário de uma crítica frontal sobre seus métodos e sua história, sem dúvida, um preço calculado para, acima de tudo, garantir a existência do curso e, com ele, um espaço de pensamento possível.

<sup>26</sup> Cf. SILVA, *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*.

<sup>27</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 8.



a expansão do neoliberalismo foi, na verdade, a pedra de toque para compreensão do modo como se passou a adotar uma história da filosofia determinada.

Prova disso encontra-se no fato de que, inicialmente, viu-se um conjunto de reflexões sobre o próprio ato de filosofar se desdobrar de modos diversos no interior da instituição, e produzir experiências filosóficas distintas da história canônica, pois ninguém concorda que Giannotti e Bento Prado Jr. possuíam o mesmo método ou que ambos representaram um Martial Gueroult dos trópicos. Todavia, os tensionamentos férteis entre a filosofia, sua história e um mundo culturalmente vasto; e os tensionamentos estritamente produzidos por todos esses grandes espíritos das primeiras gerações parecem ter sido emudecidos, e em seguida postos completamente ao lugar de uma sub-filosofia, limitados a alguma área no interior dos órgãos de fomento.

Todavia, a bem-dizer, o que complexifica esse quadro é o fato de esses tensionamentos estarem cada vez mais presentes desde a adesão,<sup>28</sup> em 2018, – tardia e para a infelicidade de alguns – à lei de cotas. E é também, graças a essa outra presença (de pobres, negros e indígenas) relegada às margens da academia durante quase toda a história da Universidade de São Paulo, que se tem recolocado o questionamento sobre o objeto filosófico. São diversas as razões para esse questionamento, e nós não as desdobraremos aqui.<sup>29</sup> Em suma, o que se compreende na retomada do questionamento do objeto filosófico é aquilo que Martial Gueroult nomeia como uma certa vingança da metafísica:<sup>30</sup> um retorno da reflexão clássica sobre a relação entre a verdade e o tempo, o discurso e o poder.

Esperava-se que a presença desses *Outros* levasse a uma mudança negativa e incontrollável no perfil do curso. E, de fato, ele mudou: são outros sujeitos. Mas, visto de um ângulo excessivamente específico, essa presença não trouxe o fenecimento da qualidade do curso, mas a possibilidade de recompor aquele fio que Franklin Leopoldo e Silva definiu como rompido pela experiência do AI-5. Assim, a chave, que metaforiza Oswaldo Porchat em seu *Discurso aos estudantes*,<sup>31</sup> está novamente entre nós. E com isso, o diagnóstico de Marcos Nobre – que via o curso, até os anos 2000, confinado a um tecnicismo aplicado aos grandes sistemas – comprova-se uma inverdade quando considerado integralmente, pois o que desmente a adequação dessa leitura é a própria transformação do campo intelectual da filosofia uspiana: a chegada de novos sujeitos ao espaço acadêmico tensionou não apenas os conteúdos da história da filosofia, mas também a sua própria configuração acadêmica burocratizada enquanto uma tradição determinada, fechada e redutora que contradizia a experiência filosófica plural e aberta que marcou a origem da FFCL.

Nesse questionamento realizado pelos estudantes se viu, nesses últimos anos, a atuação docente e discente com a produção de disciplinas não canônicas; grupos de estudo sobre estudos de gênero e raciais; coletivo negro; eventos e teses sobre essa temática, etc. Porém, como o poder e o desejo estão sempre em movimento, a expressão do discurso que

---

<sup>28</sup> A Lei de Cotas para o ensino superior é a Lei nº 12.711, sancionada em 29 de agosto de 2012. Todavia, a Universidade de São Paulo, após longo debate interno, aderiu apenas em 2018, seis anos após a lei de política de cotas e quinze anos após a política implementada em 2003 na UERJ.

<sup>29</sup> Para um aprofundamento dessa relação, indicamos a comunicação: *Cânone, epistemicídio e método*, realizadas por Ricardo Terra (USP) e Moacyr Novaes (USP), e mediada por Bianca Tavorali (FGV-SP). Essa mesa foi apresentada no evento *O método em questão* realizada pelo Departamento de Filosofia da USP em 28 de agosto de 2024.

<sup>30</sup> GUEROULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*.

<sup>31</sup> PORCHAT PEREIRA, “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia”, p. 33.

se institui nesse espaço, ao abrir-se ao autoquestionamento, faz revelar, no campo da microfísica do poder, aqueles que ainda imperam como vigilantes das fronteiras disciplinares, por meio de suas desconfianças epistêmicas, e nem sempre, mas por vezes racistas. Esses mesmos vigilantes se veem inevitavelmente diante daquela sensação prescrita por Carlos Alberto Ribeiro de Moura ao nomear o estruturalismo gueroultiano:

[...] é exigir que a história da filosofia seja relevante para a filosofia, é considerar o passado como presente e manter o interesse pela verdade. É situar-se em um horizonte filosófico pró-hegeliano e anticartesiano. Mas é também, ao mesmo tempo, exigir que a história da filosofia seja científica, é considerar o passado apenas como passado e neutralizar o verdadeiro e o falso. É situar-se em um horizonte filosófico anti-hegeliano e pró-cartesiano. Ser estruturalista é, antes de tudo, conviver com esta situação esquizofrênica.<sup>32</sup>

O que queremos reconhecer é que, no campo específico na experiência filosófica uspiana e do modo como se desenvolveu a sua história da filosofia, se conserva um choque entre a história e a verdade, entre a abertura ao novo e a presença da tradição. Esses choques que Carlos A. R. Moura nomeia como esquizofrenia – guardadas as restrições do uso fora de um contexto clínico – se revelam como uma posição teórica que acaba por neutralizar a reflexão crucial sobre o que se constitui como filosofia ou não filosofia, isto é, o que se constitui como história da filosofia e por quais razões, pois se focaliza exclusivamente em pensar em critérios científicos aplicados a uma história da filosofia, tomando-a, portanto, como um objeto determinado. Fiar-se, com isso, completamente numa história determinada, independentemente das razões desse ato, acaba por limitar os questionamentos sobre as condições de prática filosófica e as razões ou não de certas exclusões do que é ou pode ser considerado filosofia.

Sob uma chave psicanalítica, parece-nos que o mal-estar que impera no curso de filosofia da USP, e que serviu como justificativa difusa para o gigantesco Colóquio sobre o *Método em questão* – mal-estar esse que se pulveriza em uma miríade de críticas internas e externas – pode ser lido como um sintoma, isto é, como um retorno do recalado.<sup>33</sup> O que retorna, através desse sintoma, é o desejo de abertura constitutiva da história da filosofia que foi posta e experienciada pelas primeiras gerações de historiadores e historiadoras da filosofia da USP, experiência que a estratégia de sobrevivência institucional pós-ditadura enervou. Se há crise, não se trata, portanto, de um sinal de degeneração, mas do sintoma de um reencontro necessário com a natureza disputada e política do próprio filosofar, pois um sintoma é, por si só, o lugar de uma abertura possível, qual seja, daquela que Freud, na alvorada da psicanálise, nomeou como *ab-reação*,<sup>34</sup> ato de “desafogar o choro” ou a “raiva”, e que permite que um afeto traumático desvincule-se da lembrança, liberando-a para ocupar um outro espaço na estrutura psíquica e promovendo novas “inervações”.<sup>35</sup> O que queremos dizer, saindo do plano psicanalítico, é que a possibilidade de se pensar a abertura ao *cânone*,

<sup>32</sup> MOURA, “História Stultitiae e História Sapientiae”, p. 164.

<sup>33</sup> FREUD, *Obras completas de Freud*, v. 12: *Introdução ao Narcisismo, ensaios de Metapsicologia e outros textos* (1914-1916), p. 85.

<sup>34</sup> FREUD, *Obras completas de Freud*, v. 2: *Estudos sobre a Histeria* (1893-1895), p. 26.

<sup>35</sup> FREUD, *Obras completas de Freud*, v. 4: *A interpretação dos sonhos*, p. 664.

desde que conduzida sob certos critérios, pode se equivaler a retornar a uma prática já conhecida e vivida pela experiência uspiana em sua origem, qual seja, a de modular, de quebrar com a história da filosofia dita “oficial” francesa.

Negar essa possibilidade de abertura, contudo, implica sustentar um interdito não no plano filosófico, mas no plano histórico, que finda por confinar a *vanguarda* filosófica uspiana a um heroísmo regional, típico da narrativa e da autossubjetivação paulista que frequentemente se imaginou como uma desbravadora solitária e virtuosa.

## Abandono de uma impossibilidade constituída

Júlio Canhada<sup>36</sup> reconhece que a prática filosófica no Brasil é marcada por condicionantes históricos e sociais. Essa visão pode ser ampliada para qualquer noção de historicidade, como sugere François Dosse,<sup>37</sup> ao afirmar que toda história é construída como uma narrativa a partir de processos humanos específicos e contextos particulares.

Mas por que encerrar a discussão sobre filosofia – ou “não filosofia” – retomando o caráter essencialmente humano da história? Porque como observa Martial Gueroult em sua *Filosofia da História da Filosofia*:

quem se volta para a filosofia existente encontra, não um corpo de verdades, mas a sua história. É, pois, um fato indubitável que, antes de qualquer definição e de qualquer investigação, a história da filosofia mantém com a filosofia em geral uma relação específica, muito diferente da relação entre a história das ciências e as ciências em geral.<sup>38</sup>

Assim, se por um lado, a ditadura foi um símbolo de um silenciamento da reflexão e do início de uma hiperespecialização que minou a reflexão sobre a história da filosofia e, logo, da própria filosofia; e se por outro lado, ainda que haja, atualmente, um espaço para repensar o cânone, e a relação da filosofia com sua história; no fim, levantamos, por meio da análise de alguns discursos postulados no campo da oralidade, um conjunto de discursos que ocupam um lugar-comum, ainda que não compartilhados por todos no debate.

Entre eles, destaca-se, *em primeiro lugar*, uma postura que valoriza a preservação dos clássicos de forma excessivamente rígida, defendendo que os estudos filosóficos devem se concentrar estritamente nos autores que a história já consagrou. Embora compreensível, a idolatria dos grandes nomes pode acabar reforçando uma história oficial que, no passado, excluiu pensadores como Voltaire, Pascal e Rousseau, mas que hoje pode resultar em uma amálgama de interesses excessivamente particularizados que neguem a filosofia a outras formas de discursividade que dizem respeito a gênero, raça e classe.

*Segundo* – e que carrega razoabilidade –, é o que aponta a falta de critérios consolidados para novas abordagens. É verdade, por exemplo, que se fala com frequência da necessidade de uma “filosofia africana”, não raro sem especificar que África, que país ou que vertente filosófica se tem em mente. No entanto, essa visão pode subestimar a capacidade de desenvolver tais critérios a partir da própria prática filosófica. A pergunta que se coloca é:

<sup>36</sup> CANHADA, O Discurso e a História: A Filosofia no Brasil no Século XIX.

<sup>37</sup> Cf. DOSSE, *A história*.

<sup>38</sup> GUEROUULT, *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, p. 26.

quando avançaremos da etapa de uma impossibilidade para a construção desses referenciais? Talvez estejamos justamente nesse momento de transição.

Por fim, é importante considerar um *terceiro* elemento: a especialização pode ser um obstáculo ao novo. De fato, é possível que a especialização excessiva tenha levado a certo enquadramento do conteúdo filosófico, tendo sido o que tomamos como gênese de um enquadramento que legou certas discursividades ao lugar de “não filosofia”. Ainda assim, é válido reconhecer que há caminhos dentro da própria especialização que podem abrir espaço para novas temáticas e abordagens.

Diante desses discursos, não buscamos oferecer respostas definitivas nem formular uma crítica que mantenha o debate em um estado de indiferença. O que propomos, antes, é levantar, através desses discursos, algumas hipóteses de reflexão.

Primeira hipótese: as críticas atuais à história da filosofia parecem remeter a uma história que se constituiu, desde o início, pela recusa de outros discursos. Tanto no interior da história da filosofia na França, quanto em sua recepção no Brasil, viram-se processos de exclusão, todavia a exclusão de certas vozes e perspectivas não é um desvio posterior, mas um traço estrutural da própria constituição da história da filosofia enquanto disciplina.

Segunda hipótese: ao criar uma nova disciplina de história da filosofia voltada exclusivamente aos excluídos não se resolveria o problema da relação entre filosofia e “não filosofia”. Ao contrário, essa separação apenas reafirmaria a fronteira que se pretende questionar, convertendo o debate em uma nova forma de dogmatismo: uma mortificação do debate sobre o que pode ou não se constituir como história da filosofia.

O essencial, em conclusão, é reconhecer, ao menos no plano da hipótese que, em toda prática filosófica, opera-se continuamente uma distinção entre o que é considerado filosofia e o que é relegado à “não filosofia”. Nessa operação, o problemático ocorre quando o pensamento filosófico sobre e das minorias é tratado como não-pensamento, e é justamente essa exclusão constitutiva que precisa ser trazida à luz, não para substituí-la por uma nova ortodoxia, mas para repensar as condições mesmas de possibilidade daquilo que pode ser considerado uma história da filosofia. São nessas condições que se encontra a pedra de toque para os limites de uma abertura do cânone.

Para além do aspecto político, a tipificação e a necessidade de reflexão sobre o próprio objeto de estudo se impõem proeminentemente, pois, num mundo marcado pelo simulacro, pela inteligência artificial e pelo fácil acesso ao conteúdo, legitimar a história da filosofia e, sobretudo, legitimá-la via outro olhar, remetendo e voltando novamente à máxima gueroultiana, é aquilo que há de mais crítico e menos ideológico. É no campo da historicidade da filosofia que se deve refletir sobre o que é um *cânone* e a sua permanência e mudança, negando tanto os “fantasistas e negaceiros” (*Ich bin der Geist der stets verneint!*), que pouco lhes pesam a verdade e o texto,<sup>39</sup> quanto os que calcados na letra do texto tornam-se representantes de um mero falatório (*Buchstaberei*).<sup>40</sup>

## Conclusão: o passeio do esquizo

Pode-se concluir, portanto, que a história da filosofia, longe de ser um mero repositório de sistemas fechados, é o lugar dinâmico onde a própria filosofia constantemente

<sup>39</sup> GUEROULT, *Descartes segundo a ordem das razões*, p. 10.

<sup>40</sup> FICHTE, “Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia”, p. 40.

se redefine. O percurso analisado – da tradição francesa de Cousin à experiência paulistana – demonstra que a delimitação de um cânone é um ato inerentemente político e institucional, que sempre carrega consigo mecanismos de exclusão. Isso é o que a análise textual nos permite reconhecer. No entanto, é precisamente no interior da tradição histórica uspiana que pensou a relação entre filosofia e história da filosofia que se encontra o antídoto para o seu próprio fechamento.

A “esquizofrenia” apontada por Carlos Alberto Moura – a tensão entre a busca pela verdade atemporal e o reconhecimento da historicidade radical do pensamento – não é uma patologia a ser curada, mas a condição mesma de um filosofar vivo. Trata-se, assim, de assumir aquele passeio do esquizo de que falam Deleuze e Guattari, tomando a própria fissura como experiência geradora para pensar um devir. Neste caso, o devir-esquizofrênico de uma história da filosofia aberta se manifesta como a constante invenção e “maquinação” de si – um processo contínuo de autotransformação pelo micro engajamento crítico com a tradição que, se assumido, conduz à possibilidade de encarar o sintoma do retorno do recaiado: o desejo pela abertura, pela pluralidade e pela crítica que estavam na gênese da tradição crítica uspiana.

A solução, que não consiste em uma receita pronta, não está em abandonar a história da filosofia em favor de um presentismo sem raízes, nem em criar cânones paralelos que apenas sufocam o debate. Ela reside, antes, em assegurar que a história da filosofia conserve sua potência científica, isto é, que detenha critérios claros sobre o que pode ou não ser considerado seu objeto e, ao mesmo tempo, para evitar qualquer silenciamento, permaneça sempre reflexiva, capaz de questionar a si mesma e seus próprios critérios.

Como aponta Giannotti:

Atualmente, a vida intelectual é muito diversificada. Cada um que nela se mete, se for honesto, procura seu Deus absconso, apostando que ele possa ser na sua imortalidade. E assim nos aproximamos da aposta de Pascal: se não podemos provar a existência de Deus, que apostemos nela. A diversidade, porém, dos grandes textos filosóficos nos induz ao politeísmo, invocando um sagrado que, ao morar unicamente em cada texto, perde sua sacralidade. Nós, os historiadores da filosofia, não somos os manipuladores dessa perda? Não somos pascalianos incréus?<sup>41</sup>

Se formos politeístas, como sugere Gianotti, encontraremos a própria diversidade no seio da prática filosófica; por isso não se trata de recusar a história, mas de recriá-la para além de sua sacralidade.

## Referências bibliográficas

ARANTES, P. *Departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

---

<sup>41</sup> GIANNOTTI, “Alinhavando questões”, p. 487.

ARRUDA, M. *Metrópole e cultura: São Paulo no meio do século XX*. Bauru: EDUSC, 2001. Disponível em: [www.edusc.com.br](http://www.edusc.com.br). Acesso em: 21 out. 2025.

CANHADA, J. *O discurso e a história: a filosofia no Brasil no século XIX*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

CHAUÍ, M. “Merleau-Ponty: da constituição à instituição”. In: *DoisPontos*, [S.l.], v. 9, n. 1, 2012. DOI: 10.5380/dp.v9i1.29097. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29097>. Acesso em: 21 out. 2025.

COUSIN, V. *Cours de philosophie: introduction à l'histoire de la philosophie*. Paris: Pichon et Didier, 1828.

DOSSE, F. *A história*. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012.

FICHTE, J. “Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia”. In: *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FREUD, S. *Obras completas de Freud. Volume 4: A interpretação dos sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, S. “Estudos sobre a histeria”. In: *Obras completas de Freud, v. 2: Estudos sobre a histeria (1893-1895)*. Tradução de: Paulo César de Souza e Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. “O recalque”. In: *Obras completas de Freud, v. 12: Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GIANNOTTI, J. “Alinhavando questões.” In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 37, pp. 477-487, 2018.

GUEROULT, M. *Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier, 1979.

GUEROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.

HEGEL, G. *Introdução à história da filosofia*. Tradução de A. Pinto Carvalho. 4. ed. Coimbra: Coleção Studium, 1980.

LUNA, F.; KLEIN, H. *História econômica e social do Estado de São Paulo: 1950-2020*. São Paulo: Unesp, 2022. Disponível em: [www.unesp.br](http://www.unesp.br). Acesso em: 21 out. 2025.



LEPETIT, B. *Por uma nova história urbana*. São Paulo: Edusp, 2001.

MARQUES, U. *A Escola Francesa de Historiografia da Filosofia: notas históricas e elementos de formação*. São Paulo: Unesp, 2007.

MOURA, C. “História Stultitiae e História Sapientiae”. In: *Discurso*, São Paulo, n. 17, p. 151–172, 1988. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.1988.37935. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/37935>. Acesso em: 21 out. 2025.

NOBRE, M. *A filosofia da USP sob a ditadura militar*. São Paulo: Editora Revista Novos Estudos, 1999.

PIAIA, G.; MICHELI, G.; SANTINELLO, G. (orgs.). *Models of the history of philosophy: Volume IV – The Hegelian Age*. Cham: Springer, 2022. DOI: 10.1007/978-3-030-84490-5. Disponível em: <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-030-84490-5>. Acesso em: 21 out. 2025.

PORCHAT PEREIRA, O. “Discurso aos estudantes sobre a pesquisa em filosofia”. In: *Virtualia Journal*, São Paulo, v. 1, n. 1, pp. 18-33, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal/article/view/2232/1689>. Acesso em: 21 out. 2025.

RINGER, F. *O declínio dos mandarins alemães*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000.

SILVA, F. “Pesquisas no departamento de filosofia”. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 8, n. 22, pp. 305-314, 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n22/39.pdf>. Acesso em: 21 out. 2025.

SILVA, M. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2020)*. São Paulo: Edições SESC, 2023.

SOUZA, G. “Carta de Gilda de Mello e Souza a Oswaldo Porchat”. In: *Discurso*, São Paulo, v. 53, n. 1, pp. 212–215, 2023. DOI: 10.11606/issn.2318-8863.discurso.2023.213922. Disponível em: <https://revistas.usp.br/discurso/article/view/213922>. Acesso em: 21 out. 2025.

TAINE, H. *Les philosophes français du XIXe siècle*. 2. éd. revue et corrigée. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie, 1860.

TERRA, R.; NOVAES, M.; TAVOLARI, B. *Cânone, epistemicídio e método*. Colóquio: O método em questão - leitura estrutural e história da filosofia na USP – 28/08/24. In: USPFFLCH do Youtube. Mesa Redonda. 4H55min56s. Disponível em: <https://www.youtube.com/live/M5i11gk5ynw>. Acesso em: 10 nov. 2025.

## Resistência e Libertação: a agência da mulher negra

Laíssa Ferreira<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo examina a concepção de liberdade elaborada por Angela Davis a partir da experiência histórica da mulher negra na luta contra as múltiplas formas de opressão. Em contraposição à tradição filosófica ocidental, que define a liberdade como um atributo universal e abstrato, Davis propõe compreendê-la como um processo histórico e coletivo de libertação, forjado nas práticas cotidianas de resistência. A mulher negra, ao organizar redes de cuidado, solidariedade e insubmissão, torna-se sujeito fundante dessa nova formulação do conceito. A análise percorre as obras produzidas por Davis entre o fim da década de 1960 e o início da década de 1970, evidenciando como sua filosofia articula teoria, prática e militância, a partir de uma crítica radical à criminalização da resistência e à ordem social que sustenta a exclusão. Ao deslocar a liberdade de seu registro abstrato para a experiência concreta de quem historicamente teve esse direito negado, Davis propõe uma filosofia da libertação enraizada na práxis insurgente das mulheres negras.

**Palavra-chave:** Angela Davis – Libertação – Liberdade – Resistência – Mulher negra

## Resistance and Liberation: black women's political agency

**Abstract:** This article examines the concept of freedom developed by Angela Davis grounded in the historical experience of Black women in the struggle against multiple forms of oppression. In contrast to the Western philosophical tradition, which defines freedom as a universal and abstract attribute, Davis proposes understanding it as a historical and collective process of liberation, forged in everyday practices of resistance. The Black woman, through organizing networks of care, solidarity, and insubordination, emerges as a foundational subject of this new formulation of freedom. The analysis focuses on Davis's works from the late 1960s to the early 1970s, highlighting how her philosophy articulates theory, political practice, and militancy, while offering a radical critique of the criminalization of resistance and the social order that sustains exclusion. By shifting the concept of freedom from abstraction to the lived experiences of those historically denied it, Davis proposes a liberation philosophy rooted in Black women's insurgent praxis.

**Keywords:** Angela Davis – Liberation – Freedom – Resistance – Black woman.

---

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), sob orientação da Profa. Yara Adario Frateschi. Foi bolsista Fulbright de Doutorado Sanduíche na Williams College, EUA (2022–2023). Integra atualmente o Grupo de Pesquisa em Filosofia Política da Unicamp. E-mail: laissaferreira.lf@gmail.com

## Introdução

A chamada história do pensamento ocidental possui uma longa tradição de discussões acerca do conceito de liberdade. Os discursos filosóficos, em sua maioria, abordam esta temática a partir de uma perspectiva universalista, abstrata e, conseqüentemente, descolada das experiências concretas de não-liberdade. Na tradição ocidental, a liberdade é, com frequência, tratada como um atributo inato à condição humana, uma contradição direta à realidade concreta, que é permeada por contextos de não liberdade, tais como a escravização, o colonialismo e o racismo.

Essa contradição revela um problema filosófico e político estrutural da sociedade ocidental, a saber, a própria concepção de liberdade. Isto porque, tal como definida pela tradição ocidental, ela se apresenta como um dado universal que na prática exclui sistematicamente pessoas racializadas, escravizadas e colonizadas dos seus benefícios. Esta exclusão é o resultado de uma fundamentação filosófica estritamente abstrata que opta por ignorar a realidade em favor de um ideal abstrato e excludente.

É a partir dessa crítica que Angela Davis, filósofa marxista, ativista e ex-prisioneira política, elabora sua concepção de liberdade. Sua análise parte do entrelaçamento entre teoria e prática, vivência e engajamento político, e se ancora nas correntes filosóficas a que esteve vinculada durante sua atuação nos anos 1970, como o Partido Comunista dos Estados Unidos (CPUSA), o coletivo Che-Lumumba e a campanha pela libertação dos *Soledad Brothers*. Em seus escritos, Davis define a liberdade não como um atributo essencial do sujeito universal, mas como um processo histórico e coletivo de luta ativa por libertação.

Assim, ela afirma que “o mais importante aqui será a transformação crucial do conceito de liberdade como um princípio estático e dado no conceito de libertação, a luta dinâmica e ativa pela liberdade”.<sup>2</sup> Nesse sentido, sua crítica aos discursos da tradição ocidental acerca da liberdade não é apenas epistemológica, mas também ontológica e política: ela propõe que a liberdade se torne uma ação e concebe um outro sujeito de liberdade através da sua prática, e tem na mulher negra – cuja agência insurgente emerge de lugares marginais e do cotidiano de sobrevivência – um exemplo paradigmático deste novo sujeito. Ao atribuir à mulher negra o papel de protagonista da história de luta por liberdade através dos seus constantes atos de resistência, Davis não apenas desestabiliza os alicerces da filosofia tradicional, mas também desafia a ordem social ocidental que se estrutura sobre a sua exclusão.

Ocorre que, para entendermos este percurso, é necessário considerar a trajetória intelectual e militante de Davis. Sua vivência em espaços acadêmicos, organizações revolucionárias e instituições prisionais moldou sua compreensão sobre o papel da mulher negra na luta contra a opressão. É a partir desse acúmulo teórico e prático que Davis se debruça sobre as formas de resistência protagonizadas por mulheres negras e percebe que em condições marcadas pela escravização, violência racial e exploração sexual, o modo de resistência possibilitou com que reinventassem o sentido da liberdade. Reinvenção esta marcada por uma densidade, radicalidade e potência capazes de deslocar os marcos tradicionais da filosofia política e inaugurar uma nova gramática da liberdade – forjada na experiência, na insubordinação e na prática coletiva de sobrevivência.

---

<sup>2</sup> DAVIS, *Palestras sobre Libertação*, p. 645.

Tendo isso em vista, busco neste artigo examinar como Angela Davis elabora uma concepção de liberdade vinculada à resistência histórica das mulheres negras, concebendo-as não como figuras excepcionais, mas como protagonistas de práticas cotidianas de libertação em contextos de opressão. A análise proposta se desenvolve a partir das obras produzidas por Davis especialmente no fim da década de 1960 e o início da década de 1970, quais sejam: *Lectures on Liberation* (1969)<sup>3</sup>; *If They Come in the Morning: voices of resistance* (1971); *Reflections of the black woman's role in the community of slaves* (1971); e *Angela Davis: uma autobiografia* (1974).<sup>4</sup> Estas obras nos ajudam a entender: (1) a crítica de Davis à concepção abstrata e universal de liberdade presente na tradição que ela chama de história do pensamento ocidental; (2) a agência da mulher negra como fundamento político da luta por libertação; e, por fim, (3) a criminalização da resistência como estratégia de contenção e neutralização de movimentos revolucionários, em especial, aqueles protagonizados por mulheres negras. Ao articular tais dimensões, meu objetivo é evidenciar como a obra de Angela Davis contribui para uma filosofia da libertação enraizada na experiência negra e orientada por uma ética de transformação radical e coletiva.

## **Liberdade como condição humana: a crítica ao conceito universal**

A tradição filosófica ocidental frequentemente concebe a liberdade como uma qualidade essencial e inalienável do ser humano. Desde as formulações da Grécia Antiga até os discursos iluministas da modernidade, a liberdade aparece como um ponto de partida ontológico – um dado natural da existência humana. No entanto, como demonstra Angela Davis, essa formulação universalista está historicamente assentada sobre o apagamento sistemático das experiências de não-liberdade.

Assim ela afirma:

A ideia de liberdade tem justificadamente sido um tema dominante na história das ideias ocidentais. O homem tem sido repetidas vezes definido em termos de sua liberdade inalienável. Um dos paradoxos mais agudos presentes na história da sociedade ocidental é que, embora em um plano filosófico a liberdade tenha sido delineada da maneira mais elevada e sublime, a realidade concreta foi sempre permeada pelas formas mais brutais de ausência de liberdade, de escravidão. Na Grécia Antiga, onde, segundo nos ensinam, está a origem da democracia, não se pode ignorar que, apesar de todas as asserções filosóficas sobre a liberdade do homem, a despeito da exigência de que o homem se realize por meio do exercício de sua liberdade como cidadão da polis, a maioria das pessoas em Atenas, não era livre.<sup>5</sup>

Essa formulação de liberdade que surge na Grécia Antiga, longe de ser uma condição partilhada por todos, foi construída como privilégio de poucos às custas da subjugação de

---

<sup>3</sup> *Lectures on Liberation* foi originalmente publicado em 1971, em formato panfleto. As citações diretas presentes neste artigo baseiam-se na edição brasileira: DAVIS, Angela. *Palestras sobre libertação*.

<sup>4</sup> Angela Davis: uma autobiografia foi originalmente publicada em 1974. As citações diretas presentes neste artigo baseiam-se na edição brasileira: DAVIS, Angela. *Angela Davis: uma autobiografia*.

<sup>5</sup> DAVIS, *Palestras sobre Libertação*, p. 644.

muitos. Nesse sentido, entende-se que a formulação de liberdade não apenas conviveu com a escravidão, mas foi constituída em meio a ela. Em Atenas, exemplo dado pela própria filósofa, pessoas não livres eram reconhecidas como parte da pólis, como parte deste organismo, contudo elas não eram consideradas aptas ao exercício da liberdade. Elas não eram consideradas menos humanas, mas, pela sua natureza, não havia uma disposição para a política e, conseqüentemente, para o exercício da liberdade. De fato, somos ensinados que a liberdade na pólis corresponde ao exercício político dos cidadãos e ao mesmo tempo ela é condição de igualdade. No entanto, pela própria formação social não são todas as pessoas na comunidade grega que podem tornar-se cidadãs e, conseqüentemente, não há igualdade entre todos que compõem este corpo social.<sup>6</sup>

Para reafirmar sua crítica ao modo como o conceito de liberdade se consolidou na história do pensamento, Davis irá trazer outro exemplo do que ela chama ser “um dos paradoxos mais agudos da história da sociedade ocidental:”<sup>7</sup> a Constituição dos Estados Unidos, promulgada em 1787. Este documento é reconhecido na história do pensamento ocidental como símbolo da liberdade estadunidense por formalizar os conceitos de liberdade e direitos a todos que ali vivem e nascem. Contudo, este mesmo documento que cita conceitos como justiça, bem-estar geral e liberdade como direito de todos que ali nascem e residem também os nega a um determinado grupo de pessoas.

Para não estragar a beleza da Constituição e ao mesmo tempo proteger a instituição da escravidão, eles escreveram sobre “pessoas mantidas em serviço ou trabalho”, um eufemismo para a palavra escravidão, como sendo tipos excepcionais de seres humanos, pessoas que não mereciam as garantias e os direitos da Constituição.<sup>8</sup>

O texto da constituição não apresenta nada que revele com precisão o que torna ou não um indivíduo um cidadão estadunidense e, por consequência, apto para exercer direitos como liberdade, justiça e bem-estar. Essa ambiguidade permitiu diversas interpretações, entre elas aquelas que legitimaram o racismo de forma com que este documento viesse a ser interpretado como pró-escravidão. As passagens em que citam pessoas em ‘servidão’ são, para Davis, suficientes para fundamentar sua crítica acerca da manutenção da desigualdade que este documento carrega. Ao mesmo tempo em que a Constituição afirma os direitos naturais como fundamentais para a vida em sociedade, ela nega esses mesmos direitos a um determinado grupo de pessoas. A liberdade enquanto direito natural, no ideário moderno, aparece como universal apenas em sua formulação abstrata.<sup>9</sup>

É, portanto, através dessas duas situações que Davis expõe o paradoxo entre a formulação teórica e prática da liberdade. Esses exemplos são fundamentais para a filósofa colocar sua crítica aos processos históricos que ignoram suas contradições, e permite com que ela também proponha uma inversão de perspectiva acerca do conceito. Ao invés de tomar a liberdade como um dado do sujeito universal como nos ensinou a história do pensamento ocidental, ela se propõe a compreendê-la em termos de sua própria contradição.

<sup>6</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Política I*, 1998.

<sup>7</sup> DAVIS, *Palestras sobre Libertação*, p. 644.

<sup>8</sup> DAVIS, *Palestras sobre Libertação*, p. 644.

<sup>9</sup> Cf. LOCKE, *Segundo Tratado sobre o Governo*, 1998.

Ou seja, se abstratamente a liberdade se torna um ideal de humanidade, “um atributo essencial da humanidade”,<sup>10</sup> na prática ela é percebida como uma constante busca, como algo a ser conquistado por aqueles que não tem a liberdade como algo dado. Para tanto, Davis recorre à Literatura Negra como fonte fundamental para a elaboração do conceito de liberdade. Uma vez que a liberdade é compreendida como luta ativa, ela se manifesta em atos de conflito e resistência – elementos que atravessam a obra de autores como Jean Toomer, Richard Wright, John A. Williams e Nicolás Guillén.

Em suas palavras,

[...] a literatura negra neste país e pelo mundo projeta a consciência de um povo a quem foi negada entrada no mundo da liberdade. As pessoas negras expuseram, por sua própria existência, as inadequações não apenas da prática da liberdade, mas também da sua formulação teórica.<sup>11</sup>

Ao reivindicar a literatura negra como fonte legítima de elaboração conceitual, Davis desafia também a separação entre razão e experiência, filosofia e narrativa, escrita canônica e oralidade política. Esse gesto subverte a hierarquia epistemológica que tradicionalmente excluiu saberes produzidos nas margens da filosofia – especialmente os vindos da experiência negra. Seu ponto de partida é a experiência negra nos Estados Unidos, marcada pela escravidão e exclusão. Essa experiência fornece uma base concreta e rigorosa para repensar o conceito de liberdade nos termos de sua própria negação – da condição de quem não a tem, mas a reivindica ativamente fazendo-nos compreender que a liberdade não é “natural”, e sim construída na luta ativa.

A definição chave da filósofa: liberdade como libertação implica não apenas uma mudança na linguagem, mas na reconstrução de uma categoria. A liberdade enquanto libertação é movimento, é processo, práxis coletiva. Ela não é o início, o ponto de partida, mas é uma conquista em curso. Essa redefinição da liberdade como processo e prática se articula ao seu entendimento de filosofia. Para ela, a filosofia não pode ser um exercício especulativo, desconectado da realidade concreta das opressões. Como afirma de maneira contundente: “minha ideia de filosofia é que, se não for relevante para os problemas humanos, se não nos disser como podemos fazer para erradicar parte da miséria neste mundo, então não vale o nome de filosofia”.<sup>12</sup> Libertação, neste registro, não é um princípio abstrato, mas uma necessidade histórica, construída coletivamente contra estruturas de exclusão seja ela racial, de classe ou de gênero e suas intersecções. Consequentemente, essas opressões não podem ser analisadas de forma isolada: elas se imbricam na formação das estruturas sociais e determinam, simultaneamente, quem está incluído ou excluído do exercício da liberdade nos termos da tradição ocidental. Por isso, a libertação exige uma ação coletiva que compreenda a complexidade desses atravessamentos. É nesse ponto que Davis justifica o foco em uma figura histórica específica: a mulher negra. Ela concentra, de maneira singular, os efeitos cruzados dessas opressões e, a partir da sua experiência de resistência, apresenta sua nova concepção: o de libertação.

---

<sup>10</sup> DAVIS, *Palestras sobre Libertação*, p. 658.

<sup>11</sup> DAVIS, *Palestras sobre Libertação*, p. 645.

<sup>12</sup> DAVIS, *Palestras sobre Libertação*, p. 645.



Com isso, Angela Davis não apenas revela as contradições estruturais da tradição ocidental no tratamento da liberdade, como também propõe um deslocamento decisivo: retirar o conceito de sua moldura abstrata e reinscrevê-lo nas experiências históricas de quem viveu – e ainda vive – a negação sistemática da liberdade. Essa operação implica substituir o sujeito filosófico universal por sujeitos concretos, racializados, explorados e marginalizados. Ao trazer a experiência negra para o centro da reflexão filosófica, Davis não busca expandir um conceito existente, mas reconfigurá-lo desde suas margens, mostrando que a liberdade não é um dado, mas uma construção histórica marcada por lutas, privações e insurgências coletivas. Esse gesto tem implicações epistemológicas e políticas profundas. Ao priorizar as vozes e vivências que foram excluídas das narrativas hegemônicas, Davis propõe um método filosófico situado, crítico e engajado, que rompe com a neutralidade supostamente universal da tradição. A liberdade, concebida como libertação, passa a ser entendida como processo histórico de afirmação da humanidade de sujeitos desumanizados – uma práxis coletiva contra a opressão. É nesse horizonte que ganha relevo o papel da mulher negra: não apenas como exemplo, mas como figura fundante de uma cultura de resistência que atravessa gerações. Recuperar sua agência histórica – sistematicamente distorcida ou apagada – é fundamental para compreender como a liberdade se constrói.

### **A agência da mulher negra como fundamento político da libertação**

A reformulação do conceito de liberdade proposta por Angela Davis ganha densidade e radicalidade política quando ancorada na experiência do povo negro. Cabe agora entender o papel da luta ativa dentro deste processo de libertação, especialmente a partir da experiência histórica da mulher negra. Esta luta se caracteriza por atos de resistência – primeiro à instituição escravista e, no pós-abolição, à opressão racista. Isso significa que o conceito de resistência se torna fundamental para o entendimento acerca do processo de libertação.

Durante o período em que esteve encarcerada, Angela Davis observou atentamente as formas de organização coletiva, solidariedade e resistência criadas por mulheres negras nas prisões. Essa experiência contribuiu para a elaboração de seu conceito de libertação, pois ali ela testemunhou como, mesmo em condições de profunda desumanização, essas mulheres construíam espaços de cuidado, apoio mútuo e dignidade. Para compreender em profundidade essa prática de resistência, Davis percebe que é necessário voltar-se a um momento histórico semelhante – e estruturalmente contínuo – ao encarceramento moderno: a escravidão. É nesse contexto de encarceramento que Davis elabora o texto *Reflexões sobre o papel da mulher negra na comunidade escrava* (*Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, 1971). Neste texto, a filósofa analisa como, ao ser introduzida no mundo ocidental pela escravização, a mulher negra passa a habitar uma existência cuja condição é, desde o início, forjada pela resistência.

Ao fazer este movimento, Davis tensiona leituras historiográficas tradicionais que posicionam a mulher negra como figura periférica, passiva ou excepcional nas lutas por liberdade. A literatura da época retratava a mulher negra de forma estereotipada – “como ‘agressiva’ ou ‘matriarca’ pelos acadêmicos brancos e ‘fêmeas castradoras’ por alguns negros”<sup>13</sup> – e, Davis evidencia em seu texto que tais representações não apenas deturpam sua

---

<sup>13</sup> DAVIS, "Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves", p. 111

atuação histórica, mas também funcionam como dispositivos de opressão. A tese do matriarcado negro, amplamente divulgada após o Relatório Moynihan<sup>14</sup>, foi mobilizada como explicação causal para a opressão do povo negro, invertendo a lógica da dominação. Este estudo, segundo Davis, definia o matriarcado negro como uma das raízes da opressão do povo negro. Tratava-se de uma construção ideológica usada para segmentar a comunidade negra, sabotar seus laços e desarticular suas formas coletivas de resistência.

Persistir na noção do matriarcado negro é uma acusação não dita de que nossas ancestrais consentiram ativamente com a escravidão. O famoso clichê “mulheres masculinas” tem sua raiz na inferência falaciosa de que ao desempenhar uma parte central na família “escrava”, a mulher negra se relacionava com a classe proprietária de escrava como colaboradora. Nada poderia estar tão longe da verdade. No sentido mais fundamental, o sistema escravista não engendrou – e não poderia – reconhecer uma família de estrutura matriarcal. Inerentemente ao próprio conceito de matriarcado está o “poder”. O que teria sido um risco muito grande para a classe de proprietários de escravos ao reconhecer abertamente símbolos de autoridade – símbolos femininos não menos que homens. Tais concentrações legitimadas de autoridade iriam eventualmente soltar seu poder contra o próprio sistema escravista.<sup>15</sup>

Davis rejeita a tese do matriarcado negro ao demonstrar que a estrutura do sistema escravista, por definição, não permite a existência de poder e autoridade familiar entre os escravizados. O poder, nesse contexto, é monopolizado pelo senhor de escravos e só pode existir como expressão de sua dominação. Por outro lado, a mulher negra, enquanto figura que organiza, protege, transmite cultura e sustenta os vínculos de solidariedade em meio a violência sistemática, torna-se alvo por seu vínculo com a resistência. Sua atuação como defensora de uma cultura de resistência revela-se decisiva para a manutenção da dignidade e vida coletiva da comunidade negra.

A caracterização da mulher negra como matriarca, portanto, é uma distorção cruel. Para existir matriarcado, seria necessário que houvesse uma estrutura familiar estável e reconhecida – algo que o sistema escravista se empenhou em impedir. Ao negar aos escravizados a possibilidade de constituir laços familiares legítimos, o regime buscava desarticular qualquer forma de organização coletiva que pudesse sustentar vínculos afetivos que pudesse fomentar uma consciência histórica e uma subjetividade insurgente. O mito do matriarcado negro foi, assim, uma construção ideológica criada para deslegitimar a resistência e fragmentar a comunidade negra, atribuindo à mulher negra uma autoridade que o próprio

---

<sup>14</sup> O “Relatório Moynihan”, oficialmente intitulado *The Negro Family: The Case for National Action* (1965), foi elaborado por Daniel Patrick Moynihan para o Departamento do Trabalho dos Estados Unidos. O documento argumentava que a estrutura familiar negra – especialmente o papel central desempenhado por mulheres – era um dos principais obstáculos para o progresso econômico dos afro-americanos. Embora se apresentasse como uma proposta de intervenção estatal, o relatório foi amplamente criticado por reforçar estereótipos racistas, culpabilizar as mulheres negras pela desestruturação da família negra e deslocar a responsabilidade das desigualdades para dentro da própria comunidade negra, desconsiderando as causas estruturais do racismo e da pobreza.

<sup>15</sup> DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 112.

sistema jamais permitiu que existisse.<sup>16</sup> De acordo com Davis, “a marca americana da escravidão lutou por uma desorganização rígida na vida familiar, assim como teve que proibir toda estrutura social potencial dentro das quais o povo negro poderia forjar uma existência consciente e coletiva”.<sup>17</sup>

A liderança exercida pela mulher negra, portanto, não deve ser compreendida como expressão de um poder formal – como aquele sugerido pela ideia de matriarcado negro –, mas como o exercício de uma responsabilidade histórica vinculada à resistência coletiva. “Seus esforços indispensáveis para garantir a sobrevivência de seu povo dificilmente podem ser contestados”,<sup>18</sup> escreve Davis. “À mulher negra era atribuída a missão de promover a consciência e a prática da resistência”,<sup>19</sup> organizar, proteger e cuidar do interesse comum pela liberdade.

Essa concepção de resistência que se forma no contexto da era escravista se atualiza nas experiências contemporâneas de mulheres negras, especialmente no sistema prisional. Em sua autobiografia, Davis relata surpresa e admiração ao encontrar mulheres negras organizadas em redes de afeto e práticas solidárias dentro da prisão. “Prisões e penitenciárias são desenhadas para subjugar seres humanos [...]; em resposta, homens e mulheres em cativeiro inventam e invocam continuamente diversos tipos de defesa”.<sup>20</sup> Tais práticas – desde a partilha de alimentos, a formação de famílias e estruturas de parentescos – revelam a permanência de uma cultura orgânica de liberdade.

Esses registros mostram que a resistência das mulheres negras é constitutiva da sua existência. Ao inscrever o cuidado, a solidariedade e a preservação da memória coletiva como práticas políticas de enfrentamento à dominação, a mulher negra desloca o entendimento tradicional de liberdade e o reinscreve como práxis. Ao reconhecer isso, Davis propõe uma ruptura paradigmática: a mulher negra, historicamente excluída da categoria de humano, emerge como figura fundante de uma nova concepção de liberdade: de libertação. Sua agência, portanto, deve ser compreendida não como contingência, mas como condição estruturante. A liberdade, neste novo paradigma, não é posse individual, mas um processo coletivo de emancipação enraizado na experiência histórica de luta contra a opressão.

Essa reformulação da liberdade desafia os fundamentos históricos dos ideais de igualdade tal como foram concebidos pela história do pensamento ocidental. A experiência histórica ocidental tem a liberdade como um atributo inato do ser humano, assim como a igualdade. No entanto, a materialidade histórica revela outra realidade: mulheres e homens negros sistematicamente despojados de ambos – liberdade e igualdade – não por exceção, mas por estrutura. Reduzidos à condição de propriedade, ambos foram nivelados por uma equivalência desumanizante. É neste contexto que Davis propõe o conceito de “igualdade deformada”: uma forma perversa de equivalência imposta pelo sistema escravista. Ao negar a humanidade de mulheres e homens negros, a instituição escravista produziu uma igualdade fundada na

---

<sup>16</sup> A vida de Frederick Douglass é um exemplo emblemático da política escravista de desarticulação das famílias negras. Em sua autobiografia, *A vida e a época de Frederick Douglass*, o autor relata ter sido separado de sua mãe logo após o nascimento e criado por sua avó materna, Betsy Bailey, até a idade para trabalhar. Ele destaca que viu sua mãe apenas algumas vezes, sempre à noite, após ela caminhar quilômetros para visitá-lo, e que ela faleceu quando ele ainda era criança, sem que ele estivesse presente. Essa experiência pessoal revela que a fragmentação familiar não era um acaso da escravidão, mas uma estratégia deliberada de controle e desumanização. Cf. DOUGLASS, *A vida e a época de Frederick Douglass: Escritas por ele mesmo*, 2023, pp. 23-29.

<sup>17</sup> DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 112.

<sup>18</sup> DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 113.

<sup>19</sup> DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 113.

<sup>20</sup> DAVIS, *Angela Davis: uma autobiografia*, p. 68.

desposseção comum. Ou seja, mulheres e homens negros foram reduzidos igualmente à condição de propriedade. Essa igualdade imposta pela lógica de dominação não conferia direitos, mas uniformizava a opressão. Davis demonstra que, apesar disso, tal condição, ainda que moldada pela violência, possibilitou com que mulheres e homens negros desenvolvessem formas partilhadas de resistência. No entanto, a historiografia dominante assimilou tais práticas insurgentes como expressões majoritariamente masculinas, obscurecendo o papel estrutural das mulheres negras na construção de uma cultura coletiva de resistência.

Essa lógica de opressão e apagamento não desaparece com o fim da escravidão. Com o fim formal da escravidão, a promessa de igualdade não se realiza – ela se reconfigura em uma forma perversa de inclusão controlada, uma ficção jurídica que opera como instrumento de contenção. A chamada igualdade, longe de garantir direitos concretos, funciona como estratégia discursiva que encobre a permanência da exclusão. Não se trata, portanto, de uma igualdade deformada em si, mas de um discurso de igualdade que, ao se apresentar como universal, legitima novas formas de dominação. Davis denuncia que as promessas da modernidade – fundamentadas no ideal de igualdade universal – foram estendidas ao povo negro apenas como ficção jurídica. “O povo negro deste país nunca desfrutou dos direitos democráticos prometidos pela Constituição – direitos que, em teoria, se aplicam a todos os cidadãos”.<sup>21</sup> O problema, aponta ela, não está na ausência de leis, mas na estrutura racial que organiza sua aplicação, transformando o princípio da igualdade em uma técnica de diferenciação. “A igualdade do povo negro foi constantemente subtraída pela própria estrutura da sociedade racista americana”.<sup>22</sup> Ao apresentar-se como neutra e universal, a igualdade jurídica oculta seu papel como operador da exclusão. Nesse arranjo, a mulher negra permanece duplamente marginalizada – excluída tanto da figura abstrata do sujeito de direito quanto das políticas concretas de cidadania.

Nesse contexto, a condição de propriedade imposta aos corpos negros produziu uma base comum de vivência entre mulheres e homens negros escravizados, possibilitando práticas de resistência partilhadas. As práticas coletivas de enfrentamento à dominação escapavam à lógica da separação de papéis imposta pelo racismo e patriarcado. A experiência negra, nesse sentido, rompe com a ficção da igualdade moderna e propõe outra gramática: uma igualdade construída na luta, e não assegurada pela abstração jurídica. Esse é também um ponto da filosofia de Davis: compreender libertação e igualdade como construções históricas de práticas de resistências.

É a partir desse horizonte que Davis aprofunda sua crítica ao próprio modo como a igualdade opera no interior das democracias liberais ocidentais. A chamada “igualdade deformada” não é uma promessa não cumprida, mas um mecanismo ativo de gestão da exclusão. Ao nomear essa deformação, Davis desvela o que a tradição ocidental, que preza pelos princípios da democracia, silencia: que a universalidade dos direitos sempre se sustentou na particularidade racial e de gênero de seu sujeito fundador. Nesse sentido, ao afirmar a mulher negra como sujeito ativo e estruturante das lutas por liberdade, Davis propõe uma inversão radical do ponto de partida. A igualdade só poderá ser efetiva se for reconstruída a partir das experiências concretas de exclusão e das práticas históricas de

---

<sup>21</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 27.

<sup>22</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 30.

resistência coletiva. Essa reconstrução exige a invenção de um outro vocabulário político – enraizado na práxis, na coletividade e na insurgência.

Essa reconstrução conceitual, proposta por Davis, só é possível porque, mesmo em meio à constante desumanização, a resistência se fazia presente. “A realidade, nós sabemos agora, foi que essas rebeliões abertas surgiram com uma tal frequência que elas foram tão parte de uma textura da escravidão quanto das próprias condições de servidão”.<sup>23</sup> Nas palavras de Davis, “a resistência era um ingrediente orgânico da vida do escravo, ela tinha que ser diretamente nutrida pela organização social que os escravos improvisavam para si mesmos”.<sup>24</sup> Segundo a filósofa, a resistência não foi um episódio isolado, mas uma prática contínua e cotidiana, o que exigiu formas renovadas de resistência.

Davis entende a luta política como uma dimensão constitutiva da vida das pessoas negras. A resistência, nesse sentido, configura-se como uma resposta inevitável e contínua às estruturas de opressão. E, portanto, deve ser reconhecida como um movimento vivo e dinâmico, moldado pela permanência de estruturas de poder e dominação que se transformam ao longo do tempo. Essa resistência não é apenas uma reação: ela constitui uma afirmação da dignidade e da agência negra – um posicionamento político em constante renovação frente às transformações das formas de dominação. Segundo Davis, a consciência da opressão não nasce isoladamente: o escravo que adquire consciência da opressão só pode fazê-lo em meio à experiência coletiva de resistência.<sup>25</sup>

Neste contexto, Davis reconhece que é no ambiente doméstico – ou seja, nas margens do espaço controlado pelo senhor – que floresce essa consciência. Os aposentos e as áreas mínimas de convivência permitiam que mulheres e homens negros construíssem práticas autônomas. A mulher negra era a principal mantenedora desses espaços. Cuidar da casa era, paradoxalmente, o único trabalho da comunidade escrava que não poderia ser diretamente e imediatamente reclamado pelo opressor. Tornava-se assim, um espaço de autonomia parcial, mas crucial para a construção subjetiva e coletiva da resistência.

Ao assumir esse cuidado, a mulher negra criava a base material e simbólica para a sobrevivência coletiva, não apenas no sentido físico, mas político. Ela assumia a função de sustentação da comunidade e, nesse gesto, resgatava a humanidade que lhe era negada. Davis afirma que “ela era, portanto, essencial para a sobrevivência da comunidade”.<sup>26</sup>

A centralidade da mulher negra na luta por liberdade decorre da condição estrutural que a situa no intercruzamento de múltiplas opressões. Sua experiência possibilita a construção de práticas de resistência significativas. Ao contrário das premissas exigidas pela ideologia da feminilidade, a mulher negra não pode se apoiar na proteção patriarcal, tampouco reproduzir o modelo hierárquico masculino de poder. Sua vivência a obriga a ser resistência – uma resistência que escapa aos enquadramentos tradicionais da política e aponta para outras possibilidades de organização, cuidado e insubordinação.

Compreender a agência da mulher negra como fundamento político da libertação exige, portanto, deslocar o olhar das formas institucionalizadas da política e da liberdade para os espaços onde a vida insiste, mesmo sob a ameaça constante do apagamento. A resistência que emerge da experiência da mulher negra não é acessória, tampouco episódica: ela é

---

<sup>23</sup> DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 114.

<sup>24</sup> DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 115.

<sup>25</sup> Cf. DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”.

<sup>26</sup> DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 116.



constitutiva. É a partir da casa, da rede de cuidados, das alianças forjadas no cotidiano, que se tece uma cultura política de insubmissão e memória. A mulher negra funda, nesse sentido, outra gramática da liberdade: coletiva, situada e insurgente. Seu corpo, que o sistema tentou reduzir à propriedade, transforma-se em lugar de articulação de saberes, de proteção da vida comum e de invenção de possibilidades que escapam às tecnologias de dominação. Ao reconhecer essa centralidade, Davis não apenas reescreve a história das lutas negras como desloca o centro da própria filosofia política. Não se trata de incluir a mulher negra em uma definição de liberdade previamente estabelecida, mas de compreender que é a partir dela que a liberdade ganha um sentido concreto. Sua luta escapa às categorias tradicionais não por ausência de política, mas porque ela funda uma nova gramática de resistência.

É essa nova gramática que transforma o cotidiano em território de invenção e a recusa em linguagem política. Mas é também por isso que sua ação se torna alvo preferencial da repressão. A potência que a mulher negra representa – enquanto figura que desestabiliza os pilares da dominação – será sistematicamente contida, vigiada e punida. Como mostrará Davis, o que a ordem moderna não pode tolerar não é apenas a liberdade, mas a possibilidade de que ela seja reinventada a partir daqueles a quem ela sempre foi negada.

### **A criminalização da liberdade: a resposta à resistência negra**

A luta política das mulheres negras constitui o núcleo da concepção de liberdade elaborada por Angela Davis. Não se trata de uma liberdade concedida pela ordem, mas de uma liberdade forjada no enfrentamento às formas sistemáticas de opressão racial, de gênero e de classe. A criminalização da liberdade, nesse sentido, é uma resposta esperada da ordem dominante à resistência histórica dos sujeitos que ela tentou excluir da condição de humanidade. A lógica válida no contexto da escravidão – neutralizar a organização coletiva da vida negra – permanece no período pós-abolição sob novas instituições e linguagens. Essa continuidade entre escravidão e repressão contemporânea aparece de forma evidente na obra *If They Come in the Morning: Voices of Resistance* (1971), na qual Davis articula sua vivência como prisioneira política com uma crítica do sistema penal como engrenagem da dominação racial e de classe. O encarceramento, portanto, é apresentado não como punição a um crime isolado, mas como uma tática de guerra contra os movimentos revolucionários negros<sup>27</sup> – um esforço sistemático para suprimir qualquer projeto coletivo de transformação radical.

Segundo Davis, era urgente denunciar as prisões como instrumentos de contenção da luta negra por libertação. Em suas palavras,

Na sociedade americana, um indivíduo negro envolvido em qualquer tipo de atividade progressista está sujeito à vigilância constante por parte da polícia e das agências de repressão do Estado. Quando esse indivíduo se torna particularmente eficaz, invariavelmente é acusado de crimes.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Os movimentos revolucionários negro citados por Davis referem-se, principalmente, a organizações e coletivos afro-americanos que, entre as décadas de 1960 e 1970, articula a luta antirracista, anticapitalista e anticarcerária como: Partido dos Panteras Negra, Soledad Brothers Defense Committee, Comitê Libertem Angela Davis e todos os prisioneiros políticos e Che-Lumumba Club.

<sup>28</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 32.



A repressão não se limita à punição de atos: ela visa impedir a emergência de sujeitos políticos insurgentes, sobretudo quando essa insurgência é forjada por mulheres negras em espaços historicamente considerados marginais – como a prisão, a casa, a comunidade. Essa leitura se articula com o que Davis já havia desenvolvido em *Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves*, ao evidenciar que a dominação se sustenta na destruição da organização coletiva e da memória insurgente da comunidade negra, especialmente aquela forjada pela mulher negra.<sup>29</sup> Davis, portanto, estabelece uma linha de continuidade entre a resistência forjada sob o regime escravista e a repressão direcionada às mulheres no século XX. Nesse sentido, a criminalização dos atos de resistência não é posterior à liberdade – ela se antecipa à possibilidade da libertação enquanto ruptura radical. A repressão opera como reconhecimento da potência política dos corpos insurgentes, tentando conter o que poderia se tornar liberdade construída na prática coletiva. Assim, a liberdade, tal como formulada por Davis, não é um ponto de partida, mas um horizonte que se constrói a despeito – e por meio – da tentativa constante de sua neutralização.

A vigilância, a prisão e a morte tornam-se, portanto, respostas sistemáticas à insurgência negra. Na década de 1960 e início da década de 1970, lutar abertamente por libertação implicava ir contra um Estado que, embora se apresentasse como democrático e igualitário, operava sob a legitimação da desigualdade racial e social. Embora Davis concentre sua análise no contexto estadunidense, sua reflexão alcança uma perspectiva que ultrapassa territórios. Ao denunciar a repressão legal e penal promovida pelo assim chamado Estado democrático burguês, ela revela como o sistema prisional é utilizado como um mecanismo eficaz de contenção diante do desejo crescente de transformação revolucionária.

Se existe qualquer possibilidade de que o governo perca sua legitimidade diante da população negra, ele tenta, através da repressão penal, neutralizar essa ameaça. Isso significa prender, silenciar ou eliminar aqueles que organizam, denunciam e resistem.<sup>30</sup>

Acontece que a prisão não é apenas um espaço de confinamento, mas como vimos anteriormente, pode ser também um campo de práticas insurgentes. Embora ela fosse desenhada para isolar, fragmentar e desumanizar, a prisão torna-se, pela ação de mulheres negras – referência de Angela Davis – um território de reconstrução da solidariedade e da vida coletiva. Não à toa, Davis descreve com admiração como as mulheres encarceradas desenvolviam formas de organização comunitária, educação política e cuidado mútuo. Essa experiência concreta confirma a tese de que a resistência não é exceção, mas condição permanente da vida negra sob dominação. Cada gesto de partilha, cada conversa sobre o mundo lá fora, cada tentativa de estudar juntas, tudo isso era um ato contra a lógica do encarceramento.

As formas de resistência das mulheres negras no século XX extrapolavam os muros das prisões: estavam nas cozinhas comunitárias, nos comitês de mães de presos, nas redes de

---

<sup>29</sup> No artigo Davis descreve diversos momentos em que as mulheres eram ativas ao seu modo na luta pela libertação, assim como foram severamente punidas para desestimular toda e qualquer forma de resistência. “Sobre a ocasião, quando homens eram enforcados, as mulheres eram queimadas vivas. Se tais práticas eram difundidas, sua lógica seria clara. Eles seriam métodos terroristas desenhados para dissuadir outra mulher negra de seguir esses exemplos de luta de suas irmãs.” (DAVIS, “Reflections on the Black Woman's Role in the Community of Slaves”, p. 122).

<sup>30</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 44.

apoio jurídico, nas campanhas pela libertação de prisioneiros políticos e na organização de espaços autônomos de educação e cuidado. Essas ações, ancoradas na sobrevivência e na coletividade, eram constantemente alvo da repressão estatal. Mulheres negras eram seguidas, ameaçadas, presas por porte de armas, por associação a grupos subversivos, ou simplesmente por se recusarem a se submeter. A repressão não era apenas policial – era simbólica, midiática e jurídica. Como afirma Davis, “é importante entender que quando uma mulher negra é presa por portar armas ou defender sua comunidade, ela não está violando a lei – ela está reivindicando o direito à liberdade. E é isso que o Estado não pode tolerar”.<sup>31</sup>

Nesse sentido, podemos compreender que a luta por direitos e pela sobrevivência deve ser pensada como parte da luta revolucionária. Ou seja, o caminho para a libertação não passa pelos caminhos institucionais, mas por aquele forjado no cotidiano de pessoas oprimidas. Fica, portanto, evidente que não basta denunciar os abusos da ordem dominante ou defender reformas – é preciso reconhecer que a ordem democrática tal qual estabelecida é incompatível com o sentido de liberdade elaborado por sujeitos revolucionários. Isso porque, “estamos lutando por uma revolução que reconheça a liberdade como a capacidade coletiva de viver sem dominação. Isso significa que o sistema penal não pode ser reformado – ele deve ser abolido”.<sup>32</sup> A prisão, nesse sentido, revela a permanência de uma lógica escravista: “O encarceramento em massa das pessoas negras não é apenas uma estatística – é uma tática. Um projeto de engenharia social destinado a impedir a reorganização coletiva da vida”.<sup>33</sup>

Davis inscreve, assim, a figura da mulher negra como sujeito revolucionário, não por uma excepcionalidade heroica, mas porque sua existência concreta já é, por si, uma ruptura com a ordem que tenta silenciá-la. A mulher negra, que historicamente garantiu a sobrevivência coletiva em meio ao terror, torna-se símbolo da luta por outra forma de vida – uma vida marcada pelo cuidado, pela solidariedade e pela insubmissão. Sua luta não apenas aponta os limites da política tradicional, mas redefine o próprio conceito de revolução. Como escreve Davis, “a revolução é uma luta pela transformação radical da sociedade, e não pela substituição de uma elite por outra”.<sup>34</sup> Ao centrar a mulher negra como sujeito revolucionário, Davis redefine o horizonte da liberdade: não se trata de uma abstração ou promessa futura, mas de um fazer cotidiano que desafia, desestabiliza e propõe novas formas de vida comum.

A criminalização da liberdade atinge, com especial violência, aquelas que ousam reorganizar a vida coletiva a partir de outros valores: cuidado, solidariedade e insubmissão. Quando uma mulher negra decide portar armas, proteger sua comunidade, educar politicamente seus filhos ou fundar uma rede de apoio, ela desafia a lógica do Estado que exige sua subordinação. A figura da mulher negra, nesse sentido, torna-se perigosa não por representar uma ameaça individual, mas por encarnar uma outra ordem possível. Sua luta não se inscreve nos marcos da política tradicional, mas inaugura práticas insurgentes que desestabilizam os fundamentos da dominação. É por isso que sua repressão é tão sistemática: porque sua liberdade não é assimilável – ela exige a reinvenção da própria sociedade.

---

<sup>31</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 95.

<sup>32</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 72.

<sup>33</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 81.

<sup>34</sup> DAVIS, *If They Come in the Morning: voices of resistance*, p. 95.

## Considerações finais

A leitura da obra de Angela Davis evidencia que a liberdade não é uma condição original do ser humano, mas uma construção coletiva forjada na luta ativa contra a dominação. Ao deslocar o conceito de liberdade da abstração para a prática, Davis rompe com a tradição filosófica ocidental e propõe uma inversão epistemológica e política: compreender a liberdade a partir daqueles que historicamente foram privados dela.

A mulher negra, nesse horizonte, deixa de ser objeto da opressão e passa a ser reconhecida como sujeito fundador de outra gramática política. Seu protagonismo se dá pela potencialidade que sua condição material implica: o resultado de sua inserção estrutural em múltiplas formas de exploração e da sua resposta coletiva a essas violências. Ao articular cuidado, solidariedade, insubmissão e reinvenção cotidiana, a mulher negra formula, na prática, uma concepção de liberdade incompatível com os marcos da política tradicional.

Nesse sentido, o intuito deste texto foi o de demonstrar que a agência das mulheres negras não é um episódio isolado na história da luta por libertação, mas um fio contínuo que atravessa a escravidão, o pós-abolição e o sistema prisional contemporâneo. A criminalização de suas práticas políticas, tal como analisado por Davis, revela que o maior desafio à ordem dominante não é a violência, mas a organização da vida negra fora da lógica do poder – a partir de valores e formas de existência que escapam à dominação. Para tanto, Davis afirma que a liberdade como libertação exige rupturas – com a norma, com o Estado, com a ideia de sujeito universal. Exige também o reconhecimento de que a luta política das mulheres negras é o núcleo de uma filosofia da libertação que não busca concessões, mas reinventa os próprios termos da existência comum. Ao inscrever essa luta no centro da reflexão filosófica, Davis não apenas amplia o campo da política, como redefine seus fundamentos.

## Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. e notas A. C. Amaral e C. C. Gomes. Ed. Bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.

DAVIS, A. *Angela Davis: uma autobiografia*. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, A. *If They Come in the Morning: voices of resistance*. New York: Signet, 1971.

DAVIS, A. *Lectures on liberation*. Palo Alto: New York Committee to Free Angela Davis, 1971.

DAVIS, A. “Lectures on Liberation”. In: *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave, written by himself: a new critical edition / by Angela Y. Davis*. Collection The Open media series. San Francisco, CA: City Lights Publishers, 2010.

DAVIS, A. *Palestras sobre libertação*. Tradução de Rogério W. Galindo. São Paulo: Carambaia, 2023.

DAVIS, A. *The Angela Davis Reader*. JAMES, Joy [ed]. Oxford and Cambridge, MA: Blackwell, 1998.

DAVIS, A. “Reflections on the Black Woman’s Role in the Community of Slaves. *The Black Scholar*, v. 3, n. 4, pp. 2–15, dez. 1971.

DOUGLASS, F. *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave*. San Francisco: City Lights Books, 2010.

DOUGLASS, F. *A vida e época de Frederick Douglass escritas por ele mesmo*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Carambaia, 2022.

JACKSON, G. *Soledad Brother: the prison letters of George Jackson*. Chicago: Lawrence Hill Books, 1994.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma Maas. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MOYNIHAN, D. P. *The Negro Family: the case for national action*. Washington, D.C.: U.S. Department of Labor, Office of Policy Planning and Research, 1965.

O’BYRN, E. “Reading Angela Davis Beyond the Critique of Sartre”. In: CUNNINGHAM, Conor; KIRWAN, James (org.). *The Edinburgh Companion to Literature and Continental Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022. pp. 356–370.

THOMPSON, M. C. “Unrepeatable: Angela Y. Davis and Black Critical Theory”. In: THOMPSON, Mark Christian. *Phenomenal Blackness: Black Power, Philosophy, and Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 2022.

UNITED STATES. *Constitution of the United States of America*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office, 1787. Disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs/constitution-transcript>. Acesso em: 01 de julho de 2025.

Yanci, G. *African-American Philosophers: 17 conversations*. New York, NY: Routledge, 1998.

# O contrato racial: uma nova leitura das teorias modernas sob a perspectiva da epistemologia invertida

Jéssica Kellen Rodrigues<sup>1</sup>

**Resumo:** Este texto propõe apresentar uma leitura crítica do contratualismo moderno e neocontratualismo a partir da perspectiva do “contrato racial” formulado por Charles Mills em sua obra de mesmo nome, *O Contrato Racial*. Utilizando o conceito de “epistemologia invertida”, Mills argumenta que o contrato social, longe de ser um pacto universal entre sujeitos racionais e livres, é estruturado historicamente como um acordo estratégico que legitima a “supremacia branca” como um sistema político absoluto. A análise busca evidenciar como a exclusão de sujeitos não brancos do conceito de humanidade e do pacto social se dá por meio da construção e reprodução de uma “epistemologia da ignorância”, funcional ao projeto político de dominação do grupo branco. Neste sentido, Mills propõe um diálogo crítico com a obra *Uma Teoria da Justiça* de John Rawls por entender que se trata de uma análise que revitaliza o contrato social moderno – ainda que com aspectos radicalmente diferentes – sustentando a mesma estrutura excludente ao desconsiderar os efeitos históricos e materiais do racismo estrutural e isso porque ainda poderia, de algum modo, servir à supremacia branca, embora se proponha equitativa e imparcial. Neste sentido, o texto irá apresentar algumas questões centrais que atravessam esse debate.

**Palavra-chave:** Contrato racial – Epistemologia invertida – Contratualismo – Supremacia branca – Justiça como equidade.

## The racial contract: rereading modern theories through the lens of inverted epistemology

**Abstract:** This text proposes to present a critical reading of modern and neo-contractualism from the perspective of the “racial contract” formulated by Charles Mills in his work of the same name, *The Racial Contract*. Using the concept of “inverted epistemology”, Mills argues that the social contract, far from being a universal pact among rational and free subjects, is historically structured as a strategic agreement that legitimizes “white supremacy” as an absolute political system. The analysis seeks to highlight how the exclusion of non-white subjects from the concept of humanity and from the social pact occurs through the construction and reproduction of an “epistemology of ignorance”, which is functional to the political project of white group domination. In this sense, Mills proposes a critical dialogue with the work *A Theory of Justice* by John Rawls, understanding it as an analysis that revitalizes the modern social contract – even though with radically different aspects – while maintaining the same exclusionary structure by disregarding the historical and material effects of structural racism. This, in some way, could still serve white supremacy, even though it claims to be equitable and impartial. In this way, the text will present some central questions that traverse this debate.

**Keywords:** Racial contract – Inverted epistemology – Contractualism – White supremacy – Justice as fairness.

---

<sup>1</sup> Professora e pesquisadora de Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2024) com a pesquisa “Teorias críticas da raça e o ensino da história da filosofia como base para uma pedagogia engajada enquanto práxis política”. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição. Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras. É editora da Enciclopédia Mulheres na Filosofia. Atualmente é membra do Grupo de Pesquisa Metafísica e Política (GPMP), do Grupo de Estudos, Pesquisas e Escritas Feministas (GEPEF), do Grupo de Estudos Luiz Gama, do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Mulher e Raça (MURA) e do Physis – Centro de Pesquisa sobre a História da Filosofia da Natureza. Contato: jessicakellenrodrigues@gmail.com – Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6433-5959> – Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0006943398671510>

## Introdução

A noção de contrato social da corrente contratualista, desde suas formulações clássicas, foi central na constituição das bases teóricas do pensamento político moderno, apresentando-se como uma ferramenta conceitual para a investigação sobre a origem do Estado, da justiça e das relações sociais. No entanto, leituras críticas contemporâneas têm evidenciado possíveis limites dessas teorias, tencionando-as e as reinterpretando-as, especialmente no que se refere às questões de gênero e raça das estruturas sociais que elas naturalizam ou ocultam.<sup>2</sup> Entre essas abordagens, destaco a proposta de Charles W. Mills que, ao conceituar o “contrato racial”, investiga os fundamentos do contrato social moderno, revelando sua implicação na legitimação de uma ordem hierárquica baseada em divisões raciais. A partir da perspectiva da “epistemologia invertida”, que tenta mostrar como a realidade social é produzida por uma falseação sistemática do real em favor da branquitude, este texto se propõe a acompanhar a leitura crítica de Mills sobre as teorias modernas e neocontratualistas, com especial atenção à teoria da justiça de John Rawls, a fim de evidenciar como tais concepções filosóficas contribuem para a manutenção de estruturas de exclusão racial que persistem até os dias atuais. Sendo assim, com base na “epistemologia invertida”, busco expor como essas teorias não apenas refletem, mas também legitimam e reforçam uma ordem social de desigualdade racial e exclusão.<sup>3</sup> Partirei da concepção de Mills de que o contrato social que estabelece o Estado moderno – princípio do contratualismo – não é um pacto entre todos os sujeitos. Trata-se de um acordo implícito que privilegia certos grupos raciais em detrimento de outros, permitindo que essa hierarquia seja perpetuada sob uma aparência de naturalidade e racionalidade. Esta leitura desafia o núcleo das teorias tradicionais do contrato que estabelecem, de saída, que o contrato, fundamental para a compreensão do estado moderno, é um acordo entre seres igualitariamente dotados de razão e de liberdade, como defendido abertamente por vários filósofos. Porém, não são todos os grupos raciais que são “considerados” dotados de razão e liberdade e, portanto, não estão resguardados pelo contrato. Ao contrário, o contrato é a legitimação da divisão entre aqueles dotados de razão e liberdade e os que não possuem essas características, isto é, o contrato é o que garante a divisão entre dominador e dominado, pessoa e sub-pessoa.<sup>4</sup> No interior deste cenário teórico, Mills estabelece as noções de contrato racial e epistemologia invertida para revelar as opressões invisibilizadas que essas teorias promovem e sustentam para manutenção de uma lógica de dominação e de hierarquização social baseada na raça.

---

<sup>2</sup> Importante destacar que Charles Mills faz seu movimento muito inspirado pela filósofa Carole Pateman em sua obra *The Sexual Contract* de 1988. No texto em questão, Pateman promove uma crítica ao movimento contratualista moderno pela perspectiva do gênero.

<sup>3</sup> A escolha de Rawls como interlocutor é indicada diretamente na introdução do “Contrato Racial” quando Mills afirma que: “fiquei, portanto, completamente surpreso ao ser apresentado à filosofia política dominante no trabalho de John Rawls quando comecei meu doutorado na Universidade de Toronto. Sua prescrição em *Uma teoria da justiça*, de que deveríamos pensar a sociedade como, de fato — não apenas idealmente —, “um empreendimento cooperativo para vantagem mútua”, cujas regras são “projetadas para promover o bem daqueles que dele participam”, me fez perceber que essas pessoas estavam trabalhando segundo um manual muito diferente! Embora escrito muitos anos depois, *O contrato racial* deve ser visto como minha recusa enfática dessa conceitualização. Com efeito, escrevi o livro que eu mesmo gostaria de ler ao tentar lidar pela primeira vez com a brancura ofuscante da disciplina”. MILLS, *O contrato racial*, 2023, p. 22.

<sup>4</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 43.



Minha proposta de leitura privilegiará uma chave que considero sugerida pelo próprio Mills: a de entender a estrutura política a partir do estabelecimento da supremacia branca como um sistema político não explicitamente declarado.<sup>5</sup> Neste sentido, acompanhando Mills, a proposta é mostrar como um grupo étnico que se reúne e se identifica pelos traços fenotípicos – especialmente a cor da pele – começa a se articular para a exploração e escravização de outros povos – que não correspondem aos seus fenótipos –, para a apropriação de suas terras e mercantilização dos seus corpos, sob o ideal de que seriam uma raça superior em relação àqueles que seriam explorados. No entanto, tal ideal constitui, de fato, uma estratégia camuflada para que o grupo branco se estabeleça e se perpetue no poder da organização social fundada: o Estado, e é por esse objetivo que se trata de um sistema político. Ensina-se que a hierarquia racial é natural e absolutamente real, quando, na verdade, trata-se de um discurso estratégico voltado à garantia do poder político do grupo branco – discurso esse cuidadosamente dissimulado. A supremacia branca, enquanto sistema político, não apenas estabelece leis e normas, mas institui uma ordem moral, ética e epistemológica que estrutura as instituições, molda a sociedade e orienta as relações sociais em sua totalidade. Minha proposta é analisar a denúncia de Mills de que o contratualismo contemporâneo – aqui representado pelo contratualismo de Rawls – retoma princípios fundamentais do que ele chama de contrato de dominação, apresentado em sua primeira versão no contrato social moderno que aparece em autores como Rousseau, Hobbes, Locke e Kant e, portanto, ainda sustentando a supremacia branca como sistema político hegemônico.

## O “Contrato Racial”

Desde a própria gênese do contrato social, encontra-se ali uma dimensão racial intrínseca. A supremacia branca é um sistema político não formalmente classificado, mas que define a maneira como a sociedade foi estruturada. A proposta de Mills é denunciar o estabelecimento histórico de um sistema político que remonta ao século XV, com o início das navegações, a exploração de terras e a escravização e mercantilização dos povos não-brancos de países da África. A desigualdade racial não é algo naturalmente dado, nem tampouco um castigo divino que teria escolhido um grupo pela cor de sua pele para dominar e escravizar aqueles com outra cor (ainda que todos esses discursos tenham contribuído para a manutenção da lógica de dominação e, por vezes, estejam presentes em diversas teorias filosóficas e científicas). Trata-se, ao contrário, de um sistema organizado e sustentado por diversas frentes de atuação social, inclusive na construção de uma epistemologia que legitima e fortalece tal sistema. A própria filosofia, nesse sentido, contribuiu para respaldar os instrumentos que firmaram a supremacia branca como um sistema político. Diz Mills:

Supremacia branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje. Você não encontrará esse termo em textos introdutórios, ou mesmo avançados, de teoria política. Um curso-padrão de graduação em filosofia começará com Platão e Aristóteles, talvez diga algo sobre Agostinho, Tomás de Aquino e Maquiavel, passará para Hobbes,

---

<sup>5</sup> “Supremacia branca é o sistema político não nomeado que fez do mundo moderno o que ele é hoje”. MILLS, *O contrato racial*, p. 33.

Locke, John Stuart Mill e Marx, e então terminará com John Rawls e Robert Nozick. Irá apresentar a você noções de aristocracia, democracia, absolutismo, liberalismo, governo representativo, socialismo, capitalismo de bem-estar social e libertarismo. Mas, embora cubra mais de 2 mil anos de pensamento político ocidental e percorra a gama ostensiva de sistemas políticos, não haverá menção ao sistema político básico que moldou o mundo nas últimas centenas de anos. E essa omissão não é acidental. Em vez disso, reflete o fato de que os livros e cursos-padrão foram, em sua maioria, escritos e elaborados por brancos, que tacitamente assumiram seu privilégio racial a tal ponto que nem sequer o veem como político, como uma forma de dominação.<sup>6</sup>

Charles Mills identifica a supremacia branca como um sistema político implícito, na medida em que autores clássicos do pensamento que, ao considerar o estabelecimento do Estado na modernidade, camuflaram os interesses de ampliar o poder da elite econômica branca por meio da exploração de corpos e territórios por meio da ideia de liberdade e igualdade. Contudo, a própria história do pensamento fundamenta a garantia de que somente os brancos podem exigir para si liberdade e igualdade. Afinal, para sustentar a ambição econômica da supremacia branca, os não-brancos precisavam ser destituídos da sua liberdade e negada a igualdade, ambas fundamentadas na negação da razão ou do uso incompleto da mesma. Para Mills, esse sistema não declarado fundamenta-se em um “contrato racial” e que serve como base para manter e legitimar a supremacia branca enquanto estrutura de poder. O que nos aponta Mills é que as teorias do contrato social articulam no interior da construção do pacto social uma hierarquia de grupos étnicos que sustenta as relações sociais e de poder na sociedade moderna. Ao ignorar as condições históricas, ignoram um dado fundamental para pensar a fundação do Estado. Esse apagamento é o ponto estratégico das teorias políticas, na medida em que estabelece um Estado fundamentado em uma divisão racial sem anunciá-la claramente. Neste sentido, o contrato social é, na mesma medida, um contrato racial, pois opera dentro de uma lógica de hierarquização racial camuflada. O contrato social constrói estruturas sociais com base em uma exclusão racial que é fundamental para a sustentação econômica da classe hegemônica branca.

O contrato racial instaura uma lógica de hierarquização racial que organiza a sociedade para garantir a manutenção econômica da supremacia. Mills argumenta que o contrato racial se desdobra em diversas camadas que regulamentam as relações de poder por meio do estabelecimento de princípios nos âmbitos político, moral e epistemológico. O contrato racial, portanto, estabelece o objetivo – manter a supremacia branca no poder – e, estabelece princípios que irão gerenciar as relações sociais e as instituições – a sociedade em todas as suas camadas – para a manutenção desse objetivo. Se atentarmos para as engrenagens do contrato e a lógica da manutenção de poder e considerarmos que o Estado visa garantir o bem comum, desde as leis até o manuseio de direitos básicos que consolidam a estrutura do Estado, encontraremos uma harmonia, na medida em que o estado visa garantir o bem viver dos seus signatários, mas o fato é que somente um grupo étnico corresponde aos padrões de humanidade que é coberto pelo ideal de cidadão: o grupo

---

<sup>6</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 33.

branco. A omissão dessa estrutura que privilegia o grupo branco nas teorias políticas clássicas não apenas revela uma parcialidade epistemológica, mas também encobre as bases históricas concretas sobre as quais a sociedade moderna foi construída. É nesse ponto que a crítica de Charles Mills se radicaliza: ao contrário do contratualismo tradicional, que parte de uma condição hipotética pré-política marcada pelo “estado de natureza”<sup>7</sup>, o contrato racial emerge de um evento histórico específico, a escravização, e se estrutura como um acordo real de exploração, que antecede e sustenta os contratos social, moral e político da modernidade ocidental.

Sumariamente, diferentemente do contratualismo moderno, que parte de uma condição do homem pré-contratual hipotética, o contrato racial emerge de um momento histórico específico: a ampliação territorial e a exploração de terras e corpos que sustentam o avanço econômico dos colonizadores na modernidade. Neste sentido, o contrato racial é econômico, configurando-se como um contrato de exploração. Nos termos de Mills, “o contrato racial é político, moral e epistemológico; o contrato racial é real; e, economicamente, ao determinar quem fica com o quê, o contrato racial é um contrato de exploração”<sup>8</sup>. Importante dizer que, o contrato social também é composto pela mesma divisão do contrato racial, desta forma:

O “contrato social”, na verdade, são vários contratos em um. Os contratualistas contemporâneos geralmente diferenciam, para começar, o contrato político e o contrato moral, antes de fazer distinções (subsidiárias) entre ambos. Afirmo, no entanto, que o contrato social ortodoxo também pressupõe tacitamente um contrato “epistemológico”, e, para o contrato racial, é crucial tornar isso explícito.<sup>9</sup>

Para Mills, o aspecto epistemológico é crucial porque ele fundamenta o modo como o grupo hegemônico interpreta e legitima a realidade, construindo narrativas e discursos que consolidam seus privilégios. Este viés epistemológico não é neutro; ele está intrinsecamente vinculado aos interesses de manutenção de poder do grupo dominante e serve para moldar a própria concepção de humanidade que, dentro do contrato social, deveria teoricamente incluir todos os homens. Contudo, o “universal” do contrato social é paradoxal, pois não abrange a humanidade de maneira total e igualitária; o único grupo realmente resguardado por esse conceito universal de humanidade é o grupo branco.

---

<sup>7</sup> O conceito de estado de natureza refere-se a uma condição hipotética anterior à constituição da sociedade civil e das instituições políticas. Trata-se de um recurso teórico fundamental nas filosofias contratualistas, como as de Hobbes, Locke e Rousseau, que o utilizam para investigar os fundamentos da autoridade política e da justiça. Para Hobbes, o estado de natureza é marcado pela insegurança e pelo conflito permanente, uma “guerra de todos contra todos”. Locke, por outro lado, o descreve como um estado de liberdade regulado pela razão e pela lei natural, que visa a preservação da vida, da liberdade e da propriedade. Rousseau propõe uma visão distinta, considerando o estado de natureza uma condição de liberdade e inocência anterior à desigualdade social. Longe de descrever uma realidade histórica, o estado de natureza funciona como um experimento filosófico que permite refletir sobre as motivações e condições que levam os indivíduos a instituir o contrato social e fundar o corpo político. Para um panorama geral deste tema conferir os seguintes textos: *Filosofia política contemporânea: uma introdução* (2006) de Will Kymlicka e *Contrato social: de Hobbes a Rawls* (2002) de Celso Lafer.

<sup>8</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 41.

<sup>9</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 41.

Esse contrato social, em sua dimensão racial, exclui deliberadamente grupos de pessoas não brancas, da categoria de “humanidade”. Diferentes teorias foram construídas para justificar essa exclusão, baseando-se na suposta falta de determinadas características humanas em povos não brancos, seja pela alegada deficiência no desenvolvimento completo da razão, pela incapacidade de criação histórica ou pela ausência de civilização. Para Mills, esses postulados visam destinar as pessoas não brancas a uma condição de subpessoa ou sub-humanos, colocando-as fora do contrato social e, portanto, fora dos direitos e proteções que ele oferece. As construções epistemológicas são forjadas para justificar a divisão entre os grupos: de um lado, o grupo dominante, que se define como o representante legítimo do “universal humano” e, signatários do contrato por corresponderem a ideia de humanidade que é princípio do contrato; do outro, os grupos considerados “sub-humanos”, que, por não serem humanos completos, e portanto, não são como signatários do contrato, tornam-se alvos de exploração, em que exploradores violentam com a justificativa de que estão levando civilização, proteção, cultura etc. – afinal, enquanto representantes do “bom uso da razão” e da “civilização”, faz parte do dever humano levar “civilização” a povos “não civilizados” e, com isso, enriquecer às custas da exploração dos povos e de seus territórios. O grupo branco, sob a égide do contrato racial, não só exclui, mas explora sistematicamente os corpos e as terras das pessoas não brancas para perpetuar seus privilégios. A noção de subpessoa usada por Mills é a contraposição da ideia de pessoa que é signatário do contrato social e que, por sua vez, diz respeito somente ao grupo branco. Assim:

(...) como “branco” e coextensivos (levando em consideração a diferenciação de gênero), com a classe de pessoas plenas, para categorizar o subconjunto restante de seres humanos como “não brancos” e com um status moral diferente e inferior, subpessoas, de modo que tenham uma posição civil subordinada em regimes políticos brancos ou governados por brancos.<sup>10</sup>

Essa lógica fundamenta a hierarquia racial. Essas divisões, baseadas em diferenças na cor da pele, são defendidas como sendo hierárquicas e naturais quando, na verdade, são artifícios de dominação.

Para Mills, esse processo de construção e naturalização da hierarquização racial, que é desprovido de base na realidade e que serve exclusivamente aos interesses de dominação, é o que ele denomina “epistemologia invertida”. A epistemologia invertida consiste na criação de um discurso falso sobre o real, cuja finalidade é sustentar o poder hegemônico. É essencial para o funcionamento do contrato social que os signatários deste contrato aceitem e internalizem essa epistemologia invertida. Dito de outro modo, parte essencial para o funcionamento da lógica de dominação diz respeito ao modo como aqueles que serão cobertos pelo contrato compreendem o mundo e as relações entre os grupos étnicos. Para o bom funcionamento do contrato, seus signatários precisam acreditar em uma epistemologia invertida que, ao longo da história e em todas as disciplinas do conhecimento humano, sustentou a ideia de que existe uma hierarquia natural entre os povos, definida por características físicas e culturais. Assim, o grupo favorecido pelo contrato deve endossar a crença de que suas próprias características o colocam em posição superior, sendo essa

---

<sup>10</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 43.

suposta superioridade a justificativa para práticas de dominação e subjugação. Assim, diz Mills:

Portanto, aqui, pode-se dizer, há um acordo para interpretar erroneamente o mundo. É preciso aprender a ver o mundo de maneira errada, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções equivocadas será validado pela autoridade epistêmica branca, seja ela religiosa ou secular.<sup>11</sup>

Assim, a manutenção da supremacia branca como estrutura política requer que todos os membros do grupo dominante acolham unanimemente os pressupostos da epistemologia hegemônica. Esse quadro leva ao que Mills chama de “ignorância branca”: uma ignorância sistemática e deliberada, que resulta da adesão a essa epistemologia invertida, que pode ser compreendida como uma epistemologia da ignorância, que ignora a realidade propositalmente em favor de um projeto político que sustenta os privilégios dos brancos. A ignorância do que efetivamente são as pessoas e o mundo faz parte do projeto político da supremacia branca. Dito de outro modo, para que o grupo branco mantenha seus privilégios econômicos, políticos e sociais que foram garantidos pelo sistema político é preciso que todos os representantes deste grupo favorecido assumam como verdade e como natural a inferiorização e marginalização dos demais grupos raciais, isto é, assumam a hierarquia racial (invenção estratégica da supremacia branca) como sendo algo natural. A supremacia branca oferece essa visão do real por meio da epistemologia invertida que, ao ser adotada pelo grupo branco, gera a chamada ignorância branca: a negação do real em favor de um discurso falso que sustenta seus privilégios.

Assim, com efeito, em questões relacionadas a raça, o contrato racial prescreve para seus signatários uma epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância, um padrão particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), produzindo o resultado irônico de que os brancos, em geral, não serão capazes de compreender o mundo que eles próprios criaram. O contrato racial inclui um contrato epistemológico, uma epistemologia da ignorância.<sup>12</sup>

Mills ainda afirma que os brancos não são capazes de compreender o mundo que eles próprios criaram, e essa situação se configura na medida em que o contrato estabelecido possui pressupostos que apresentam padrões de direitos comuns, justiça e exercício do poder com base em um acordo assumido em consenso. O fato é que esse acordo é feito entre indivíduos livres e dotados de razão, como já dissemos, e é nesse aspecto que nasce a exclusão no contrato, na medida em que o grupo hegemônico concorda em considerar somente o seu grupo social como sendo representante da humanidade garantida nos conceitos de liberdade e de razão. Concordam também em garantir que todos os demais grupos sociais não brancos sejam extintos do contrato social justamente por não corresponderem aos princípios estabelecidos pela supremacia branca para sustentação do contrato. Portanto, a supremacia

---

<sup>11</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 52.

<sup>12</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 52.

branca estabelece uma realidade que divide a humanidade e a hierarquiza por meio de uma ideia de superioridade racial do grupo branco, fazendo com que todos os signatários do contrato concordem com essa hierarquia como se ela fosse estabelecida naturalmente. Além disso, os indivíduos desse grupo a reproduzem e, ao final, naturalizam de tal forma essa lógica que não são mais capazes de compreender o modo como a sociedade foi estruturada. Trata-se de uma estratégia política de dominação, e o discurso falso sobre o real é um artifício para justificar essa lógica. No mais, outra parte do contrato que corrobora com essa argumentação diz respeito a um reconhecimento do que foi estabelecido. Nesse sentido, ele diz que o “reconhecimento é uma forma de acordo”<sup>13</sup> e, pelos termos do contrato racial, os brancos concordaram em não reconhecer os não brancos como iguais.

Ao internalizar esses pressupostos, o grupo hegemônico torna-se incapaz de perceber que a exclusão de determinados grupos do conceito de humanidade é, na verdade, um artifício de dominação, não uma realidade natural. Essa ignorância impede a compreensão da artificialidade da hierarquização racial, ocultando as manipulações e permitindo que o sistema se perpetue como uma ordem “natural”, camuflando, assim, o projeto de poder que sustenta o contrato social e o seu sistema político: a supremacia branca. A proposta de Mills ao denunciar esse sistema é evidenciar como os contratualistas modernos, ao elaborarem teorias de contrato social, excluem a questão racial. Não a nomeiam, mas sustentam, ainda assim, um sistema de hierarquização racial por meio dessa epistemologia invertida. Em termos de universais, o problema central que sustenta toda a estrutura é a noção de um universal, ou seja, uma ideia de contrato que abrange todos os indivíduos com base nessa ideia de universalidade e neutralidade do contrato – universal porque atenderia todos os humanos; neutro pois atenderia de forma igualitária. Essa pretensão de universalidade sustenta um projeto extremamente limitado. Esse limite é proposital porque fundamenta os privilégios do grupo hegemônico e, conforme apontado por Mills, impede a percepção ou o reconhecimento de que, subjacente a essa estrutura (que se entende universal), existe um contrato racial. O contrato social, assim, é construído com base em um universal que não sustenta de fato uma universalidade. Essa estrutura encontra um desdobramento contemporâneo no neocontratualismo, como na obra *Uma Teoria da Justiça*<sup>14</sup> de John Rawls – autor amplamente citado no contrato racial e com quem Mills se propõe a dialogar.

## A Posição Original como Niveladora das Desigualdades

Na obra *Uma Teoria da Justiça*, publicada em 1971, John Rawls propõe uma reformulação do contratualismo clássico, com o objetivo de construir uma concepção normativa de justiça que possa orientar a organização das instituições sociais nas sociedades. O campo teórico da qual parte Rawls é o contratualismo moderno, no entanto, esse é somente o ponto de partida do autor que, como ele afirma, pretende “generalizar e elevar a uma ordem mais alta de abstração a teoria tradicional do contrato social (...)”.<sup>15</sup> Essa proposta contrasta com o utilitarismo clássico, criticado por Rawls por permitir que os direitos de

---

<sup>13</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 143.

<sup>14</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*.

<sup>15</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. XII.



alguns indivíduos sejam sacrificados em prol do bem-estar coletivo. “A teoria utilitarista não leva suficientemente a sério o fato de que os indivíduos têm uma inviolabilidade fundada na justiça”.<sup>16</sup> Levando isso em conta, a justiça como equidade, proposta por Rawls, preserva a autonomia moral e intelectual dos indivíduos considerando que cada pessoa deve ser tratada como fim em si mesma. Essa concepção está fundamentada no formalismo kantiano, que fornece os parâmetros normativos para pensar a justiça como princípio racional e universalizável. Assim, a construção de leis e instituições justas deve respeitar a dignidade dos indivíduos como agentes livres e capazes de formular, revisar e seguir concepções razoáveis do bem. A racionalidade dos agentes, nesse contexto, não deve ser confundida com interesse individuais e particulares, mas articulada à noção de razoabilidade que diz respeito à capacidade do indivíduo de agir deliberadamente para o bem coletivo. Os indivíduos são considerados racionais na medida em que são capazes de traçar fins e metas para suas vidas, e razoáveis à medida que reconhecem os outros como sujeitos igualmente dignos de respeito e portadores de concepções de bem legítimas. Isso permite que, mesmo em uma sociedade marcada pelo pluralismo de formas de vida, seja possível alcançar um consenso social quanto aos princípios fundamentais de justiça. Esse consenso é suficiente para legitimar o contrato social enquanto fundação normativa do Estado.

As normas e princípios articulados por Rawls correspondem aos ideais de liberdade e igualdade e de um bem-estar coletivo. Isso porque, Rawls ao analisar a sociedade atual se dá conta de que os mecanismos políticos e o modo de manuseio dos meios de produção têm gerado situações de extrema desigualdade que têm ameaçado a vida de muitos grupos sociais. Essa desigualdade sustenta uma hierarquia econômica predadora que está em movimento constante de ampliação das desigualdades. A proposição de Rawls visa romper com essa lógica. Neste sentido, o autor está mais interessado em estabelecer como a sociedade pode ser ao garantir uma justiça como equidade, do que uma análise da formação do Estado – ainda que essa análise também esteja presente na obra. A proposição de Rawls diz respeito à busca por uma sociedade que está por vir. E, para ajudar a pensar e a construir os princípios da justiça com equidade, Rawls sugere uma construção racional hipotética que visa neutralizar os aspectos que fundamentam as desigualdades dos indivíduos para, a partir dessa neutralidade, fundamentar princípios de uma sociedade mais equânime. Seus princípios não apenas delineiam os critérios normativos de uma sociedade justa, como também fundamentam a estrutura institucional necessária para garantir que todos os cidadãos possam exercer plenamente suas capacidades morais, intelectuais e políticas. Rawls propõe ainda uma justiça que não se reduz à legalidade formal, mas que se compromete com a divisão material. Com isso, Rawls oferece uma resposta normativa às limitações do utilitarismo, defendendo uma ordem social fundada na dignidade de cada indivíduo como agente moral igual e com o mínimo de desigualdade material.

Para pensar essa sociedade e estabelecer seus princípios, Rawls recorre a um experimento mental que chama de “posição original”, em que indivíduos, considerados como livres, iguais e dotados de razão, escolheriam os princípios de justiça que iriam regular a estrutura básica da sociedade. Essa escolha é realizada sob o que ele chamou de “véu da ignorância”, condição que impede o conhecimento de características particulares de cada

---

<sup>16</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 31.

indivíduo, tais como classe social, talentos naturais, identidade cultural, religião ou gênero.<sup>17</sup> A posição original se apresenta como uma tentativa de estabelecer normas para a construção de uma sociedade justa. É a serviço de sustentar uma neutralidade radical no estabelecimento do novo contrato social que o “véu da ignorância” se faz necessário, pois ele garante a imparcialidade da deliberação ao neutralizar qualquer interesse particular que possa comprometer a equidade da escolha. Como afirma o autor:

De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posição de disputa [...] Assumo que as partes se situam atrás de um véu de ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.<sup>18</sup>

O estabelecimento da “posição original” parece colocar Rawls ainda mais próximo do contratualismo moderno, na medida em que esse recurso hipotético lembra o estado de natureza, ainda que a posição original se distinga do estado de natureza por suas especificidades exclusivamente hipotéticas e normativas. A “posição original” representa uma construção metodológica que visa à equidade procedimental e não uma descrição factual e histórica da constituição do Estado. Esse distanciamento do contrato social moderno, visa garantir que o estabelecimento da sociedade do bem seja fundamentada em um consenso entre os cidadãos e que, antes de uma busca por analisar como o Estado se constituiu, a “posição original” é uma situação que seria construída estrategicamente para fundamentar os princípios da sociedade justa. E, de acordo com Rawls, os indivíduos escolheriam princípios de justiça quando estivessem sobre a neutralidade do “véu da ignorância”. Rawls destaca os seguintes princípios como sendo os mais fundamentais para sustentar uma sociedade com base em uma justiça por equidade: o primeiro princípio assegura que “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos”.<sup>19</sup> Trata-se de garantir liberdades políticas, civis e pessoais fundamentais, como liberdade de pensamento, de associação, de crença etc. Essas liberdades individuais deveriam ser garantidas no sistema normativo da justiça como equidade, devendo ser asseguradas independentemente da posição social dos indivíduos.

O segundo princípio pode ser compreendido como composto por duas partes: o princípio da diferença e o princípio da igualdade justa de oportunidades. O primeiro estabelece que desigualdades econômicas e sociais são aceitáveis se “ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam maior benefício possível para os menos favorecidos (...) (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades”;<sup>20</sup> o segundo requer que posições sociais e cargos estejam acessíveis a todos sob condições equitativas. A fundamentação racional da escolha desses princípios está associada ao chamado “critério maximin”. Esse critério prescreve que, entre diferentes alternativas sociais, deve-se escolher aquela que maximize a posição dos menos favorecidos

---

<sup>17</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 20.

<sup>18</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 147.

<sup>19</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 333.

<sup>20</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 333.

socialmente. Novamente, o papel do “véu da ignorância” se destaca, dado que os participantes da “posição original” ignoram a sua futura posição dentro da dinâmica social, os agentes sob o véu tenderiam a garantir as melhores condições possíveis para todos, pois existe a possibilidade de se encontrarem entre os menos favorecidos. Diz Rawls, “A posição original é, poderíamos dizer, o *status quo* inicial apropriado, e assim os consensos fundamentais nela alcançados são equitativos. Isso explica a propriedade da frase “justiça como equidade””.<sup>21</sup> A noção de maximin articula-se à ideia de que, diante da escassez de recursos naturais e da competição por bens primários, os indivíduos racionais tenderiam a minimizar perdas potenciais, priorizando garantias básicas de bem-estar.

Sumariamente, é importante destacar que, para além da estruturação normativa, Rawls discute a implementação legal e institucional de seus princípios. Ele propõe compreender as relações sociais por meio da ideia de que possamos estabelecer uma “democracia de cidadãos-proprietários”, na qual os recursos econômicos e os meios de produção seriam distribuídos de modo a garantir a todos uma base material suficiente para o exercício das liberdades fundamentais e da participação política. Tal concepção visa diminuir os efeitos do acúmulo de riqueza e da pobreza extrema, fenômenos característicos do capitalismo contemporâneo, os quais comprometem a justiça distributiva. Segundo Rawls, essa democracia exige a limitação de desigualdades que não estejam funcionalmente vinculadas à promoção do bem comum. Os bens primários – tais como direitos, oportunidades e os meios necessários para manutenção da vida – devem ser distribuídos de forma a assegurar que todos os cidadãos possam desenvolver e exercer suas capacidades morais. Diz Rawls, “Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social”.<sup>22</sup>

A distribuição equitativa dos bens primários deve considerar não apenas a igualdade formal, mas as desigualdades materiais decorrentes do ambiente em que se nasce, dos privilégios sociais herdados e da valoração diferencial de certas habilidades em contextos culturais específicos. A justiça, nesse sentido, não se reduz à neutralidade procedimental, mas exige medidas de correção de fato das desigualdades – o que pode ser lido como uma dimensão implícita do princípio da reparação.<sup>23</sup> Somente após essas reparações é possível pensar em uma sociedade bem ordenada. E, ainda, a estabilidade dessa sociedade bem ordenada, segundo Rawls, depende da adesão a um dever natural de justiça. Esse dever difere das obrigações voluntárias, pois se trata de uma exigência moral universal e incondicional: “devemos cumprir nossa parte obedecendo às instituições juntas existentes que nos dizem respeito; segundo, devemos cooperar para criação de organizações justas quando elas não existem (...)”.<sup>24</sup> Trata-se de um princípio que orienta a ação individual em direção à

---

<sup>21</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, pp. 13-14.

<sup>22</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 5.

<sup>23</sup> Importante destacar que, ao considerar a estruturação social como responsável por aspectos fundamentais de cada indivíduo, Rawls recusa a ideia de mérito como justificativa legítima para a desigualdade. As capacidades individuais são, em grande parte, produto de circunstâncias sociais e naturais arbitrárias, que não conferem ao indivíduo direitos exclusivos sobre os frutos do seu desempenho. A valorização social de determinadas habilidades, por sua vez, é contingente e culturalmente situada. O que é altamente valorizado em uma sociedade pode não ter o mesmo valor em outra. Dessa forma, aquilo que os indivíduos produzem ou realizam não lhes pertence de forma absoluta, mas deve ser compreendido como parte de um sistema cooperativo mais amplo que justifica a redistribuição equitativa de benefícios e encargos.

<sup>24</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 370.

constituição e manutenção de estruturas institucionais justas, mesmo diante de interesses pessoais divergentes. O que permite essa constatação é a ideia de deveres dos indivíduos que, Rawls destaca: “o dever de ajudar o próximo quando ele está necessitado ou correndo perigo, contando que possamos fazer isso sem perda ou risco excessivo para nós mesmos; o dever de não lesar ou agredir o próximo, e o dever de não causar sofrimento desnecessário”.<sup>25</sup> Tais deveres, especialmente o de justiça, funcionam como pressupostos normativos para a estabilidade e legitimidade de uma sociedade equitativa. É com a associação dos deveres e a razoabilidade dos indivíduos que Rawls afirma a realização da justiça como equidade para uma sociedade do bem.

## Revelando os Limites da Imparcialidade: entre Mills e Rawls

A teoria de Rawls ainda hoje é amplamente revisitada e debatida pelo seu carácter inovador e pelo estabelecimento no neocontratualismo. É neste lugar que Mills posiciona sua crítica ao Rawls, isto é, ao seu neocontratualismo e ao estabelecimento de um contrato normativo absolutamente abstrato, como anuncia Rawls. Isso porque, se para Rawls o surgimento de um novo contrato constitui apenas o prolongamento do contrato social moderno, para Mills, tal formulação permanece insuficiente, pois, se desprovida de uma crítica à dimensão racial, apenas reinscreve as estruturas de exclusão já presentes. Mills sustenta que o contrato social moderno é erigido sobre uma hierarquia racial, de sorte que qualquer esforço de repensá-lo, sem confrontar esse fundamento, redundará na sua reprodução. A supremacia branca, nesse sentido, institui a hierarquia racial como princípio originário da ordem social, sendo a colonização e a escravização testemunhos históricos que evidenciam tal denúncia. contrato social, isto é, quem define o que é liberdade, razoabilidade, humanidade entre outros, no geral, o fez com o propósito de exclusão, tal como Mills mostra no “contrato racial”. Diz Mills:

As nações liberais do Ocidente e aqueles países sobre os quais impuseram seu liberalismo, que Rawls nos exorta a pensar como empreendimentos cooperativos para vantagem mútua, eram estados supremacistas brancos. O racismo não era uma anomalia, mas estava constitutivamente incorporado em suas “estruturas básicas” (para citar Rawls) como potências coloniais e imperiais, colônias de exploração, sociedades de escravidão racial e estados colonizadores brancos. Mas, como a supremacia branca não é reconhecida (uma evasão descritiva/conceitual), a justiça racial é tematicamente marginalizada (uma evasão normativa/prescritiva). O resultado? A teoria da justiça social liberal do Ocidente branco do último meio século.<sup>26</sup>

A crítica de Mills à tradição contratualista e neocontratualista se direciona à limitação teórica que impede de reconhecer a supremacia branca como elemento constitutivo das estruturas sociais ocidentais. Ao tratar Estados coloniais, escravistas e imperialistas como “empreendimentos cooperativos para vantagem mútua”, o neocontratualismo comete uma

---

<sup>25</sup> RAWLS, *Teoria da justiça*, p. 122.

<sup>26</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 27.

evasão descritiva: ignora que esses arranjos políticos e teóricos sempre foram racialmente hierarquizados. Essa omissão conceitual leva, por consequência, a uma evasão normativa, na qual a justiça racial se torna marginal na agenda teórica dos estudiosos do Estado. Para Mills, o racismo não é uma anomalia da sociedade, mas condição mascarada da fundação dos Estados modernos que são historicamente colonizadores e escravocratas. Sua crítica, portanto, questiona a neutralidade do universalismo contratual e aponta para o seu papel na legitimação das desigualdades raciais, propondo uma reformulação radical das categorias centrais da filosofia política guiada pela análise fundamentada nos dados históricos, isto é, uma das exigências de Mills é que uma investigação sobre a sociedade deve reconstruir os fundamentos históricos da constituição do Estado para detectar suas estruturas de dominação. A esse propósito Mills direciona sua crítica à “posição original” de Rawls. A crítica central de Mills está no fato de que o conceito de “posição original” assume um ponto de partida onde todos os indivíduos são capazes de se despir das desigualdades reais e históricas, o que não reflete as condições reais do estabelecimento de contratos, todo acordo é tensionado para corresponder a demanda de um grupo. Isso se agrava em contextos de racismo e desigualdade persistentes e estruturantes, desconsiderar essa estrutura e as posições que elas implicam na hora da tomada de decisão, é no mínimo questionável, pois, mesmo sob o “véu da ignorância”, as normas e os princípios escolhidos tenderiam a reproduzir estruturas de poder e de exclusão que favorecem aqueles que estão em posições de privilégio dado que o estabelecimento de ideias simples sobre as relações sociais já estão previamente e historicamente condicionadas.

Para Mills, a neutralidade que Rawls imagina não leva em conta o impacto contínuo da estrutura de hierarquização racial e socioeconômica que moldam as perspectivas e experiências dos indivíduos e que não estão somente estabelecidas no modo de intervenção do Estado e das escolhas particulares dos indivíduos. A desigualdade atravessa diversas camadas das relações sociais, ela está no político, no econômico, mas está também no epistêmico, no cultural em geral, e na construção dos conceitos mobilizados para pensar o contrato. Por isso a crítica se faz necessária, pois, ainda que mantenha as nomenclaturas e conceitos, esses precisam ser profundamente criticadas sobre uma perspectiva racial. Afinal, sem a qualificação e crítica das disparidades que fazem com que o contrato social não seja estabelecido em uma base verdadeiramente igualitária, o novo contrato dará brecha para manutenção da supremacia branca. Para que a justiça possa ser equitativa em uma sociedade historicamente racista, as teorias precisam não apenas ignorar os marcadores sociais, mas incorporar uma compreensão ativa das desigualdades estruturais, promovendo princípios de justiça que considerem essas diferenças históricas e proponham reparações adequadas. Assim, embora a justiça como equidade ofereça uma base teórica para uma sociedade justa, seu ideal abstrato precisa ser complementado por políticas e princípios que enfrentam diretamente as desigualdades sociais e raciais. Somente ao reconhecer e remediar essas disparidades históricas é que a justiça pode se aproximar de um verdadeiro ideal de equidade. E, é para dar conta dessa empreitada que uma abordagem via contrato racial se faz necessária.

Evidenciadas as limitações conceituais e normativas da metáfora do contrato social, especialmente tal como foi reativada na teoria política contemporânea, o autor propõe a abordagem via “contrato racial”, que insere a raça como eixo central de análise. Ao questionar a pretensão de neutralidade das construções teóricas dominantes, Mills aponta para a inovação do seu projeto ao afirmar:

Minha alegação, então, é que, conforme empregada de maneira-padrão, a metáfora do contrato social da teoria política ocidental revivida por Rawls da década de 1970 em diante não é nem remotamente um aparato neutro para representar essas realidades, mas é um aparato tendencioso e, de modo profundo, teoricamente enviesado. Em vez disso, precisamos trabalhar com a metáfora concorrente e mais útil de um ‘contrato de dominação’, seja para raça, como no contrato racial, ou em outros contextos.<sup>27</sup>

Ao propor uma leitura que entende o contrato social como um contrato de dominação, Mills aponta para uma reflexão política que parte das experiências históricas e materiais de opressão. Esse posicionamento exige uma reavaliação das fontes epistemológicas consideradas válidas na produção teórica, já que é preciso questionar em que medida uma reflexão meramente hipotética – que elimina o debate político ao privilegiar apenas a estrutura conceitual, sem compromisso com a história e com o social — pode, de fato, assegurar a efetivação da justiça social. Neste sentido nos diz Mills:

Em vez de estarem isolados em um mundo conceitual separado, os textos políticos de pessoas de pele escura, enraizados em sua longa história de lutas anti-imperialistas, anticoloniais, abolicionistas, antiapartheid e antirracistas estão integrados em um espaço discursivo que aborda todos os mesmos problemas da teoria dominante, mas através de linhas de investigação racialmente informadas, e não racialmente evasivas.<sup>28</sup>

Mills aponta que é preciso estabelecer o debate político no campo da história, dos aspectos concretos da situação social e que, esse movimento já está sendo feito por autores não-canônicos negros e que consideram no campo teórico aspectos e efeitos estruturantes da racialização. Ao comparar sua proposta com a teoria rawlsiana, Mills explicita o contraste entre uma abordagem normativa idealizada e uma análise historicamente situada. Mills sustenta que, diferentemente da versão de Rawls, seu contrato racial está mais próximo do contratualismo clássico, na medida que visa localizar e investigar a fundação do Estado para promover a denúncia de seus processos de dominação, antes de estabelecer normas. Além disso, sua proposição investigativa leva em conta e se identifica com a investigação desses autores não-canônicos negros que tem como pressuposto inicial de investigação a história.

(...) na versão rawlsiana moderna do contrato, essa flexibilidade continua a ser ilustrada, uma vez que Rawls dispensa as reivindicações históricas ao contratualismo clássico e concentra-se, em vez disso, na justificação da estrutura básica da sociedade. Desde seu apogeu, de 1650 a 1800, como uma grande explicação quase antropológica das origens e do desenvolvimento da sociedade e do Estado, o contrato agora se tornou apenas uma ferramenta normativa, um dispositivo conceitual para trazer à tona nossas intuições

---

<sup>27</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 27.

<sup>28</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 146.



sobre justiça. Mas meu uso é diferente. O ‘contrato racial’ que eu emprego está, em certo sentido, mais de acordo com o espírito dos contratualistas clássicos — Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Eu o uso não meramente de maneira normativa, para gerar juízos sobre justiça e injustiça social, mas de forma descritiva, para explicar a gênese efetiva da sociedade e do Estado, a maneira na qual a sociedade está estruturada, a maneira como o governo funciona e a psicologia moral das pessoas.<sup>29</sup>

A descrição do projeto de Mills se diferencia da normatização de Rawls, pois busca compreender e denunciar os mecanismos concretos de dominação que estruturam a vida social atual. O contrato racial, enquanto teoria, mantém a dualidade clássica do contratualismo, articulando os aspectos sociopolíticos e morais da constituição das sociedades, além de desnudar o aspecto epistemológico do contrato.<sup>30</sup> Assim, a proposta de Mills representa não apenas uma crítica ao neoliberalismo, mas também uma reformulação das bases epistemológicas e metodológicas da teoria política contratualista. Ao recusar a abstração racialmente evasiva da tradição dominante, ele propõe uma filosofia política comprometida com a realidade social concreta e com a justiça racial como princípio fundante de qualquer teoria normativa legítima.

A aparente imparcialidade proporcionada pelo véu da ignorância parece pressupor sujeitos abstraídos de suas marcas sociais, como raça, gênero e classe, marcas que, no âmbito das relações sociais, constituem os próprios alicerces das estruturas de dominação. Ainda que a posição original pretenda ser um espaço de equidade social ampla, ela é concebida a partir de uma concepção liberal de sujeito, autônomo, competitivo, proprietário de si, que ignora os efeitos históricos e materiais de desigualdade racial, colonial e patriarcal. Dessa forma, a neutralidade proclamada pela teoria pode, paradoxalmente, ocultar os mecanismos que sustentam e reproduzem relações assimétricas que permanecem em uma análise que negligencia a crítica profunda sobre os marcadores sociais. Além disso, embora o princípio do *maximin* vise proteger os mais vulneráveis, ele opera dentro dos limites do que já é socialmente aceitável como desigualdade, assim como, atua sobre uma concepção de um ideal de sociedade que se descola da materialidade. Assim, pode-se questionar se tal critério é suficiente para desestabilizar estruturas históricas de opressão ou apenas para mitigá-las sem enfrentá-las de modo radical. Portanto, embora a teoria rawlsiana represente um avanço normativo no âmbito da política, sua capacidade de sustentar um contrato social verdadeiramente anticolonial depende de uma reavaliação crítica dos pressupostos sobre os quais sua “neutralidade” se edifica. Trata-se de refletir não somente sobre o lugar a que se deseja chegar — ainda que esse seja o propósito principal de uma ideia de teoria como equidade, ou mesmo de um Estado imune às estruturas opressoras, mas também de pensar em que medida um ponto de partida que considere a materialidade histórica pode contribuir

---

<sup>29</sup> MILLS, *O contrato racial*, p. 37.

<sup>30</sup> “Já o contrato racial – e o ‘contrato racial’ como teoria, isto é, o exame crítico e distanciado do contrato racial – segue o modelo clássico de ser ao mesmo tempo sociopolítico e moral. Ele explica como a sociedade foi criada ou crucialmente transformada, como os indivíduos nessa sociedade foram reconstituídos, como o Estado foi estabelecido e como um código moral particular e uma certa psicologia moral surgiram. (Como já enfatizei, o ‘contrato racial’ busca uma explicação para a maneira como as coisas são e como elas vieram a ser dessa forma – o descritivo –, bem como a maneira como deveriam ser – o normativo [...])” MILLS, *O contrato racial*, pp. 42-43.

para que a justiça como equidade se construa efetivamente. Reconhecer as consequências históricas, materiais e psicológicas parece ser a efetivação de uma construção teórica comprometida com a realidade e protegida das artimanhas da epistemologia invertida.

## **Uma Breve Consideração sobre os limites do uso do “véu da ignorância” no Brasil**

Gostaria de apontar algumas questões que ajudem a refletir sobre algumas especificidades históricas e materiais do Brasil, mas é importante ressaltar que em sociedades historicamente atravessadas por desigualdades raciais estruturais, como é o caso do Brasil e de muitos outros países, torna-se problemático presumir que dispositivos teóricos como a posição original e o véu de ignorância, propostos por Rawls, sejam suficientes para garantir escolhas coletivas orientadas por critérios verdadeiramente imparciais e justos que não sejam puramente funcionais no campo teórico. E, é importante dizer que, com isso, não significa que a construção de teorias não cumpra um papel fundamental na transformação da realidade, ao contrário, é justamente pela teoria implicar as transformações na realidade que ela precisa manter um vínculo íntimo com ela. O que proponho a pensar é que a proposta rawlsiana de abstração dos marcadores sociais opera, na prática, em dissociação das condições materiais e simbólicas que moldam o próprio imaginário social e político de uma sociedade. No Brasil, onde opera o legado de quase 400 anos de escravidão, a demora na oferta de educação para pessoas não brancas, a ausência de políticas públicas e de reparação social, a racialização da pobreza e a desigualdade socioeconômica apresentam forte correlação com a hierarquia racial – mesmo sob o véu da ignorância –, parece-me difícil sustentar uma pretensa neutralidade. Talvez essa neutralidade anule um aspecto importante da justiça como equidade, a qual me parece ter maior efetividade se garantir a reparação social, pois somente com a reparação histórica poderíamos começar a estabelecer um ponto de partida mais ou menos próximo para sustentar a equidade. Isto é, diante do abismo produzido pela estrutura racista, a equidade precisaria começar pela reparação social.

Nesse sentido, o argumento de Mills – ao denunciar a universalidade abstrata do sujeito do contrato, que na prática se restringe a um único grupo reconhecido como “pessoa” – revela-se especialmente pertinente no contexto brasileiro. O país permanece marcado por profundas assimetrias raciais: a população negra, que representa 56% dos brasileiros segundo o Ministério da Igualdade Racial com base nos dados do IBGE (2022), concentra os maiores índices de pobreza, exclusão educacional e violência estatal. Por exemplo, dados do Atlas da Violência de 2025 indicam que cerca de 35.213 pessoas negras foram assassinadas no Brasil em 2023 (+ ou - 95 pessoas negras por dia), enquanto o número de pessoas não negras assassinadas em 2023 é de 9.908 (+ ou - 26 pessoas não negras por dia). Esta diferença assustadora que aparece nas pesquisas evidencia a persistência de um padrão de vulnerabilidade racializada. Além disso, apesar dos avanços recentes nas políticas de ação afirmativa, a desigualdade no acesso à educação superior, aos cargos de poder e às condições dignas de trabalho permanecem desiguais e sendo em grande número exclusividade dos indivíduos historicamente privilegiados.

Esse panorama evidencia que políticas públicas formuladas sob o signo da universalidade, como saúde, educação e justiça, frequentemente são insuficientes em alcançar

a população negra de modo equitativo. Essa insuficiência não decorre somente de uma deficiência administrativa, mas revela o caráter estrutural das desigualdades, que se reproduzem mesmo sob instituições formalmente neutras. Assim, a crítica de Mills aponta para um ponto questionável de teorias liberais como as de Rawls: o de que a imparcialidade institucional, desvinculada de um reconhecimento ativo das hierarquias raciais historicamente constituídas, tende a reproduzir a supremacia branca sob o disfarce da neutralidade normativa. Seja porque a neutralidade teórica reforça estigmas historicamente garantidos, seja porque os agentes institucionais estão comprometidos com a epistemologia invertida que pré-conceitua os não brancos como não detentores de direitos e como não-iguais.

Dessa forma, qualquer concepção de justiça orientada pelo ideal de equidade exige, no caso brasileiro e em muitos outros países, não apenas a consideração abstrata da igualdade, mas a incorporação explícita das desigualdades raciais como dimensão constitutiva da própria formulação dos princípios de justiça. Um projeto de justiça que se pretenda efetivamente democrático e antirracista precisa, portanto, operar não no esquecimento, na neutralidade, mas na memória e no enfrentamento ativo dos efeitos persistentes do racismo estrutural e considerar as bases materiais e construções simbólicas que foram historicamente centrais na constituição das sociedades colonizadas.

## Referências bibliográficas

IBGE. *Censo Demográfico e da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADC) 2022*. Acesso: <https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/hub-igualdade-racial/populacao>

IPEA. *Atlas da Violência de 2025*. Acesso: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/5999-atlasdaviolencia2025.pdf>

KYMLICKA, W. *Filosofia política contemporânea: uma introdução*. Tradução de Luís Carlos Borges; revisão de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 409 p. ISBN 85-336-2255-4.

LAFER, C. *Contrato social: de Hobbes a Rawls*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. (Nova apresentação e apêndice). — referência à data da edição conforme bibliografia registrada.

MILLS, C. W. *O contrato racial*. Tradução de Teófilo Reis e Breno Santos. 1º ed. – Edição comemorativa de 25 anos. Rio de Janeiro: Zahar, 2023

PATEMAN, C. *The Sexual Contract*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1988.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

## Os escravos sem senhores e os senhores sem escravos ou apontamentos sobre o sistema jagunço

Caio Paz<sup>1</sup>

**Resumo:** O artigo estabelece um diálogo entre o pensamento de Achille Mbembe e a noção de “sistema jagunço” como instrumento analítico para interpretar as novas formas de dominação e subjetivação no Brasil contemporâneo. Defende-se que a ascensão do bolsonarismo implicou uma inflexão nesse sistema, ao conferir autonomia aos antigos executores da violência em nome das elites, agora protagonistas de uma política identitária marcada pela violência e pelo racismo explícito. Esse deslocamento revela a superação do mito da democracia racial e a emergência de uma nova racionalidade política, cujos contornos podem ser compreendidos à luz das formulações de Mbembe sobre o “devir-negro do mundo” e a produção de “escravos sem senhores e senhores sem escravos” como expressão da reconfiguração do capitalismo e da subjetividade no século XXI.

**Palavra-chave:** Achille Mbembe – Sistema Jagunço – Escravidão – Colonialismo – Capitalismo – Subjetivação

### Slaves Without Masters and Masters Without Slaves, or Notes on the Jagunço System

**Abstract:** The article establishes a dialogue between the thought of Achille Mbembe and the notion of the “jagunço system” as an analytical tool to interpret new forms of domination and subjectivation in contemporary Brazil. It is argued that the rise of Bolsonaroism has led to a shift in this system, by granting autonomy to the former enforcers of elite violence, who have now become protagonists of an identity-based politics marked by explicit violence and racism. This transformation signals the overcoming of the myth of racial democracy and the emergence of a new political rationality, whose contours can be understood considering Mbembe’s formulations on the “becoming-black of the world” and the production of “slaves without masters and masters without slaves” as expressions of the reconfiguration of capitalism and subjectivity in the 21st century.

**Keywords:** Achille Mbembe – Jagunço System – Slavery – Colonialism – Capitalism – Subjectivation

---

<sup>1</sup> Professor do Colégio Pedro II, tem doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ / FAPERJ), onde também realizou pós-doutorado e desenvolveu a pesquisa "Uma arqueologia da escravidão moderna: considerações éticas sobre o Brasil a partir de Giorgio Agamben e Achille Mbembe". E-mail: caiocnp@gmail.com.

## Introdução

O título deste trabalho parte da conjunção de dois enunciados distintos. O primeiro é uma formulação do filósofo camaronês Achille Mbembe e a segunda se refere a um enunciado com o qual o pensamento social brasileiro tem se deparado nos últimos anos. O que pretendo tratar neste artigo é uma articulação entre ambos os enunciados como uma tentativa de compreender as transformações que temos observado no Brasil após a virada do século. Para isso, vou começar pelo segundo enunciado tentando responder à pergunta: o que é o sistema jagunço?

No *dicionário da escravidão negra no Brasil*, Clóvis Moura definiu jagunço da seguinte maneira: “Escravo que obedecia às ordens de um senhor quando este desejava vingar-se de alguém por motivos pessoais e/ou de família. Armado para executar determinada ‘tarefa’ ou ‘empreitada’”<sup>2</sup>. Em *Grande Sertões.br*, Willi Bolle afirma que Euclides da Cunha usou o termo “jagunço” para se referir ao povo de Canudos, ainda que ele soubesse que esse uso era inapropriado. O seu argumento é o seguinte: a palavra “jagunço” era usada na época para se referir àqueles que faziam uso da violência armada de modo a assegurar o poder dos mandões locais. Se o jagunço é um capanga, um pistoleiro, que compões uma espécie de “exército particular”, isso não se aplicaria à população de canudos<sup>3</sup>. Nessa direção, Bolle sustenta que Euclides da Cunha, tratando os antecedentes de Canudos, fala da estrutura de poder do Brasil, na qual latifundiários se aliam com o poder central de modo a afirmar o poder local, garantido pelo uso desse exército de jagunços. Embora o autor de *Os Sertões* trate dos latifundiários, a sua atenção está dirigida aos habitantes de Canudos, que passam doravante a ser chamados também de Jagunços.

Partindo dessa compreensão, Bolle estabelece um diálogo entre o sertão do cronista-historiador e o romance de Guimarães Rosa, como se este fosse um avesso da estratégia narrativa daquele. Enquanto *Os sertões* seria a perspectiva de um letrado sobre os “jagunços”, o *Grande Sertão: veredas* seria a perspectiva de um jagunço-letrado, levando o leitor a ser iniciado no “mundo jagunço”, transformando, inclusive, o significado da palavra. Bolle aponta para o sucesso da operação de Euclides da Cunha, que conseguiu fazer com que os canudenses ficassem amplamente conhecidos como jagunços. No entanto, interessa destacar aqui que a expressão “sistema jagunço” foi amplamente difundida pela narrativa rosiana e que, na perspectiva de Bolle: “Ao focalizar o sistema jagunço, Guimarães Rosa não retrata o poder paralelo, mas *o poder*”<sup>4</sup>. Se, como ele sustenta, *Grande Sertão: veredas* é um romance de formação do Brasil, isto é, um romance que retoma aquilo que Paulo Arantes chamou de “obsessão nacional”,<sup>5</sup> seria possível inferir que há uma indiscernibilidade entre o poder paralelo e o poder. Mais que isso, seria possível, ainda, sustentar que o sintagma “sistema jagunço” se refere justamente à dialética de ordem e desordem, da lei e da anomia, a que Antônio Cândido se referiu em “Dialética da Malandragem”.<sup>6</sup> Nesse caso, a própria justaposição dos termos “sistema” e “jagunço” aponta para essa dialética, já que a palavra jagunço estaria referida àqueles que agem a serviço do patrimonialismo, que, segundo o

<sup>2</sup> MOURA, *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, p. 224.

<sup>3</sup> BOLLE, *Grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*, pp. 92-93.

<sup>4</sup> BOLLE, *Grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*, p. 125.

<sup>5</sup> ARANTES, “Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo”, p. 11.

<sup>6</sup> Cf. CÂNDIDO, “Dialética da malandragem: personagem e situação na literatura brasileira”, pp. 67-89.

modelo weberiano, estaria em contraposição à impessoalidade da lei e do espaço público. Nessa perspectiva, sistema jagunço não é outra coisa senão um nome para o caráter sistêmico dessa dimensão anômica que constitui a organização social brasileira.

## Os intérpretes do Brasil e a fratura brasileira

Para citar duas referências clássicas sobre o tema, é possível evocar tanto Gilberto Freyre quanto Sérgio Buarque de Holanda, que identificam na oscilação dialética entre ordem e desordem a “colonização” da esfera pública pelos interesses privados. Ainda que Freyre e Buarque assumam posições diversas em relação a essa condição, ambos os autores a reconhecem como um fato fundamental na formação brasileira.

Em *Casa-grande & senzala* de 1933, Gilberto Freyre se propõe a analisar a formação brasileira a partir da família sob o regime da economia patriarcal, o título *Casa-grande & senzala* é, para Freyre, a metáfora do Brasil, formado, segundo ele, pelo conagraçamento de brancos, indígenas e negros. No seu elogio à colonização portuguesa nos trópicos, ele ressalta que uma das principais características dos colonos portugueses era a miscibilidade, isto é, a propensão à mistura que o povo de Portugal tinha devido às estreitas relações com o norte da África.<sup>7</sup> Ele chega a afirmar, inclusive, que, em Portugal, se a Europa reinava, quem governava era a África.<sup>8</sup> Nesse sentido, a indecisão cultural e étnica dos portugueses, a sua mobilidade e miscibilidade, teriam, na interpretação freyreana, dado um caráter único à colonização do Brasil.<sup>9</sup> Nesta, segundo a sua perspectiva, não houve um grande peso institucional, tendo sido a família patriarcal o principal agente colonizador.<sup>10</sup> Por meio desses atributos, ele sustenta que o caráter único da colonização levou à formação *sui generis* da sociedade brasileira.<sup>11</sup> Para Freyre, essa propensão à miscigenação dos portugueses se associou à extroversão e à plasticidade do negro, de acordo com ele, facilmente adaptável.<sup>12</sup> Com isso, ele sublinha a importância do negro na formação cultural do Brasil e em diversos momentos é crítico à ideia de superioridade racial, chegando a afirmar que, em alguns aspectos, a influência africana foi a mais salutar.<sup>13</sup> Apesar de tratar da contribuição indígena, o ensaio de Freyre destaca a cultura africana em relação à ameríndia, sustentando que, em certo sentido, aquela era superior a esta. De todo modo, cabe ressaltar o argumento freyreano em prol da “obra grandiosa de colonização tropical” dos portugueses, que não se deixa macular pela escravidão, atualmente condenável.<sup>14</sup> O elogio à obra de colonização portuguesa se deve ao fato de ela ter conduzido à formação da sociedade brasileira, uma sociedade miscigenada, agrária e patriarcal.

Ao apontar essas características que formaram o Brasil, Gilberto Freyre não buscava um confronto com elas. Ele as apontava como “tradição” para deplorar a perda desses traços devido ao “avanço do progresso”. Esse horror e essa crítica ao progresso estão expressos no

<sup>7</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 70.

<sup>8</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 66.

<sup>9</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 69.

<sup>10</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 81.

<sup>11</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 69.

<sup>12</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 371.

<sup>13</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 106.

<sup>14</sup> FREYRE, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, p. 322.



livro *Ordem e Progresso: processo de desintegração das sociedades patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre*, publicado pouco mais de vinte anos depois do ensaio de 1933. Para ele, a modernidade, representada pelo processo de industrialização do Brasil, estava destruindo os pilares da tradição brasileira, baseada em uma organização agrária e patriarcal. O historiador Durval Muniz de Albuquerque Jr. escreveu sobre isso em *Nordestino – uma invenção do falo*, livro no qual ele afirma:

Como vai dizer Freyre, numa surpreendente solidariedade a Conselheiro, certas tradições do Brasil católico, escravista, monárquico estavam sendo solapadas pelo que as elites consideravam ser as tendências niveladoras, democratizantes, desorganizadoras, anárquicas até, do republicanismo de inspiração europeia e norte-americana.

Esses discursos, de explícito conteúdo autoritário e conservador, vão considerar as tendências de democratização da sociedade e da política brasileira como exóticas, em relação à nossa história política e social, não fazendo parte das tradições nacionais, que precisavam ser defendidas sob a pena de nosso país vir a perder a sua originalidade, a sua identidade, vir a ser incorporado de forma subordinada ao processo civilizatório, que se apresentava sob o rótulo do progresso, da modernidade e da modernização.<sup>15</sup>

Sérgio Buarque de Holanda assume uma posição diversa tanto no que se refere ao elogio que Freyre faz ao ímpeto do colono português que emprega seus esforços nas terras consideradas brutas, quanto ao sentido que essa tradição assume no momento no qual ele escreve. Se, por um lado, ambos os autores acreditavam que a colonização portuguesa formou o Brasil e que nesta imperou o não institucional, por outro, Buarque de Holanda vê, diferente de Freyre, como uma característica problemática esse caráter não institucional presente no espírito aventureiro, sem empenho em construir algo sólido, que caracterizou a formação Brasileira. Mais ainda, em um sentido oposto a Freyre, ele não é contrário ao processo de modernização, mas, antes, deplora que a colonização tenha levado à formação de uma sociedade sem apreço pelas instituições. Nesse sentido, é possível ler em *Raízes do Brasil*:

No Brasil, pode dizer-se que só excepcionalmente tivemos um sistema administrativo e um corpo de funcionários puramente dedicados a interesses objetivos e fundados nesses interesses. Ao contrário, é possível acompanhar, ao longo de nossa história, o predomínio constante das vontades particulares que encontram seu ambiente próprio em círculos fechados e pouco acessíveis a uma ordem impessoal (...) Isso ocorre mesmo onde as instituições democráticas, fundadas em princípios neutros e abstratos, pretendem assentar a sociedade em normas antiparticularistas.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> ALBUQUERQUE JR, *Nordestino – uma invenção do falo*: uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940), pp. 31-32.

<sup>16</sup> HOLLANDA, *Raízes do Brasil*, pp. 175-176.

Inspirado em Max Weber, Sérgio Buarque distingue o funcionário patrimonial do puro burocrata. Enquanto o primeiro utiliza o Estado e a esfera pública para atender a interesses privados, ou, pelo menos, não separa uma esfera da outra, o segundo opera segundo o racionalismo burocrático, ordenando a esfera pública com uma lógica impessoal.<sup>17</sup> Em grande medida, esses aspectos patrimonialistas do Estado brasileiro são fruto da “colonização” na qual a família, a esfera privada, se estende à esfera pública e ao Estado. Apesar de Buarque reconhecer que o modelo de família patriarcal é predominante no Brasil, diferente de Freyre, ele é crítico a este tipo de organização, qualificando-a de primitiva. Inclusive, de acordo com as suas observações, esse tipo de família predominante no Brasil rural, quando arrastada para as cidades, traz um desequilíbrio social.<sup>18</sup> Esse é o sentido da figura que Buarque chama de “homem cordial”, apontada como o tipo brasileiro por excelência.<sup>19</sup> Como explica em nota, a cordialidade não significa apenas gentileza e tampouco se confunde com a bondade. Ela é, antes, a característica daquele que age “pelo coração”, abandonando o formalismo e o convencionalismo social. Nessa perspectiva, nada seria mais avesso ao “homem cordial”, isto é, ao brasileiro, do que os rituais formais. Por isso, ele sustenta que a democracia no Brasil foi um “lamentável mal-entendido”, cuja principal característica foi a acomodação dos interesses da aristocracia rural, que tinham sido questionados pela burguesia nas revoluções liberais europeias.<sup>20</sup> Criticando esses traços da formação brasileira, Sérgio Buarque faz alguns apontamentos a respeito da “nossa revolução”, segundo ele, em curso na época em que escrevia:

Se o processo revolucionário a que vamos assistindo (...) tem um significado claro, será este o da dissolução lenta, posto que irrevogável, das sobrevivências arcaicas, que o nosso estatuto de país independente até hoje não conseguiu extirpar. Em palavras mais precisas, somente através de um processo semelhante teremos finalmente revogada a velha ordem colonial e patriarcal, com todas as consequências morais, sociais e políticas que ela acarretou e continua a acarretar.<sup>21</sup>

No texto buarqueano, aparece explicitamente que para mudar o arcaísmo herdado da colonização ibérica, ainda presente no Brasil na época em que escreveu, era fundamental, desde a sua perspectiva, um rompimento com a ordem patriarcal. Para ele, isso implicava também uma ruptura com as suas consequências morais, sociais e políticas. Em outras palavras, isso significava uma “descordialização”, por assim dizer, do povo brasileiro. Mais ainda, significava a adesão de valores democráticos e institucionais. Em termos políticos, isso se traduzia em uma despersonalização da esfera pública e a separação desta dos interesses familiares e privados. Aqui, Buarque mostra-se, diferente da abordagem freyreana, um adepto dos princípios democráticos que a modernização do Brasil poderia, segundo ele, ainda trazer. Modernização essa que, de algum modo, passava pelo abandono do “espírito de aventura”,

<sup>17</sup> HOLLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 175.

<sup>18</sup> HOLLANDA, *Raízes do Brasil*, pp. 174-175.

<sup>19</sup> HOLLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 176.

<sup>20</sup> HOLLANDA, *Raízes do Brasil*, p. 192.

<sup>21</sup> HOLLANDA, *Raízes do Brasil*, pp. 214-215.

herdado da colonização ibérica, e pela adesão ao “espírito de trabalho”. Espírito este que, por sua vez, pode ser identificado weberianamente com o próprio espírito do capitalismo.

Em todo caso, gostaria de ressaltar aqui que tanto em Gilberto Freyre quanto em Sérgio Buarque de Holanda, a organização patriarcal da sociedade colonial destina como um legado para a atualidade a indistinção entre o público e o privado, isto é, a “colonização” da esfera pública pelos interesses privados. A família governa e se identifica com o Estado. Ainda que Freyre e Buarque assumam posições diversas em relação a essa questão e o primeiro seja elogioso à organização patriarcal e o segundo a condene, ambos os autores a reconhecem como um fato fundamental na formação das estruturas social, política e cultural brasileiras. Nesse caso, o “jeitinho” é entendido como um traço característico do Brasil. Mais precisamente, em Freyre, é o “jeitinho” que arranja e alivia as tensões sociais entre a Casa-grande e a senzala. Em Buarque de Holanda, é esse “jeitinho” cordial que leva a aristocracia rural a acomodar os seus interesses no Estado.

A elaboração do problema da identidade brasileira a partir da família patriarcal permitiu que ambos os intérpretes do Brasil pudessem vislumbrar a fratura brasileira, já que esta se abre precisamente a partir das relações assimétricas entre o patriarca e os seus outros, que podem, virtualmente, sofrer os efeitos da sua tirania. Nesse sentido, a escravidão está intimamente conectada ao paradigma patriarcal porque, diante do senhor, os seus subalternos podem ser eventualmente tratados como se escravos fossem. Isto significa que, em uma sociedade escravista, a assimetria entre o senhor e o escravo é o paradigma para quase todas as relações sociais. Dessa forma, não seria exagero afirmar que tanto Freyre quanto Buarque de Holanda intuíram e indicaram, ao menos implicitamente, essa fratura originária brasileira.

Tomo de empréstimo a expressão “fratura brasileira” de Paulo Arantes, que a usa para se referir justamente a esse legado do colonialismo escravocrata. A linhagem aberta por *Casa Grande & Senzala*, deu origem a uma série de ensaios que procuraram ver nesse “jeitinho” a verdadeira originalidade do Brasil. No entanto, gostaria de sustentar que mesmo apontando para direções contrárias, ambos os autores se mantiveram em um horizonte orientado pela perspectiva colonial, seja porque pretendiam manter o legado do colonialismo ou superá-lo tentando reproduzir a modernização na periferia do capitalismo.

Essa dualidade frente ao “atraso colonial” e sua relação com a fratura brasileira ainda nos assombra, mas de um outro modo. Por um lado, é possível identificar uma corrente progressista alinhada à perspectiva de Buarque de Holanda, cujo intuito é modernizar o Brasil no sentido de aperfeiçoar as instituições democráticas. Por outro, é possível falar em uma corrente conservadora que, como Gilberto Freyre, não pretende apenas evitar que o Brasil se modernize no sentido de superar a sua fratura originária, mas também, como ele, flerta com os regimes ditatoriais que o país viveu desde então. Apesar de esse movimento conservador que tem ascendido no Brasil não querer modernizar o país no sentido de superar os contrastes sociais, ele pretende fazer uma outra modernização. No entanto, esse outro projeto modernizador pretende superar as mínimas conquistas sociais que se consolidaram nos últimos anos, fazendo com que essa “nova modernização” seja uma espécie de revolução às avessas, cujo sentido aponta precisamente para o aprofundamento da fratura social que constitui o Brasil.

A mudança de direção dessa “modernização” pode ser associada ao diagnóstico sombrio que Paulo Arantes fez em *A fratura brasileira do mundo*, segundo o qual os países que colonizaram o terceiro mundo estariam sofrendo uma espécie de colonização às avessas, em que o “sistema informal de castas” estabelecido na periferia do capitalismo estaria sendo

importado pelas antigas metrópoles. Nesse sistema, classe e raça se sobrepõem, criando duas categorias de pessoas.<sup>22</sup> Como bem observou Carla Rodrigues, essa formulação se aproxima do que o filósofo camaronês Achille Mbembe chama de devir-negro do mundo, expressão usada por ele para se referir a um fenômeno que, pela primeira vez na história, transforma todos os seres humanos em coisas animadas, fazendo com que o substantivo “negro” – aplicado nos primórdios do capitalismo quase exclusivamente às populações africanas – seja extensível de modo integral àqueles que habitam o mundo.<sup>23</sup> Na perspectiva mbembeana, o devir-negro do mundo está referido às transformações produzidas pelas novas dinâmicas do capitalismo neoliberal, fato que endossa o encontro inusitado sugerido por Carla Rodrigues entre Mbembe e Arantes.<sup>24</sup> Esse projeto de mundialização da fratura brasileira é um dos motores da “revolução dos jagunços”.

## A revolução dos jagunços

Para tratar dessa revolução dos jagunços, no entanto, é preciso explicitar quem são esses jagunços modernos. Ao abordar essa questão, Gabriel Feltran faz referência ao texto “Minha arma, minhas regras”, que Antônio Prata publicou na *Folha de São Paulo*. Neste artigo publicado em 2019, Prata caracteriza os jagunços como aqueles que “fazem o trabalho sujo” para as elites, mas, ao mesmo tempo, desconhecem e desprezam os seus códigos sociais. São como, nas palavras do autor, Raposo Tavares e João Ramalho, bandeirantes que andando de pés descalços entravam sertão adentro para apresar indígenas e escravizá-los. Ou ainda, como Domingos Jorge Velho, que andou até o interior de Alagoas para debelar Palmares.<sup>25</sup> A evocação desses bandeirantes para definir paradigmaticamente a figura dos jagunços é bastante oportuna, pois aqueles que atuavam nas bandeiras eram, de uma maneira geral, “mamelucos”, isto é, filhos de homens brancos com mulheres indígenas. Devido à prolongada permanência nos sertões, estes adotavam hábitos tipicamente indígenas, considerados incivilizados pelos colonizadores europeus. Apesar de desprezarem essas personagens de comportamento chucro e popularesco, as elites precisam delas, ou melhor, dos serviços que elas podem oferecer a fim de que o projeto colonizador seja concretizado. Por isso, estas figuras intermediárias são paradigmáticas e podem ser lidas como o ponto de encontro, ou melhor, como elemento nodal entre senhores e escravos. Em outras palavras, as elites sempre precisaram dos jagunços para garantir a submissão dos setores mais subalternizados da sociedade a uma rígida estrutura social. Por isso, esse vínculo entre o “coronel” e o jagunço tem um papel tão estruturante na conformação das relações de submissão das sociedades marcadas pelo colonialismo. Contudo, o argumento mais importante que Antônio Prata apresenta no texto e que vai ser retomado por Gabriel Feltran é o seguinte: na revolução dos jagunços – ou seja, na ascensão do bolsonarismo –, houve uma autonomização dos jagunços em relação aos “coronéis”.<sup>26</sup> Nas palavras de Prata: “[...]”

---

<sup>22</sup> ARANTES, “A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização”, p. 31.

<sup>23</sup> MBEMBE, *Crítica da razão negra*, pp. 19-20.

<sup>24</sup> RODRIGUES, *O luto entre a clínica e política: Judith Butler para além do gênero*, p. 109.

<sup>25</sup> PRATA, “Minha arma, minhas regras”, s/p.

<sup>26</sup> FELTRAN, “A política como violência”, p. 232.

As mulheres se empoderaram. Os negros se empoderaram. Os LGBT se empoderaram. Por que os jagunços não se empoderariam?”.<sup>27</sup>

Os movimentos sociais que lutam pela ampliação dos direitos desses grupos subalternizados são comumente chamados de “identitários”. Os textos de Prata e de Feltran nos permitem, entretanto, desvelar o caráter identitário de uma universalidade que se pressupõe neutra e “transparente”.<sup>28</sup> Nessa perspectiva, vale lembrar que o gesto de desqualificar movimentos sociais, chamando de “identitários” grupos sociais não brancos é um traço fundamental da identidade branca, que pretende “apagar” o seu caráter identitário. Isso nos levaria a concluir que não há movimento mais identitário no Brasil que essa “revolução dos jagunços”. Afirmo isso não apenas pelo fato de esse movimento mostrar a violência do identitarismo branco, que não cessa de recalcar o seu caráter identitário, mas também pela maneira como ele articula elementos que remetem a uma ideia de brasilidade.

Com isso, é possível retomar mais uma vez o texto de Antônio Prata, no qual ele afirma que uma das máximas dos jagunços seria: “Aos amigos, gato-Net, aos inimigos, bala”. Essa frase não é apenas uma paráfrase daquela velha máxima brasileira, segundo a qual aos amigos se dá favores e aos inimigos o rigor da lei, mas sim uma radicalização. Se a velha formulação remete a um traço identitário que foi atribuído ao “povo brasileiro”, o “jeitinho”, a segunda remete a sua expressão radical e violenta, onde a conjugação da morte e do mercado ilegal são representados sem nenhum constrangimento.

Ao perguntarmos se esse “jeitinho brasileiro” do homem cordial de Sérgio Buarque de Hollanda poderia ser encontrado no jagunço de Prata e Feltran, a resposta seria complexa. Por um lado, em ambos os casos, está em jogo um apelo ao não institucional, mas, por outro, enquanto o homem cordial procura usar o Estado para atender aos interesses privados, os jagunços revolucionários pretendem romper institucionalmente com este, como se a esfera privada pudesse se afirmar e governar sem ele. Essa radicalização impressa no imaginário político do Brasil contemporâneo, tem levado a uma mutação no plano da identidade brasileira. O “jeitinho brasileiro”, para o bem ou para o mal, sempre fora evocado como uma forma não institucional de resolver os conflitos, isto é, como um modo de atenuar as tensões sociais. Se por meio desse significante foi possível forjar no Brasil uma identidade baseada na conciliação, a ascensão do bolsonarismo evoca o esgotamento desse modelo, evidenciando que a sua verdade não é outra senão o conflito e a tensão de uma sociedade desde sempre fraturada.

Acredito que a formulação de Achille Mbembe acerca do surgimento de escravos sem senhores e senhores sem escravos ajuda a compreender essa revolução conservadora que está em curso e as mudanças que ela tem produzido no velho sistema jagunço. Para o filósofo, desde a sua origem, o capitalismo foi animado por três tipos de pulsões: a constante fabricação da raça, a mercadorização de quase todas as esferas da vida e a reivindicação do monopólio da fabricação “do vivo enquanto tal”. Apesar disso, para ele, o “processo

---

<sup>27</sup> PRATA, “Minha arma, minhas regras”, s/p.

<sup>28</sup> Denise Ferreira da Silva argumenta que a invenção de um Eu transparente é indissociável da criação dos “outros da Europa”. Segundo ela, essa oposição produziu um ambiente de exclusão e subjugação modernas, no qual não há nenhuma crise ética mesmo quando se evidencia que estes outros não pertencem à universalidade. Em outras palavras, o Eu transparente (o sujeito universal) de direitos e de conhecimento é uma invenção europeia feita a partir do espelho, que tem como pressuposto negativo, isto é, como fundamento, a violência de uma exclusão-inclusiva dos “outros da Europa”. FERREIRA DA SILVA, *Homo Modernus: para uma ideia global de raça*, pp. 68-69.

civilizador” conseguiu, senão conter, pelo menos moderar essas pulsões até o presente momento, no qual o neoliberalismo se apresenta de modo a romper esses freios.<sup>29</sup> Se na sua associação com a ideia de civilização e progresso o capitalismo se modernizou por meio do recalçamento da sua violência, evocando mecanismos diversos que poderiam assegurar a emancipação da humanidade como um todo, promessa essa que nunca se concretizou, hoje ele pode abandonar quase por completo essa ficção útil que deu vida ao projeto de esclarecimento. Na perspectiva de um capitalismo progressista e esclarecido, a nova religião da humanidade seria uma religião positiva, o ponto culminante do progresso humano, momento no qual as pessoas abandonariam as crenças animistas, convertendo-se em fiéis devotos da ciência e de uma universalidade moral abstrata. No entanto, a oposição entre a “religião positiva” e “religião animista”, que ajudou justificar moralmente o projeto neocolonial mostra todo o seu colapso. A tese de Mbembe é que esse capitalismo progressista que procurou se afastar do animismo das sociedades consideradas primitivas, agora, funde-se a ele para se despedir do ideal de progresso.<sup>30</sup>

Como sabido, o animismo é um conceito originário da Antropologia, formulado no final do século XIX. Esse conceito era usado para se referir à forma mais “primitiva” de religião, que atribui “alma” a todos os habitantes do cosmos, antecedendo todos os tipos de religiões, inclusive as politeístas. Diferente do perspectivismo ameríndio estudado por Viveiros de Castro, o animismo que se funde ao capitalismo, segundo a abordagem mbembeana, não é aquele que emancipa o cosmo do antropocentrismo, mas um processo pelo qual todo o cosmos se torna uma coisa animada sujeita ao capital.<sup>31</sup> Mbembe trata da confluência entre capitalismo e animismo como um modo de nomear o processo de unificação do mundo no contexto de internacionalização e intensificação das desigualdades, sem que as fronteiras nacionais sejam uma barreira para a “globalização do apartheid”.<sup>32</sup> Nessa perspectiva, o filósofo difere o animismo “primitivo” desse que se funde ao capitalismo:

Os primitivos, pensava-se, imputavam a coisas inanimadas uma força e um poder quase misteriosos. Acreditavam que entidades naturais e sobrenaturais não humanas, como animais, plantas ou objetos, tinham alma e intenções semelhantes às dos humanos. Essas existências não humanas eram dotadas de um espírito com o qual os seres humanos podiam entrar em comunicação ou então com qual podiam manter laços estreitos. Nisso, os primitivos eram diferentes de nós. Pois, ao contrário dos primitivos, tínhamos consciência da diferença entre nós e os animais. O que nos separava dos animais e das plantas era o fato de que, enquanto sujeitos, possuíamos uma interioridade, uma capacidade de autorrepresentação, intenções que nos eram inerentes.<sup>33</sup>

No animismo fusionado ao capitalismo, os humanos tornam-se indiscerníveis de objetos, animais ou de máquinas. Se na cisão que separava o humano dos outros animais e

---

<sup>29</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 194.

<sup>30</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, pp. 194-195.

<sup>31</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*.

<sup>32</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 196.

<sup>33</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, pp. 201-202.



das plantas havia um sujeito fraturado, o apagamento dessa interioridade dividida leva à liquidação de um sujeito trágico, cuja tragicidade se assentava no fato mesmo de ele ser dividido. Mais precisamente, uma das ficções mais funcionais para a ideologia neoliberal, que nasce dessa fusão de capitalismo e animismo, é a de um novo sujeito, o neuroeconômico. Por meio dessa ficção útil, acredita-se que o humano possa eliminar a sua relação neurótica e ambígua com a lei, já que essa eliminação possibilitaria uma instrumentalização radical de si mesmo e dos outros “para otimizar seus ativos de prazer e cujas competências emocionais seriam geneticamente pré-determinada”.<sup>34</sup> Fundamentada na dissolução da distinção entre o humano, o animal e a máquina, a liquidação do sujeito trágico – herdeiro de diferentes compreensões da filosofia política e da psicanálise – promoveu uma transformação no escravismo conhecido até então. Escravismo esse que vinha dando forma à fratura brasileira.

Talvez a maneira mais apropriada de articular essas formulações mbembeanas com a fratura brasileira e as mudanças no sistema jagunço seja por meio de um diálogo com Lélia Gonzalez. Segundo a filósofa, a neurose cultural brasileira é o racismo. A esse respeito, ela escreve: “Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento”.<sup>35</sup> Para Gonzalez, a maneira como o racismo funciona no Brasil é a denegação, mecanismo psíquico descrito por Freud para se referir a uma defesa do ego contra aquilo que estava inconscientemente recalcado e tornou a aparecer de súbito. Trata-se da recusa de um sujeito a se reconhecer nesse desejo, sentimento ou pensamento que retornou do recalçamento. Isso significa que, segundo Lélia Gonzalez, o mito da democracia racial foi uma estratégia discursiva adotada pela cultura e pelo Estado brasileiros a fim de recalcar a fratura social herdada do colonialismo. Nesse sentido, se, no velho sistema jagunço, o mito da democracia racial e a ideia de um “jeitinho brasileiro” apontavam para um ideal conciliatório, segundo o qual não haveria nem racismo nem uma sociedade desde sempre fraturada; no novo sistema jagunço é precisamente esse ideal de conciliação que é abandonado. A consequência direta desse abandono é a assunção sem reservas do racismo que organiza desde muito a sociedade brasileira. Ora, isso implica uma mudança na relação entre esse sujeito neurótico (a cultura brasileira) e a sua fratura constitutiva (o racismo), já que nesse novo sistema jagunço não há o recalçamento do racismo impresso na fratura brasileira. Em vez disso, ele é assumido e reivindicado como um direito pelos jagunços revolucionários, que abandonam a tragédia neurótica de negar a existência do racismo. Enquanto o homem cordial, que, a despeito da sua violência, buscava “resolver” o problema do racismo e da fratura social imposta por ele através de uma solução simbólica, a democracia racial (seja no carnaval ou no futebol); os jagunços revolucionários se endereçam a uma cena perversa, por meio da afirmação de uma posição fálica e supremacista. Nessa perspectiva, é possível evocar, uma vez mais, as formulações de Achille Mbembe acerca da maneira como o racismo opera na atualidade:

Mas se o racismo se tornou tão insidioso, é porque ele agora faz parte dos dispositivos pulsionais e da subjetividade econômica do nosso tempo. Ele não se tornou apenas mais um produto de consumo da mesma categoria que

---

<sup>34</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 202.

<sup>35</sup> GONZALEZ, “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, p. 84.

os outros bens, objetos e mercadorias. Nestes tempos de indecência, ele é também o recurso sem o qual simplesmente inexistiria a "sociedade do espetáculo" que Guy Debord descreveu (...) O nanoracismo divertido e desenfreado, completamente idiota, que tem prazer em chafurdar na ignorância e reivindica o direito à estupidez e a violência nela fundada – é esse, pois, o espírito dos nossos tempos.<sup>36</sup>

Para Mbembe, o nanoracismo é uma espécie de acomodação do racismo na cultura, capaz de “se infiltrar nos poros e veias da sociedade, neste momento de embrutecimento generalizado”.<sup>37</sup> Nesse sentido, o racismo e a fabricação de sujeitos raciais, isto é, de pessoas consideradas menos que humanas, acontecem nas sociedades contemporâneas de um modo distinto daquele do primeiro colonialismo. Segundo Mbembe, hoje, a fabricação de negros não está totalmente associada a um vínculo social de sujeição de um *corpo extração* totalmente sujeito a um senhor. É nesse sentido que o filósofo camaronês sustenta que a produção de sujeitos raciais prossegue, mas de outro modo. Para ele, atualmente há uma tendência à universalização da condição negra, que se dá, no entanto, sob a forma da inversão. Isso significa que “negro” não é mais, como no capitalismo mercantil ou comercial, um significante pelo qual os europeus marcavam a pessoa de origem africana. A partir disso, Mbembe faz uma oposição entre os “negros de superfície” e os “negros de fundo”. Com a primeira expressão, o filósofo se refere à desumanização indissociada da cor da pele, própria do primeiro colonialismo. A segunda nomeia uma categoria de humanos subalternos, de uma humanidade considerada supérflua, que, precisamente por isso, “o capital dificilmente precisará e que parece estar condenada ao zoneamento e à expulsão”.<sup>38</sup> Essas transformações teriam conduzido, segundo Mbembe, a uma inaudita forma de escravidão, que, por sua vez, tem levado a um surgimento cada vez maior de senhores sem escravos e escravos sem senhores.<sup>39</sup> Nas palavras do filósofo camaronês:

ao contrário dos senhores de antanho, os senhores de hoje não precisam mais de escravos. Tendo os escravos se tornado um fardo pesado demais para ser carregado, os senhores procuram acima de tudo se livrar deles. O grande paradoxo do século XXI é, portanto, o surgimento de uma classe cada vez maior de escravos sem senhores e de senhores sem escravos. É claro que tanto os seres humanos quanto recursos naturais continuam a ser espremidos para alimentar os lucros. Essa reviravolta é lógica, afinal, tendo em vista que o novo capitalismo é acima de tudo espetacular.<sup>40</sup>

Ainda que as pessoas escravizadas continuem sendo espremidas para alimentar os lucros, os antigos senhores procuram se livrar dos seus antigos escravos como se, assim, pudessem se livrar do medo paranoico de uma rebelião social de massas, como no Haiti. Para

<sup>36</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 105.

<sup>37</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 101.

<sup>38</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 196.

<sup>39</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, pp. 195-196.

<sup>40</sup> MBEMBE, *Políticas da inimizade*, p. 197.

entender de modo apropriado esse enunciado mbembeano, basta olharmos para a destruição do mundo do trabalho, que, ao liberar o trabalhador moderno da “escravidão” do emprego formal, permite que ele possa empenhar quase todas as suas energias na tentativa de se tornar um senhor, que jamais se concretizará.

A partir disso, é oportuno formular a seguinte questão: se um dos legados do escravismo colonial é a produção de uma cisão, de uma fratura originária, no tecido social, isto é, na distinção entre senhor e escravo, o que significa a ruptura desse nexo que conecta um ao outro? Em primeiro lugar, de maneira mais ampla, isso representa um esgotamento da esperança de superar a condição de escravo. Os escravos do nosso tempo não acreditam mais que possam matar os seus senhores, estes, por sua vez, apagam o seu rosto a fim de colonizar o imaginário desse humano neuroeconômico, um indivíduo estrategista, frio, calculista, que internaliza as regras do mercado.

No caso brasileiro, esse sujeito neuroeconômico é o jagunço revolucionário. Antes, o jagunço era uma espécie de carrasco a serviço do senhor, com uma posição um pouco menos subalternizada que aquele que ele mantinha no cativeiro, o que lhe garantia uma pequena mobilidade social. Essa pequena possibilidade de ascensão sempre foi usada como um instrumento de controle social, uma vez que a pequena ascensão por ela garantida gerava, por sua vez, o compromisso dessas figuras “intermediárias” assegurarem a conservação da ordem social. Atualmente, a emancipação dos jagunços em relação aos senhores acontece precisamente num cenário em que estes se livram dos seus escravos. Se os escravos foram abandonados pelos seus senhores, o papel dos jagunços também precisou ser deslocado, sob o risco de que eles fossem rebaixados a mesma posição que os escravos sem senhores. Antes, até mesmo o jagunço era uma figura dividida, fraturada em dois mundos, aos quais nunca pode pertencer. Na fratura brasileira, o jagunço operou até então como o significante da dialética entre ordem e desordem. Como aquele que descumpra a lei para cumpri-la. Hoje, os jagunços que empreendem um movimento revolucionário no país procuram paralisar essa dialética pela assunção da anomia. Ao se apropriarem dos códigos revolucionários, ocuparem as ruas e oferecerem um projeto de brasilidade baseado em enunciados como “minha arma, minhas regras”, “um povo armado jamais será escravizado”, os jagunços vendem a si mesmos como modelo de sucesso e pregam a esses escravos sem senhores a internalização da culpa por não conseguirem passar para o outro lado, por não se tornarem um senhor.

## Conclusão

Este artigo propôs uma leitura do “sistema jagunço” como chave interpretativa das formas singulares de poder, dominação e subjetivação que atravessam a formação social brasileira, articulando esse conceito à crítica do capitalismo contemporâneo formulada por Achille Mbembe. Ao revisitar autores centrais da tradição ensaística nacional, revelou-se a persistência de uma fratura original entre dois tipos de humanos, aqueles que são considerados pessoas e aqueles que restam como subpessoas, senhores e escravos. Por meio da confusão e da oscilação dialética entre o público e o privado, herdada de um modelo patriarcal e escravocrata, foi possível identificar um *modus operandi* que marcou não apenas a

mancira como Brasil vinha sendo governado, mas também um traço identitário impresso no imaginário cultural brasileiro.

A figura do jagunço, que antes operava como executor da ordem senhorial, emerge, no contexto da ascensão do bolsonarismo, como sujeito de uma revolução conservadora. Desse modo, o jagunço não atua mais apenas como um operador da dominação exercida pela elite, ele se autonomiza e protagoniza um movimento que rompe com o pacto institucional, assentado nessa oscilação dialética entre ordem e desordem, público e privado, afirmando uma política identitária branca, excludente e violenta. Nesse gesto, abandona-se a ficção conciliatória da democracia racial e a ambivalência simbólica do “jeitinho brasileiro”, em favor de uma identidade pautada no ressentimento, na polarização e na recusa das mediações civilizatórias.

Entretanto, isso não implicou na extinção do velho sistema jagunço, mas na sua reinvenção sob as coordenadas do neoliberalismo e da sociedade do espetáculo. A leitura mbembeana do presente — marcada pelo surgimento de senhores sem escravos e escravos sem senhores — revela que a lógica da dominação foi interiorizada, radicalizando a fratura brasileira em direção a uma “emancipação” que coincide com a ideia de uma autossuficiência armada. O jagunço contemporâneo já não necessita de um senhor: ele encarna em si mesmo a função punitiva, assumindo a violência como expressão legítima de um novo tipo ideal brasileiro, que tem a anomia do capital como horizonte político.

Assim, o novo sistema jagunço se mostra como forma paradigmática de subjetivação no Brasil atual não apenas como resíduo do passado colonial, mas, sobretudo, como estrutura renovada de poder no presente. Se antes sua lógica operava entre os interstícios da lei e da exceção, hoje ela se afirma por meio de uma emancipação da exceção em relação aos princípios normativos. A fratura brasileira, longe de ser superada, é reafirmada como fundamento identitário de uma modernização às avessas, em que a violência, em lugar da mediação democrática, se torna a linguagem e o horizonte de um novo projeto de Brasil.

## Referências bibliográficas

ALBURQUERQUE JR, D. M. *Nordestino – uma invenção do falo: uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940)*. Maceió: Edições Catavento, 2003.

ARANTES, P. E. “A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização”. In: *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.

ARANTES, P. E. “Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo”. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. *Sentido da Formação: três estudos sobre Antônio Cândido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

BOLLE, W. *Grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2023.

CÂNDIDO, A. “Dialética da malandragem: personagem e situação na literatura brasileira”. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 8, pp. 67-89, 1970.

FELTRAN, G. “A política como violência”. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*, Volume 17, número 2, julho a dezembro de 2021.

FERREIRA DA SILVA, D. *Homo modernus: para uma ideia global de raça*. Tradução de Jess Oliveira e Pedro Daher. 1ª ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição revisada. São Paulo: Global, 2006.

GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: GONZALEZ, L. *Por um feminismo afrolatinoamericano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOLLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. 27ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições. 5ª reimpressão, 2021

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MOURA, C. *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

PRATA, A. “Minha arma, minhas regras”. In: *Folha de S. Paulo*, 10 fev. 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/antonioprata/2019/02/minha-arma-minhas-regras.shtml>

RODRIGUES, C. *O luto entre a clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Editora Autêntica: Belo Horizonte, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

## Metamorfoses negras - experimentos fugitivos [2.0]<sup>1</sup>

Victor Galdino<sup>2</sup>

**Resumo:** Pesquisas sobre a história das representações da escravidão têm chamado atenção para uma espécie de “escravidão figurada”, metafórica, presente em discursos filosóficos e políticos ao longo dos tempos europeus. Essa escravidão, por sua vez, dependia da construção do tirano como um escravizador outro em relação ao que, na prática, tomava pessoas como propriedade. O que acontece se abandonarmos as páginas canonizadas da filosofia política ocidental para pensar a liberdade a partir do arquivo da fugitividade negra?

**Palavra-chave:** Escravidão – Diáspora – Fugitividade – Metamorfose – Mobilidade – Liberdade.

## Black metamorphoses - fugitive experiments [2.0]

**Abstract:** Research on the history of the representations of slavery have drawn attention to the ubiquity of metaphorical, “figurative slavery” in philosophical and political discourse through the European ages. This slavery, however, depended on the fantasy of the tyrant as a kind of slaver uninvolved with the effective transformation of people in property. What happens if we turn away from the pages of Western political philosophy and think about freedom with the archive of Black fugitivity?

**Keywords:** Slavery – Diaspora – Fugitivity – Metamorphosis – Mobility – Freedom

---

<sup>1</sup> Este texto é uma variação (talvez um tanto drástica) de outro, apresentado no evento *Referenciais da política moderna em debate*. Na época, usei um trecho-teste de meu ainda não-publicado livro, *Imagens da noite: ensaios sobre raça e racialização* (2024), complementado por alguns improvisos. Dado que uma parte da apresentação, ainda que com algumas mudanças, foi incorporada no segundo ensaio do livro e publicada, decidi fazer o experimento de redizer, de outras maneiras, o que tentei expressar de maneira ensaística e agitada no evento.

<sup>2</sup> Professor do Quadro Complementar do Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), pesquisador de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF/UFRJ), bolsista PDR-10 (E-26/205.991/2022) da Fundação Carlos Chaga Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. E-mail do autor: galdinovictor@puc-rio.br.



*A memória desconhecida do insondável serviu  
de lodo para tais metamorfoses.*

Édouard Glissant, *A poética da relação*.

*Eu aceito este arquipélago das Américas.*

Derek Walcott, “The muse of History”.

*Foi nessa transplantação, nessa metamorfose de  
velbas culturas em uma nova que as pessoas  
negras se fizeram indígenas em sua nova terra.*

Sylvia Wynter, *Black metamorphosis*.

## Você não vai me ajudar a cantar?

Pesquisas sobre a história da escravidão — sobre a história de suas representações —, desde algum tempo, têm analisado a presença das imagens do *escravo* e da *escravidão* no discurso político ou filosófico-político e sua participação no que Mary Nyquist chamou de “escravidão figurada”. Dito de maneira resumida, muitas das expressões da “ideologia antitirania”, na Europa e desde a antiguidade greco-romana, teriam recorrido à escravidão como meio de figurar uma condição indigna de pessoas “oficialmente”, por assim dizer, *livres*.<sup>3</sup> Essa condição, que pode ser muitas, teria convivido com a existência de pessoas escravizadas não-figurativamente, como nos cenários de interesse inicial de Nyquist: as investidas retóricas antimonárquicas na Europa e contra a autoridade inglesa no caso das colônias norte-americanas. Na língua inglesa, por exemplo, separa-se essas pessoas por meio da expressão “*chattel slavery*”, que diz respeito à organização social da sensibilidade que fazia surgir a pessoa-propriedade, ou o negro-propriedade no campo da experiência, antes de sua elaboração jurídica. Assim, a escravidão figurada era precisamente a que não passava por essa percepção; nesses casos, o recurso à metáfora servia sobretudo para incitar o senso de autopreservação de um corpo político já delimitado, de início, pela não-inclusão de pessoas escravizadas, dado que eram registradas, sensivelmente, como não-pessoas, propriedade.<sup>4</sup>

Do aumento de impostos coletivamente avaliado como abusivo ao confisco de propriedades, da mobilização involuntária para guerras que beneficiavam apenas uma parcela aristocrática da sociedade às interdições na igualdade de expressão pública, muitas foram as motivações para a figuração de si como objeto de um governo *escravizador* em seus desmandos tirânicos. A história do pensamento acerca da liberdade, sendo a história dessas associações imaginárias, acaba contornando o comércio de pessoas racializadas como *negras* e *africanas* — ainda que com exceções, em especial no caso de algumas campanhas abolicionistas modernas. Trata-se de “uma metáfora fácil”, “acessível a um público amplo” que a pensava, genericamente, como referindo-se a uma “série de muitos males, mas que excetuava o próprio mal em que consistia”, como afirma Trouillot.<sup>5</sup> Assim, a retórica antitirania, assim

<sup>3</sup> NYQUIST, *Arbitrary rule*, pp. 1-19.

<sup>4</sup> Sobre a “organização social da sensibilidade” em questão, ver GALDINO, “Raça e partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe”.

<sup>5</sup> TROUILLOT, *Silenciando o passado*, p. 144.

<sup>6</sup> Expressão recente dessa facilidade/acessibilidade foi uma campanha publicitária realizada pela revista *Time out London*, edição de outubro de 2025: para promover o longa *Suffragettes*, algumas de suas atrizes foram

como a elaboração teórica do problema da liberdade e da governança política, teve uma vida, em grande parte, alheia à produção efetiva de pequenos e médios tiranos nas colônias, nas plantações, nas minas e em outros espaços produzidos por empreendimentos coloniais. É o sentido de liberdade que emerge nas práticas desses tiranos que gostaria de tomar como breve objeto de meditação. Uma liberdade *feita* e não apenas *pensada*.

Por outro lado, a questão da figuração não pode ser encerrada na mera interdição da linguagem metafórica, ou correríamos o risco de perder todas as terminologias — e as gramáticas — das movimentações anticoloniais, abolicionistas, fugitivas. É por meio de uma bifurcação semântica que temos expressões como “*mental slavery*” cantada por Bob Marley: ela pode ser metáfora i) no sentido de que denuncia o abuso tirânico em paralelo às práticas denegadas de escravização, sobretudo quando deslocada em demasia de contextos de luta contra as práticas babilônicas que ainda assolam as comunidades racializadas como negras; e ii) no sentido de que denuncia as práticas de escravização e seus efeitos que correm paralelos em múltiplos planos da realidade, o que implica a possibilidade de algumas dessas séries não terem sido por inteiro extintas com a abolição da escravidão como parte *daquele* comércio transatlântico. Não se trata, portanto, de afirmar que “escravidão”, “escravo/a”, “escravizar” e outras palavras só tenham *um* sentido apropriado, ancorado na presença material de restrições à mobilidade, nem que a multivocidade implique equivalência entre as metáforas. Ainda haveria diferenças importantes na escravidão mental que se denuncia, por exemplo e num estilo meio *punk*, afligir a classe trabalhadora, e na escravidão mental no interior das plantações ou em seus desdobramentos pós-abolição. Quando o assunto é raça e colonialismo, aliás, tudo começa na atenção a certas diferenças...

## Mais do que meio-livre

O trabalho de Neil Roberts é bastante feliz ao deslocar o entendimento da liberdade para as cenas de tensão entre operações coloniais/escravistas e práticas fugitivas. Tentando contornar as noções de liberdade que, em boa parte da história da filosofia política ocidental, representavam-na como “condição estável”, e preocupado com o “espaço transitório” entre essa condição e a escravidão não-figurada, Roberts mantém o foco nas variadas formas de fuga — *quilombagem* — documentadas em autobiografias, relatos e outros documentos históricos em busca do que foi teorizado na prática, fora das páginas canonizadas da modernidade.<sup>7</sup> É no arquivo da vida política e social das pessoas escravizadas que poderíamos encontrar práticas de liberdade *na* fuga da escravidão não-figurada nas colônias — práticas encontradas em graus, escalas e estilos variados de *fugitividade* que Roberts se dedica a analisar.<sup>8</sup> Deslocar o entendimento da liberdade, aqui, portanto, significa o esforço de pensar

---

fotografadas com uma camiseta que dizia “*I’d rather be a rebel than a slave*”, “Prefiro ser rebelde a uma escrava”. Tratava-se de uma citação da *suffragette* britânica Emmeline Pankhurst, árdua defensora do imperialismo britânico.

<sup>7</sup> ROBERTS, *Freedom as marronage*, p. 15. Este livro será lançado em breve, na língua brasileira, com o título *Liberdade como quilombagem*, pela editora Papéis Selvagens. As traduções usadas aqui são as mesmas que usei nesse trabalho; não tenho como oferecer as páginas no momento, porém.

<sup>8</sup> Para exemplificar um pouco, Roberts “*petit marronage*” [“pequena quilombagem”] e “*grand marronage*” [“grande quilombagem”] para se referir à escala dos processos: “atos fugitivos de vadiagem individual”, temporários, seriam exemplos da pequena, e a “criação de comunidades [...] fora dos parâmetros de uma sociedade organizada pela plantação” — ou seja, quilombos em sentido não-figurado — seriam exemplos da grande. A “quilombagem soberana” envolve uma fuga em massa da escravidão organizada em torno de uma liderança,

a partir dos cenários — a Jamaica das guerras quilombolas, o Haiti da revolução, os EUA de Frederick Douglass e de outras pessoas que fugiram para se tornar outras e se tornaram outras para fugir — em que restrições da mobilidade eram orientadas pela reorganização social do corpo escravizado como *ser-propriedade*.

Quando o ex-escravizado e filósofo Frederick Douglass, por exemplo, em seus textos autobiográficos, fala do momento decisivo de sua vida fugitiva, momento em que passou por uma *metamorfose*, afirma sua transição ao que chama de “paraíso da liberdade comparada”.<sup>9</sup> Isso significa se tornar “homem livre *no fato*” ainda que “escravo *na forma*” jurídica, dado que era fugitivo e percorria territórios em que podia ser recapturado com suporte jurídico. Seu entendimento autobiográfico é o de uma passagem gradual e arriscada, abarcando múltiplas formas e graus de mobilidade, que começa na nadificação — antes, ele diz, “era *nada*” —, passa por um despertar cognitivo abrupto — ao testemunhar a punição de Tia Hester, outra escravizada — e segue pelo acúmulo que resulta no enfrentamento físico com Covey — “*slave-breaker*” contratado por Thomas Auld, um dos proprietários de Douglass —, continuando até o ponto em que retorna como militante abolicionista e passa a se dedicar, também, a uma escrita filosófica e autobiográfica. Vale a pena citar o trecho sobre a luta quase-inteiro:

Bem, caro leitor, essa batalha contra o Sr. Covey — indigna como foi e como imagino que minha narração dela agora seja — foi o ponto de viragem em minha “*vida como escravo*”. Ela reavivou, em meu peito, as chamas fumegantes da liberdade; fez-me relembrar meus sonhos de Baltimore, reviveu um senso de minha própria hombridade. Fui um ser transformado depois dessa luta. Antes, era *nada*; DEPOIS, TORNEI-ME UM HOMEM. [...] Só entende os efeitos desse combate em meu espírito quem se expôs, quem arriscou alguma coisa ao rechaçar as agressões cruéis e injustas de um tirano. Covey era um tirano, um bem covarde, aliás. Depois de resistir a ele, senti como nunca havia me sentido. Saí da tumba escura e pestilenta da escravidão para ressuscitar no paraíso da liberdade comparada. [...] Alcancei aquele ponto no qual *não mais temi a morte*. Esse espírito me fez um homem livre no *fato*, ainda que permanecesse um escravo na *forma*. Quando uma pessoa escravizada não pode mais ser açoitada, ela é mais do que meio-livre.<sup>10</sup>

Assim, “livre” e “escravo” são predicados, ao mesmo tempo, ainda que não no mesmo sentido, do mesmo corpo. Seria possível, ecoando mais um pouco as palavras de Marley — e as do próprio Douglass ao falar dos efeitos do “combate em [s]eu espírito” —, multiplicar esses sentidos para além do esquema “fato/forma”, algo que corresponderia, na verdade, à multiplicação dos sentidos de mobilidade e constrangimento. Fazer de alguém um

---

que dá os termos da transformação; a “sociogênica” é não-soberana, cultivo de uma sintonia entre “sociedade civil e sociedade política”, mais horizontal, descentrada. ROBERTS, *Freedom as marronage*, pp. 10-11.

<sup>9</sup> Como bem nota Roberts, essa expressão não aparece em todas as autobiografias, foi introduzida na segunda — *My bondage and my freedom* — junto a outros usos do adjetivo “comparado/a”. Na primeira, *Narrative of the life of Frederick Douglass, an American slave, written by himself* — traduzida para o português como *Autobiografia de um escravo*, encontramos apenas “paraíso da liberdade”. Para os comentários de Roberts, ver *Freedom as marronage*, pp. 71-72.

<sup>10</sup> DOUGLASS, *My bondage and my freedom*, pp. 180-181.

*africano, negro e escravo/propriedade* é um processo multinível que, se tivesse tido sucesso — se o sucesso não fosse impossível pelo caráter recalcitrante e excessivo da vida —, teria enclausurado, definitivamente, esse *um*, dos músculos à história, dos sonhos ao território, dos desejos ao futuro. Nesses cenários, a exibição prática da diferença racial se dava por meio do contraste permanente entre duas mobilidades — a branca e a *outra*. Como, apesar de toda a retórica, essa diferença não é de natureza, a *branquitude* será sempre exercício comprometido com a ordem colonial das coisas, com a vontade logística de desobstruir os planos do real em busca de acesso ilimitado e otimização da mobilidade neles, o que só pode resultar na obstrução da movimentação das pessoas colonizadas e racializadas como *outras*.<sup>11</sup>

Do outro lado, então, o que será a liberdade, para a pessoa escravizada, se não o que brilha no jogo de imagens que envolve as representações práticas que esses pequenos e médios tiranos mais próximos fazem de si e de sua mobilidade, as memórias reeditadas de outras formas de vida deixadas para trás e os sonhos de extraordinários e ordinários deslocamentos? Imagine-se, por um momento, o que significa nascer como escravo/a, passar por toda a antissocialização como propriedade no interior de propriedades, entender — como Douglass após os gritos de Tia Hester — o que é a escravidão, entendê-la como algo que diz respeito a si e não a um outro, e o oposto da escravidão como algo que diz respeito a esse outro e não a si. De todo modo, não haverá liberdade sem fuga. Diante desse jogo de imagens, o chamado fanoniano à não-repetição, que organiza toda a escrita de *Os condenados da Terra*, ganha a força e pertinência de um problema ético. Os movimentos fugitivos podem desaguar, com muita facilidade, na retomada de tiranias prévias, na reconstrução de laços coloniais e, claro, na colaboração com o regime, com antigos proprietários. As guerras quilombolas na Jamaica e seus desdobramentos múltiplos bem mostram essa tragédia nada inesperada.

Nada inesperada porque se trata de um empreendimento terrivelmente arriscado, complexo. Como saber o ponto preciso da virada ao “anti-”? Se os operadores do colonialismo produziram todos esses constrangimentos, a intervenção parcial, restrita a um plano ou outro da existência, podia muito bem significar a proliferação de imagens da transformação desacompanhadas da transformação da imaginação e de si como um todo. Um processo sem garantias. É por isso que *Os condenados*, além de não poder ser situado em uma (falsa) oposição a *Pele negra*, não é um livro *sobre* violência, apesar de todas as apresentações. A conclusão do livro, em sua forma-manifesto, sequer retoma a violência anticolonial como assunto: é uma série de curtas ofensivas retóricas que têm como alvo a Europa como *objeto de desejo*, a Europa-imagem e as imagens europeias que circulam pelo imaginário das pessoas colonizadas. Suas últimas palavras são “é preciso mudar completamente, desenvolver um pensamento novo, tentar criar *um homem novo*”.<sup>12</sup> Não um pedaço de homem novo, um aglomerado desajeitado de partes, de membros, talvez com coração europeu ou alguma outra coisa. Se a própria obra fanoniana é composta de séries de remixagem do pensamento — fenomenológico, existencialista, psicanalista, psiquiátrico, marxista... — europeu, o que poderia ele ter querido com essa insistência?

---

<sup>11</sup> Essa associação entre colonialismo e logística vem muito do estudo do trabalho de Fred Moten e Stefano Harney, sobretudo do livro *Tudo incompleto*.

<sup>12</sup> FANON, *Os condenados da Terra*, p. 328.

## O mar é história<sup>13</sup> / o *phármakon* de cada dia

Quando Glissant fala em inícios abissais,<sup>14</sup> faz uma afirmação inegavelmente simples, a mais terrível das verdades do Novo Mundo: a história das pessoas colonizadas nas Américas — como história dessas pessoas para além do fato de sua colonização — começa de maneira imprópria pois começa na destruição. Destruição sem precedentes históricos, sem-cinzas. Ainda assim, *começa*: vida como manguezal, “obscuridade intrincada, perdida em ramagens de raízes vermelhas, ela *começava no cemitério* e engolia a orla de água amarela lançada sobre a água azul, até a embocadura do Rio Salgado”.<sup>15</sup> A poética arquipelágica de Glissant é feita de uma meditação — sempre perturbadora, uma assombração — da/na ambiguidade da violência. A barca negreira: “o abismo-*matriç*”, “*grávida* de tantos mortos quanto de vivos em suspenso”;<sup>16</sup> os corpos afogados no Atlântico: “*semeiam*, lá no fundo, as balas de canhão”,<sup>17</sup> responsáveis pelo ritmo de “um enorme *começo*”.<sup>18</sup> Ou, passando para Fanon, outro filósofo da ambiguidade:<sup>19</sup> a “zona do não-ser”, a vida para além da clausura racial, é “uma região extraordinariamente estéril e árida [...] de onde pode *brotar* uma aparição autêntica”.<sup>20</sup> Se a diáspora — não apenas negra — foi de início organizada pela violência colonial, pela violência colonial seu início não foi organizado por inteiro. A criação anti- e paracolonial na violência colonial apenas parece paradoxo: como sempre, o problema é o de acompanhar as derivas semânticas que nos dão “início” e “início” em séries distintas, paralelas: o início do *escravo*, no navio ou na plantação, não é o início de... o quê?

Poderíamos dizer: do “sujeito abissal”.<sup>21</sup> Pouco importa. Toda a questão é que essa segunda série é a experimentação mais ou menos efêmera, mais ou menos permanente com o que é *dado*. Corpo nu, Novo Mundo: a carne — e suas imagens, e suas abstrações — metamorfoseando-se na metamorfose do que encontra ao seu redor, debaixo de si, talvez nos céus. O descolamento na recepção do par fanoniano de livros (*Os condenados*, *Pele negra*) pode ter sido responsável pela desfiguração do problema da criação, que sempre foi o problema da duplicação pela fabricação, se possível insistente e organizada, da ambiguidade — a violência física (anti)colonial, por exemplo, que é apenas um dos muitos exemplos. A ordenação prévia e dialética da história, na terrível tríade tese-antítese-síntese, que Fanon critica em uma série de comentários feitos por Sartre, oferece “um sentido que já está lá, preexistente, esperando”; não é a pessoa negra que molda “uma tocha para incendiar o mundo, mas é a tocha que já está lá, à espera dessa oportunidade histórica”.<sup>22</sup> Parece uma implicância boba; a temporalidade sequencial dessa dialética vulgar, no entanto, como as

<sup>13</sup> “Onde estão seus monumentos, suas batalhas, mártires? / Onde está sua memória tribal? Senhores, / na cripta cinzenta. O mar. O mar / trancafiou a coisa toda. O mar é História. / No início, havia o óleo abarrotado, / pesado como caos; / então, como uma luz no fim do túnel, / a lanterna de uma caravela, / e esse foi o Gênese. / Depois os gritos empacotados, / a merda, o gemido: / Êxodo. / Osso soldado pelo coral no osso, / mosaicos / cobertos pela benção da sombra do tubarão, / essa foi a Arca da Aliança”. Ver WALCOTT, “Sea is history”, p. 364.

<sup>14</sup> GLISSANT, *Tratado do todo-mundo*, p. 57.

<sup>15</sup> GLISSANT, *Poéticas da relação*, p. 57, ênfase minha.

<sup>16</sup> GLISSANT, *Poéticas da relação*, p. 30, ênfase minha.

<sup>17</sup> GLISSANT, *Les discours antillais*, pp. 26-27, ênfase minha.

<sup>18</sup> GLISSANT, *Poéticas da relação*, p. 30, ênfase minha.

<sup>19</sup> Uso essa expressão (talvez nem tão) vagamente inspirado em DE BEAUVOIR, *Por uma moral da ambiguidade*.

<sup>20</sup> FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 22, ênfase minha.

<sup>21</sup> DRABINSKI, *Glissant and the Middle Passage*, capítulo 3.

<sup>22</sup> FANON, *Pele negra, máscaras brancas*, p. 147.



imagens lineares/progressistas do tempo histórico ou cotidiano em geral, pouco ajuda na compreensão da metamorfose como criação de uma realidade alternativa e paralela no interior da realidade dada.

Voltemos à monografia de Sylvia Wynter (que dá meio título a este texto). Voltemos ao problema da terra e de seu cultivo.

Proponho, no entanto, que a indigenização do homem negro, no Caribe, veio do processo histórico pelo qual, deixando a África onde cultivou inhame para se alimentar — um mundo do valor de uso —, ele entrou em uma relação dual, ambivalente com a nova terra, em que cultivava cana/algodão para lucro do senhor e inhame para se alimentar.<sup>23</sup>

Nessa cena um tanto trivial, na menor das ocasiões, encontramos o sentido da metamorfose: a produção de uma *duplicidade cosmológica*. Onde está a *arkhê* do novo mundo no interior do Novo? No princípio, a corrupção como dádiva — corrupção ela mesma corrupta, corruptível.<sup>24</sup> Em outras palavras, a terra se torna duas ao deixar de ser meramente o que *deve* ser no sistema normativo da plantação. Isso só é possível porque a pessoa que cultiva a terra se tornou duas — desvio do corpo-máquina, do homem-metal<sup>25</sup> posto para trabalhar, ele elabora duas músicas em uma. Isso soa nítido nos *spirituals*, nos vissungos, nas muitas manifestações da paisagem sonora das plantações, todos os sons de duplo destino: planejamento fugitivo e distração dos pequenos tiranos, por exemplo. A terra é trabalhada ao ritmo do trabalho escravo; sobre esse ritmo, um improviso. O inhame é um improviso. Mundos se fazem aos poucos; fragmentos, remixagem, recentramento. Ele não é o inhame daquele mundo forçosamente deixado para trás na travessia do Atlântico; ele não é a cana/algodão do Novo Mundo. Ele é o quê? Qual o gosto do inhame-alimento devorado longe dos administradores da exaustão negra?

Quem é essa figura que emerge na série paralela que não é a história do “escravo”, da “escrava”? Ela não habita a pessoa escravizada; não é acidente na substância escravizada. Trata-se, precisamente, de remover a ameaça dessa substancialidade. Como se as horas do trabalho escravo fossem a vida secreta de uma pessoa livre. Assim, pelo fato do *ser-escravo* ser um dos improvisos coloniais sobre o tema da negritude, o problema fanoniano da criação chega até as plantações — não é só drama de uma militância em armas pela independência. Tem a ver com o que Mbembe chama de “farmácia de Fanon”,<sup>26</sup> com a ambiguidade venenocura que surge pela intervenção, pela agência das pessoas colonizadas: “poder é farmácia, pela sua capacidade de transformar os recursos de morte em força germinativa — a transformação e a conversão dos recursos da morte em capacidade de cura”.<sup>27</sup> Tenta-se produzir, na escravidão — deixando um iorubá, um igbo, uma conga para trás —, *africanos*, *negros*; eis uma primeira metamorfose. Tenta-se exaurir a pessoa escravizada em campos abarrotados de sementes, máquina descartável que faz girar a biopolítica; eis uma segunda

<sup>23</sup> WYNTER, *Black metamorphosis*, p. 52.

<sup>24</sup> A expressão “corrupção como dádiva” vem do ensaio/capítulo “A dádiva da corrupção”, em MOTEN e HARNEY, *Tudo incompleto*.

<sup>25</sup> MBEMBE, *Crítica da razão negra*, pp. 82, 93-94, 310.

<sup>26</sup> Nome de um dos capítulos de *Políticas da inimizade* de Achille Mbembe.

<sup>27</sup> MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 233.



metamorfose. A arte da metamorfose está dada na violência — a violência como paisagem geral da diáspora. Tudo que for usado para reduzir vida à escravidão será reutilizado para fazer vida para além da escravidão.

Isso significa, antes de tudo, responder a toda uma experimentação com a plasticidade corpórea, a maior das perversões da curiosidade espinosista. Plasticidade atravessada por injeções oportunas de uma mineralidade, pois todo corpo é “rede de imagens e de reflexos heterogêneos, densidade compacta, líquida, óssea”<sup>28</sup> — é preciso uma parte fixa e outra bem maleável. A raça como princípio de alteridade radical, de uma diferença de natureza, garante a diferença óssea primeira; então, vem o esforço de fixar o *ser-negro* em sua contingente polissemia (assim, igualmente, surge o *ser-amarelo*, o *ser-indígena*, o *ser-árabe*, o *ser-vermelho*...), essa carnalidade imagética que é sempre fixa até a sua próxima reelaboração, errática como o desejo. O problema, entretanto, não é o revestimento de um corpo cru, por assim dizer, com imagens falsas, *simulacros* impostos pelo colonizador. Desde sempre corpo é costurado com o *imaginal*. De um ponto de vista estritamente biológico, o que quer que signifique isso, nada acontece, por exemplo, quando uma pessoa é escravizada, recriada no plano da instrumentalidade, de uma manualidade noturna.

De um ponto de vista estritamente biológico, o que quer que signifique isso, nada acontece, por exemplo, quando a pessoa escravizada recria, para si e para as pessoas ao seu redor, uma saída do plano da instrumentalidade, de uma manualidade noturna — uma existência paralela (“vida social negra”). É para o corpo-imaginal que devemos dar atenção, não (só) o corpo-sensível. A imaginação/fantasia, denunciada como potência do excesso em voltas e mais voltas epistemológicas de séculos modernos, teve de ser contida para conter a nossa corrupção epistêmica. Bem, é precisamente essa capacidade de corromper, corrompida por quem é signo colonial da corrupção, que nos dá a diáspora como “passagem do *um* ao múltiplo” que Glissant afirma caracterizar a diáspora: “em relação ao *um* da vontade escravagista, temos o múltiplo da vontade antiescravagista”; trata-se do momento em que “se dá consentimento ao não-ser-*um*, em que se tenta ser muitos ao mesmo tempo”.<sup>29</sup> Outra maneira de dizer que novos usos de si, do corpo foram produzidos, reencontrados, feitos em remixagem, o que for — incluindo os contra-instrumentais, não-usos, desusos. Uma retomada da projeção schilleriana da liberdade nas *coisas*, incluindo a coisa-escravo.<sup>30</sup> Nova rodada de experimentações com a plasticidade do corpo, de experimentações com a experimentação colonial — deriva de sua liberdade da fantasia, sempre o risco de decair, mais uma vez, no que Mbembe chamava de “*imaginário sem simbólico*”.<sup>31</sup>

É preciso notar, sempre e por isso mesmo, que termos como “experimentações”, “metamorfose”, “improviso”, “remixagem”, “gambiarra” etc. não podem remeter, de maneira unívoca, a práticas intrinsecamente anticoloniais; não há terminologia redentora que encontraremos para resolver as tarefas tediosas da *descolonização* do discurso, dos textos, da linguagem — quais são os fluxos, aliás, que animam a vida dessa metáfora? Variando um pouco a pergunta: o quanto de certas metáforas remete, efetivamente, à história das respostas anticoloniais oferecidas pelas pessoas colonizadas? Estaríamos, nesse caso, diante de “uma metáfora fácil”, “acessível a um público amplo” que a pensa, genericamente, como referindo-

<sup>28</sup> MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 235.

<sup>29</sup> GLISSANT e DIAWARA, “Conversation with Édouard Glissant aboard the Queen Mary II”.

<sup>30</sup> Ver SCHILLER, *Educação estética do homem*, Carta XXIII e MOTEN, “A resistência do objeto”.

<sup>31</sup> MBEMBE, *Crítica da razão negra*, p. 205.

se a uma “série de muitos males, mas que excetuava o próprio mal em que consistia”? Bem, talvez não... de todo modo, pesquisas sobre a história da escravidão — melhor: sobre a história de suas representações —, desde algum tempo, têm analisado a presença de imagens...

## Referências bibliográficas

DE BEAUVOIR, S. *Por uma moral da ambiguidade*. Trad. de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

DOUGLASS, F. *My bondage and my freedom*. New York: Simon and Schuster, 2003.

DRABINSKI, J. *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, beginning, abyss*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

FANON, F. *Os condenados da Terra*. Trad. de Ligia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Sebastião Nascimento com colaboração de Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GALDINO, V. *Imagens da noite: ensaios sobre raça e racialização*. São Paulo: GLAC edições, 2024.

GALDINO, V. “Raça e a partilha colonial do sensível na obra de Achille Mbembe”. In: *Griot - Revista de Filosofia*, n. 2, v. 23, pp. 195-209, 2023.

GLISSANT, E. *Le discours antillais*. Paris: Éditions Gallimard, 1997.

GLISSANT, E. *Poética da relação*. Trad. de Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, E. *Tratado do todo-mundo*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2024.

GLISSANT, E., DIAWARA, M. “Conversation with Édouard Glissant aboard the Queen Mary II”. Trad. de Christopher Winks. 2009. Disponível em: [https://www.liverpool.ac.uk/media/livacuk/csis-2/blackatlantic/research/Diawara\\_text\\_defined.pdf](https://www.liverpool.ac.uk/media/livacuk/csis-2/blackatlantic/research/Diawara_text_defined.pdf).

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MOTEN, F. “A resistência do objeto: O grito de Tia Hester”. In: *Revista Eco-pós*, n. 1, v. 23, pp. 14-43, 2020.

MOTEN, F., HARNEY, S. *Tudo incompleto*. Trad. de Victor Galdino e viníciux da silva. São Paulo: GLAC edições, 2023.

NYQUIST, M. *Arbitrary rule: Slavery, tyranny, and the power of life and death*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2013.

ROBERTS, N. *Freedom as marronage*. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2015.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Editora Iluminuras, 2002.

TROUILLOT, M-R. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Trad. de Sebastião Nascimento. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

WALCOTT, D. “The sea is History”. In: *Collected poems*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1986.

WYNTER, S. *Black metamorphosis: new natives in a New World*. 1970.

## Duas leituras sobre o colonialismo como “pré-capitalismo agrário” na teoria da propriedade de Locke

Virginia H. Ferreira da Costa<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo examina a teoria da propriedade de John Locke a partir de duas perspectivas interligadas: (1) a “leitura contextual” de Barbara Arneil, que vincula Locke aos debates coloniais ingleses do século XVII; e (2) a “análise estrutural” do capítulo sobre a “Propriedade” do *Segundo Tratado*, destacando como sua noção de “trabalho melhorado” fundamentou a expropriação de terras indígenas pelos colonizadores ingleses na América. De um lado, Arneil demonstra que Locke não apenas internalizou argumentos pró-colonização circulantes em seu tempo, mas os fundamentou filosoficamente segundo o jusnaturalismo. Por outro lado, a leitura detida e direta de Locke demonstra uma complexificação da teoria da igualdade natural, uma vez que o direito natural à propriedade, baseado na essência humana, é diferenciado segundo fases do estado de natureza, havendo direitos mais justificados de apropriação vinculados a um estágio “mais avançado” do “evolucionismo” natural dos homens, quando há o desenvolvimento da economia pré-capitalista agrária. Conclui-se que a teoria lockeana, ao hierarquizar formas de trabalho e cultivo, reforçou uma lógica assimilacionista – perene em práticas contemporâneas – que subordina povos *outros* a pensamentos e práticas “mais elevadas”.

**Palavra-chave:** Propriedade – Colonialismo – Pré-Capitalismo Agrário – América Indígena – Direito Natural

### Two readings on colonialism as “agrarian pre-capitalism” in Locke’s theory of property

**Abstract:** This article examines John Locke's theory of property from two interconnected perspectives: (1) Barbara Arneil's “contextual reading,” which relates Locke to 17th-century English colonial debates; and (2) the “structural analysis” of the chapter on “Property” in the *Second Treatise*, highlighting how his notion of “improved labor” underpinned the expropriation of Indigenous lands by English colonizers in America. On the one hand, Arneil demonstrates that Locke not only internalized pro-colonization arguments circulating in his time, but also grounded them philosophically in natural law. On the other hand, a close and direct reading of Locke demonstrates a complexification of the theory of natural equality, since the natural right to property, based on human essence, is differentiated according to phases of the state of nature, with more justified rights of appropriation related to a “more advanced” stage of human natural “evolutionism,” when the pre-capitalist agrarian economy developed. It is concluded that Lockean theory, by hierarchizing forms of work and cultivation, reinforced an assimilationist logic – perennial in contemporary practices – that subordinates *other* peoples to “higher” thoughts and practices.

**Keywords:** Property – Colonialism – Agrarian Pre-Capitalism – Indigenous America – Natural Law

---

<sup>1</sup> Professora de Filosofia (FFLCH) da Universidade de São Paulo. Email: virginia.costa@usp.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9287-4634>.

a coruja de Minerva alça voo ao cair do crepúsculo.  
(Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*)

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade. (Foucault, *O governo de si e dos outros*)

## Introdução

Na procura por perspectivas *outras* na releitura do cânone filosófico, uma pessoa leitora se encontrará em uma situação difícil ao revisitar a obra de John Locke no Brasil. Ao se deparar com comentários sobre o autor tão importante, pode-se dizer que verificamos, no geral, algo como três perspectivas: a primeira, clássica, inclui Locke no contexto da Revolução Gloriosa (1688), que ocorre um ano antes da data de publicação oficial de quase todos os textos lockeanos. Momento em que uma nova classe burguesa em ascensão na fase pré-capitalista do século XVII se coloca como um sujeito libertário da história humana.

De fato, o debate com Filmer desenvolvido no *Primeiro Tratado sobre o Governo Civil* vai de encontro com essa perspectiva: em meados do século XVII, a obra de Filmer defendia que a única liberdade natural era aquela do rei absolutista, filho herdeiro de Adão, os demais homens não sendo naturalmente livres. Diante da classe nobre que detinha o poder por heranças sanguíneas pensadas a partir desse molde, a apresentação de uma perspectiva burguesa meritocrática diante da qual um indivíduo se autodeterminaria pode ser considerada uma visão bastante transformadora. Essa base igualitária e libertária acompanha a leitura mais comum de Locke, o autor da tolerância religiosa, do direito de rebelião contra governantes injustos, conceitos que desaguam no peso com que o autor incidiu historicamente na formação dos Direitos do Homem e do Cidadão, na gênese das revoluções burguesas (como a Revolução Francesa), no impacto na Independência dos Estados Unidos da América, entre outros.

Além dessa primeira perspectiva, encontramos outra, de forte viés econômico, talvez considerada mais “à esquerda”, que tem como principal nome C. B. Macpherson: o autor vê em Locke uma perspectiva liberal segundo a qual o sujeito lockeano seria aquele do individualismo possessivo. Há debates intensos nos quais Locke aparece inaugurando a noção de valor-trabalho, algo que será fortemente empregado posteriormente por Adam Smith (assíduo leitor de Locke) e Karl Marx. Em atualizações desta leitura economicista-capitalista, encontramos nomes como Ellen Wood, que vê na teoria da propriedade de Locke a base da defesa histórica da acumulação primitiva de terras na Europa: a teoria lockeana teria sido empregada pelo poder legislativo inglês ao defender os cercamentos de terra que levaram à concentração fundiária, o que explicaria, entre outros fatores, para a autora, a origem agrária do capitalismo.

Embora bem mais interessante que a primeira, essa leitura, contudo, comete uma falta bastante comum no marxismo ortodoxo: é eurocentrada, isolando a história econômico-política europeia da colonização americana e de seus efeitos. Além disso, seu sujeito excessivamente abstrato não é racializado nem generificado.<sup>2</sup>

Há, de fato, alguma movimentação entre os comentadores nacionais no desenvolvimento da difícil questão lockeana acerca da escravidão e racismo.<sup>3</sup> No entanto, trata-se de um tema ainda pouco explorado e que esbarra no problema de a concepção de “raça” ter se desenvolvido apenas no século XIX, de modo que a violência, desigualdade e valores que acompanham algumas das ideias lockeanas sobre a temática são abordados de forma tímida e pouco conclusiva. Tal problema pode levar a conclusões estranhamente confusas do ponto de vista empírico, segundo as quais um autor pode ser considerado “escravagista”, mas não “racista”, isto é, sem hierarquização de pessoas por raça ou etnia.

Contudo, a abordagem mais evidente, e teoricamente mais interessante, talvez se encontre no vínculo entre a teoria lockeana e a colonização. Afinal, uma das frases mais famosas do capítulo mais famoso (capítulo 5, “Da Propriedade”) do *Segundo Tratado* é justamente aquela que diz: “No começo, o mundo todo era [como] a América.”

Dentre os textos nacionais sobre colonização em Locke, encontramos apenas um artigo de 1993 da profa. Maria Sylvia de Carvalho Franco, texto introdutório interessante para vincular antropologia e filosofia, mas que não vai muito a fundo na temática. E, bem recentemente, Javier Amadeo vem nos apresentando uma perspectiva frutífera da literatura estrangeira a partir de nomes como James Farr, James Tully, David Armitage, Anthony Pagden, Uday Mehta, entre outros.

É nesse sentido que irei me debruçar, em um primeiro momento, em uma autora que, até em seu artigo anterior<sup>4</sup> à publicação deste volume, Amadeo ainda não havia se debruçado, a saber, a canadense Barbara Arneil. Trata-se, especificamente, de uma cuidadosa pesquisa de cunho contextualista relativamente aos argumentos éticos e econômicos a favor da colonização por ocupação e *plantation* na América travados ao longo de todo o século XVII na Inglaterra e suas aproximações textuais com os escritos de Locke.

Contudo, justamente para não recair em um materialismo simplista e vulgar, a responsabilidade de pesquisa nos leva a ser cautelosa em assumir tão facilmente o contextualismo da autora. Para tanto, apresentaremos uma segunda leitura, complementar à primeira: partiremos também do interior da própria obra lockeana em busca dos mecanismos argumentativos que justificariam a colonização via ocupação e *plantation* na América. Com isso, se Arneil chega ao texto de Locke via o contexto ético-econômico, também será apresentado o inverso: um caminho do texto ao contexto.

---

<sup>2</sup> Carole Pateman, Elsa Dorlin e, em alguma medida, Silvia Federici fornecem uma generificação do contexto europeu contratualista e pré-capitalista. Conferir referências.

<sup>3</sup> Destaque dado para pesquisas de Rodrigo Brandão (UFPR) e Renata Menighin (UFS), entre outros. Conferir referências.

<sup>4</sup> Cf. AMADEO, “Colonialismo e império na história do pensamento político moderno”.



## Contextualização lockeana em geral

De certa forma, a teoria de Arneil, assim como os comentários mais recentes que vinculam Locke à política de seu tempo, só são possíveis dada a descoberta de Peter Laslett<sup>5</sup> que data de forma bastante elucidativa qual teria sido a época da redação dos *Dois Tratados* lockeanos, desvinculando sua centralidade da Revolução Gloriosa (1688) e localizando-a ao menos 10 anos antes, durante o contexto da Lei de Exclusão em discussão no Parlamento Inglês. No que nos interessa, impressiona menos o debate direto pela sucessão ao trono (com suas vertentes religiosas) do que o ambiente de polarização política, a partir do qual é de amplo conhecimento que Locke estreitou laços com o primeiro conde Shaftesbury, de nome Anthony Ashley Cooper, um dos líderes da ala dos *Whigs*. Na reconstrução de tal contexto intelectual e político, contudo, pouca atenção é dada ao debate colonial que complexifica a descrição da realidade histórica inglesa da época.

Normalmente, são narrados apenas os vínculos pessoais de Locke com o Novo Mundo: como se sabe, durante boa parte de sua vida, o bem-estar econômico de Locke dependia parcialmente dos seus investimentos em vários empreendimentos coloniais (Bahamas Adventurers, Richard Thompson's Company, Royal Africa Company e East India Company). Ademais, é bastante citada a sua carreira no serviço público que lhe trouxe o conhecimento prático das questões coloniais: Locke passou seus dois mandatos no serviço público ajudando a moldar e dirigir a política colonial imperial. Além de Secretário dos Lordes Proprietários da Carolina por vários anos, exerceu (de 1673 a 1675) um cargo no Conselho de Comércio e Plantações. De 1696 até sua aposentadoria em 1700, ele continuou servindo na reconstituição de tal Conselho, que passou a se denominar Junta Comercial após o início do reinado de Guilherme de Orange. Locke teria sido também o primeiro *landgrave* da Carolina, um título de nobreza hereditária promulgada em 1671, que ganharia um futuro título de 48 mil acres de terra caso um dos oito proprietários vitalícios morresse sem herdeiro ou cessionário – o que não aconteceu. Em sua homenagem, uma ilha na foz do rio Ashley, atualmente na Carolina do Sul, foi batizada “ilha Locke”.

Entretanto, mais do que vínculos pessoais, trata-se de um contexto político e social mais amplo que revela as tensões diante das quais a obra lockeana se posiciona. Em meio às disputas pela sucessão do trono, encontram-se diferentes posicionamentos relativos à exploração da América pela Inglaterra. Afinal, pouco se sabe do questionamento da legitimidade das conquistas imperialistas europeias como um todo, que aconteciam desde o “descobrimento”:

os debates sobre a legitimidade do império, e sobre direitos de propriedade, começaram em 1512 pouco tempo depois que a Monarquia espanhola buscasse tomar posse formal das Américas e continuaram até finais do século XVIII. (...) Como sustenta Pagden, as opiniões e declarações formuladas por teólogos e juristas da corte foram importantes nas tentativas de legitimação e de elaboração de precedentes sobre determinadas questões, como neste caso a legalidade da conquista (...). O debate sobre o que veio a ser chamado “do caso das Índias” implicava uma discussão entre uma

---

<sup>5</sup> Cf. LASLETT, “Introdução”.

argumentação sobre os limites da jurisdição papal, realizada em termos de direito romano, e, por outro, uma alegação em termos de lei natural, *jus naturae*. No entanto, como afirma Pagden, o que estava no centro da discussão nos debates sobre a conquista das Américas não era tanto a soberania da coroa castelhana na América, e sim a natureza dos direitos e, em particular, dos direitos de propriedade que essa soberania envolvia.<sup>6</sup>

O intuito de uma filosofia política de tal época específica do colonialismo era, então, refletir e desenvolver uma teoria da propriedade e soberania que legitimasse tipos diferentes de exploração americana que se encontravam em disputa, ao mesmo tempo em que se conformasse com as novas concepções humanas de liberdade e igualdade burguesas que começavam a surgir.

O ambiente geral era de que a colonização, que enviaria um levante de mão-de-obra inglesa para a América, faria com que houvesse uma escassez de trabalhadores na Europa, arruinando a economia da Inglaterra. Contudo, um dos objetivos principais da mudança de governo e reinado no país seria o de inverter o pendor do comércio com indígenas e/ou exploração de minérios em favor do modelo socioeconômico da *plantation*, estimulando os assentamentos e agricultura em terra estrangeira. Desde por volta de 1670, a defesa dos *Whigs* se voltava para o desenvolvimento de agricultura vinculada a monoculturas em grandes extensões de terra, cuja produção visava nutrir o comércio externo – o modelo das *plantations*. Como nos diz Arneil, com a mudança efetiva de governo na Revolução Gloriosa, “a expropriação dos índios só se tornou um objetivo central quando os objetivos ingleses na América passaram do comércio e da mineração para a colonização”.<sup>7</sup>

Nesse sentido, para Arneil,

os “Dois Tratados” de Locke foram uma resposta à necessidade da Inglaterra, em virtude dos seus objetivos coloniais na América, de uma nova definição de propriedade. Até ao final do século XVII, quando os ingleses se instalaram efetivamente no novo mundo, a propriedade era definida pela ocupação. Contudo, esta definição tornou-se um problema na América quando os ameríndios (...) reivindicaram, em virtude da sua ocupação, a propriedade de certas extensões de terra cobiçadas pelos ingleses. Era necessária uma nova definição de propriedade que permitisse aos ingleses substituir os direitos reivindicados em virtude da ocupação. Os “Dois Tratados” de Governo forneceram a resposta. [Uma forma específica de] trabalho [agrário], em vez da ocupação, daria início à propriedade.<sup>8</sup>

No debate em torno da definição de propriedade de terra em Locke, a substituição de uma noção de direitos consuetudinários pela propriedade privada de uso exclusivo e que visa o melhoramento da produtividade da terra é geralmente debatida em torno da noção de acumulação primitiva pré-capitalista apenas no contexto europeu, como podemos ler em Ellen Wood:

---

<sup>6</sup> AMADEO, “Colonialismo e império na história do pensamento político moderno”, p. 103.

<sup>7</sup> ARNEIL, *John Locke and America*, pp. 15-16.

<sup>8</sup> ARNEIL, *John Locke and America*, p. 18.

é preciso recordarmos que a definição de propriedade, na época de Locke, não era apenas uma questão filosófica, mas uma questão prática muito imediata. Como vimos, uma nova definição capitalista da propriedade estava em vias de se estabelecer, contestando as formas tradicionais não só na teoria, mas também na prática. A idéia [sic] de direitos de uso coincidentes sobre um mesmo lote de terra estava dando lugar à propriedade privada de uso exclusivo. (...) O aumento em si da produtividade tornou-se uma razão para a eliminação de outros direitos. (...) Que argumento poderia ser melhor do que afirmar que o cercamento, a exclusão e o melhoramento aumentavam a riqueza da comunidade, e mais faziam contribuir para o “quinhão comum” do que subtrair algo dele? E, de fato, já no século XVII houve exemplos de decisões judiciais, em conflitos em torno da terra, nas quais os juízes invocaram princípios muito semelhantes aos enunciados por Locke, para conceder precedência à propriedade exclusiva em detrimento dos direitos comunais e consuetudinários.<sup>9</sup>

Contudo, o argumento de que o próprio aumento da produtividade (que significaria “mais trabalho”) se torna um motivo para a exclusão de direitos naturais “mais básicos” de consumo e subsistência também é conferido na realidade colonialista que incide na América, dado o tipo de uso consuetudinário da terra pelas práticas socioeconômicas ameríndias. A teoria da propriedade de Locke, empregada em tribunais coloniais de Massachussets<sup>10</sup>, por exemplo, passa a justificar a desapropriação indígena da terra na América em favor dos ingleses: por não serem melhoradas, cercadas e não se vincularem ao comércio exterior, tais terras estariam sendo desperdiçadas.

Para tanto, filosoficamente, trata-se de afirmar a superioridade cultural, econômica, política e, portanto, “humana” dos europeus frente aos povos *outros*. Sai da cena teórica o pluralismo do humano, entra a defesa do “progressismo” pretensamente universalista que justificaria a diferenciação entre direitos apenas naturais à subsistência e os direitos vinculados a sociedades civis legitimamente políticas: “o giro liberal para o império no século XVIII que também foi acompanhado pelo eclipse de teorias de progresso diferenciadas e pluralistas, à medida que deram lugar a noções mais desdenhosas de ‘atraso e a uma dicotomia mais grosseira entre barbárie e civilização’ (Pitts, 2005, p. 2)”.<sup>11</sup>

Não à toa, Mauro Dela Bandeira<sup>12</sup> expõe haver em Turgot (1727-1781) e Adam Smith (1723-1790), este último assíduo leitor de Locke, a explicitação da teoria dos estágios, estabelecendo uma certa infância (econômico-política) da humanidade – ideia essa que aparece já em Locke: cada etapa econômica corresponderia a uma fase sociopolítica que se complexificaria em uma escala progressiva. Assim, segundo os autores, os primeiros povos teriam sido nômades, caçadores e coletores; em uma segunda fase da “evolução” da natureza

---

<sup>9</sup> WOOD, “A origem agrária do capitalismo”, pp. 96-97.

<sup>10</sup> Cf. ARNEIL, *John Locke and America*.

<sup>11</sup> AMADEO, “Colonialismo e império na história do pensamento político moderno”, p. 112.

<sup>12</sup> Trata-se da aula ministrada na disciplina “Introdução à filosofia” no primeiro semestre de 2024 a ingressantes do primeiro ano do curso de Filosofia (FFLCH-USP).

humana, praticariam o pastoreio; na sequência, a agricultura, e finalmente, a produção para o comércio, enquanto ápice do progresso econômico-político.

## Contextualização de Arneil

Barbara Arneil é uma pesquisadora anglo-canadense, professora de Ciência Política na University of British Columbia e membro da Royal Society of Canada, além de ganhadora dos Prêmios CB Macpherson em Teoria Política (2018) e David Easton (2018). Os argumentos aqui desenvolvidos se baseiam em duas de suas publicações: no livro *John Locke and America* (1996), fruto de sua tese de doutorado, e em um artigo que resume alguns de seus argumentos (e que se encontra traduzido neste volume): “A carne do cervo do índio selvagem: a teoria da propriedade de Locke e o colonialismo inglês na América” – título instigante ao qual voltaremos. De todo modo, o argumento forte da autora é o de que o capítulo sobre a propriedade de Locke foi integralmente pensado e fundamentado para fins de apropriação da terra indígena americana pela Inglaterra.

Para Arneil, o ambiente teórico que envolvia Locke também deve ser explorado, uma vez que este definiria o contexto de debate do autor. Isso porque Locke teria sido um dos intelectuais com maior contato e interesse em “povos aborígenes”, como se sabe pela sua biblioteca. No entanto, para além de sua biblioteca, Arneil se debruça sobre panfletos políticos, econômicos e religiosos extensamente lidos e debatidos pelo grupo *Whigs*, ao menos entre as figuras mais proeminentes do Parlamento ao longo de todo o século XVII. Ao encontrar semelhanças estritas entre textos, Arneil prova como Locke se serviu de argumentos pró-colonialismo via ocupação e *plantation* circulantes em seu entorno para erigir seu capítulo sobre a propriedade. Ou seja, tal prova histórica determina que os argumentos filosóficos de Locke não eram política e economicamente desinteressados e neutros, tendo posteriormente inspirado e sendo apropriados por figuras político-sociais da história colonial. Teria sido o contrário: a origem dos argumentos empregados por Locke seria de viés político-econômico marcadamente colonialista desde o início. Assim, o capítulo lockeano sobre a propriedade seria, para Arneil, “simultaneamente um tratado filosófico que expõe o direito natural à propriedade e uma defesa do direito da Inglaterra ao solo americano”.<sup>13</sup>

Para prová-lo, Arneil cita obras de seis autores, entre teóricos economistas, acionistas das companhias das índias orientais, historiadores da época e pastores religiosos que já desenvolviam argumentos a favor da colonização da América pela *plantation* [enquanto técnica de melhoramento da terra] há pelos menos 80 anos antes de Locke. Esses argumentos seriam éticos e econômicos e seriam exatamente iguais aos que Locke teria utilizado, posteriormente, no capítulo 5 do *Segundo Tratado*. Os autores seriam William Strachey (1610), Robert Cushman (1620), John Winthrop (1630), Thomas Mun (1664), Josiah Child (1668) e Charles Davenant (1701) – esse último sendo o único póstumo à publicação das obras de Locke.

Dentre os exemplos de influência explícita, citemos os seguintes: Winthrop afirma que “a terra é o jardim do Senhor e ele a deu aos filhos de Adão para serem cultivados e

---

<sup>13</sup> ARNEIL, “A carne do cervo do índio selvagem”, p. 214.

melhorados por eles”.<sup>14</sup> Inclusive, Cushman defende que os ameríndios “não são diligentes... para usar a terra ou os produtos dela”.<sup>15</sup> Quanto ao cercamento, Winthrop argumenta que os ameríndios não têm qualquer direito sobre a terra, “pois não cercam nenhum terreno, nem têm gado para mantê-lo”, e que os ingleses “se apropriaram de algumas parcelas de terreno ao cercá-lo”.<sup>16</sup> Inclusive, Arneil nos conta que os governos coloniais na América muitas vezes forçavam os povos indígenas a cercar as suas terras a fim de que estes provassem a sua apropriação.

As comparações numéricas que Locke emprega no capítulo 5 entre a produtividade das terras trabalhadas na América e na Inglaterra são exibidas por Winthrop em textos publicados pelo menos 40 anos antes. Quanto ao desperdício, Davenant conclui lockeanamente que a *plantation* deveria se estender apenas até onde “pudermos... cultivar” e a aquisição de propriedades nunca deveria se tornar uma “barreira ao esforço de outros”.<sup>17</sup> Arneil nos demonstra que a limitação da apropriação era importante para os defensores econômicos das *plantations*, pois a ocupação de um terreno maior do que se poderia cultivar era vista como a principal causa do declínio em muitas das colônias da Nova Inglaterra. Davenant atribui muitos dos problemas na colônia da Virgínia às grandes extensões de terra que tinham proprietários, mas que não eram cultivadas. Assim, a limitação da terra apropriada refletia a necessidade colonial e econômica de limitar os colonos a certas quantidades de terra, a fim de que estes não a perdessem a indígenas e colonizadores espanhóis.

Child argumentava, em 1668, contra oponentes de assentamentos e desenvolvimento das *plantations* que, em vez de drenar a riqueza do velho país, o valor da produção agrícola americana seria revertido para a Inglaterra, pois para plantar e colher um acre de terra na América seria necessário ter ferramentas e navios para transportá-los. Assim, Child afirma, exatamente como faz Locke anos depois: “se mantivéssemos o comércio de nossas ditas *plantations* inteiramente para a Inglaterra... um inglês [na América]... daria emprego para quatro homens na Inglaterra”.<sup>18</sup> A junção entre os ganhos de produção e distribuição no fomento das *plantations* à indústria inglesa é pensado por Locke em um ensaio intitulado “Das *plantations* americanas”, onde se lê: “O Sr. Josiah Child, em seu livro publicado sobre o comércio, afirma que as *plantations* empregam dois terços de nossa navegação e, assim, ao abarcar nossos fabricantes, dão sustento a quase duas mil pessoas na Inglaterra”.<sup>19</sup>

Tais descobertas culminam na teoria da autora, refletida no título de seu artigo “a carne do cervo do *índio* selvagem”. Tal título se refere a uma passagem do *Segundo Tratado* encontrada no §30: a “lei da razão torna o cervo propriedade do índio que o abateu; permite que os bens pertençam àqueles que lhes dedicou seu trabalho, mesmo que antes fossem direito comum de todos”.<sup>20</sup> Para a autora, Locke defende, de forma implícita não apenas nesse trecho, mas em todo o quinto capítulo do livro, que a propriedade dos indígenas deve se resumir *apenas* ao produto direto da caça, coleta e plantio para subsistência. Vejamos como isso ocorreria.

---

<sup>14</sup> ARNEIL, “A carne do cervo do *índio* selvagem”, p. 220.

<sup>15</sup> ARNEIL, “A carne do cervo do *índio* selvagem”, p. 220.

<sup>16</sup> ARNEIL, “A carne do cervo do *índio* selvagem”, p. 217.

<sup>17</sup> ARNEIL, “A carne do cervo do *índio* selvagem”, p. 222.

<sup>18</sup> ARNEIL, “A carne do cervo do *índio* selvagem”, p. 224.

<sup>19</sup> APUD ARNEIL, “A carne do cervo do *índio* selvagem”, p. 225.

<sup>20</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §30, p. 411.

Por um lado, o trabalho daria origem à propriedade nas terras americanas, e isso seria igual tanto para o colono inglês quanto para o indígena. Mas, ao mesmo tempo em que Locke defende o direito de propriedade do indígena pelo esforço do seu trabalho, o que ele também estaria fazendo seria delimitar esse direito à propriedade apenas para a subsistência, momento relativo a uma infância da humanidade que “passa da mão à boca”. Para Arneil, o real objetivo do capítulo, contudo, seria defender que o trabalho mais produtivo seria mais legítimo do que o mero trabalho de coleta, caça e plantio para subsistência. Nesses últimos casos, as terras estariam sendo virtualmente “desperdiçadas” frente à potência de produção do plantio tecnicamente melhorado, o que faria desta última forma de produção um avanço histórico na evolução da economia sociopolítica. Concluo, portanto, que segundo a leitura de Arneil, haveria uma defesa implícita da produção pré-capitalista/capitalista agrária no capítulo lockeano. Vejamos abaixo os trechos textuais confirmarem a hipótese da autora, em especial no que se refere à diferenciação de tipos de trabalho segundo as fases de desenvolvimento do estado de natureza.

### Leitura estrutural da “Propriedade” de Locke

A primeira característica a ser ressaltada em um encontro direto com o texto é que, para Locke, diferentemente do que seria o caso para outros teóricos contratualistas, o estado de natureza não é uma escala ideal, fictícia ou idílica. Em Locke, não só o estado natural do ser humano seria atualmente reafirmado na condição societária-civil, mas, mais ainda, haveria grupos de pessoas cuja realidade presente ainda seria natural. Assim, o estado de natureza foi vislumbrado como aquele da condição dos povos ameríndios, tais quais eles eram compreendidos pelos europeus. Por isso, as comparações entre o Velho e o Novo Mundo são intensas no capítulo, havendo, inclusive, argumentos que para serem sustentados dependem da existência e compreensão da América como estado de natureza. Trata-se, especificamente, do §45, onde Locke diz:

e embora depois, em algumas partes do mundo (onde o aumento da população e da riqueza, com o uso do dinheiro, tornou a terra rara, e portanto de algum valor) (...) mesmo assim, há ainda grandes extensões de solo disponíveis (cujos habitantes não se uniram ao resto da humanidade no consentimento ao uso de seu dinheiro comum), que estão incultas e são mais do que as pessoas que nelas vivem usam ou podem usar e, portanto, ainda são comuns.<sup>21</sup>

Como lemos em Lebovics (no artigo traduzido para esse volume): “Locke aqui estava oferecendo o Novo Mundo, especificamente os assentamentos coloniais da América, enquanto validação de sua filosofia sociopolítica”.<sup>22</sup>

Considerando como pano de fundo tal peso efetivo que a América adquire na configuração do capítulo, iniciemos o argumento da diferenciação dos tipos de trabalho a partir do capítulo 2, que versa sobre “O estado de natureza”, em específico no §6, onde

---

<sup>21</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §45, pp. 242-225.

<sup>22</sup> LEBOVICS, “Os usos da América em *O Segundo Tratado sobre o Governo* de Locke”, p. 241.



lemos: “embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija”.<sup>23</sup> O argumento, em uma primeira leitura, consiste na proibição, pela lei natural, de autodestruição de si e de criaturas de sua posse (no fundo, de sua propriedade), sendo essa uma limitação natural da liberdade. A exceção a tal lei – a destruição de si e de suas posses para “um uso mais nobre que a mera conservação” – é esclarecida mais adiante no mesmo parágrafo: “quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*”.<sup>24</sup> Tal concepção de prática humanitária seria derivada do parágrafo anterior (§5), quando Locke faz uso retórico do “judicioso Hooker” para elevar a igualdade a uma prática da caridade. Como veremos mais à frente, a noção de caridade se torna um meio de distribuição do excedente de produção para além da necessidade – ou além da mera autoconservação.

Isso considerado, podemos nos ater diretamente ao capítulo 5, onde se sabe que Locke deriva uma noção ampla de propriedade de bens a partir da propriedade de si: a propriedade de si, derivada da imagem e semelhança com Deus (enquanto artífice ou trabalhador divino), é transposta, pelo trabalho, às coisas naturais, retirando essas coisas do comum à humanidade, e especificando-as como propriedades e bens privados do homem individual. A essência humana, então, faz de cada homem proprietário de si mesmo, da singularidade de seu corpo, e fez do homem também dotado da faculdade da razão para que ele a usasse para seu benefício e necessidade. Logo, a racionalidade, bem como o esforço humano, seu trabalho, andam em conjunto enquanto meios de apropriação dos bens naturais que Deus deu à humanidade em comum. Ou seja, trabalho é um esforço vinculado à racionalidade. E nota-se também que o trabalho comunitário ou coletivo não é considerado pelo autor, havendo como única possibilidade o trabalho individual que tem por objetivo retirar o mundo natural do estado “comum” inicial. “Comum” é, então, associado à inutilidade.

Ainda no capítulo 5, são apresentados os limites naturais à propriedade, também bastante conhecidos: a propriedade deve se estender ao quanto cada um consegue trabalhar; pode-se apropriar, desde que se deixe o bastante e de tão boa qualidade para os outros; e o desperdício do excedente produtivo seria antirracional e antinatural.

Pouco depois da explanação segundo a qual o que se aplica aos produtos da terra se aplica igualmente à terra enquanto propriedade ela mesma (§32), sem maiores explicações, vemos um deslizamento sendo operado ao longo do capítulo: a noção geral de trabalho aparece sendo acrescida de “melhorado”. O critério de melhoramento – o emprego de técnicas agrícolas visando maior produtividade – se imiscui ao trabalho por ordenação Divina: “Deus e sua razão ordenaram-lhe que dominasse a Terra, isto é, que a melhorasse para benefício da vida, e que, dessa forma, depusesse sobre ela algo que lhe pertencesse, o seu trabalho”.<sup>25</sup> O melhoramento da terra beneficia a vida. Notemos, contudo, que no excerto não é especificada “vida do homem”, no singular. Trata-se da vida *em geral*. Assim, o melhoramento da terra beneficiaria a vida em geral, de todos – talvez para o bem da humanidade, fazendo um uso mais nobre de si e da propriedade do que a mera conservação.

<sup>23</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §6, p. 384.

<sup>24</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §6, p. 385.

<sup>25</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §32, p. 413.

Com isso, o trabalho melhorado deixa de ser apenas uma das atividades de trabalho entre outras e ganha proeminência ao longo do capítulo.

A diferenciação do trabalho melhorado e não melhorado é reforçada pela distinção entre os homens: no §34, Deus não passa mais a dar o mundo aos homens em geral, mas aos diligentes [*industriousness*] e racionais, os quais são opostos aos rixentos e litigiosos.

Com isso, Locke opera um vínculo entre a noção de trabalho melhorado, o dever natural de abdicação de si e de suas posses para o bem da humanidade e a lei natural antidesperdício no que se refere à própria terra em si mesma: uma terra não melhorada, virtualmente desperdiçada, não executa o dever natural humano mais nobre que a autoconservação, não visa a produção para distribuição para a humanidade. É a terra melhorada pelo trabalho racionalmente diligente que tem maior produtividade, ou seja, que tem mais valor para a humanidade, justificando ainda mais a sua posse em relação à terra para o autossustento: “os habitantes sentem-se obrigados para com aquele que, com seu esforço em terras abandonadas e consequentemente incultas, tenha aumentado o volume de grãos de que eles tinham necessidade”.<sup>26</sup>

Tais ideias que distinguem e hierarquizam tipos de trabalho são reforçadas com a distinção temporal do estado de natureza em duas fases, a saber, “no princípio” e “depois”, sendo esse último um período de aumento populacional e, consequentemente, de aumento das necessidades, quando há uma fixação da população na terra em cidades (fim do nomadismo) e o desenvolvimento humano do dinheiro e do comércio. Em ordem mais confusa do que no restante do livro, entre os §§35 e 45, Locke desenvolve a seguinte argumentação: o que funda a propriedade da terra “no princípio”, isto é, na primeira fase do estado de natureza, é o trabalho.

À medida, porém, que aumentavam as famílias e o esforço fazia crescer as reservas destas, suas *posses cresciam* com suas necessidades. Contudo, isso se dava sem haver ainda *nenhuma propriedade fixa do solo* de que se utilizavam, até que se uniram, assentaram-se em conjunto e construíram cidades; então, mediante consentimento, vieram, com o tempo, a fixar os *limites de seus diferentes territórios* e a concordar acerca dos limites entre eles e os vizinhos, e, por meio de leis em seu próprio seio, fixaram as *propriedades* dos que viviam na mesma sociedade.<sup>27</sup>

Vemos que é apenas na primeira fase do estado de natureza que o trabalho funda a propriedade: com o desenvolvimento de uma segunda fase do estado de natureza, são pactos e acordos humanos que passam a limitar a propriedade, em substituição ao trabalho. E isso ocorre *naturalmente*, isto é, no interior do estado de natureza, quando, com o avançar histórico, ocorre o aumento de necessidades devido ao aumento populacional, o que requer maior produção e, portanto, aplicação de trabalho melhorado. Como Locke repete no §45, poucas páginas adiante:

---

<sup>26</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §36, p. 416.

<sup>27</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §38, p. 419.

o *trabalho*, portanto, no princípio, *deu um direito de propriedade* sempre que qualquer um houve por bem empregá-lo no que era comum (...) No princípio, os homens, em sua maioria, contentavam-se com aquilo que a natureza desassistida oferecia às suas necessidades. E embora depois, em algumas partes do mundo (onde o aumento da população e da riqueza, com o *uso do dinheiro*, tornou a terra rara, e portanto de algum valor), as diversas *comunidades* estabelecessem os limites de seus diferentes territórios e, **por meio de leis em seu seio, regulassem as propriedades dos homens particulares de sua sociedade** – e as ligas que se haviam formado entre diversos Estados e reinos (...) **abandonassem por consentimento comum suas pretensões ao direito natural comum, que tinham originalmente a tais territórios**, e desse modo, por meio de um ***acordo positivo, estabelecessem uma propriedade entre si próprios em diferentes partes e parcelas da Terra***, mesmo assim, há ainda *grandes extensões de solo* disponíveis... [na América, como já argumentado].<sup>28</sup>

Tais pactos sobre a propriedade da terra na segunda fase do estado de natureza podem substituir o trabalho na limitação da propriedade, e isso por consentimento mútuo e acordo “social”. Ou seja, é a lei dos homens, e não o trabalho, que passa a regular a propriedade da terra. Pode-se dizer que, enquanto se está na primeira fase do estado de natureza, só o trabalho é suficiente para fundar e iniciar uma propriedade, porém, onde se está na segunda fase desse estado, o trabalho vinculado ao direito natural não é mais suficiente para legislar sobre a propriedade, mas a lei pactuada entre os homens toma o seu lugar: “sob um governo civil ou quando há dinheiro e comércio, ninguém pode cercar ou apropriar-se de nenhuma parte delas [das terras] sem o consentimento de todos os membros da comunidade.”<sup>29</sup> Nominalmente, então, Locke nos brinda com a referência explícita segundo a qual essa situação descrita “no princípio” corresponde à América (§49).

Tal argumentação não estaria completa, contudo, sem o comentário acerca do surgimento do dinheiro e do comércio que ocorre na segunda fase do estado de natureza – quando a caridade, enquanto dever natural, é substituída pelo mercado na distribuição do excedente de produção, sem que haja qualquer problematização em relação à desigualdade e acesso ao dinheiro. Locke só nos diz que

os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja, uma vez que tais metais não se deterioram nem apodrecem nas mãos de quem os possui.<sup>30</sup>

Com a introdução humana do dinheiro, não só a apropriação pelo trabalho é substituída por regulamentos humanos, mas também o dever natural da caridade é

<sup>28</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §45, p. 424, negritos meus.

<sup>29</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §35, p. 414.

<sup>30</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §50, p. 428.

subitamente esquecido, e a desigualdade é permitida: não sendo perecível, a moeda pode ser acumulada sem desperdício. E se há desigualdade de acúmulo de moedas, ela deriva da desigualdade natural dos homens, que têm a liberdade de serem mais ou menos diligentes, de aplicarem mais ou menos esforço de sua capacidade igualmente natural ao trabalho enquanto essência humana. Logo, a desigualdade social seria derivada da liberdade para a desigualdade natural de desenvolvimentos das faculdades humanas: “e assim como os diferentes graus de esforço lograram conferir aos homens posses em proporções diferentes, essa invenção do dinheiro deu-lhes a oportunidade de continuá-las e aumentá-las.”<sup>31</sup>

Por fim, ainda outra substituição ocorre na segunda fase do estado de natureza: a defesa do melhoramento da terra para um uso mais nobre que a mera autoconservação é deixada de lado em favor da defesa do melhoramento para o mercado, a tal ponto que Locke encontra na troca comercial a única justificativa para o cercamento e melhoramento da terra na seguinte passagem:

pergunto, pois, que valor daria alguém a dez mil, ou a cem mil acres de terra excelente, já cultivada e também bem abastecida de gado, em pleno interior da América, onde não tivesse esperanças de comércio com outras partes do mundo que lhe trouxessem dinheiro pela venda dos produtos? Tal terra não valeria a pena cercar, e veríamos como essa pessoa devolveria à selva comum da natureza o que quer que excedesse o suprimento das conveniências da vida em tal lugar para si e sua família.<sup>32</sup>

A caridade e o bem para a humanidade, enquanto dever natural, é esquecido enquanto finalidade da produção excedente do trabalho humano. O critério de produtividade e melhoramento para o comércio converte-se em fundamento mais legítimo de apropriação da terra – por mais que não tenha se revertido no fornecimento direto de alimentos para as pessoas, mas na sua disponibilidade para o mercado. A relação direta entre trabalho e propriedade apresentada inicialmente torna-se mediada pela produtividade da terra para o comércio.

Finalmente, Locke nos expõe que a diferenciação entre tipos de trabalho está calcada na diversificação das fases do estado de natureza, que complexificam progressivamente as relações humanas concebidas como relações econômicas. A diferenciação entre trabalho passa a ser medida pelo autor conforme a produtividade por “valor trabalho”, que no texto pode ser compreendido como o “benefício que os homens recebem do trabalho” que, a partir de determinado desenvolvimento, pode ser computado como trabalho acumulado em uma rede de produção econômica complexa. Essa diferenciação quantitativa pode incidir, inclusive, na mesma quantidade de produção quando se compara diferentes contextos (na América *versus* na Inglaterra), localização que, agora sabemos, se refere a estágios de desenvolvimento temporal, enquanto posições diferentes da história humana e natural de desenvolvimento:

---

<sup>31</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §48, p. 427.

<sup>32</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §47, p. 426.

um acre de terra que produz aqui vinte alqueires de trigo e outro na *América* que, com o mesmo trabalho agrícola, produza o mesmo, têm, sem dúvida, o mesmo valor intrínseco natural. Contudo, o benefício que os homens recebem de um, num ano, vale uma *libra*, enquanto do outro não vale possivelmente nem mesmo um pêni, se todo o lucro que um índio dele obtivesse fosse avaliado e vendido aqui; pelo menos, posso dizer, em verdade, nem 1/1000. É portanto o *trabalho* que *confere a maior parte do valor à terra*, sem o qual ela mal valeria alguma coisa. (...) Pois não devemos contar no pão que comemos apenas os esforços do lavrador, a labuta do trilhador e do ceifeiro e o suor do padeiro. (...) Seria espantoso o *catálogo das coisas que o esforço fornece e usa em cada pão* antes que este chegue a nossas mãos.<sup>33</sup>

Os homens diligentes, que extraem da terra o máximo benefício, diferenciam-se dos demais, enriquecendo sem violar os limites do direito natural. Seriam considerados mais racionais aqueles que não só realizam a apropriação, mas que produzem mais em um momento histórico mais avançado. Com isso, Locke não contradiz a sua afirmação do direito natural de todos os homens aos meios de subsistência: ao não se apropriar da natureza (ou ao produzir pouco), o indivíduo pouco laborioso permite a outros que usufruam das potencialidades da natureza em seu lugar. A subordinação entre seres humanos fere a lei natural, mas quem a fere é aquele que, ao ter em sua essência e disponibilidade contextual a possibilidade de “avançar” para fases históricas de desenvolvimento humano, escolhe não seguir a lei natural e racional de acumulação – não o proprietário que o subordina. A desigualdade é humana, entendida como a escolha humana de não desenvolvimento de sua essência natural segundo o “evolucionismo” naturalmente disposto.

Não pode haver demonstração mais clara disso que a feita pelas diversas nações *americanas*, que são ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida (...). E contudo, por não ser melhorado pelo trabalho, não tem um centésimo das conveniências de que desfrutamos. E o rei de um território largo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na *Inglaterra*.<sup>34</sup>

## Conclusão

Quando contrastamos as duas leituras apresentadas aqui – contextual e estrutural –, notamos diversas coincidências: se a terra vale muito pouco sem o trabalho humano, e se há escalas de tipos de trabalho mais válidos do que outros, notamos que a igualdade de apropriação pelo trabalho aparece apenas de forma restrita no quinto capítulo lockeano.

Sintetizando o pensamento de Arneil e o exposto em Locke, pode-se dizer que a América do século XVII se encontrava na primeira fase do estado de natureza, de modo que as terras indígenas eram apropriadas por trabalhos não melhorados – produtos do solo para subsistência. Nesse sentido, os colonizadores ingleses, ao aplicarem um trabalho técnica e

---

<sup>33</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §43, p. 423.

<sup>34</sup> LOCKE, *Segundo Tratado*, §41, p. 421.

racionalmente melhorado, com aumento de produção que visava ao comércio, adquiriam direito mais legítimo à propriedade americana. As diversas substituições de leis e deveres naturais, vigentes na primeira fase do estado de natureza, por pactos mútuos entre os homens na segunda fase do estado de natureza, podem justificar (como ocorreu historicamente) a apropriação da terra indígena por colonizadores europeus, já que a maior produção beneficia mais a humanidade, substituindo a lei de apropriação do trabalho. As substituições também fundamentam a troca “evolucionista” da caridade pelo comércio como distribuição do excedente de produção, instaurando as terras da América como fonte de acumulação primitiva pré-capitalista, o que as insere no mapa das origens do pré-capitalismo agrário.

Além disso, dado que há tantos argumentos de Locke que foram adiantados por outros autores pró-colonização via assentamentos e *plantation*, como demonstrado por Arneil, questiona-se, afinal, qual a originalidade teórica de Locke. Para a autora, a originalidade dos argumentos de Locke sobre a propriedade reside na forma como a colonização inglesa seria justificada não apenas porque Deus ou a lei natural a ordenou, como fizeram os outros autores citados por ela, mas porque cada colono tem um direito natural dentro de si, através do seu trabalho, à apropriação da terra. A fundamentação da teoria da propriedade nos direitos naturais forneceu uma base filosófica sólida e eficaz para a apropriação das terras indígenas pelos colonizadores ingleses na América.

A novidade do jusnaturalismo, contudo, é mais complexa do que aparenta. Concorro, portanto, com Arneil quando a autora nos diz que devemos nos ater com cuidado à teoria lockeana ao abordar a desigualdade humana: há uma mesma essência humana e potencialidade para a racionalidade e propriedade, havendo uma certa preocupação do autor em erigir princípios universalistas. Contudo, sua teoria evolucionista baseada em etapas do desenvolvimento natural humano qualifica as reais condições de realização da essência humana. A desigualdade e exclusão humana não se encontra, portanto, em definições, que são universais, mas nas condições históricas de efetivação por etapas que fundamenta a hierarquia entre seres humanos: “se o homem adotar um estilo de vida agrário fixado, se se juntar ao resto da humanidade no uso do dinheiro e do comércio, se estabelecer leis de liberdade e propriedade e se adotar o principal princípio de Deus e os princípios secundários das artes e das ciências como base do conhecimento”<sup>35</sup>, ele poderá se apropriar em pé de igualdade com os europeus das terras americanas.

Por isso, embora iguais em essência, seriam considerados mais racionais aqueles que não só realizam a apropriação, mas que produzem mais, algo que só seria possível em um estágio de sociedades “mais avançadas”. Encontra-se justificada a subordinação histórica e ocasional – mas não essencial – entre seres humanos, uma vez que aqueles “mais atrasados” se recusam a “avançar” para fases históricas de desenvolvimento humano, escolhendo não seguir a lei natural e racional de acumulação capitalista vigente em sociedades “mais evoluídas”, podendo, portanto, ser “ensinados”. Trata-se da instauração da dominação por assimilacionismo que só na superfície parece ser menos violenta: o indígena deve se tornar um europeu, adotando a cultura, epistemologia e práticas econômico-políticas do humano “superior”. Cabe a nós, criticamente, portanto, refletirmos na insistência das práticas assimilacionistas no contexto contemporâneo que nos cerca e do qual fazemos parte,

---

<sup>35</sup> ARNEIL, “A carne do cervo do índio selvagem”, p. 229.



refletindo no tipo de inclusão democrática que praticamos quando não descentramos nossos pensamentos e ações.

Com isso, evidenciam-se alguns intuitos reflexivos ético-políticos do presente texto: como o trabalho de Arneil demonstra muito bem, nas releituras críticas do cânone filosófico, devemos nos precaver de responsabilizar a figura de um único pensador na elaboração de ideias que ganharam efetivações históricas dominadoras e violentas: trata-se, em vez disso, de elaborar uma perspectiva contextualista que enxerga no texto filosófico a organização teórica sistemática de uma posição social, um “espírito do tempo” que fora fixado em um *corpus* teórico. Esse seria também um modo de se precaver contra uma noção pretensamente autônoma, independente e liberal de autoria, cuja origem das ideias seria completamente individual – fator que denomino como fantasia do “Robison Crusoé” epistemológico –, algo que a ética da generosidade intelectual feminista ainda tem muito o que ensinar na prática de pesquisa e ensino acadêmicos.

Além disso, concebe-se a importância crucial de vincular definitivamente o pré-capitalismo/capitalismo ao colonialismo/imperialismo e seus mecanismos e efeitos. Não há como se conceber o desenvolvimento do sistema econômico europeu desvinculado da exploração das terras e recursos americanos (e de outras partes do mundo colonizado), assim como não podemos deixar de refletir sobre a mão-de-obra indígena e negra como fora do sistema capitalista europeu. Os sujeitos explorados e exploradores não são abstratos: suas localizações, gênero e cor devem ser considerados segundo a interpretação fornecida por seu próprio tempo histórico.

Logo, é inegável que o interesse filosófico é movido por questões que nos são colocadas hoje: a gênese e reflexão sobre como noções concebidas atualmente foram trilhadas ao longo da história, e a humildade em reconhecer na filosofia um saber “mundano” e contextualmente vinculado, pode nos brindar com uma filosofia eticamente viva e efetivamente crítica.

## Referências bibliográficas

AMADEO, J. “Colonialismo e império na história do pensamento político moderno”. *Exilium*, 7, pp. 98-124. 2024.

ARMITAGE, D. “John Locke, Carolina and the *Two Treatises of Government*.” *Political Theory*, n. 32, pp. 602-627. 2004.

ARNEIL, B. “A carne do cervo do índio selvagem: a teoria da propriedade de Locke e o colonialismo inglês na América”. Tradução Virginia H. Ferreira da Costa. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 44, n. 2, pp. 213-230, 2025.

ARNEIL, B. *John Locke and America*. New York: Clarendon Press Oxford, 1996.

BRANDÃO, R. “O racismo no Iluminismo: notas sobre crítica filosófica e história da filosofia.” *Dois Pontos*, v. 20, n. 2. 2023.

DORLIN, E. “O Estado ou o não monopólio da legítima defesa.” In: *Autodefesa – uma filosofia da violência*. São Paulo: Ubu, 2020, pp. 54-68.

FARR, J. “Locke, Natural Law, and New World Slavery.” *Political Theory*, vol. 36, no. 4, pp. 495–522. 2008.

FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

FILMER, R. *Patriarcha and other writings*. Great Britain: Cambridge University Press, 1996.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FRANCO, M. S. C. “‘All the world was America.’ John Locke, liberalismo e propriedade como conceito antropológico”. *Revista USP*, São Paulo, Brasil, n. 17, pp. 30–53. 1993.

GOLDSCHMIDT, V. Notas sobre o Método Estrutural em Filosofia. *Manuscrito – Revista de Filosofia*, v. V, n. 2, pp. 117- 143, abr. 1982.

GOLDSCHMIDT, V. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GUEROULT, M. Lógica, arquitetônica e estruturas constitutivas dos sistemas filosóficos. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 30, n. 1, pp. 235–246. 2007.

HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LEBOVICS. “Os usos da América em O Segundo Tratado sobre o Governo de Locke”. Tradução Lucas M. Lessa. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 44, n.2, pp. 231-246, 2025.

LASLETT, P. “Introdução.” In: LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACPHERSON, C. B. “Locke: a teoria política da apropriação”. In: *Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, pp. 275-288.

MARX, K. *O Capital, livro I*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MENIGHIN, R. O paradoxo de John Locke: liberdade e escravidão. *Sapere Aude*, 2(2), 20–34, 2005.

METHA, U. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago, 1999.

PADGEN, A. “Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians”, in PADGEN, A. (ed.), *Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PATEMAN, C. *O contrato sexual*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2008.

PITTS, J. *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005.

PITTS, J. “Political Theory of Empire and Imperialism: An Appendix.” In: MUTHU, Sankar. *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SANTOS, A. C. “John Locke: entre a animalidade e a humanidade”. *Discurso*, v. 54, n. 2. 2024.

SMITH, A. *A riqueza das nações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

WOOD, E. “A origem agrária do capitalismo”. In: *A origem do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, pp. 75-100.

## Liberalismo e colonialismo na obra de John Locke

*Javier Amadeo<sup>1</sup>*

**Resumo:** Um dos elementos centrais do surgimento da modernidade se relaciona com o processo de formação dos modernos estados-nação e este processo, com suas consequências políticas e sociais, tem sido um dos elementos centrais de reflexão teórica dos autores fundamentais do pensamento político moderno. No entanto, o surgimento e expansão do colonialismo também tiveram uma importância fundamental no desenvolvimento de ideias e conceitos teóricos modernos. Como parte da releitura do cânone deste pensamento, realizado por pesquisas recentes, um debate importante tem surgido sobre a relação entre liberalismo e colonialismo. O liberalismo tem sido associado com a linguagem dos direitos naturais e dos limites do poder. No entanto, pesquisas atuais têm problematizado o vínculo entre liberalismo e expansão colonial. Trabalhos recentes têm destacado que algumas características, como o universalismo abstrato ou uma visão sobre o fundamento dos direitos de propriedade, permitiriam entender seu vínculo com a dominação colonial ou imperial. O presente texto busca, a partir desta perspectiva, analisar e problematizar os escritos de John Locke como uma obra na qual a experiência colonial teve uma influência fundamental na elaboração de algumas de suas principais formulações teóricas.

**Palavra-chave:** liberalismo – propriedade – colonialismo – Locke – Inglaterra.

## Liberalism and colonialism in the work of John Locke

**Abstract:** One of the central elements of the emergence of modernity is related to the process of formation of modern nation-states and this process, with its political and social consequences, has been one of the central elements of theoretical reflection by the fundamental authors of modern political thought. However, the emergence and expansion of colonialism also had a fundamental importance in the development of modern theoretical ideas and concepts. As part of the reinterpretation of the canon of this thought, carried out by recent research, an important debate has emerged about the relationship between liberalism and colonialism. Liberalism has been associated with the language of natural rights and the limits of power. However, current research has problematized the link between liberalism and colonial expansion. Recent works have highlighted that some characteristics, such as abstract universalism or a vision about the foundation of property rights, would allow understanding their link with colonial or imperial domination. The present work seeks, from this perspective, to analyze and problematize John Locke's writings as a work in which the colonial experience had a fundamental influence on the elaboration of some of his main theoretical formulations.

**Keywords:** liberalism – property – colonialism – Locke – England.

---

<sup>1</sup> Graduado em Ciência Política pela Universidade de Buenos Aires (UBA), doutor em Ciência Política com pós-doutorado em História pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (EFLCH) da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: javier.amadeo@unifesp.br. <https://orcid.org/0000-0002-3941-2163>.

## Introdução

A emergência dos Estados nacionais nos países da Europa, com fronteiras territoriais e um poder político centralizado, criaram as condições para os novos desenvolvimentos intelectuais no pensamento político moderno. Temas centrais como: a questão da soberania política, os direitos naturais do homem, a divisão de poderes e formas democráticas de exercício do poder político foram problematizados pelos teóricos e pensadores políticos que passaram a formar o cânone do pensamento político moderno.<sup>2</sup>

No entanto, até recentemente, as interpretações contemporâneas dos autores clássicos do pensamento político não tinham considerado com suficiente ênfase a importância da experiência colonial nestes desenvolvimentos teóricos. Como afirma Muthu, recentemente historiadores do pensamento e teóricos políticos têm começado a reinterpretar os autores clássicos do pensamento político moderno a partir da importância da experiência colonial e imperial na obra destes autores.<sup>3</sup> As novas interpretações têm analisado desde a importância da colonização das Américas para o debate sobre direitos e deveres das populações indígenas, até a relevância da colonização da Ásia e África, pelos ingleses, para as formulações teóricas dos autores liberais.<sup>4</sup>

A partir de análises de caráter textual e de pesquisas de caráter histórico, as recentes interpretações têm discutido como os pensadores políticos mais importantes da Europa moderna problematizaram os desafios teóricos e intelectuais colocados pela conquista e pelo domínio colonial. Como afirma Muthu, o processo de centralização política que culminou com a formação dos modernos estados-nação foi um dos elementos centrais no surgimento da modernidade e, como consequência, um dos elementos fundamentais de reflexão teórica. No entanto, o surgimento e expansão do colonialismo e a consolidação de redes de comércio coloniais também ocuparam um lugar importante no desenvolvimento do pensamento político moderno.<sup>5</sup> Este processo de expansão colonial e consolidação dos modernos impérios construídos pelos grandes potências europeias, Inglaterra ou França – continua o autor – colocaram questões fundamentais sobre a soberania, direitos naturais, cidadania, propriedade humana, natureza humana e progresso, bem como, afirma Muthu, “sobre virtualmente o conjunto completo de conceitos e ideias que atualmente de forma retrospectiva colocamos juntos sob o título de pensamento político moderno”.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 1.

<sup>3</sup> MUTHU, “Introduction”, pp. 1-2.

<sup>4</sup> MUTHU, “Introduction”, pp. 1-2. Entre estas novas interpretações ver, entre outras: ARMITAGE, *The Ideological Origins of British Empire*; INCE, *Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism*; IVISON, *Postcolonial Liberalism*; KEENE, *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism, and Order in World Politics*; METHA, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*; MOIR et al., *J. S Mill 's Encounter with India*; MOREFIELD, *Covenants without Swords: Idealist Liberalism and the Spirit of Empire*; MUTHU, *Enlightenment against Empire*; PADGEN, “Conquest and the Just War: The ‘School of Salamanca’ and the ‘Affair of the Indies’”; *Peoples and Empires: A Short History of European Migration, Exploration, and Conquest from Greece to the Present*; A. *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*; *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*; PAREKH. “Liberalism and colonialism: A Critique of Locke and Mill”; PITTS, *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France* e “Political Theory of Empire and Imperialism: An Appendix”; TUCK, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*; VAN ITTERSUM *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*; ZASTOUPIL, *John Stuart Mill and India*.

<sup>5</sup> MUTHU, “Introduction”, p. 4.

<sup>6</sup> MUTHU, “Introduction”, p. 4.

Como parte desta releitura do cânone do pensamento político moderno, um debate importante que tem surgido é a relação entre liberalismo e colonialismo. Tradicionalmente a tradição liberal tem sido associada com a linguagem dos direitos naturais e da divisão de poderes. No entanto, recentes trabalhos têm chamado a atenção ao vínculo entre liberalismo e a expansão colonial europeia. O liberalismo, afirma Jennifer Pitts, estaria marcado por algumas características fundamentais que permitiriam entender seu vínculo com a dominação colonial ou imperial.<sup>7</sup> Por uma parte, continua a autora, certa visão teleológica da história que colocariam os povos não europeus como parte do passado; outro elemento distintivo seria a transformação do particularismo europeu em um universalismo abstrato e, por último existiria uma visão do mundo muito favorável com relação à exploração econômica e ao capitalismo. Por outra parte, sustenta Pitts, o discurso do colonialismo e do imperialismo europeu estariam estruturados por uma série de preocupações, pelo menos discursivamente, tipicamente liberais como o estabelecimento do estado de direito, questões relativas à propriedade e aos pressupostos normativos sobre a modernidade europeia.<sup>8</sup>

Metha, em seu livro *Liberalism and Empire*, afirma que os principais pensadores liberais europeus encontraram um problema fundamental ao se enfrentar com um mundo desconhecido, o mundo colonial, que tentaram comparar e classificar a partir de um olhar muito particular. Mas, assegura o autor, nesse olhar particular existia também o impulso de dominar o mundo, porque a linguagem na qual se realizavam as comparações entre o mundo europeu e o mundo colonial não era neutra e estava construía por noções de superioridade e inferioridade, retrógrado e progressivo e civilizado e selvagem. Para Metha existiria um impulso de dominar que seria “interno” ao liberalismo.<sup>9</sup>

Para Metha, o liberalismo teria uma visão de si mesmo como uma tradição política marcada por seu universalismo e seu caráter politicamente inclusivo, “no entanto, quando visto como um fenômeno histórico, o período da história liberal é inequivocamente marcado pela exclusão política sistemática e continuada de vários grupos e ‘tipos’ de pessoas”.<sup>10</sup> A suposta universalidade da concepção liberal de liberdade e das instituições com esta relacionadas, continua o autor, parecem não estar de acordo com a história real dessa tradição política. Para Metha, esta tensão entre as pretensões inclusivas da teoria liberal e os efeitos excludentes de suas práticas políticas precisam ser questionadas e submetidas a uma discussão teórica mais rigorosa.<sup>11</sup>

Como afirma Pitts, outros teóricos, no entanto, têm chamado atenção sobre a necessidade de complementar a ênfase textual da análise com a discussão sobre os desenvolvimentos políticos e sociais dos séculos XVII e XVIII.<sup>12</sup> Uma possibilidade colocada por estes autores seria, em vez de ver o liberalismo como uma corrente teórica unitária, considerá-lo como uma tradição sempre em transformação, cujos compromissos políticos e

---

<sup>7</sup> PITTS, “Political Theory of Empire and Imperialism”, p. 357-8. Ver também ARMITAGE, *The Ideological Origins of British Empire*; INCE, *Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism*; PAREKH, “Liberalism and Colonialism: A Critique of Locke and Mill” entre outros.

<sup>8</sup> PITTS, “Political Theory of Empire and Imperialism”, pp. 357-358.

<sup>9</sup> METHA, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Political Thought*, p. 20.

<sup>10</sup> METHA, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Political Thought*, p. 46.

<sup>11</sup> METHA, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Political Thought*, p. 46.

<sup>12</sup> PITTS, “Political Theory of Empire and Imperialism”, pp. 358-359.



teóricos em um determinado momento resultam de conjunturas política contingentes do ponto de vista dos discursos, os interesses e as instituições.<sup>13</sup>

Será a partir deste ponto de partida teórico e analítico que buscaremos aprofundar na elaboração teórica formulada por John Locke e discutir a influência da experiência colonial no seu trabalho intelectual.

## Uma revisão da literatura

O pensamento político de Locke, como de outros grandes teóricos políticos modernos, tem sido submetido a diversas interpretações que variam historicamente a partir de novas questões, novas evidências ou perspectivas teórica-metodológica inovadoras.

Uma das interpretações que mudou o paradigma da análise da obra de Locke foi realizada por Peter Laslett na “Introdução” à edição de obra de John Locke *Dois tratados sobre o governo*, publicada originalmente em 1960 pela Cambridge University Press. Nesta obra Laslett examina, de maneira detalhada e com enorme quantidade de dados históricos, as circunstâncias em que Locke escreveu e publicou os *Dois tratados sobre o governo* e o alcance de seu envolvimento com o radicalismo político inglês do século XVII. Laslett afirma que este envolvimento passava pelo relacionamento político e intelectual entre Locke e o primeiro conde Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper] que teria sido fundamental para a elaboração da sua teoria política. Laslett sustenta que a elaboração dos *Dois tratados* deve ser analisada a partir do ambiente político e intelectual em que as doutrinas de Locke foram formuladas, “uma atmosfera de decisões políticas e de política propriamente dita, com Shaftesbury no papel de formulador político e Locke como seu confidente e assistente, um entre vários, porém o mais importante”.<sup>14</sup>

Para Laslett, alguns dos argumentos apresentados nos *Dois tratados sobre o governo* servem para justificar a Revolução Gloriosa de 1688 e partes do texto foram, de fato, escritos durante o ano 1689. No entanto, continua Laslett, não seria possível afirmar que o livro tenha sido produzido como uma justificativa destes eventos.<sup>15</sup> Uma análise aprofundada da obra e das referências utilizadas revelariam que não foram os acontecimentos de 1688 que colocaram a atenção de Locke sobre a natureza da sociedade e da política, sobre a origem da propriedade, sobre os direitos do cidadão ou sobre os limites do governo. A preocupação com estas questões deve ser procurada num período anterior. Para Laslett, o que os *Dois Tratados* revelam não é “a racionalização de uma revolução necessitada de justificativas”, mas “um clamor por uma revolução a ser promovida”.<sup>16</sup>

A análise sobre uma data diferente na composição implica uma alteração importante sobre os acontecimentos políticos ao qual respondiam e, portanto, uma mudança sobre a própria interpretação dos argumentos de Locke. Desta forma, Laslett apresenta um novo contexto político a partir do qual a obra deve ser interpretada, a questão política central do momento não teria sido a Revolução Gloriosa de 1688 e sim a tentativa de aprovação da *Lei da Exclusão* pelo Parlamento inglês cujo projeto era excluir o futuro rei Jaime II por causa do seu catolicismo.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> PITTS, “Political Theory of Empire and Imperialism”, pp. 358-359.

<sup>14</sup> LASLETT, “Introdução”, p. 49.

<sup>15</sup> LASLETT, “Introdução”, pp. 66-68.

<sup>16</sup> LASLETT, “Introdução”, pp. 66-68.

<sup>17</sup> LASLETT, “Introdução”.

Como afirma Laslett:

Do ponto de vista da nossa discussão sobre o livro enquanto resposta a circunstâncias políticas e literárias, sua origem pertence ao outono e inverno de 1679-80, exatamente uma década antes da data tradicionalmente atribuída para sua composição. Os *Dois tratados* são um ensaio sobre a [Crise da] Exclusão, não um panfleto da Revolução [Gloriosa].<sup>18</sup>

Esta interpretação de Laslett sobre a data de elaboração da obra de Locke, e suas implicações teóricas e conceituais, colocaram um novo ponto de partida para a análise da obra do teórico inglês.

Richard Ashcraft em *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, obra notavelmente bem documentada e extremamente sofisticada, vai retomar o contexto político analisado por Laslett e interpretar o pensamento de Locke como o de um democrata radical. Para Ashcraft as pesquisas sobre o pensamento de Locke conseguiram uma maior compreensão a partir da análise de novos documentos do autor como cartas, jornais e manuscritos de obras não publicadas no período.<sup>19</sup> Estes novos documentos permitiram entender melhor o processo de amadurecimento do pensamento político de Locke e formar uma interpretação deste desenvolvimento que teve como conclusão a elaboração e publicação dos *Dois tratados sobre o governo*.<sup>20</sup>

Ashcraft vai situar Locke no contexto da política radical dos *Whigs* dos anos de 1670 e de 1680; das lutas sobre a tolerância religiosa; bem como da sucessão real, em particular da Crise da Exclusão (*Exclusion Crisis*). A análise de Ashcraft parte do pressuposto de que para entender as ideias de Locke era fundamental compreender suas relações com o movimento político radical do período e, como consequência, era imprescindível reconstruir o contexto intelectual e político do final do século XVII. Para o autor, a teoria política de Locke foi elaborada no contexto do movimento político do qual ele era partícipe junto com outros milhares de indivíduos. Nesse sentido, o *Segundo tratado* seria uma espécie de “manifesto político do movimento”.<sup>21</sup> Assim, grande parte do significado da teoria política de Locke estaria fundada seja na percepção particular da realidade do período que ele compartilhou com outros homens do século XVII, seja nos “[...] objetivos políticos específicos a partir dos quais um grande número de indivíduos se organizou nos anos de 1670 e de 1680 sob a liderança do Conde de Shaftesbury”.<sup>22</sup>

Para Ashcraft, a participação na política radical *Whig*, e em especial sua relação com Shaftesbury, também ajudariam a entender a concepção de Locke sobre o trabalho e a propriedade desenvolvida no *Segundo tratado*. Esta concepção partiria de uma visão positiva sobre o trabalho, a produtividade e a expansão comercial e de uma crítica da ociosidade e do desperdício. Na leitura de Ashcraft, os objetivos teóricos e políticos de Locke na sua análise

<sup>18</sup> LASLETT, “Introdução”, p. 89.

<sup>19</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 75. O descobrimento de uma grande quantidade de manuscritos de Locke pertencentes ao Conde de Lovalace e adquirida posteriormente pela *Bodleian Library* da Universidade de Oxford em 1947 serviram como fontes fundamentais para a elaboração destas novas interpretações sobre o pensamento do filósofo inglês.

<sup>20</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 9.

<sup>21</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 9.

<sup>22</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 9.

da propriedade “reforçaram conjuntamente a importância e o apoio à lei natural de aqueles que cultivam a terra e assim beneficiam a humanidade”.<sup>23</sup>

A invenção do dinheiro introduzida por Locke no capítulo sobre a propriedade não mudaria esses argumentos. O surgimento do dinheiro e o comércio com outras partes do mundo, na análise de Ashcraft, estariam justificadas se estivessem em consonância com a lei natural e com a busca do bem comum, no entanto, “elas não fornecem qualquer justificação para o uso não produtivo da propriedade fundiária”.<sup>24</sup>

Na leitura de Ashcraft, Locke defende a necessidade da melhoria da terra como elemento central do direito de propriedade, contrapondo o exemplo das terras cultivadas em Devonshire com as terras não cultivadas, que estariam sendo desperdiçadas, no caso das Américas. Locke defenderia o cercamento até o ponto que se alguém cercasse uma terra, mas não a melhorasse, perderia a propriedade sobre esta. Parece estranho, afirma Ashcraft, que a defesa da propriedade da terra com base no trabalho não tenha sido observada por aqueles autores “ansiosos para conceder a Locke a honra de ter formulado a defesa moderna da propriedade privada”.<sup>25</sup> E Ashcraft ainda afirma: “Obviamente, Locke não estava defendendo o retorno dos Diggers, embora sua atitude em relação à propriedade não estivesse tão distante da deles como geralmente se supõe”.<sup>26</sup>

Para Ashcraft:

Locke produziu uma poderosa crítica da lei natural daqueles indivíduos da sociedade que não trabalharam nem contribuíram para o bem comum da sociedade. Na verdade, *o capítulo de Locke sobre a propriedade é uma das críticas mais radicais à aristocracia latifundiária produzida na última metade do século XVII*.<sup>27</sup>

Dois conceitos aparecem na discussão recente da literatura sobre o pensamento de Locke: o conceito de lei natural e o de propriedade, entendida no sentido colocado pelo contexto econômico e social do século XVII. Como afirma Arneil, o conceito de lei natural evoluiu ao longo de uma história que se remonta aos gregos e, no século XVII, foi adaptado pelas necessidades da expansão colonial para a lei das nações. Neste processo de reformulação conceitual, coloca Arneil, uma das questões centrais passava pelos argumentos relativos às origens da propriedade privada.<sup>28</sup> Na Holanda e na Inglaterra do período aparecia como uma questão central as condições sobre as quais o mar, no caso da Holanda, e a terra, para a Inglaterra, podiam ser utilizados ou apropriados. Teóricos espanhóis, como Francisco de Vitoria, e outros pensadores da “Escola de Salamanca”<sup>29</sup> apresentaram argumentos relacionados com a lei natural e com as origens da propriedade como parte da discussão sobre o direito da Coroa espanhola às terras na América. A tradição inglesa do século XVII,

---

<sup>23</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, pp. 266-270.

<sup>24</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 271. A referência é a obra de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*.

<sup>25</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 272.

<sup>26</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 272.

<sup>27</sup> ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, p. 273, *ênfase nosso*.

<sup>28</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, pp. 6-7.

<sup>29</sup> Sobre esta discussão ver PAGDEN, *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism; Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France 1500-1800*; e “Conquest and the Just War: The ‘School of Salamanca’ and the ‘Affair of the Indies’”.

Locke incluído, tinha como ponto de partida a demanda apresentada pelos colonos da Carolina e que também colocava a questão dos direitos de propriedade.<sup>30</sup>

O papel da América e dos habitantes nativos na teoria política de Locke tem sido discutido por James Tully no texto “Rediscovering America: the *Two treatise* and aboriginal rights” publicado no livro *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Nesta obra, Tully argumenta que os ameríndios são centrais na teoria da propriedade e da soberania popular de Locke. Para Tully, os conceitos de sociedade política e propriedade, apresentados por Locke no *Segundo tratado*, teriam um problema fundamental, subestimariam as características distintivas da política e propriedade ameríndias.<sup>31</sup>

Locke, sustenta Tully, definiria a sociedade política a partir do modelo das modernas formações políticas europeias, e as formas de organização política ameríndias seriam vistas como formas historicamente menos desenvolvidas, localizadas no “estado de natureza”. A consequência seria, na interpretação de Tully, que para Locke “o governo ameríndio não se qualifica como uma forma legítima de sociedade política”.<sup>32</sup> Este ponto de partida de Locke teria também importantes consequências para a questão dos direitos de propriedade. A definição lockeana de propriedade tem como ponto de partida a posse individual baseada no trabalho humano, desconsiderando como uma forma legítima de propriedade o uso consuetudinário da terra ameríndia.<sup>33</sup>

Para Tully:

Formações políticas e propriedade ameríndias estão, portanto, sujeitas à soberania dos conceitos europeus de política e propriedade. Além disso, esses conceitos servem para justificar a desapropriação dos ameríndios de suas organizações políticas e territórios, e para reivindicar a superioridade das formas europeias, e especificamente inglesas, de sociedade política e propriedade estabelecidas no novo mundo. Ao usar esses conceitos dessa forma, *Locke estava intervindo em uma das principais disputas políticas e ideológicas do século XVII*.<sup>34</sup>

Barbara Arneil, por sua vez, destaca a importância de América e da população nativa na elaboração da teoria política de Locke e chama a atenção para o fato que a literatura especializada tenha negligenciado esta questão. Para a autora, dois elementos aparecem como centrais, por uma parte o enorme número de referências à América, e por outro, a participação de Locke nas instituições que regulavam a colonização do novo mundo.<sup>35</sup> Uma interpretação adequada do *Segundo tratado*, continua a autora, precisa necessariamente considerar a influência dos livros de viagem da biblioteca de Locke descrevendo a América e, fundamentalmente, os debates coloniais dos quais participaram tanto Locke quanto o Conde de Shaftesbury em razão de seus interesses na Carolina.<sup>36</sup>

---

<sup>30</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, pp. 6-7.

<sup>31</sup> TULLY, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, pp. 138-139.

<sup>32</sup> TULLY, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, pp. 138-139.

<sup>33</sup> TULLY, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, pp. 138-139.

<sup>34</sup> TULLY, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, pp. 138-139, *ênfase nosso*.

<sup>35</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 2.

<sup>36</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 2.

Fazendo uma análise séria das referências à América, para Arneil seria possível afirmar que:

[...] os *Dois Tratados* foram escritos como uma defesa da política colonial da Inglaterra no novo mundo contra os céticos na Inglaterra e as contra reivindicações tanto das nações aborígenes quanto de outras potências europeias na América [...] o famoso capítulo sobre propriedade, que contém a maioria das referências aos *índios* americanos nos *Dois Tratados*, foi escrito para justificar a desapropriação dos povos aborígenes de suas terras no século XVII, por meio de uma defesa vigorosa das reivindicações “superiores” da Inglaterra à propriedade.<sup>37</sup>

Retomaremos esta questão na discussão sobre o capítulo da propriedade do *Segundo tratado* de Locke.

## John Locke e as instituições coloniais

Entre 1669 e 1675 Locke ocupou a posição de secretário dos Senhores Proprietários de Carolina, foi durante este período que participou na elaboração de *As Constituições Fundamentais da Carolina*.<sup>38</sup> Nesta obra, que propõe o estabelecimento de forma de governo, afirma a necessidade de criação de uma classe hereditária proprietária de terras e a introdução de escravos negros sobre os quais os homens livres da Carolina tenham “poder e autoridade absolutos”.<sup>39</sup>

Como afirma Armitage, não existem evidências categóricas sobre qual foi a contribuição exata de Locke na elaboração de *As Constituições Fundamentais da Carolina*, no entanto, parecem existir indícios importantes sobre a influência do autor pelo menos com relação à ampliação da tolerância religiosa e proteção dos povos indígenas.<sup>40</sup>

Sobre estas questões se afirma na obra:

[...] considerando que os nativos desse lugar, os quais tomarão parte de nossas Colônias, são inteiramente estranhos ao cristianismo, e que sua idolatria, ignorância ou equívocos não nos dão nenhum direito de expulsá-los ou maltratá-los; e que os que se mudam de outras regiões para aí plantar serão inevitavelmente de opiniões distintas relativas a assuntos de religião, da qual esperarão que lhes seja concedida liberdade, e não será razoável para nós, por esse motivo, mantê-los à parte [...].<sup>41</sup>

101. Todo homem livre de Carolina terá poder e autoridade absoluta sobre seus escravos negros, não importando a opinião ou religião.<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> ARNEIL, John Locke and America: The Defence of English Colonialism, p. 2.

<sup>38</sup> Sobre as discussões da contribuição de Locke à autoria do texto ver, entre outros, MCGUINNESS, The Fundamental Constitution of Carolina as a Tool for Lockean Scholarship.

<sup>39</sup> LOCKE apud ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 87.

<sup>40</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 87.

<sup>41</sup> LOCKE, Escritos políticos §101.

<sup>42</sup> LOCKE, Escritos políticos §101.

De uma parte Locke defendia a proteção e a tolerância religiosa para os nativos, mas ao mesmo tempo afirmava que os homens livres da Carolina tinham direitos absolutos sobre os escravos negros, defendendo claramente a política escravista da Inglaterra.

Durante os anos de 1672 e 1676, acompanhando as atividades de seu mentor político, Anthony Ashley Cooper, o primeiro Conde de Shaftesbury<sup>43</sup>, Locke se tornou coproprietário e acionista de uma companhia que realizava o comércio entre as Bahamas e o continente americano. Também foi nomeado para a *Royal African Company* em setembro de 1672.<sup>44</sup> Esta companhia, originalmente *Company of Royal Adventurers Trading into Africa*, tinha o monopólio do comércio inglês na costa oeste de África – concedido por carta real emitida em 1660 – com a finalidade de buscar ouro e em 1663 lhe foi concedido também o monopólio do comércio de escravos. A companhia original faliu e, em 1672, foi sucedida pela *Royal African Company*. As prerrogativas da nova companhia eram mais amplas do que a antiga e incluíam o direito de estabelecer fortes e fábricas, manter tropas e exercer a lei marcial na África Ocidental, em busca do comércio de ouro, prata e escravos africanos.<sup>45</sup>

Outra participação de Locke nas atividades da administração colonial deu-se durante os anos de 1673-4 nos quais foi indicado primeiro como secretário e depois também como tesoureiro do *Council for Trade and Foreign Plantations*. De 1670 a 1674, o *Council for Trade and Foreign Plantations* foi a instituição responsável por supervisionar os interesses das colônias britânicas nas Américas. Antes de 1670 a responsabilidade da administração colonial inglesa era do *Privy Council*. Em 1670, Carlos II nomeou um “conselho especial” para aconselhar o monarca sobre a condição das colônias. O Conselho buscou desenvolver as atividades comerciais na América e colaborar com a organização da estrutura administrativa das colônias. Em 1671 o Conde de Shaftesbury foi nomeado *Chancellor of the Exchequer* (Tesoureiro da sua Majestade) e no ano seguinte passou a presidir o *Council for Trade and Foreign Plantations*, incorporando Locke ao Conselho.<sup>46</sup>

No ano de 1696 e até 1700, momento em que por causa da sua saúde precisou se retirar das atividades administrativas, Locke foi um dos primeiros comissionados indicados para o *Board of Trade*, o principal corpo administrativo que supervisionava o comércio e as colônias no mundo Atlântico.<sup>47</sup> O *Board of Trade* foi estabelecido pela primeira vez como um comitê temporário do *Privy Council* para aconselhar sobre questões coloniais no início do século XVII. As atividades do conselho evoluíram gradualmente até alcançar um poder considerável e uma gama diversificada de funções, incluindo a regulamentação do comércio interno e externo, o desenvolvimento, implementação e interpretação dos Atos de Comércio e Navegação e a revisão e aceitação de legislação aprovada nas colônias.

Para Armitage, as responsabilidades administrativas e os interesses econômicos em atividades relacionadas com o comércio deram a Locke uma experiência prática

---

<sup>43</sup> Sobre a relação política e intelectual entre Locke e Shaftesbury, ver LASLETT, “Introdução” e ASHCRAFT, *Revolutionary Politics & Locke’s Two Treatises of Government*.

<sup>44</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 89. Sobre a participação de Locke as instituições coloniais ver também TULLY, “Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights” e LASLETT, “John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698”.

<sup>45</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 89.

<sup>46</sup> Sobre este ponto ver, <https://www.british-history.ac.uk/office-holders/vol3/pp23-24>.

<sup>47</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 89.



extraordinária da atividade comercial e colonial inglesa na América do Norte, de Nova York a Carolina, passando pelo Caribe, a Irlanda e a África.<sup>48</sup> No momento que Locke renunciou ao *Board of Trade* em junho de 1700 “tinha se transformado em um dos dois observadores mais bem informados do mundo atlântico inglês de finais do século XVII”.<sup>49</sup>

Na visão de James Tully, Locke tinha “um conhecimento extensivo do interesse no contato europeu com os povos aborígenes”.<sup>50</sup> Para o autor, é possível afirmar isso pelo grande número de livros sobre a exploração e colonização, especialmente da América, existentes na sua biblioteca. Mas principalmente pela participação nas diferentes instituições de comércio colonial que transformaram o pensador inglês em “um dos seis ou oito homens que vigiaram de perto e ajudaram a moldar o antigo sistema colonial durante a Restauração”.<sup>51</sup> Para Tully esta participação de Locke teria importantes consequências para a construção de seus conceitos de sociedade política e de propriedade desenvolvidos no *Segundo tratado*.<sup>52</sup>

### Propriedade e questão colonial no *Segundo tratado sobre o governo civil*

Como afirma David Armitage, 25 anos atrás seria quase impensável colocar a questão da relação do pensamento de Locke com o colonialismo ou com o império. No entanto, continua o autor, nos últimos anos alguns trabalhos têm analisado – como vimos no começo do texto – a relação entre o liberalismo e colonialismo e, como parte deste debate, discutido a posição de Locke sobre esta questão.<sup>53</sup> Desta forma, estas abordagens têm questionado o lugar ocupado por Locke como precursor do liberalismo ou como defensor da tolerância religiosa e chegado a posições que afirmam: “Locke, o campeão da grande propriedade, do império e da apropriação das terras dos ameríndios”.<sup>54</sup>

Para Armitage, é possível afirmar que Locke foi um teórico colonial em sentido específico, se por isso entendemos alguém que escreveu uma parte importante da sua obra interessado nos assentamentos e governo das colônias. Locke, talvez, tenha sido o teórico político na Europa mais envolvido na gestão e promoção dos assentamentos de ultramar durante o século XVII.<sup>55</sup>

A questão que aparece na discussão é se seria razoável descrever Locke como um teórico do império ou colonial, e em que sentido seria possível entender a ideia de um pensamento teórico comprometido ou justificador da colonização ou do domínio imperial.

Como afirma Armitage, uma possível resposta a esta questão seria analisar se as ideias de Locke “foram de fato utilizadas no estabelecimento de colônias pelo mundo” e,

---

<sup>48</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, pp. 89-90.

<sup>49</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, pp. 89-90.

<sup>50</sup> TULLY, “Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights”, p. 140.

<sup>51</sup> TULLY, “Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights”, p. 140.

<sup>52</sup> TULLY, “Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights”, p. 140.

<sup>53</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, pp. 84-85.

<sup>54</sup> ISRAEL *apud* ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, pp. 84-85.

<sup>55</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 86. Sobre o compromisso imperial de outros autores do período, como Hugo Grotius e John Stuart Mill, ver VAN ITTERSUN, *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615* e METHA, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Political Thought*, respectivamente.

fundamentalmente, se os argumentos lockeanos foram utilizados por outros pensadores para promover a colonização europeia e “justificar a expropriação da população indígena”.<sup>56</sup>

Tully chama atenção concretamente para a utilização dos argumentos de Locke pelos colonos ingleses para justificar a colonização dos Estados Unidos durante o século XVIII.<sup>57</sup> Em 1725, por exemplo, foi publicado um texto do reverendo John Bulkley titulado “An inquiry into the right of the aboriginal natives to the land in America” como parte do livro *Poetical Meditations*. O texto Bulkley, argumenta Tully, buscava refutar a reivindicação dos indígenas a suas terras com base nos argumentos do *Segundo tratado* negando que eles tiveram uma sociedade política em sentido estrito e, portanto, direito à propriedade em suas terras tradicionais. Nos argumentos aparecem referências explícitas ao livro de Locke.<sup>58</sup>

Trinta anos depois, praticamente o mesmo argumento é utilizado pelo jurista suíço Emer de Vattel, na sua obra *Droit des gens* publicado em 1758, também para justificar a expropriação de terras indígenas.<sup>59</sup> O trabalho seminal de Vattel, influenciado por Leibniz e Hugo Grotius, discutia principalmente os direitos e obrigações dos cidadãos e dos Estados, e tinha desdobramento para uma teoria da guerra justa. Especificamente sobre a questão da possibilidade de expropriação de terras, Vattel afirmava que povos que:

[...] evitam o trabalho, optam por viver apenas da caça, e de seus rebanhos seguem um modo de vida ocioso, usurpam territórios mais extensos do que [...] eles teriam razão de ocupar e, portanto, não teriam motivos para reclamar, se outras nações, mais industriosas (*industrious*) e muito confinadas, viessem a tomar posse de uma parte dessas terras.<sup>60</sup>

E continua:

[...] o estabelecimento de diversas colônias no continente da América do Norte poderia, se confinado dentro de limites justos, ser plenamente legal.<sup>61</sup>

Um dos elementos fundamentais do argumento de Vattel para justificar a expropriação de terras indígenas passa por defender a sua posse por nações mais industriosas. Esse argumento é declaradamente utilizado por Locke para justificar o cercamento de terras comunais na Inglaterra e das terras indígenas no continente americano, como veremos a seguir.

Os argumentos de Vattel, e outros teóricos que vão defender posições semelhantes, se disseminaram durante o século XVIII e tiveram uma autoridade importante na formação do pensamento imperial britânico do século XIX.<sup>62</sup> Como afirma Armitage, esses tipos de argumentos apresentados por Vattel são sem dúvida uma justificação teórica para a fundação

---

<sup>56</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 100.

<sup>57</sup> Sobre este ponto ver também ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, capítulo 7.

<sup>58</sup> TULLY, “Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights”, p. 167-168.

<sup>59</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 101.

<sup>60</sup> VATTEL *apud* ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 101.

<sup>61</sup> VATTEL *apud* ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 101.

<sup>62</sup> Sobre o pensamento imperial britânico ver, entre outros, MUTHU, “Introduction”.

da propriedade sustentada num contexto colonial. Nesse sentido, ainda que não sejam diretamente lockeanos na sua origem, o são na sua forma.<sup>63</sup>

Outra resposta possível sobre a identificação de Locke como teórico colonial nos remete diretamente à obra do autor, em especial ao *Segundo tratado sobre o governo civil*. Como afirma Armitage, as referências e exemplos históricos e etnográficos a povos não-europeus nos *Dois tratados* se referem fundamentalmente a “*Americas*”, e maioria das alusões a América (*America*) e aos americanos (*Americans*) ou indígenas (*Indians*) aparecem no capítulo V do *Segundo tratado*, intitulado “Da propriedade”.<sup>64</sup>

Neste capítulo também aparece a discussão sobre a origem e justificativa para a propriedade da terra, tanto na Europa como na América. Como afirma Arneil, a questão da propriedade está no centro dos *Dois tratados sobre o governo*. Para a autora, a criação da propriedade e sua preservação serve no argumento de Locke para justificar a fundação do estado de natureza e da sociedade civil, respectivamente. O tema da propriedade, em especial sua origem e proteção, foram questões fundamentais igualmente nas disputas dos colonos ingleses na América.<sup>65</sup> Para Arneil, “O capítulo de Locke sobre propriedade é, simultaneamente, um tratado filosófico que expõe o direito natural à propriedade como base do governo civil, uma exposição dos benefícios econômicos da plantação inglesa e uma defesa do direito da Inglaterra ao solo americano”.<sup>66</sup>

Locke começa o capítulo V afirmando que Deus “*deu a terra aos filhos dos homens*, deus para a humanidade em comum”.<sup>67</sup> Apesar da terra ser em princípio um bem comum, Locke vai defender a apropriação particular da propriedade:

Contudo, esforçar-me-ei por mostrar de que maneira os homens podem vir a ter uma *propriedade* em diversas partes daquilo que Deus deu em comum à humanidade, e isso sem nenhum pacto expresso por parte de todos os membros da comunidade.<sup>68</sup>

Locke argumenta que a existência da propriedade surge a partir do trabalho individual, “cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele”.<sup>69</sup> O trabalho, continua Locke, imprime uma distinção sobre aquilo que é comum, acrescentando algo além da sua existência natural. Afirma Locke com relação às terras *comuns*: “tomar qualquer parte daquilo que é comum e retirá-lo do estado em que a deixa a natureza que dá início à *propriedade*, sem isso, o comum não tem utilidade alguma”. E

<sup>63</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 101.

<sup>64</sup> ARMINTAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, p. 103.

<sup>65</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 132.

<sup>66</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 132.

<sup>67</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II. 25, *ênfase no original*.

<sup>68</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II. 25, *ênfase no original*.

<sup>69</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II. 27, *ênfase no original*. Como observa Arneil, Locke nos *Dois tratados* utiliza conceito de propriedade em dois sentidos. O primeiro em sentido mais estrito, se referindo à terra e aos objetos externos que o indivíduo possui. O segundo é um sentido mais amplo, significando tanto propriedade do indivíduo como também sua vida e sua liberdade. As duas definições, afirma Arneil, são utilizadas em partes específicas do *Segundo tratado*. O segundo significado é utilizado por Locke em diversas partes do livro, no entanto a definição de propriedade no primeiro sentido é utilizada predominantemente no Capítulo V (Sobre a propriedade) (ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 133). Ver também LASLETT, “Introdução”.

concluí o parágrafo afirmando: “O *trabalho* que tive em retirar essas coisas do estado comum em que estavam *fixou* a minha *propriedade* sobre elas”.<sup>70</sup>

Sobre este parágrafo (II. 28), afirma Laslett – em nota à edição aos *Dois tratados sobre o governo*<sup>71</sup> – que Locke teria utilizado uma linguagem típica do processo de cercamento (*enclosure*) das terras comuns característico da história da economia da Inglaterra dos séculos XVI e XVII. O termo *comuns* (*Commons*) significa terra comum do tradicional sistema senhorial inglês.

A defesa da apropriação da terra com base no trabalho precisa ser mais bem caracterizada. Para Arneil, Locke estaria se referindo a um tipo específico de trabalho. Os dois elementos que caracterizariam este tipo de trabalho, também defendidos pelos colonizadores ingleses nas Américas, seriam o cultivo da terra e o cercamento. Locke, afirma a autora, faria uma contraposição entre a caça e a mineração, que seriam formas de exploração econômica típicas dos indígenas e dos espanhóis nas Américas, e o cultivo da terra base, no caso dos colonizadores ingleses, para as reivindicações de propriedade. A questão do cercamento também é central no argumento lockeano. Como afirma Arneil, o cercamento é uma forma utilizada pelos indivíduos para dar início à propriedade e para distinguir a terra dos outros. Para Locke, o ato de cercar, junto com a ideia do cultivo, seria o que daria valor à terra.<sup>72</sup>

No parágrafo 31 Locke vai afirmar que da mesma forma que a lei natural concede ao homem uma propriedade também a restringe, “especialmente mantendo-se nos *limites* fixados pela razão do que poderia servir para seu *uso*, pouco espaço poderia haver para querelas ou contendas acerca da propriedade assim estabelecida”.<sup>73</sup>

Como afirma Arneil, no parágrafo 34, Locke introduz uma questão essencial na argumentação sobre o tema, os proprietários devem ser industriosos e racionais. Para a autora, estaria claro quem seriam as pessoas industriosas e racionais, “Locke defende o argumento que o homem inglês é mais industrioso que o indígena em várias maneiras quando se move da premissa que o trabalho dá origem à propriedade da terra para a proposição que também é a medida do valor da terra”.<sup>74</sup> Afirmando a ociosidade dos americanos, afirma Arneil, Locke defenderia que o homem inglês seria cem vezes mais industrioso e, como demonstração, utiliza uma proporção comumente utilizada nos escritos coloniais do período.<sup>75</sup>

No parágrafo 36 aparece outro elemento importante na argumentação sobre esses limites que tem consequências fundamentais para a justificação da propriedade privada. Afirma Locke:

[...] a mesma *regra de propriedade* segundo a qual cada homem deve ter tanto quanto possa usar estaria ainda em vigor no mundo, sem prejuízo para ninguém, conquanto há terra bastante no mundo para o dobro dos habitantes, se a *invenção do dinheiro* e o acordo tácito dos homens no sentido

---

<sup>70</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II. 28, *ênfase no original*.

<sup>71</sup> Ver LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, nota n. 2, p. 410.

<sup>72</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, pp. 138-139.

<sup>73</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II. 31, *ênfase no original*.

<sup>74</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 148.

<sup>75</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 148.

de acordar um valor não houvesse introduzido (por consenso) posses maiores e um direito a estas.<sup>76</sup>

Ao argumento sobre a possibilidade de ampliar o tamanho da propriedade além dos limites fixados pela razão devido à invenção do dinheiro se soma o argumento sobre o aumento da produção em razão da melhoria das terras. Esta ideia é central na justificação de desapropriação das terras indígenas na América.

Sustenta o teórico inglês:

Ao que eu gostaria de acrescentar que aquele que se apropria de terra mediante o seu próprio trabalho não diminui, mas aumenta as reservas comuns da humanidade, pois as provisões que servem ao sustento da vida humana produzidas por um acre de terra cercada e cultivada são (para falar moderadamente) dez vezes maiores que as que rende um acre de terra comum inculta de igual riqueza [...] Pergunto-me se nas florestas selvagens e nas vastidões da América, deixadas à natureza, sem nenhuma melhoria, lavoura ou cultivo, mil acres rendem aos habitantes necessitados e miseráveis tanto quanto dez acres de terra igualmente fértil em Devonshire, onde são bem cultivadas.<sup>77</sup>

Meiksins Wood chama a atenção para o conceito de melhoria ou melhora (*improvement*) que seria central no argumento desenvolvido por Locke sobre a propriedade. A palavra melhoria (*improvement*) no seu sentido original significava gerir ou administrar com o objetivo de obter lucro, e era utilizada neste sentido por Locke e outros autores do período. Locke – continua a autora – argumenta que o valor da terra procede do trabalho e da melhoria e não simplesmente da natureza, é “o *trabalho*, com efeito, que estabelece a *diferença de valor* de cada coisa”.<sup>78</sup> O valor a que se refere Locke é um valor de caráter fundamentalmente comercial. E acrescenta, “Penso que seria um cálculo bem modesto dizer que, dos *produtos* da terra úteis para a vida do homem, 9/10 *decorrem do trabalho*”.<sup>79</sup> Apesar da ênfase colocada no trabalho, é importante destacar que Locke – afirma Meiksins Wood – está mais interessado no resultado lucrativo que propriamente no trabalho do homem. Quando discute a questão do valor da terra na América, Locke não se refere ao trabalho dos habitantes do continente, mas a ausência de benefícios econômicos pela inexistência de um comércio desenvolvido. Assim, para Meiksins Wood, a questão central para Locke, “não é o trabalho dos seres humanos, mas a produtividade da propriedade e sua relação com o lucro comercial”.<sup>80</sup>

Para Meiksins Wood, a visão de Locke sobre a propriedade está relacionada com o surgimento de novas formas de produção agrária na Inglaterra do século XVII que podem

---

<sup>76</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II. 36, *ênfase no original*.

<sup>77</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II, p. 37.

<sup>78</sup> LOCKE *apud* MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 274.

<sup>79</sup> LOCKE *apud* MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 274.

<sup>80</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 274.

ser definidas a partir do conceito de “capitalismo agrário”. Para a autora, as ideias de Locke refletem uma revolução agrária no campo, na qual com base em uma propriedade fundiária altamente concentrada e com grandes extensões de terra surgiram enormes ganhos de produtividade tanto na produção total como por unidade de trabalho. O ponto de partida desta elaboração teórica era a estrutura econômica e social de partes da Inglaterra composta por um senhor de terras (*landlord*), o arrendatário (*tenant*) e o servo (*servant*) ou trabalhador assalariado.<sup>81</sup> A linguagem da melhoria, continua a autora, formava parte do vocabulário utilizado pela literatura produzida por sociedades científicas como a *Royal Society*, da que participavam homens instruídos como Shafftesbury e Locke, que discutia as técnicas agrícolas para o aumento da produção. Nesta literatura, sustenta Meiksins Wood, apareciam “referências permanentes à terra comunal (*commom land*) no sentido de ser desaproveitada (*waste*) e alusões positivas para a remoção das terras do uso comum, e de fato elogio dos cercamentos (*enclosure*) dessas terras”.<sup>82</sup>

A questão da definição do conceito de propriedade tinha implicações teóricas, mas também importantes consequências práticas. Como sustenta Meiksins Wood, a nova formulação sobre os direitos de propriedade – que aparecem como pano de fundo para a discussão colocada por Locke – desafiava as formas tradicionais de propriedade tanto em teoria como na prática. Os direitos comuns e costumeiros começavam a ser questionados por novas formas de propriedade. Como afirma a autora, “O princípio de melhoria (*improvement*), por intercâmbio lucrativo, estava tendo precedência sobre outros princípios e outras reivindicações de propriedade, fossem essas reivindicações baseadas em costumes ou em algum direito fundamental de subsistência. O próprio aumento da produtividade tornou-se um motivo para a exclusão de outros direitos”.<sup>83</sup>

A discussão sobre a questão da propriedade elaborada por Locke na sua obra se relacionava fortemente com os interesses dos grandes proprietários de terras do período. E os argumentos sobre a melhoria da terra podiam também, como sustenta Meiksins Wood, facilmente ser mobilizados para “justificar a expansão colonial e a desapropriação dos povos indígenas”.<sup>84</sup> As terras das Américas, ainda que ricas potencialmente, por não terem passado por melhorias a partir do trabalho, seriam improdutivas e estariam desperdiçadas. Portanto, poderia ser justificado seu cercamento e melhoria por homens racionais e industriais, os colonizadores europeus.<sup>85</sup>

Como afirma Locke:

Não pode haver demonstração mais clara disso [que o trabalho estabelece a diferença de valor de cada coisa] do que a feita pelas diversas nações americanas, que são ricas em terra e pobres em todos os confortos da vida; às quais a natureza abasteceu tão generosamente quanto a qualquer povo com

<sup>81</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, pp. 275-276. Sobre este tema ver também WOOD, *John Locke and Agrarian Capitalism*.

<sup>82</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 276.

<sup>83</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 276.

<sup>84</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 277.

<sup>85</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 277.



os mat6rias da fartura, ou seja, um solo fecundo, apto a produzir em abund6ncia o que poderia servir de alimento, agasalho e deleite. E contudo, por n6o ser melhorado pelo trabalho, n6o tem um c6ntimo das conveni6ncias que desfrutamos. E o rei de um territ6rio largo e f6rtil de l6 alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na *Inglaterra*.<sup>86</sup>

Para Meikisins Wood, Locke talvez n6o possa ser propriamente chamado de um te6rico do imp6rio, quest6o que se relacionava mais com o tema da jurisdi6o que propriamente com o da propriedade, mas o te6rico ingl6s teria ido “al6m do simples princ6pio de *res nullius* invocado por outros defensores da apropria6o colonial”.<sup>87</sup> Esta doutrina, derivada do direito romano privado, estabelecia que um objeto – no sentido jur6dico do termo – que n6o era objeto de nenhum sujeito espec6fico, portanto era considerado sem dono e pass6vel de ser adquirido por meio da ocupa6o.<sup>88</sup>

A quest6o para Locke n6o seria – na interpreta6o da autora – simplesmente a exist6ncia de terra n6o utilizada, mas de terra que n6o tivesse passado pelo processo de melhoria com a finalidade de participar de atividades comerciais com um objetivo lucrativo. Tampouco estava simplesmente argumentando que as coisas se tornam propriedade quando e porque s6o usadas e transformadas. Para Locke o direito de propriedade, e este direito inclu6a a expropria6o colonial, se relacionava com a cria6o de valor a partir do uso e melhoria da terra.<sup>89</sup>

Arneil tamb6m vai sustentar que a teoria da propriedade de Locke no *Segundo tratado*, reflete e defende os interesses coloniais na Carolina e na Am6rica em geral. Locke come6a afirmando o direito dos nativos 6s frutas e aos animais do mundo, por causa do trabalho colocado para seu desfrute. No entanto, continua Arneil, quando a quest6o se refere 6 propriedade da terra o argumento muda, contrapondo os amer6ndios aos ingleses. O trabalho que d6 origem 6 propriedade parte de determinadas caracter6sticas, o cercamento de terra e seu cultivo para o com6rcio. Como consequ6ncias destas premissas, a Inglaterra e seus colonos teriam o direito de expropriar as terras dos amer6ndios e fazer um uso racional e industrioso do solo.<sup>90</sup>

Para Arneil a originalidade do argumento de Locke sobre a propriedade 6 que: “a coloniza6o 6 justificada, n6o apenas porque Deus ou a lei natural a ordenou [...], mas porque cada colono tem um direito natural, atrav6s do seu trabalho, de se apropriar da terra”.<sup>91</sup> Esta doutrina dos direitos naturais permite, na leitura da autora, que um indiv6duo que cultiva a terra de forma industriosa, utiliza o dinheiro e os produtos da terra para comerciar com o mundo e reconhe6a o Deus crist6o tenha direito a reivindicar um peda6o de terra nas Am6ricas. Ao fundar sua teoria da propriedade nos direitos naturais, afirma Arneil, Locke justificou a desapropria6o realizadas pelos colonos ingleses do s6culo XVII e forneceu “um

<sup>86</sup> LOCKE, *Dois Tratados sobre o Governo*, II. 41, 6nfase no original.

<sup>87</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 277. Sobre esta quest6o ver PAGDEN, *A Lords of the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*.

<sup>88</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 277.

<sup>89</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 277.

<sup>90</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, pp. 165-166.

<sup>91</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 166.

argumento poderoso, original e atrativo para que os novos pensadores da nova confederação dos Estados Unidos nos seus desenvolvimentos de uma política para os povos aborígenes das Américas e de suas terras”.<sup>92</sup>

Desta forma vemos que os argumentos de Locke no capítulo “Da propriedade” do *Segundo tratado* vão no sentido de defender o trabalho industrioso e a cultura de melhoria da terra e, com este argumento, justificar os cercamentos de terras comunais na Inglaterra e a desapropriação de terras indígenas na América.

## Considerações finais

Gostaríamos de retomar a questão inicial e tentar responder, ainda que de forma provisória, até que ponto Locke pode ser considerado um teórico colonial ou um defensor da expansão imperial.

Uma primeira resposta é que Locke não seria um teórico colonial se, com isso, o entendemos como alguém que defende enfaticamente uma visão da superioridade dos ingleses ou dos europeus sobre o resto dos povos do mundo. Como afirma Armitage, Locke teria uma visão mais universalista e sustentaria uma igualdade formal entre os povos das diferentes partes do mundo. A teoria de Locke seria inclusiva e não hierárquica, podendo se estender a todos os homens adultos capazes de possuir a mesma racionalidade.<sup>93</sup>

Com relação à questão da propriedade e do colonialismo, o tema parece mais controverso. Para Armitage, esta ênfase sobre a possibilidade de todos os homens adultos terem a mesma racionalidade faria que Locke “não justificasse a desapropriação sobre a fundamento da incapacidade, seja mental ou de outra forma”. Todas as pessoas racionais teriam direito à propriedade desde que exercessem sua industriiosidade e não invadiram os frutos dos outros.<sup>94</sup> Mas é importante destacar, como analisamos, que Locke vai sim negar essa racionalidade aos escravos negros em *As Constituições Fundamentais da Carolina*, tratados como propriedade dos homens racionais.

No entanto, parece ser no capítulo V do *Segundo tratado* o lugar onde Locke expõe os argumentos mais importantes para defender o cercamento das terras comunais na Inglaterra e a desapropriação dos domínios indígenas nas Américas. Para Locke a questão seria que a terra que estivesse desperdiçada ou abandonada – como seriam na leitura do autor as terras comuns na Inglaterra ou as terras indígenas nas Américas – poderia ser apropriada pelos homens industriosos – europeus – para ser melhorada com a finalidade de participar das atividades comerciais. Como afirma Meiksins Wood, para Locke o direito de propriedade se relacionava com a criação de valor resultado do aumento da produtividade da terra e, portanto, este direito incluía a expropriação na Inglaterra e a expropriação colonial.<sup>95</sup>

Para Arneil, os argumentos de Locke no *Segundo tratado* se articulam de forma de defender a política colonial da Inglaterra com relação à América, em geral, e na Carolina em particular. Locke construiria, segundo a autora, uma dicotomia entre uma América selvagem e uma Inglaterra civilizada. Como consequência, o homem civilizado seria racional,

---

<sup>92</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 167.

<sup>93</sup> ARMITAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, pp. 108-109.

<sup>94</sup> ARMITAGE, “John Locke: Theorist of Empire?”, pp. 108-109.

<sup>95</sup> MEIKSINS WOOD, *Liberty and property: A social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, p. 277.

industrioso e governado por instituições construídas com base no estado de direito. Em contraposição, o selvagem americano seria ocioso, irracional e governado fora da lei. Por outra parte, a definição lockeana de trabalho está relacionada com o ponto anterior. O elemento fundamental no estabelecimento da propriedade estaria dado pelo cercamento das terras comuns e pelo cultivo do solo de forma a erradicar a terra baldia.<sup>96</sup> Para Arneil, os dois aspectos fundamentais da teoria da propriedade de Locke seriam o direito do indivíduo, através do trabalho, de reivindicar terras, e a definição do trabalho na terra como cultivo agrícola, argumentos que “foram de fato usados para justificar tanto a apropriação de terras pelos ingleses como a conversão dos ameríndios ao trabalho agrário”.<sup>97</sup>

A teoria de Locke da sociedade política e da propriedade, afirma Tully,<sup>98</sup> tiveram uma enorme influência no século XVIII junto com outras ideias importantes sobre progresso e desenvolvimento. Neste sentido, as interpretações do pensamento de Locke, como vimos no caso de John Bulkley e Emer de Vattel, não pareceriam tergiversar os argumentos do *Segundo tratado* sobre a possibilidade de expropriação de terras indígenas com base no argumento da industriiosidade e da melhoria.

Portanto poderíamos afirmar, ainda que seja necessário aprofundar nas pesquisas e nas interpretações, que existem no pensamento de Locke argumentos importantes para defender a política colonial e as expropriações de terras indígenas no continente americano.

## Referências bibliográficas

AMADEO, J. “Colonialismo e Império na História do Pensamento Político Moderno”. In: *Exilium. Revista de Estudos da Contemporaneidade*, São Paulo, n. 7, pp. 98-124, 2024.

AMADEO, J. “As raízes do Liberalismo: Liberdade e Propriedade no Pensamento Político do Século XVII.” In: *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, jul./dez., pp. 9-36, 2015.

ARMITAGE, D. “John Locke: Theorist of Empire?” In: Muthu, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ARMITAGE, D. “John Locke, Carolina and the *Two Treatises of Government*”. In: *Political Theory*, n. 32, pp. 602-627, 2004a.

ARMITAGE, D. *The Ideological Origins of British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, (2004b).

ARNEIL, B. *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

ASHCRAFT, R. *Revolutionary politics & Locke's Two Treatises of Government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

---

<sup>96</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, pp. 202-207.

<sup>97</sup> ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*, p. 207.

<sup>98</sup> TULLY, J. “Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights”, p. 139.

ASHCRAFT, R. "Political Theory and Political Reform: John Locke's Essay on Virginia". In: *The Western Political Quarterly* 22, 4, pp. 742-758, 1969.

COOPER, F. "Postcolonial Studies and the Study of History". In: LOOMBA, A. (ed.) *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2005.

DUNN, J. *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the "Two Treatises of Government"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969a.

DUNN, J. "The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century". In: YOLTON, J. (ed.) *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969b.

GOLDIE, M. "Introdução". In: LOCKE, J. *Escritos Políticos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

INCE, O. U. *Colonial Capitalism and the Dilemmas of Liberalism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

ISRAEL, J. "Enlightenment! Which Enlightenment?" *Journal of the History of Ideas*, n. 67, 2006.

IVISON, D. *Postcolonial Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

KEENE, E. *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism, and Order in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

LASLETT, P. "Introdução". In: LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LASLETT, P. "John Locke, the Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade: 1695-1698". In: *The William and Mary Quarterly (Third Series)*, 14(3), 1957.

LEBOVICS, H. "The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government". In: *Journal of the history of ideas*, 47, pp. 567-581, 1986.

LOCKE, J. *Dois Tratados sobre o Governo Civil*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOCKE, J. *Escritos Políticos* [Mark Goldie org.]. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

LONG, P. *A Summary Catalogue of the Lovelace Collection of the Papers of John Locke in the Bodleian Library*. Oxford: Oxford University Press, 1959.

MACPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo. De Hobbes a Locke*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

MAGUINESS, C. "The Fundamental Constitutions of Carolina as a Tool for Lockean Scholarship". In: *Interpretation*, 17, pp. 127-142, 1990.

MEIKINS WOOD, E. *Empire of capital*. London-New York: Verso, 2003.

MEIKINS WOOD, E. *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*. London-New York: Verso, 2012.

MEIKINS WOOD, E. "Locke against Democracy: Consent, Representation and Suffrage in the Two Treatises". In: *History of political thought*, v. XIII, n. 4, pp. 657-689, 1992.

METHA, P. B. "Liberalism, Nation and Empire: The Case of J. S. Mill". In: MUTHU, S. (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

METHA, U. *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: University of Chicago, 1999.

MOIR, M. I. et al. *J. S Mill 's Encounter with India*. Toronto: University of Toronto Press 1999.

MOREFIELD, J. *Covenants without Swords: Idealist Liberalism and the Spirit of Empire*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

MUTHU, S. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

MUTHU, S. "Introduction". In: MUTHU, S. (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PADGEN, A. "Conquest and the Just War: The 'School of Salamanca' and the 'Affair of the Indies'". In: Muthu, Sankar (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

PADGEN, A. *Peoples and Empires: A Short History of European Migration, Exploration, and Conquest from Greece to the Present*. New York: Modern Library, 2001.

PADGEN, A. *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1500-1800*. New Haven and London: Yale University Press, 1995.

PADGEN, A. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1993.

PAREKH, B. "Decolonizing Liberalism". In: SHTROMAS, A. (ed.) *The End of "Isms"? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford: Blackwell, 1994.

PAREKH, B. "Liberalism and colonialism: A Critique of Locke and Mill". In: PETERSE, J. N. e PAREKH, B. *Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*. London: Zed Books, 1995.

PITTS, J. *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2005.

PITTS, J. "Political Theory of Empire and Imperialism: An Appendix". In: MUTHU, S. (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ROCHTHSCHILD, E. “Adam Smith in the British Empire”. In: MUTHU, S. (ed.) *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

SARTORI, A. “The British Empire and Its Liberal Mission”. In: *Journal of Modern History*, 78, pp. 623-642, 2006.

THOMPSON, E. P. *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica, 1995.

TUCK, R. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

TULLY, J. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

TULLY, J. “Rediscovering America: The Two Treatises and Aboriginal Rights”. In: TULLY, J. *An Approach to Political Philosophy. Locke in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

VAN ITTERSUM, M. J. *Profit and Principle: Hugo Grotius, Natural Rights Theories and the Rise of Dutch Power in the East Indies, 1595-1615*. Leiden and Boston: Brill, 2006.

WOOD, N. *John Locke and Agrarian Capitalism*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984.

ZASTOUPIL, L. *John Stuart Mill and India*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994.



# Traduções

# A carne do cervo do *índio* selvagem: A teoria da propriedade do Locke e o colonialismo inglês na América<sup>1</sup>

Barbara Arneil<sup>2</sup>

Tradução: Virginia H. Ferreira da Costa<sup>3</sup>

A propriedade está no cerne dos *Dois Tratados sobre o Governo* de Locke. A criação da propriedade e a sua preservação constituem a fundação do estado de natureza e da sociedade civil, respetivamente. A origem da propriedade também foi central para os assentamentos coloniais ingleses na América no final do século XVII e, por extensão, para as atividades do patrono de Locke, o Conde de Shaftesbury, na Carolina. Locke, como secretário tanto dos Lord Proprietors of Caroline [Lordes Proprietários da Carolina] (1668-75) quanto do Council of Trade and Plantations [Conselho de Comércio e *Plantations*] (1673-5), estava imerso nos debates coloniais de sua época e ciente de que o público inglês para o qual ele escrevia era altamente cético em relação aos assentamentos da Inglaterra no novo mundo.<sup>4</sup> Os oponentes do colonialismo argumentavam que os assentamentos arruinariam a Inglaterra ou que a Inglaterra não tinha o direito de reivindicar terras já ocupadas por outro povo, nomeadamente os ameríndios. Dada esta oposição ao colonialismo, havia um forte incentivo para que aqueles que acreditavam na *plantation* defendessem as atividades de Shaftesbury e do Council of Trade and Plantations [Conselho de Comércio e *Plantations*]. Locke não é exceção e o seu capítulo sobre a propriedade, como demonstrarei, é simultaneamente um tratado filosófico que expõe o direito natural à propriedade e uma defesa do direito da Inglaterra ao solo americano.

A teoria da propriedade de Locke é consistente com dois conjuntos de argumentos diferentes, mas interligados, que defendem o colonialismo inglês. Os primeiros são aqueles

---

<sup>1</sup> Traduzido do original em inglês: ARNEIL, Barbara, “The Wild Indian’s Venison: Locke’s Theory of Property and English Colonialism in America”, *Political Studies* (XLIV) pp 60-74. Copyright © 1996 by (Blackwell Publishers). Agradecemos à autora e à Sage Publications pela permissão de publicação da tradução. (N.T.)

<sup>2</sup> Barbara Arneil é cientista política, professora da University of British Columbia e se interessa pelas áreas de política identitária e história do pensamento político. Como autora de *John Locke and America* (OUP, 1996) e de muitos artigos relacionados, ela se especializou na intersecção entre liberalismo e colonialismo. Ela também se interessa por gênero e teoria política, publicando *Feminism and Politics*, Oxford Blackwell, 1999. Ela realiza ainda pesquisas nas áreas de diversidade, cidadania global e cosmopolitismo. Ela também é pesquisadora principal de uma bolsa de pesquisa do Viewpoints Research Institute para catalisar a pesquisa sobre a História Global do Pensamento Anticolonial. Barbara Arneil foi ex-presidente da Associação Canadense de Ciência Política (2019-2020), membro da Royal Society of Canada (2022) e membro da Ordem do Canadá (2023). (N.T.)

<sup>3</sup> Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (FFLCH-USP). E-mail: virginia.costa@usp.br orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9287-4634> (N.T.)

<sup>4</sup> Josiah Child escreve: “Onde há um homem que pensa como eu, pode haver milhares que pensam contrariamente”. Isto não é um exagero retórico. O relatório do Comissário das Alfândegas, *Britannia Languens*, que Locke tinha na sua biblioteca, e folhetos de figuras públicas eminentes como Sir William Coventry, John Evelyn e Roger Coke fornecem provas de que a oposição ao colonialismo era a opinião maioritária na Inglaterra. *Britannia Languens*, (publicado pela primeira vez em 1680), reeditado por Richard Baldwin, Londres, 1689; Sir William Coventry escreveu: “o longo e contínuo direcionamento do povo jovem e prolífico para as *plantations*” foi a causa da decadência da Inglaterra, Sir William Coventry, “Essay concerning the decay of rents and their remedies”, citado em George Beer, *The Old Colonial System* (New York, Peter Smith, 1912), I, pp. 21-2. (N.A.)

elaborados pelos escritores do século XVII, Josiah Child e Charles Davenant,<sup>5</sup> que defenderam os benefícios *econômicos* da colonização ao fornecerem um plano claro para uma *plantation* bem-sucedida.<sup>6</sup> Os argumentos de Locke relativos tanto ao dinheiro quanto ao valor do trabalho são aqueles de Child, Davenant e outros defensores da motivação econômica da colonização. O segundo conjunto de argumentos incorporados à teoria da propriedade de Locke são as justificativas *éticas* dos colonizadores – como as do primeiro governador da Nova Inglaterra, John Winthrop, além de Robert Cushman e William Strachey<sup>7</sup> – para se apropriarem de terras indígenas.<sup>8</sup>

Alguns estudos recentes sobre Locke começaram a analisar as ligações entre os *Dois Tratados* e este último grupo de pensadores. Tully argumentou que Locke definiu a sociedade política e a propriedade em oposição às noções ameríndias de nacionalidade e propriedade e à visão da Coroa de que “os povos aborígenes da América do Norte são nações soberanas e autônomas, com jurisdição exclusiva e propriedade sobre seus territórios”.<sup>9</sup> Tully conclui que as teorias de Locke continuam a assombrar a compreensão contemporânea das reivindicações indígenas de autonomia. Numa linha diferente, Robert Williams demonstrou

---

<sup>5</sup> Josiah Child era economista defensor do mercantilismo e governador da Companhia Britânica das Índias Orientais. É autor de “Brief Observations about Trade and the Interest of Money” (1668) e “A New Discourse of Trade” (1668 e 1690), entre outros textos. Era considerado uma espécie de pioneiro no desenvolvimento das doutrinas de livre comércio, sendo o mais lido dos escritores econômicos do século XVII. Charles Davenant era economista, político e panfletário inglês. Ele foi assistente da Royal African Company em 1708. Dentre seus textos, um dos principais é “An essay upon the government of the English plantations on the continent of America” (1701). (N.T.)

<sup>6</sup> Josiah Child, *A New Discourse on Trade* (Londres, James Asperne, 1804); *Discourses on the Public Revenues and on the Trade of England* de Charles Davenant, Parte II, Discurso III, “On the plantation trade”, (Londres, James Knapton, 1698). Classifico estes documentos como as defesas econômicas do colonialismo. (N.A.)

<sup>7</sup> John Winthrop foi o primeiro governador da Nova Inglaterra, uma das figuras principais na fundação da Província da Baía de Massachusetts. Winthrop esteve à frente do primeiro grupo de emigrantes da Inglaterra, partindo em 1630. Escreveu uma das principais descrições do período colonial inicial. Seu principal sermão é intitulado “A model of Christian Charity”, mas, em seus estudos éticos, um destaque é dado ao texto “*General Considerations for the Plantation in New England*” (1629). Robert Cushman foi um importante líder e organizador da viagem do Mayflower em 1620. Dentre seus principais discursos, temos “Discourse: the state of the colony and the need of public spirit in colonists”. Já William Strachey foi membro do Conselho da Virgínia, serviu como secretário e escrivão da colônia de 1610 a 1611 e foi um dos primeiros historiadores do assentamento de Jamestown. Durante a sua permanência na América, Strachey foi nomeado para o Conselho da Virginia Company of London e a empresa solicitou que ele produzisse um extenso relato da colônia e suas perspectivas futuras, o que se tornou em uma das fontes de informação mais importantes sobre a sociedade, a política e a religião dos primeiros indígenas da Virgínia. (N.T.)

<sup>8</sup> Existem muitos tratados escritos por colonos no novo mundo, defendendo o seu direito ao solo americano. Eu os classifico como defesas “éticas” em oposição a defesas econômicas. O famoso julgamento de Roger Williams, o ministro de Salem que desafiou o direito da Inglaterra de tomar terras ameríndias, foi o catalisador para escritores como John Winthrop “General considerations for planting in New England” in Alex Young (ed.), *Chronicles of the First Planters (1623-1636)* (Boston, Corner House, 1846); and William Strachey, *The Historie of Travaile into Virginia* (London, Hakluyt Society, 1849). Ver também Robert Cushman, “Reasons and considerations touching the lawfulness of removing out of England into the parts of America” in Alex Young (ed.), *Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth (1602-1625)* (Boston, Corner House, 1841). (N.A.)

<sup>9</sup> James Tully, “Placing the “Two Treatises”” in Nicholas Phillipson and Quentin Skinner (eds), *Political Discourse in Early Modern Britain*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1993); James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993), p. 171. Deve-se notar que, embora a Coroa defendesse tratados com os povos aborígenes em vez da teoria do valor-trabalho, o argumento consistia em uma forma de a Inglaterra garantir que os colonos permanecessem na linha e não abusassem das populações ameríndias locais. É possível, portanto, que essa doutrina tenha se tornado política oficial da Coroa quando Locke e Davenant estavam na Junta Comercial. Para Locke, como veremos, as terras americanas deveriam ser apropriadas pacificamente, através do trabalho ou da compra, e não através da conquista baseada na violação da lei natural, como argumentavam os espanhóis. (N.A.)

que os argumentos de Locke relativamente às terras americanas são, de um ponto de vista jeffersoniano, uma consequência dos elevados ideais da lei natural saxônica contra o “Jugo Normando” do feudalismo representado pela Coroa Britânica. Contudo, nenhum destes relatos liga tais defesas éticas aos tratados econômicos sobre o colonialismo, em particular aos de Davenant e Child. Ao analisar mais de perto o texto do capítulo cinco do *Segundo Tratado*, é possível traçar as linhas de ambos os conjuntos de argumentos na teoria da propriedade de Locke.

## O cervo do *índio*: propriedade dos produtos da Terra

O capítulo sobre a propriedade começa com a premissa de que “Deus... deu a terra aos filhos dos homens, deu-a para a humanidade em comum.”<sup>10</sup> Locke escreve dentro da tradição do direito natural do século XVII e, como Hugo Grócio, emprega-o para responder às questões colocadas pela colonização.<sup>11</sup> Tanto para os colonos holandeses como para os ingleses, a questão central a ser respondida consistia em definir a natureza da propriedade: “com base em quais critérios alguém poderia reivindicar possuir alguma coisa e negar aos outros o direito de usá-la?”

O critério que Locke desenvolve para a origem da propriedade privada é, claro, o trabalho. Ele se refere ao ameríndio quando afirma primariamente este ponto: “Assim, essa lei da razão torna o cervo propriedade do *índio* que o abateu; permite-se que os bens pertençam àqueles que lhes dedicou seu trabalho, mesmo que antes fossem direito comum de todos.”<sup>12</sup>

Esta premissa inicial de que o trabalho funda a propriedade ecoa o argumento apresentado por John Winthrop quando este sai em defesa do direito da Inglaterra às terras aborígenes: “os homens só consideravam seu aquilo de que se apropriaram através do seu próprio esforço”<sup>13</sup>.<sup>14</sup> Essa premissa formou a base da crença de Winthrop de que os colonos ingleses deveriam “tomar terras que são e têm sido há muito tempo possuídas por outros (ou seja, os ameríndios)”<sup>15</sup>. Para Locke, o trabalho, definido como cultivo agrário, constitui a única justificativa racional para a apropriação dos produtos da terra. Ao contrário de Sir Robert Filmer e Samuel Pufendorf, no estado de natureza o consentimento das pessoas em comunidade [commoner] não é necessário para iniciar a propriedade:

E poderá alguém dizer que não tinha direito algum a essas bolotas ou maçãs, de que assim se apropriou, por não ter tido o consentimento de toda a humanidade para fazê-las suas? ... Fosse tal consentimento necessário, o

---

<sup>10</sup> Locke, *Dois Tratados sobre o governo*, São Paulo: Martins Fontes, 1998, II, §25, p. 406. (N.A.)

<sup>11</sup> Ver B. Arneil, “John Locke, natural law and colonialism”, *Journal of the History of Political Thought*, 13, N. 4 (1992), para uma análise da relação entre os teóricos da lei natural e o contexto colonial no qual eles escreveram. (N.A.)

<sup>12</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §30, p. 411. (N.A.)

<sup>13</sup> Winthrop, “General considerations”, p. 276. (N.A.)

<sup>14</sup> “Industry” e “industriousness” foi traduzido ao longo do texto por “esforço” e “diligência”, a depender do contexto. (N.T.)

<sup>15</sup> Winthrop, “General considerations”, p. 275. (N.A.)

homem teria morrido de fome, não obstante a abundância com que Deus o proveu.<sup>16</sup>

Para Locke, o direito dos ameríndios aos produtos espontâneos da natureza equivale ao do homem inglês ou do cidadão. Não há comparações aqui, como haverá no argumento de Locke sobre a terra, entre a diligência dos ingleses e a ociosidade de “várias nações de americanos”. O direito dos indígenas às suas frutas ou caça não interfere nos planos de colonização da Inglaterra da mesma forma que ocorre com as reivindicações sobre terras. O cerne da questão não reside nos produtos da terra, mas no próprio solo. Assim, Locke rapidamente se volta em seu capítulo sobre propriedade para a “*questão principal da propriedade*”, que o próprio Locke conclui que “não [são] os frutos da terra e [nem] os animais que destes subsistem, e sim *a própria terra*”.<sup>17</sup>

### Propriedade da terra: cultivo e cercamento

Locke começa a sua discussão sobre a terra afirmando que o princípio que governa a apropriação privada dos produtos da natureza também se aplica ao próprio solo. “Creio que está claro que, também neste caso [da terra], a *propriedade* é adquirida como no caso anterior [das frutas e dos animais] (...). O *trabalho*, portanto, no princípio, *deu um direito de propriedade*”.<sup>18</sup> O trabalho é, portanto, a base da apropriação da terra, mas consiste em uma forma muito específica de esforço. Os dois elementos que caracterizam a terra que fora trabalhada, tanto para Locke no seu capítulo sobre propriedade quanto para os defensores éticos e econômicos da *plantation* americana, são o cultivo e o cercamento.

Para aqueles que defendem o direito ético da Inglaterra à apropriação do solo americano, são esses dois elementos que distinguem o uso aborígine da terra daquele dos ingleses. Quanto ao cercamento, Winthrop argumenta que os ameríndios não têm qualquer direito sobre a terra, “pois não cercam nenhum terreno, nem têm gado para mantê-lo”, e prossegue dizendo que os ingleses “se apropriaram de algumas parcelas de terreno ao cercá-lo”.<sup>19</sup> Esta necessidade de cercamento era tão profunda que os governos coloniais na América muitas vezes forçavam os povos indígenas a cercar as suas terras a fim de provar a sua propriedade. Herbert Osgoode escreve: “Plymouth e Massachusetts (...) ordenaram que as terras de grãos dos índios fossem cercadas. (...) Connecticut buscou o mesmo objetivo por meio de uma ordem geral”.<sup>20</sup> O cercamento também foi central para os planos de colonização dos Lordes Proprietários na Carolina, que dependiam do levantamento e demarcação de limites para fornecer a cada colono as terras que lhes foram loteadas.<sup>21</sup> O cercamento é usado repetidamente por Locke em seu capítulo sobre

<sup>16</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §28, p. 410. (N.A.)

<sup>17</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §32, p. 412. (N.A.)

<sup>18</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §32, §45. (N.A.)

<sup>19</sup> Winthrop, “General considerations”, p. 276. (N.A.)

<sup>20</sup> Herbert Osgoode, *The American Colonies in the 17<sup>th</sup> Century, I: the Chartered Colonies: Beginnings of Self-Government* (New York, McMillan, 1904), p. 532. (N.A.)

<sup>21</sup> Assim foram as instruções dos Lordes Proprietários para Andrew Percival em maio de 1674: “Você só deve conceder terras a alguém que venha se estabelecer sob seu governo sob a condição de que eles se estabeleçam em municípios e tomem terras de acordo com o projeto entregue a você.” Carta de Shaftesbury ao Conselho em Ashley River, 11 de junho de 1675 Shaftesbury's Papers, Public Records Office, Bundle 48, No. 55, p. 156. (N.A.)

propriedade. A sua definição inicial de propriedade privada da terra afirma: “mediante o seu trabalho, ele, por assim dizer, delimita para si parte do Comum”.<sup>22</sup> Locke reintroduz o cercamento em cada aspecto de seu argumento. No parágrafo 33, o cercamento é discutido relativamente à lesão de outros direitos; no parágrafo 38 em relação ao perecimento; e no 48, no contexto do uso do dinheiro.<sup>23</sup>

O cultivo agrário, o segundo elemento na definição da terra que foi trabalhada, é central para os argumentos daqueles que defendem a *plantation* tanto por motivos econômicos quanto éticos. Robert Cushman, cujo tratado se enquadra nesta última categoria, descreve as terras aborígenes nos seguintes termos: “O país ainda está em estado bruto; a terra não fora cultivada; as cidades não foram construídas; o gado não foi domesticado. Estamos cercados por um povo desamparado e ocioso, os nativos do país que não podem (...) ajudar-se a si mesmos, muito menos a nós.”<sup>24</sup>

O Tribunal Geral de Massachusetts também deixou clara a importância do cultivo ao considerar a reivindicação dos ameríndios ao direito natural à propriedade. A Corte, em seu julgamento: “provou manifestamente que os índios tinham apenas um direito natural à quantidade de terra que já tinham ou podiam melhorar [improve], de modo que o resto do país permanecia aberto a qualquer um que pudesse e quisesse melhorá-lo”.<sup>25</sup>

Os defensores econômicos das *plantations* inglesas, como Josiah Child e Charles Davenant, também colocaram o cultivo no centro dos seus tratados sobre o comércio inglês e as *plantations* americanas. Child argumenta que a melhor forma de *plantation* é aquela baseada na agricultura e não no comércio, na mineração ou na conquista (os métodos de outros países). Assim, ele ataca os holandeses por não terem:

realizado melhoramento ao plantar; o que eles fazem nas Índias Orientais é apenas por meio da guerra, do comércio e da construção de cidades fortificadas e castelos nas costas marítimas para tornar seguro o comércio exclusivo nos lugares e com as pessoas que conquistam, *não* [minha ênfase] limpando, arando a terra e plantando, como fizeram os ingleses.<sup>26</sup>

Da mesma forma, os “franceses... não fizeram nenhum progresso considerável no plantio”. Finalmente, no que diz respeito à Espanha, escreve ele, “os ingleses (...) limparam e melhoraram cinquenta *plantations* para cada uma [dos espanhóis], e construíram tantas casas para cada uma que os espanhóis construíram”.<sup>27</sup> O destaque da Inglaterra sobre todos os outros países nesse tipo de trabalho, como Child argumenta em referência a países como Espanha e França, é algo com que Locke concorda. Nas notas escritas por Locke sobre o “Trade in Sweden, Denmark and New England” [Comércio na Suécia, Dinamarca e Nova Inglaterra], há a seguinte observação sobre as *plantations* suecas: “trabalho vale 1/2 em relação à Inglaterra”.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §32, p. 413. (N.A.)

<sup>23</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §33, §38 e §48. (N.A.)

<sup>24</sup> Robert Cushman, “Discourse: the state of the colony and the need of public spirit in colonists” in Young, *Chronicles of the Pilgrim Fathers*, p. 265. (N.A.)

<sup>25</sup> Chester Eisenger, “The puritans” justification for taking the land”, *Essex Institute Historical Collections*, 84 (1948), p. 136. (N.A.)

<sup>26</sup> Child, *A New Discourse*, p. 184. (N.A.)

<sup>27</sup> Child, *A New Discourse*, pp. 185-6. (N.A.)

<sup>28</sup> Locke, “Note on trade in Sweden, Denmark and New England”, 1696, Bodleian Library, M. S. Locke c.30, folio 38. (N.A.)



Os ingleses eram os melhores agricultores; outras possíveis formas de trabalho experimentadas pelos colonos ingleses foram consideradas menos benéficas para os interesses da nação. A mineração e o pastoreio, em particular, eram frequentemente desencorajados pelos defensores das *plantations*. O primeiro não era visto apenas como um meio para ganho privado em vez de nacional, mas a necessidade intrínseca de explorar grandes áreas de terra na procura de minas lucrativas também contrariava o desejo da nação inglesa de assentar pessoas e povoar pequenas áreas de terra. O pastoreio ou a criação de gado eram desencorajados porque tendiam a beneficiar o comércio inter-colonial dentro da América, e não entre as colônias e a Inglaterra. Embora muitos colonizadores tenham tentado explorar ambas as vias para a produção de riqueza privada, isso foi ativamente desencorajado pelos proprietários e pensadores ingleses como Child, que argumentou que isso era prejudicial ao interesse nacional. Além do número de pessoas empregadas diretamente na agricultura, a exportação de colheitas para a Inglaterra exigiria uma grande marinha nacional e, assim, criaria mais empregos no transporte marítimo do que em outras formas de trabalho. A mineração simplesmente enriqueceu os aventureiros e não sustentou o mesmo número de pessoas na terra e no mar, como faziam as *plantations* inglesas. Child comenta todas essas questões interligadas no seu ataque à obsessão da Espanha com a mineração no novo mundo. “O intenso e singular esforço dos espanhóis em suas minas de ouro e prata (...) faz com que negligenciem em grande medida o cultivo da terra (...), o que poderia dar emprego a uma marinha maior, bem como sustento a um número muito maior de pessoas no mar e na terra”.<sup>29</sup>

Tal como Winthrop, Cushman e Child, Locke vê o cultivo como a chave para os direitos de propriedade sobre a terra. Imediatamente após introduzir a questão da terra no capítulo cinco, ele afirma que o princípio que governa a apropriação privada é essa forma específica de trabalho: “a *extensão de terra* que um homem pode arar, plantar, melhorar, cultivar e os produtos dela que é capaz de usar constituem sua *propriedade*. Mediante o seu trabalho, ele, por assim dizer, delimita para si parte do Comum”.<sup>30</sup> Ao longo do capítulo de Locke sobre a propriedade, há referências ao cultivo agrário da terra. No parágrafo 35, ele fala em “cultivar” a terra; no 36, “arar, semear e colher”; no 37 em “melhoramento, lavoura ou cultivo”; no 38, de quem “plantasse e colhesse”, e no 42, de “pastagem, lavoura ou plantação”. Ao discutir o cultivo do solo neste capítulo, Locke frequentemente usa como exemplo culturas nativas da América. Nos parágrafos 36, 37, 43 e 48, ele fala do milho<sup>31</sup>, cultura que o autor espanhol Joseph D'Acosta, citado por Locke no *Segundo Tratado*, descreve como peculiar às Américas. “Em nosso discurso sobre as plantas, começaremos com aquelas que são próprias e peculiares às Índias. (...) O maíz [milho] ocupa o primeiro lugar, e com razão. (...) Deus concedeu a todas as regiões o que é necessário (...), aos índios ele deu maíz”.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Child, *A New Discourse*, p. 190. (N.A.)

<sup>30</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §32, pp. 412-3. (N.A.)

<sup>31</sup> Na tradução em português que utilizamos como referência – edição da Martins Fontes –, optou-se por traduzir o original “corn” pela generalidade de “grão” em vez de “milho”, o que dificulta a percepção da argumentação fornecida por Arneil no trecho. (N.T.)

<sup>32</sup> Joseph D'Acosta (Edward Griston, trans.) *The Naturall and Morall Historie of the West Indies* with notes and introduction by Clements Markham (London, Hakluyt Society, 1880). (N.A.)

Locke se refere, no parágrafo 40, ao tabaco, a cultura mais importante da Nova Inglaterra, e ao açúcar, a cultura básica de Barbados, na qual Locke investiu em 1673.<sup>33</sup>

## O diligente e racional

Para Winthrop, Strachey e outros defensores do direito da Inglaterra à propriedade na América, o cultivo era sancionado por Deus. Winthrop afirma: “a terra é o jardim do Senhor e ele a deu aos filhos de Adão para ser cultivada e melhorada por eles.” Locke concorda que Deus nos ordena a cultivar o solo, mas ele argumenta que o direito natural, por meio do trabalho, na verdade dá a posse aos “diligentes e racionais”: “Deus deu o mundo aos homens em comum; mas... não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculto para sempre. Deu-o para o uso dos diligentes e racionais (e o *trabalho* haveria de ser o seu *título* de propriedade)”.<sup>34</sup>

Fica claro no capítulo de Locke sobre a propriedade quem deve ser o diligente e racional. Locke argumenta que o inglês é mais diligente do que o ameríndio de diversas maneiras quando passa da premissa de que o trabalho dá início à propriedade da terra para a proposição de que o trabalho é também a medida do valor da terra. Primeiro, ele traça a ligação entre os ameríndios e o desperdício; onde Cushman afirma que os ameríndios “não são diligentes (...) para usar a terra ou as mercadorias dela”<sup>35</sup>, Locke afirma: “Não pode haver uma demonstração mais clara disso do que a feita pelas diversas nações *americanas*, que são ricas em terra... contudo, por não ser melhorada pelo trabalho, não têm um centésimo das conveniências de que desfrutamos”.<sup>36</sup>

Tendo afirmado a ociosidade dos ameríndios, Locke diz, então, que os ingleses são cem vezes mais diligentes, usando uma proporção muito comum aos escritos coloniais da sua época. Onde Winthrop fala de homens “gastando tanto trabalho e custos para [manter] um acre ou dois de terras [na Inglaterra] quanto o que lhe proporcionaria muitas centenas de acres [na América]”<sup>37</sup>, Locke pergunta se “mil acres [na América] rendem aos habitantes necessitados e miseráveis tanto quanto dez acres de terra igualmente fértil em Devonshire, onde são bem cultivadas?”<sup>38</sup> Assim, os agricultores de Devonshire, e não os ameríndios, são os “diligentes” que Deus desejava que herdassem a terra; mas quem são os “racionalistas”?

Para Locke, o ameríndio, tal como o inglês, tem potencial para a razão ou racionalidade. Ao contrário dos ingleses, porém, a racionalidade e o entendimento só serão alcançados pelo ameríndio quando ele ultrapassar os “procedimentos, métodos e princípios” do seu próprio povo para adotar o conhecimento de outro povo “mais aperfeiçoado”, nomeadamente os ingleses. A relação entre o exercício do corpo pelo esforço e da mente pelas artes e ciências é muito próxima. A primeira premissa sobre a qual ambos são construídos é o reconhecimento de um Deus cristão.

---

<sup>33</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §32. Maurice Cranston discute os investimentos de Locke no novo mundo em *John Locke: a Biography* (Oxford, Oxford University Press, 1985), pp. 155-6. (N.A.)

<sup>34</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §34, p. 414. (N.A.)

<sup>35</sup> Cushman, “Reasons and considerations”, p. 243. (N.A.)

<sup>36</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §41, p. 421. (N.A.)

<sup>37</sup> Winthrop, “General considerations”, p. 272. (N.A.)

<sup>38</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §37, p. 418. (N.A.)

[Existem] nações (...) entre as quais não se encontrou nenhuma noção acerca de um Deus, nem de uma religião (...). Estes são exemplos de nações em que a natureza inculta foi abandonada aos seus próprios recursos, sem contar com o auxílio das letras, da disciplina e dos benefícios das artes e das ciências. (...) Nunca empregaram bem as suas faculdades, mas se conformaram com as opiniões, os hábitos e as coisas do seu país, sem nunca olharem para além delas.<sup>39</sup>

Essencialmente, Locke não exclui os ameríndios dos critérios “diligentes e racionais”. Ao contrário, quando o *índio* adota uma forma de trabalho agrário, um estilo de vida fixado e apropriação privada, ao mesmo tempo em que reconhece o Deus cristão e desenvolve formas inglesas de educação e cultura, ele estará qualificado sob ambos os critérios e desfrutará do direito de partilhar igualmente do dom de Deus.

Embora a propriedade tenha sido iniciada na terra através do cultivo e do cercamento pelos diligentes e racionais, Locke é rápido em argumentar que tal apropriação não é ilimitada. Só se pode apropriar de terras sob duas condições bem conhecidas; se “sobrar bastante e de boa qualidade quanto as que já foram possuídas” e se o produto não estragar.

## As limitações da propriedade

A primeira condição foi recentemente analisada por Stephen Buckle no seu livro *Natural Law and the Theory of Property*. Buckle argumenta, de forma convincente, que a cláusula “bastante e de boa qualidade deixada para os outros” representa uma mudança das conclusões dos *Essays on the Law of Nature* [Ensaio sobre a Lei da Natureza], onde os ganhos são obtidos às custas de outro, para o “modelo do trabalhador” dos *Dois Tratados* onde a aplicação do trabalho, ao melhorar a situação de todos, é benéfica não apenas para o indivíduo em questão, mas também para os indivíduos sem propriedade.<sup>40</sup> Assim, como aponta Buckle, o “trabalhador diário” na Inglaterra está em melhor situação do que um “Rei” aborígene na América devido ao efeito “cascata” do trabalho. A mudança do *Essay* para os *Dois Tratados* é melhor compreendida em termos dos argumentos coloniais incorporados neste último. Embora Buckle cite Locke ao comparar o trabalhador diarista na Inglaterra e o “Rei” indígena da América, ele não leva em conta a dimensão colonial do seu argumento. Assim, ele conclui que os *Dois Tratados* permitem a Locke “fornecer um reino total e quase livre ao comportamento autointeressado sem consequências perniciosas para a ordem social”.<sup>41</sup> O incentivo de Locke à criação de riqueza por meio do trabalho agrário na América vai além do “comportamento autointeressado”. Ele acredita que o trabalho despendido nas colônias da América trará glória para toda a *nação* da Inglaterra por meio da criação direta de emprego nas indústrias inglesas e na navegação pelas *plantations* e os vários Atos de Navegação.

---

<sup>39</sup> Locke, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, Vol. I. New York: Fundação Calouste Gulbenkian, 1959, livro 1, Cap IV, seções 8 e 12, pp. 83 e 87. (N.A.)

<sup>40</sup> Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*: Grotius to Hume (Oxford, 1991), p. 151. (N.A.)

<sup>41</sup> Buckle, *Natural Law and the Theory of Property*, p. 161. (N.A.)

## Limitações da propriedade: a cláusula do desperdício

A segunda limitação é aquela do desperdício. Locke afirma explicitamente que a lei da natureza que evitava o desperdício dos produtos do solo “regiam também a *posse da terra*”.<sup>42</sup> Mais uma vez, as suas perspectivas ecoam as daqueles que estão envolvidos na defesa dos benefícios econômicos da colonização no novo mundo. Enquanto Charles Davenant conclui que a *plantation* deveria se estender apenas até onde “pudermos (...) cultivar” e a aquisição de propriedades nunca deveria se tornar uma “barreira ao esforço de outros”, Locke afirma que alguém “tem uma propriedade em (...) tudo o que o seu esforço pudesse abarcar” sem desperdício; cultivar mais do que isso “roubaria a parte alheia”.<sup>43</sup> A limitação da apropriação era importante para os defensores econômicos das *plantations* porque a ocupação de um terreno maior do que se poderia cultivar era vista como a principal causa do declínio em muitas das colônias da Nova Inglaterra. Davenant atribui muitos dos problemas na Virgínia às grandes extensões de terra que foram apropriadas, mas que não eram cultivadas: “Muitas centenas de milhares de acres estão, como eles chamam, tomados, mas não plantados (...), essas práticas são, sem dúvida, a causa principal para que a nossa colônia na Virgínia não tivesse mais sucesso”.<sup>44</sup>

Locke estava bem ciente desse problema na Carolina. Em uma carta ao Conselho na Carolina, os Lordes Proprietários imploram aos colonizadores que: “observem as nossas ordens (...) [de] não ocupar mais terras do que as que eles usavam. (...) [A ocupação de] assentamentos espalhados e grandes extensões de terreno tomados que não seriam plantados há muitos anos excluem outros de se acercarem deles”.<sup>45</sup> Assim, a limitação da terra apropriada reflete a necessidade colonial e econômica de limitar os colonos a certas quantidades de terra.

A limitação da apropriação, de acordo com a cláusula do desperdício, também tem implicações para os ameríndios. Se a terra já ocupada e até mesmo trabalhada por alguém é deixada deteriorando, ela poderá ser ocupada por outra pessoa. Consequentemente, se um ameríndio negligencia a sua propriedade, essa se torna novamente disponível para a apropriação: “Se a relva dentro do seu cercado apodrecesse no solo, ou se o fruto de seu plantio percesse sem ser colhido e armazenado, esse pedaço de terra, não obstante sua cercadura, seria ainda visto como abandonado, e poderia ser a posse de qualquer outro”.<sup>46</sup>

Locke argumenta que não é apenas a relva ou o fruto que estão novamente disponíveis para a apropriação, mas também a própria terra, e chega ao ponto de dizer que os ocupantes anteriores acolherão aqueles que estiverem dispostos a trabalhar num tal

---

<sup>42</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §38, p. 419. (N.A.)

<sup>43</sup> Charles Davenant, “On the plantation trade”, pp. 233, 237. Embora Davenant tenha publicado o seu trabalho muito depois de Locke ter composto os seus *Dois Tratados*, ainda é importante comparar os dois pensadores, pois tanto Locke quanto Davenant compuseram os seus argumentos aproximadamente ao mesmo tempo e em resposta à mesma visão esmagadoramente crítica das colônias inglesas. Além disso, ambos se erguem a partir das teorias originais de Child. Consequentemente, não é surpreendente que os *Dois Tratados* não sejam apenas consistentes, mas também surpreendentemente semelhantes ao pensamento de Davenant. Locke, *Dois Tratados*, II, §46, pp. 425-6. (N.A.)

<sup>44</sup> Davenant, “On the plantation trade”, pp. 236-7. (N.A.)

<sup>45</sup> Carta dos Lordes Proprietários ao Conselho em Shelly River, 18 de maio de 1674, signatures by Locke, Collections of the South Carolina Historical Society, V, (Charleston, South Carolina Historical Society, 1897), pp. 437-8. (N.A.)

<sup>46</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §38, p. 419. (N.A.)

pedaço de terra. “Os habitantes sentem-se obrigados para com aquele que, com seu esforço em terras abandonadas e conseqüentemente incultas, tenha aumentado o volume de grãos de que eles tinham necessidade”.<sup>47</sup> Essencialmente, os ameríndios estão limitados àquilo que podem consumir imediatamente: se houver qualquer desperdício, suas terras poderão ser apropriadas, de acordo com a lei da natureza, por aqueles que puderem evitar tal desperdício. Os ameríndios, por sua vez, ficarão em dívida com eles por terem trabalhado em seus restos.

## Propriedade: a introdução do dinheiro

A fim de transcender a limitação imposta pelo desperdício, Locke introduz a noção de dinheiro. “Desse modo, *instituiu-se o uso do dinheiro*, um instrumento durável que o homem pudesse guardar sem se estragar e que, por consentimento mútuo, os homens aceitassem em troca dos sustentos da vida, verdadeiramente úteis mas perecíveis”.<sup>48</sup> Rapidamente se torna claro que o dinheiro, particularmente a prata e o ouro, constitui o único meio pelo qual vastos hectares de terra podem ser apropriados e cultivados na América e os bens podem ser vendidos ao resto do mundo. Os ameríndios, sem ouro e prata, eram incapazes desta tarefa. Locke afirma que “há ainda *grandes extensões de solo* disponíveis (cujos habitantes não se uniram ao resto da humanidade no consentimento ao uso de seu dinheiro comum) que estão *incultas*”.<sup>49</sup> Locke prossegue argumentando que sem acesso ao mercado mundial para vender os seus produtos, os ameríndios nunca se apropriariam destas terras além do necessário para a subsistência.

Pergunto, pois, que valor daria alguém a dez mil, ou a cem mil acres de *terra* excelente (...) em pleno interior da *América*, onde ele não tivesse esperanças de comércio com outras partes do mundo que lhe trouxessem *dinheiro* pela venda dos produtos? Tal terra não valeria a pena cercar, e veríamos como essa pessoa devolveria à selva comum da natureza o que quer que excedesse o suprimento das conveniências da vida em tal lugar para si e sua família.<sup>50</sup>

Claramente, as únicas pessoas que poderiam apropriar-se dos “dez mil ou cem mil acres de *terra* excelente” não são os habitantes que trabalham nela, mas aqueles que têm dinheiro e podem se envolver no comércio com o resto do mundo, nomeadamente, os colonizadores ingleses. É o potencial de troca da riqueza da terra por meio do comércio em moeda forte com outros países que tanto causa quanto justifica a apropriação maciça de terras pelos interesses coloniais ingleses.

Thomas Mun, “o primeiro [autor] de interesse especificamente econômico que Locke leu”, descreve a importância do dinheiro para o novo mundo: “o dinheiro gera comércio e o comércio aumenta o dinheiro”. Locke, em linguagem surpreendentemente semelhante, afirma: “o comércio, então, é necessário para a produção de riquezas, e o

---

<sup>47</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §36, p. 416. (N.A.)

<sup>48</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §47, p. 426. (N.A.)

<sup>49</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §45, pp. 424-5. (N.A.)

<sup>50</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §48, p. 427. (N.A.)

dinheiro é necessário para a realização do comércio”.<sup>51</sup> Locke também escreveu em notas não publicadas para um ensaio sobre comércio: “o principal fim do comércio são as riquezas e poder (...), a riqueza consiste em abundância de bens móveis que renderão um preço ao estrangeiro (...), especialmente em abundância de ouro e prata”.<sup>52</sup>

Assim, o trabalho dá origem à propriedade do ameríndio apenas nos produtos do solo e em pequenas parcelas de terra; o uso do dinheiro inicia a propriedade do inglês em todo o resto. Locke afirma explicitamente que são aqueles que têm dinheiro que têm direito a maiores posses. “*A invenção do dinheiro (...)* introduziu (por consentimento) maior posse e *um direito a ela*” [minha ênfase]. Além disso, Locke afirma que foi o acordo para o uso de ouro e prata que deixa “claro” “que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra”.<sup>53</sup> Consequentemente, o direito de propriedade sobre a terra inicialmente fundado pelo trabalho e limitado pela cláusula do desperdício é estendido apenas para aqueles que consentiram no uso do dinheiro.

## O valor da propriedade

A defesa econômica do colonialismo é mais claramente afirmada quando Locke começa a argumentar que o trabalho não só cria propriedade, mas é a fonte de todo o valor nela contido. Como ele comenta: “é portanto o *trabalho* que *confere a maior parte do valor à terra*, sem o qual ela mal valeria alguma coisa”.<sup>54</sup> O valor do trabalho era central não só para a discussão de Locke sobre a propriedade, mas também para os defensores da motivação econômica para o assentamento na América. Os oponentes da colonização acreditavam que a *plantation* apenas drenaria a Inglaterra de seu povo e riqueza. Assim, John Evelyn, o comissário do Council of Trade [Conselho de Comércio] que empossou Locke como secretário, escreveu sobre “o número ruinoso de nossos homens, reunindo-se diariamente nas *plantations* americanas”<sup>55</sup>, Child e Davenant argumentaram que, em vez de drenar a riqueza do velho país, o valor seria revertido para a Inglaterra, pois para plantar e colher um acre de terra na América seria necessário ter ferramentas e navios para transportá-los. O resultado geraria inevitavelmente empregos na indústria manufatureira e na indústria naval na Inglaterra. Assim, Child afirma: “se mantivermos o comércio de nossas ditas *plantations* inteiramente para a Inglaterra (...), um inglês [na América] (...) daria emprego para quatro homens na Inglaterra”.<sup>56</sup>

Locke incorpora esta análise na sua discussão sobre a acumulação de valor pelo trabalho no *Segundo Tratado*. No parágrafo 43, Locke começa com um acre de terra na América como seu exemplo. O valor derivado deste trabalho, argumenta Locke, vai além do esforço dos agricultores na América, chegando aos fabricantes de ferramentas, suprimentos

---

<sup>51</sup> Thomas Mun, *England's Treasure by Forraign Trade* (1664), (Oxford, Kelly, 1949), p. 15. Patrick Kelly o descreveu como o primeiro livro econômico que se sabe que Locke leu. P. Kelly (ed.), *Locke on Money* (Oxford, Oxford University Press, 1991), p. 98. Locke, *Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest*, *Locke on Money*, pp. 223-4, (N.A.)

<sup>52</sup> Locke, “Notes for an essay on trade”, 1674, Bodleian Library, M. S. Locke, c. 30, folio 18. (N.A.)

<sup>53</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §36, §50. (N.A.)

<sup>54</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §43, p. 423. (N.A.)

<sup>55</sup> John Evelyn, *Navigation and Commerce* (1674) p. 112 citado em George Beer, *The Old Colonial System*, p. 22, nota 2. (N.A.)

<sup>56</sup> Josiah Child, *A New Discourse of Trade*, pp. 201-2. (N.A.)



e navios que seriam necessários para completar a tarefa de colher “grão” [corn] e fazer pão. Locke afirma que seria necessário um “catálogo de coisas” que só poderia ser produzido na Inglaterra, incluindo “todos os materiais utilizados no navio, que trouxessem qualquer uma das mercadorias utilizadas por qualquer um dos trabalhadores, para qualquer parte do trabalho”. Dos materiais listados nos *Dois Tratados*, vale a pena notar a notável semelhança com os fornecidos por Thomas Mun na sua defesa do comércio da Inglaterra por meio dos benefícios econômicos da navegação. Onde Mun fala de “Madeira, pranchas, tábuas, piche, cânhamo, alcatrão, linho, mastros, cordame e outras munições para fazer aquela multidão de navios”, Locke lista, entre outras coisas, “Madeira (...) piche, alcatrão, mastros, cordas, e todos os materiais utilizados no navio”. Locke, como Mun, está argumentando que o valor da navegação e todas as suas coisas necessárias devem ser considerados no cálculo do valor das *plantations* e do trabalho que seria despendido no “acre de terra (...) na América” mencionado no início do parágrafo.<sup>57</sup>

Locke articula, neste importante parágrafo do *Segundo Tratado*, dois princípios centrais na defesa do comércio inglês, inicialmente adiantados pelos escritores econômicos acima citados. O primeiro é que a maior parte dos produtos manufaturados utilizados pelos trabalhadores no seu trabalho na América precisariam ser enviados para eles. Eles seriam fabricados na Inglaterra e não na América, criando, assim, emprego nos centros de produção nacionais. Em segundo lugar, a construção e a operação dos próprios navios promoveriam tanto a arte da navegação quanto o emprego no transporte marítimo no país de origem. Ambos os princípios fundamentam o argumento de que a colonização na América beneficia a Inglaterra se for devidamente regida e controlada. Assim, o Ato de Navegação de 1660 tem, como dois dos seus objetivos básicos, “garantir a promoção da navegação e da marinha inglesas” e “proteger os interesses mercantis britânicos”.<sup>58</sup> Ao enviar todas as mercadorias dos fabricantes da Inglaterra em navios ingleses para a América, como sugere o argumento de Locke no *Segundo Tratado*, o cultivo do “acre de terra (...) na América” levará aos resultados benéficos listados acima e empregados pelos defensores da política comercial inglesa.<sup>59</sup>

O próprio Locke afirma em notas preparadas em 1674 para um ensaio sobre comércio que “o comércio é duplo”; seu primeiro aspecto é a “fabricação (...), preparação de mercadorias para consumo anual”, o segundo é o “transporte, isto é, navegação e navio mercante”.<sup>60</sup> Da mesma forma, em um artigo não publicado sobre naturalização, ele observa que “o comércio exterior consiste em duas partes, manufatura e navegação”.<sup>61</sup> São estes mesmos dois aspectos do comércio que Child e Davenant utilizam em suas próprias defesas da *plantation* inglesa na América. De fato, entre os artigos de Locke na Coleção Lovelace se encontra um ensaio intitulado “Of the American plantations” [Das *plantations* americanas] que liga a defesa de Child a estes mesmos dois princípios. “O Sr. Josiah Child, em seu livro impresso sobre o comércio, afirma que as *plantations* empregam dois terços de nossa navegação e, assim, ao abarcar nossos fabricantes, dão sustento a quase duas mil pessoas na Inglaterra”.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Mun, *England's Treasure*, p. 78; Locke, *Dois Tratados*, II, §43. (N.A.)

<sup>58</sup> *The Cambridge History of the British Empire* (Cambridge, Cambridge University Press, 1929), I, pp. 270-1. (N.A.)

<sup>59</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §43. (N.A.)

<sup>60</sup> Locke, “Notes for an essay on trade”, 1674, Bodleian Library, M. S. Locke, c. 30, folio 18. (N.A.)

<sup>61</sup> Locke, “For a general naturalization”, p. 488. (N.A.)

<sup>62</sup> “Of the American Plantations”, Bodleian Library, M. S. Locke d. 7, p. 1. Esse documento foi adicionado ao Lovelace Collection por Peter King em 18 de outubro de 1714. (N.A.)

Com isso, a explicação de Locke sobre o valor resultante do trabalho despendido em um “acre de terra (...) na América” incorpora implicitamente o transporte marítimo e a manufatura que teria sido criada na Inglaterra. Essencialmente, Locke está concordando com a conclusão de Child de que um agricultor na América, longe de drenar o emprego da Inglaterra, como argumentaram muitos dos oponentes ao colonialismo, criará empregos por meio da demanda pelas ferramentas manufaturadas necessárias e do desenvolvimento do transporte marítimo necessário para transportá-las.

## Conquista

Os argumentos de Locke no capítulo sobre a propriedade devem ser compreendidos juntamente com aqueles contidos no capítulo 16 do *Segundo Tratado*, nomeadamente “Da Conquista”. Francisco Vitoria foi o primeiro a argumentar que a conquista, de acordo com as leis da natureza, era a base dos direitos da Espanha ao solo americano. Tully defendeu recentemente que Francisco Suarez, Grócio, Pufendorf e, por fim, Locke defendem esta afirmação básica.<sup>63</sup> É claro, contudo, que Pufendorf, e Locke depois dele, são profundamente céticos em relação aos argumentos de “conquista” apresentados pelos espanhóis. Pufendorf argumentou, ao contrário de Vitoria ou Grócio, que a punição não é uma razão justificável para a guerra. “Os males infligidos pelo direito de guerra não têm propriamente nenhuma relação com a punição”.<sup>64</sup> Ele era cético quanto aos usos possíveis de tal princípio. Assim pergunta:

E em conexão com o tratamento que [os *índios* americanos] dão aos estrangeiros, devemos perguntar se esses estrangeiros chegam aos seus litorais como inimigos e ladrões, ou como inocentes convidados ou levados por tempestades –, pois apenas em último caso – e não nos demais – o direito à guerra seria daqueles cujos cidadãos são tratados com crueldade.<sup>65</sup>

Locke também é cético em relação à conquista violenta como base da apropriação na América, um ceticismo consistente com os argumentos apresentados pelos defensores das colônias inglesas. Charles Davenant argumenta que a conquista não é uma forma legítima de posse, atacando os turcos por terem “expandido seus domínios mais pela conquista do que por quaisquer artifícios pacíficos”.<sup>66</sup> Esta preferência pela apropriação de terras pelo esforço em vez da força se reflete na correspondência colonial de Locke, nos escritos econômicos e no capítulo dezesseis do *Segundo Tratado*. Em 13 de maio de 1671, Locke escreve aos colonizadores da Carolina:

Não pensamos que seja vantajoso para o nosso povo viver de rapina e pilhagem, o que não permitimos nem permitiremos; o plantio e o comércio

---

<sup>63</sup> James Tully, *An Approach to Political Philosophy*, p. 143. (N.A.)

<sup>64</sup> Samuel Pufendorf (James Brown Scott, ed.), *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, The Classics of International Law Series, (Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1934), Livro VIII, Capítulo VI, para. 7. (N.A.)

<sup>65</sup> Pufendorf, *De Jure Naturae*, Livro VIII, Capítulo VI, para. 5. (N.A.)

<sup>66</sup> Charles Davenant, “On the plantation trade”, p. 228. (N.A.)

são de nosso desígnio e de seus interesses; e se sua vontade, nesse sentido, seguir as nossas instruções, poderemos abrir um caminho para vocês obterem todas as riquezas dos espanhóis naquele país.<sup>67</sup>

Em *Some Considerations*, Locke conclui: “garantir nossa navegação e comércio [é] mais do interesse deste reino do que guerras ou conquista”.<sup>68</sup> Locke incorpora essa visão da ilegitimidade da força em sua teoria da conquista no capítulo dezesseis do *Segundo Tratado*. Numa posição que o próprio Locke descreve como uma “doutrina estranha”, a vitória sobre outro povo não implica um direito sobre as suas posses. Terra, em outras palavras, não pode ser adquirida pela força.<sup>69</sup>

Embora Locke argumente no segundo e terceiro capítulos do *Segundo Tratado* que qualquer um tem o direito de executar a lei da justiça, os seus pontos de vista, tomados junto àqueles expressos no Capítulo 16 e em outros documentos coloniais, não são simplesmente “uma reafirmação da justificativa convencional da guerra” nos moldes de Vitoria e Grócio, como argumenta Tully.<sup>70</sup> Em vez disso, Locke afirma no Capítulo 16 e em *Some Considerations* que o colonialismo inglês deve ser baseado no esforço e na racionalidade em vez de violência. Além disso, os ameríndios não são para Locke fundamentalmente “bestas selvagens”; eles têm o mesmo potencial para a razão e esforço que o inglês, como argumenta no *Ensaio acerca do Entendimento Humano*. A afirmação de Tully de que Locke “desumaniza os ameríndios” e sanciona suas mortes como “prova e ilustração desta doutrina violenta” é simplesmente inconsistente com as perspectivas de Locke sobre a racionalidade dos ameríndios e com os repetidos apelos de Locke na Carolina para tratar os povos indígenas vizinhos com respeito.<sup>71</sup> Tanto na teoria como na prática, Locke queria fornecer uma alternativa à doutrina espanhola da violência; uma em que a razão prevaleceria na relação entre ameríndios e colonizadores e ancoraria a origem da propriedade nas colônias. Vale a pena notar que Locke prossegue argumentando nos *Dois Tratados* que a exceção singular para os conquistadores obterem algum direito sobre a terra de outros é quando há desperdício da terra: “onde quer que, havendo mais terra que a que os habitantes possuem e usam, qualquer um tenha a liberdade de fazer uso da que estiver vazia”.<sup>72</sup> Assim, é o trabalho pacífico em terras vacantes, e o comércio em vez da conquista, que proporcionam tanto uma posse justa no novo mundo como um método superior de colonização.

---

<sup>67</sup> Carta de Lord Ashley (posteriormente Conde de Shaftesbury) a William Saile, 13 de maio de 1671, escrita pela mão de Locke, *Shaftesbury's Papers*, Public Records Office, Bundle 48, N. 55, p. 91. (N.A.) Pontuação da tradução modificada pela tradutora. (N.T.)

<sup>68</sup> Locke, *Some Considerations*, p. 232. (N.A.)

<sup>69</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §180, §182. (N.A.)

<sup>70</sup> Tully, *An Approach to Political Philosophy*, p. 143. (N.A.)

<sup>71</sup> Tully, *An Approach to Political Philosophy*, p. 144-5. Os documentos coloniais incluem “Temporary Laws to be added to Instructions to Ye Governor and Council of Carolina”, escrita pela mão de Locke, de Dezembro de 1671, *Collections of the South Carolina Historical Society*, V, p. 367; “Instructions given by us, the Lord Proprietors of Carolina unto the governor and Council of that Portion of our Province called Albemarle”, maio de 1676, William Saunders (ed.), *The Colonial Records of North Carolina*, I (1662-1712) (Charleston, 1886), p. 230; Carta de Lord Ashley [posteriormente Conde de Shaftesbury] a William Saile, 13 de maio de 1671, escrita pela mão de Locke, *Collections*, p. 327. (N.A.)

<sup>72</sup> Locke, *Dois Tratados*, II, §184, p. 552. (N.A.)

## Conclusão

O debate sobre a colonização do novo mundo pela Inglaterra, em termos tanto dos argumentos éticos quanto econômicos apresentados em apoio à *plantation*, desempenha um papel importante na formação da teoria da propriedade de Locke. Começando com a concessão comum fornecida por Deus, Locke, tal como o teórico holandês Hugo Grócio, deve responder à questão: com base em que critério pode qualquer indivíduo ou país reivindicar algo como seu e negar a outros o direito ao seu uso? Embora a resposta dada por Grócio constituísse uma defesa das aspirações coloniais holandesas ao mar, a de Locke constituía, de forma semelhante, uma defesa colonial dos interesses ingleses à terra.

O capítulo de Locke sobre a propriedade introduz a aquisição dos produtos da terra (frutos e caças) como a primeira forma de propriedade privada. O seu argumento, tal como os de Winthrop, Cushman e Strachey, é que tanto os ameríndios como os ingleses têm direitos semelhantes de se apropriarem dos produtos do solo por meio do seu trabalho. Locke se volta, então, para a questão principal da propriedade, nomeadamente a terra. O trabalho que dá início à propriedade da terra assume uma forma particular, nomeadamente o cultivo agrário e o cercamento. Essencialmente, os terrenos incultos são propriedade daqueles que os cultivam, e não daqueles que os ocupam, caçam e vivem neles ou os mineram. Esse argumento segue de perto aquele desenvolvido por Winthrop e outros colonizadores que defendem o direito da Inglaterra de se apropriar das terras indígenas. Até que o ameríndio aplique a sua diligência e racionalidade na terra, a Inglaterra e os seus colonos continuarão a ter o direito à sua apropriação. Locke prossegue argumentando que tal apropriação deve ser limitada àquilo que não pode estragar. Em relação às defesas coloniais da *plantation* inglesa, há duas fontes para a preocupação com a quantidade de terra ocupada. Em primeiro lugar, Josiah Child e Charles Davenant argumentam que as colônias só terão sucesso se a terra for estritamente limitada àquilo que pode ser cultivado e, por extensão, defendido. O próprio Locke, na Carolina, estava familiarizado com o problema de os colonos estarem ocupando terras excessivamente extensas. Em segundo lugar, a limitação do desperdício circunscreve o direito original de propriedade àquilo que é necessário para a subsistência; maiores quantidades de terra só podem ser apropriadas por aqueles que têm acesso ao dinheiro e ao comércio internacional. Locke argumenta que sem dinheiro os bens dos ameríndios ou estragariam e, portanto, violariam a lei da natureza contra o desperdício, ou, sem dinheiro, o cercamento não valeria a pena. O ameríndio não tem o direito nem a necessidade de possuir a quantidade de terra que os ingleses têm. Assim, quando Locke introduz o dinheiro para superar a limitação do desperdício, ele deixa claro que isso traz consigo o direito de reivindicar quantidades ainda maiores de terra e torna legítimas as posses desiguais que inevitavelmente resultam disso. Locke argumenta que o trabalho não apenas dá origem à propriedade, mas constitui a maior parte do valor da maioria das coisas. Aqui ele incorpora o argumento de Child de que um acre de terra na América implicará inevitavelmente o desenvolvimento das indústrias manufatureiras e de navegação na Inglaterra. A conclusão de que a *plantation* criaria empregos e riqueza na Inglaterra estava no cerne da defesa econômica do colonialismo.

A originalidade dos argumentos de Locke sobre a propriedade reside na forma como a colonização inglesa é justificada, não apenas porque Deus ou a lei natural ordenaram-na, como argumentaram Winthrop e outros, mas porque cada colono tem um direito natural

dentro de si, por meio do seu trabalho, à apropriação da terra. Poderíamos argumentar que Locke está, por definição, excluindo os ameríndios de todo direito à propriedade da terra. Ele não está. A doutrina dos direitos naturais permite que qualquer pessoa possa reivindicar o solo da América se adotar um estilo de vida agrário fixado, se se juntar ao resto da humanidade no uso do dinheiro e do comércio, se estabelecer leis de liberdade e propriedade e se adotar o principal princípio de Deus e os princípios secundários das artes e das ciências como base do conhecimento. A dificuldade é que, ao satisfazer todas as exigências do proprietário de bens de Locke, o ameríndio deve, de todas as formas significativas, tornar-se europeu. Dado que o direito natural à propriedade, tal como articulado por Locke, pressupõe em si a transcendência do estado de natureza pela sociedade civil, o ameríndio descrito nos *Dois Tratados* encontra-se em um dilema teórico impossível: ele pode permanecer nos “procedimentos, métodos e princípios” do estado de natureza e desistir das suas terras; ou juntar-se à sociedade civil e renunciar a si próprio. A reconciliação da teoria liberal com os direitos indígenas ainda é atormentada por esta dicotomia subjacente entre o estado de natureza e a sociedade civil, e pela suposta inevitabilidade de que o primeiro, por meio dos veículos da propriedade privada, do comércio e da razão, acabará por ser transformado no segundo.

## Referências bibliográficas

ARNEIL, Barbara. “John Locke, natural law and colonialism”, *Journal of the History of Political Thought*, 13, N. 4, 1992.

ARNEIL, Barbara. “The Wild Indian’s Venison: Locke’s Theory of Property and English Colonialism in America”, *Political Studies* (XLIV), pp 60-74.

BALDWIN, Richard (ed.). *Britannia Languens*. Londres: 1689/1680.

BEER, George Beer. *The Old Colonial System*. New York: Peter Smith, 1912.

BENIANS, E. A., BUTLER, James e CARRINGTON, C. E. (eds.). *The Cambridge History of the British Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.

BUCKLE, Stephen. *Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

CHILD, Josiah. *A New Discourse on Trade*. Londres: James Asperne, 1804.

CRANSTON, Maurice. *John Locke: a Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

CUSHMAN, Robert. “Discourse: the state of the colony and the need of public spirit in colonists”. In: YOUNG, Alex (ed.). *Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth (1602-1625)*. Boston: Corner House, 1841.

CUSHMAN, Robert. “Reasons and considerations touching the lawfulness of removing out of England into the parts of America”. In: YOUNG, Alex (ed.). *Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth (1602-1625)*. Boston: Corner House, 1841.

D'ACOSTA, Joseph. *The Naturall and Morall Historie of the West Indies*. London: Hakluyt Society, 1880.

DAVENANT, Charles. *Discourses on the Public Revenues and on the Trade of England*. Londres: James Knapton, 1698.

EISENGER, Chester. "The puritans" justification for taking the land", *Essex Institute Historical Collections*, 84 (1948).

KELLY, P. (ed.). *Locke on Money*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

LOCKE, John. *Collections of the South Carolina Historical Society*, V. Charleston: South Carolina Historical Society, 1897.

LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o governo*, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, Vol. I. New York: Fundação Calouste Gulbenkian, 1959.

LOCKE, John. "Instructions given by us, the Lord Proprietors of Carolina unto the govenor and Council of that Portion of our Province called Albemarle" (maio de 1676). In: SAUNDERS, William (ed.). *The Colonial Records of North Carolina*, I (1662-1712). Charleston: 1886).

LOCKE, John. "Note on trade in Sweden, Denmark and New England", 1696. *Bodleian Library*, M. S. Locke c.30, folio 38.

LOCKE, John. "Notes for an essay on trade", 1674. *Bodleian Library*, M. S. Locke, c. 30, folio 18.

LOCKE, John. "Of the American Plantations". *Bodleian Library*, M. S. Locke d. 7.

LOCKE, John. "Some Considerations on the Consequences of the Lowering of Interest". In: KELLY, P. (ed.). *Locke on Money*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

MUN, Thomas. *England's Treasure by Forraign Trade* (1664). Oxford: Kelly, 1949.

OSGOODE, Herbert. *The American Colonies in the 17<sup>th</sup> Century, I: the Chartered Colonies: Beginnings of Self-Government*. New York: McMillan, 1904.

PUFENDORF, Samuel. *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo*, The Classics of International Law Series. Washington: Carnegie Endowment for International Pace, 1934.

SHAFTESBURY'S PAPERS, Public Records Office, Bundle 48, No. 55.

STRACHEY, William. *The Historie of Travaile into Virginia*. London: Hakluyt Society, 1849.

TULLY, James. *An Approch to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.



TULLY, James. “Placing the “Two Treatises””. In: PHILLIPSON, Nicholas e SKINNER, Quentin (eds.). *Political Discourse in Early Modern Britain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

WINTHROP, John. “General considerations for planting in New England”. In: YOUNG, Alex (ed.). *Chronicles of the First Planters (1623-1636)*. Boston: Corner House, 1846.

# Os usos da América em O Segundo Tratado sobre o Governo de Locke

Herman Lebovics<sup>1</sup>

Tradução: Lucas M. Lessa<sup>2</sup>

Revisão da tradução: Virginia H. Ferreira da Costa<sup>3</sup>

John Locke foi o primeiro filósofo moderno a descobrir o Novo Mundo e fazer da sua existência o principal componente de uma filosofia política.<sup>4</sup> “No princípio, o mundo inteiro era a *América*”, ele escreveu n’*O Segundo Tratado sobre o Governo*<sup>5</sup>, tornando, assim, aquele vasto e inexplorado continente uma parte integral da filosofia política ocidental. As páginas de seu texto estão repletas de referências ao mundo do outro lado do Atlântico, que, no tempo de Locke, encontrava-se no início de uma sistemática colonização e povoamento.<sup>6</sup>

O interesse de Locke no Novo Mundo estende-se para além da discussão filosófica do *Segundo Tratado*. Ele avidamente catalogou e devorou livros de grandes viagens e explorações. Por meio de seu patrono Anthony Ashley Cooper, o Primeiro Conde de Shaftesbury, ele se tornou proprietário de milhares de hectares de terras inexploradas da província da Carolina e membro de variadas companhias criadas para lucrar com as possessões ultramarinas. Ele serviu em órgãos governamentais instituídos para supervisionar o império colonial. Uma porção significativa de seus rendimentos vinha de seu trabalho enquanto funcionário público colonial

---

<sup>1</sup> Tradução do artigo original: Lebovics, Herman. “The Uses of America in Locke's Second Treatise of Government”. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 47, No. 4 (Oct. - Dec., 1986), pp. 567-581. Agradecemos à University of Pennsylvania Press Journals e ao autor pela permissão para publicação da tradução. Herman Lebovics é professor emérito do Departamento de História da Stony Brook University, em Nova York. Graduou-se pela University of Connecticut em 1956 e obteve seu mestrado na Yale University em 1957. Entre 1959 e 1960, estudou na Freie Universität Berlin, completando seu doutorado em Yale em 1965. Contato: hlebovics5@gmail.com / herman.lebovics@stonybrook.edu (N.T.).

<sup>2</sup> Mestre e bacharel em filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e bacharel em direito pela Faculdade de Direito de Vitória (FDV). E-mail: lucas\_lessa@hotmail.com.

<sup>3</sup> Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (FFLCH-USP). E-mail: virginia.costa@usp.br orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9287-4634>

<sup>4</sup> Pesquisadores em diversos campos me ajudaram a explorar as ideias neste trabalho por meio de fronteiras disciplinares perigosas. Gostaria de agradecer especialmente a Michael Zweig, Karl Bottigheimer, Bernard Semmel, Sidney Gelber, Hal Benenson e Dick Howard por suas ideias e críticas. (N.A.).

<sup>5</sup> Cf. Peter Laslett, *Locke's Two Treatises of Government: A Critical Edition with Introduction and Notes* (2nd ed.; Cambridge, 1970), 319. Daqui em diante citado como *Two Treatises*. Peter Laslett and John Harrison, *The Library of John Locke* (Oxford, 1965), daqui em diante citado como *Locke's Library*. A biografia padrão continua sendo Maurice Cranston, *John Locke: A Biography* (New York, 1957); cf. 153-54. (N.A.)

<sup>6</sup> Ver os primeiros volumes da série de Immanuel Wallerstein sobre o sistema-mundo, *The Modern World-System*, I, *Capitalist Agriculture and the Origins of the World-Economy in the Sixteenth Century* (Nova York, 1974), especialmente 346-57, e II, *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750* (Nova York, 1980). Em linhas gerais, a escola do sistema-mundo não tem perseguido os aspectos intelectuais das questões que suscita. Baseando-se em uma análise do sistema-mundo, mas tentando assumir a perspectiva dos povos “descobertos”, indica-se Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley, 1982), especialmente 3-23, 158-94. (N.A.)

e de seus investimentos nas colônias. A vida de Locke esteve intimamente atrelada à América, às Índias Ocidentais e à Índia. Assim como seu pensamento.

A tese deste texto é que, enquanto pensador, Locke utilizou os vastos recursos inexplorados do Novo Mundo para fornecer a premissa chave que estava na base do argumento de sua filosofia política. Em seu *Segundo Tratado*, ele convocou o Novo Mundo para validar a sociedade emergente no velho. Ele foi o primeiro filósofo do sistema mundial emergente.

Aceitando o oportuno desafio de Quentin Skinner, ou do método skinneriano, este texto buscará “a possibilidade de um diálogo entre a discussão filosófica e a evidência histórica”.<sup>7</sup> Primeiramente, explicitará as justificativas de Locke para a existência da propriedade privada, conforme ele as apresentou em seu *Segundo Tratado sobre o Governo*. Em seguida, demonstrará a inadequação lógica desses argumentos, assim como sua irrelevância para a sociedade inglesa, tanto no momento da composição do *Tratado* quanto no de sua publicação. Por fim, extrairá o argumento sutil que Locke teceu na discussão do *Segundo Tratado*, um argumento que depende da existência de terras disponíveis para a apropriação no Novo Mundo. Ao desnudar sua suposição não declarada da disponibilidade de recursos infinitos, poderemos transcender fraquezas factuais e lógicas que uma leitura historicamente ingênua de seu texto revela, de modo a julgar corretamente Locke como o sábio intelectual orgânico da elite britânica do século XVII, bem como das futuras gerações das classes dominantes britânicas.

A explicação de Locke sobre as origens da sociedade política e da propriedade privada em seu *Segundo Tratado sobre o Governo* é tão cheia de razoabilidade que encontrar suas falhas beira à grosseria. No entanto, o argumento de Locke mostra-se vulnerável. Como seus predecessores Grotius, Pufendorf e Hobbes, ele começou sua análise da sociedade humana a partir da noção de que a humanidade teria vivido em um estado de natureza: “pergunta-se muitas vezes, como objeção importante, onde estão, ou em algum tempo estiveram, os homens em tal estado de natureza?”<sup>8</sup>. Ao contrário de outros pensadores que começaram suas discussões sobre as origens da sociedade postulando um estado de natureza, Locke concedeu realidade histórica a esse estado. Ele ofereceu como evidência de sua alegação dois exemplos da vida contemporânea. Até aquele momento, ele argumentou, nações e, portanto, seus governantes habitam um estado de natureza uns com os outros. Além disso, “as promessas e acordos de troca etc. entre dois homens numa ilha deserta mencionados por *Garcilaso de la Vega* em sua *História do Peru*, ou entre um suíço e um índio nas florestas da

---

<sup>7</sup> Ver “Meaning and Understanding in the History of Ideas” de Quentin Skinner, *History and Theory*, 8 (1969), 3-53. A premissa metodológica do ensaio de Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of “An Essay Concerning Human Understanding”* (Berkeley, 1983), oferece uma boa orientação: “Des-historicizar um clássico filosófico é despolitizá-lo e desumanizá-lo, separando-o de qualquer papel genuíno na vida e no conflito da época, além de divorciar artificial e mecanicamente o pensamento da ação” (7). De igual importância é Wood, *John Locke and Agrarian Capitalism* (Berkeley, 1984), que nos leva à parte do caminho ao ver Locke como um teórico do capitalismo agrário inicial (14). (N.A.)

<sup>8</sup> Cf. *Two Treatises*, 294 [*Segundo Tratado*, § 14, p. 392]. Com as importantes exceções de Neal Wood e Richard Ashcraft, a maioria das reinterpretações recentes da filosofia política de Locke tem se concentrado em refutar a leitura de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford, 1962), do Capítulo V de Locke, “Da Propriedade”, do *Segundo Tratado*, e têm visto Locke como um pensador pré-moderno (isto é, não capitalista), à diferença do entendimento de Macpherson (cf. abaixo, notas 8-10). (N.A.) Todas as citações em colchetes do *Segundo Tratado* se referem à seguinte edição traduzida para o português: Locke, John. “Segundo tratado sobre o governo civil.” In: *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (N.T.)

*América*, comprometem a ambos, embora em referência um ao outro eles estejam num perfeito estado de natureza”.<sup>9</sup>

De acordo com Locke, tanto “a razão natural – que nos diz que os homens, uma vez nascidos, têm direito à sua preservação”, quanto a revelação, que nos fornece um relato de que Deus “*den a terra aos filhos dos homens*, deu-a para a humanidade em comum” substanciam um estado original de propriedade comum das coisas desta terra.<sup>10</sup> Mas o mesmo Deus que “deu o mundo aos homens em comum, deu-lhes também a razão, a fim de que dela fizessem uso para maior benefício e conveniência da vida”. E, ainda assim, dar a terra a toda a humanidade e não prever sua apropriação e uso indiscutível por qualquer homem em particular seria irracional por parte de Deus, e o Deus de Locke seria especialmente razoável – pode-se dizer –, uma personagem complacente e iluminista. Aqui também, em um ponto crucial de seu argumento, Locke tomou sua evidência do Novo Mundo: “O fruto ou a caça que alimenta o índio selvagem, que desconhece o que seja um lote e é ainda possuidor em comum, deve ser dele, e de tal modo dele, ou seja, parte dele, que outro não tenha direito algum a tais alimentos, para que lhe possam ser de qualquer utilidade no sustento de sua vida”.<sup>11</sup>

Deste modo, Locke pode oferecer sua famosa formulação de que se “a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*”, segue-se que “qualquer coisa que ele então retire do estado com que a natureza deixou, misture-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*”.<sup>12</sup>

Duas observações importantes são necessárias aqui. Primeiro, esse ato não exige o consentimento comum do restante da humanidade, pois teríamos morrido de fome há muito tempo se fôssemos obrigados a esperar essa sanção para nossa sobrevivência.<sup>13</sup> Em segundo lugar, Locke não diferenciou entre o nosso próprio trabalho e o de nossos bens vivos e empregados: “desse modo, o pasto que meu cavalo comeu, a relva que meu servidor cortou e o minério que retirei da terra em qualquer lugar onde eu tenha um direito a ele em comum com outros homens tornam-se minha *propriedade*, sem a cessão ou consentimento de quem

---

<sup>9</sup> Cf. *Two Treatises*, 295. [Segundo Tratado, § 14, p. 393]. (N.A.)

<sup>10</sup> Ibid., 303-04. Veja mais a introdução de Laslett, em *Two Treatises*, 100. [Segundo Tratado, § 25, pp. 405-6]. (N.A.)

<sup>11</sup> Ibid., 305. [Segundo Tratado, § 26, p. 407]. (N.A.)

<sup>12</sup> Ibid., 306. [Segundo Tratado, § 27, pp. 407-9]. Cf. Johannes Rohbeck, “Property and Labour in the Social Philosophy of John Locke”, *History of European Ideas*, 5 (1984), 65-77. As tentativas de Karl Olivecrona de situar Locke em uma tradição do direito romano me parecem incorretas para um homem que escreve em uma terra de common law e em definições de propriedade do common law. Ver seu “Das Meinige nach der Naturrechtslehre”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 59 (1973), 197ff; “Locke's Theory of Appropriation”, *Philosophical Quarterly*, 24 (1974), 220, 226; “Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property”, *Journal of the History of Ideas*, 35 (1974), 211, 218, 227; “The Term 'Property' in Locke's Two Treatises of Government”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 61 (1975), 110-14. (N.A.)

<sup>13</sup> Ibid., 306-08. Grotius e Pufendorf fundamentaram a transição da propriedade comum para a propriedade privada no consentimento comum porque desejavam justificar o governo pelo consentimento. Cf. Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (Nova York, 1969) 181 e 187ff. Locke evitou cuidadosamente usar esse argumento do consentimento comum. No entanto, como Robert Filmer, o alvo do ataque no *Primeiro Tratado*, havia acertado precisamente em sua crítica a Grotius mediante a observação de que, se a propriedade privada fosse garantida pelo consentimento da humanidade, então a retirada desse consentimento por indivíduos ou grupos dissolveria todo o governo e lançaria a humanidade de volta a um estado de natureza. Sobre este ponto, ver mais em James Daly, *Sir Robert Filmer and English Political Thought* (Toronto, 1979), 24, 90, 158-59. Daly encontra o argumento da apropriação usado contemporaneamente na polêmica anti-Filmer, *Patriarchia non Monarcha* (1681), pelo amigo de Locke, James Tyrrell. (N.A.)

quer que seja”.<sup>14</sup> Apesar de localizar suas origens no estado de natureza, Locke escreveu sobre propriedade no que era o mais moderno dos contextos do século XVII, a saber: a propriedade como capital – “meu cavalo” – incorporada ao trabalho contratado – “meu Servo” – e como recurso – “o minério que retirei”.

A esta altura do argumento, Locke volta-se novamente para o Novo Mundo com evidências da prática de pessoas ainda no estado de natureza. “Essa lei da razão”, ele explica, “torna o cervo propriedade do *índio* que o abateu; permite-se que os bens pertençam àqueles que lhes dedicou seu trabalho, mesmo que antes fossem direito comum de todos”. E então, para conectar a vida do índio primitivo com a do Inglês contemporâneo, e, assim, o velho mundo com o novo, ele acrescenta que “entre aqueles que se consideram a parte civilizada da humanidade, que fizeram e multiplicaram leis positivas para determinar a propriedade, essa lei original da natureza que determina o início da *propriedade* sobre aquilo que era antes comum continua em vigor” em relação aos frutos dos esforços de pescadores e caçadores.<sup>15</sup>

Por que Locke retira seus exemplos, quase sem diferenciação, em um momento da mais moderna sociedade capitalista e, no momento seguinte, da vida dos primeiros habitantes da América? Estaria ele empregando o que se tornaria a estratégia nada incomum do Iluminismo de formular argumentos para falar de toda a humanidade, para articular uma lei natural da sociedade tão verdadeira para o tempo de Adão e Eva quanto para agora; tão válida para ingleses proprietários de terras, comerciantes e seus empregados quanto para os nativos da Jamaica e das Carolinas? Decerto, esse deve ter sido um de seus motivos, mas apenas um. No entanto, devemos ver para onde sua doutrina das origens e direitos de propriedade o levou antes de estarmos em posição de acessar todo o significado do exotismo generalizado de Locke. Para esse fim, devemos agora nos voltar para os limites que Locke estabeleceu – e depois superou – para a apropriação das posses da terra de Deus.

Locke argumentou que a mesma lei natural divinamente dada, que nos permite possuir coisas necessárias para nossa sobrevivência ao misturar nosso trabalho com elas, “também limita [o uso d] essa propriedade”. São-nos dadas as coisas desta terra para usufruir “tanto quanto qualquer pessoa possa fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague”. Mas ele escreveu empaticamente: “nada foi feito por Deus para que o homem estrague ou destrua”. Além disso, o novo proprietário de terras, por exemplo, não pode reivindicar tudo para si; deve preservar “o bastante e de boa qualidade” para que outros possam mesclar seu trabalho.<sup>16</sup> Expressar receios morais desse tipo parece somente ser o

---

<sup>14</sup> *Two Treatises*, 307 [Segundo Tratado, § 28, p. 410]. Tanto James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries* (Cambridge, 1980), 139, quanto Keith Tribe, *Land, Labour, and Economic Discourse* (Londres, 1978), 49-50, rejeitam uma leitura dessa passagem (de Macpherson, por exemplo), a qual entende que o servo “vendeu” seu trabalho ao mestre. Tully argumenta: “O cortador de grama, que é o servo de Locke, não aliena e não pode alienar sua atividade laboral”; Tribe busca distinguir o trabalho do servo daquele do cavalo de Locke como evidência de que Locke pretendia analisar diferentemente os dois esforços (50-51). Historicamente, a leitura de Tully-Tribe deixa o servo sem razão para concordar em cortar ou não cortar a grama; ele parece apenas tomar uma decisão de entrar ou não em um contrato para realizar um serviço. Não está claro como ele decide. No entanto, é verdade que os escritos de Locke sobre trabalho ganham força ideológica ao se equilibrar na ambiguidade do trabalho visto como uma mercadoria e o trabalho como atividade. Sobre este ponto, mas situando o argumento em um contexto histórico denso, ver o excelente artigo de E. J. Hundert, “The Making of *Homo Faber*. John Locke Between Ideology and History”, *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), 3-22. (N.A.)

<sup>15</sup> *Two Treatises*, 307. [Segundo Tratado, § 30, p. 411]. (N.A.)

<sup>16</sup> *Ibid.*, 308-09. [Segundo Tratado, § 37, p. 418]. “Porém, se eles [propriedade adquirida em um estágio primitivo inicial que ele às vezes chamava de “no princípio”] perecessem na posse dele sem serem devidamente usados;

trabalho de um grande apologista para a parte economicamente mais gananciosa da população do século XVII. Peter Laslett questionou corretamente se tais escrúpulos morais teriam dissuadido um homem que era simplesmente “o porta-voz de uma classe em ascensão, a classe média, os capitalistas, a burguesia”.<sup>17</sup> Como veremos, Locke era muito mais e muito menos do que esses receituários sugerem.

Ele precisava fornecer um meio para afrouxar essas severas injunções calvinistas de não desperdiçar ou usar indevidamente a fim de preservar o princípio de acesso igualitário aos recursos, embora as realidades da sociedade comercial inglesa do século XVII não fossem tão facilmente superáveis. A sociedade comercial da época era uma realidade que nenhum homem sensato poderia negar. Mas a lei moral que governava a propriedade também permanecia ainda viva no espírito popular; um pensador político da época corria um grave risco ao ignorá-la.

O meio que Locke encontrou seria, em sua expressão peculiar, “um pedacinho de metal amarelo”. Ele argumentou:

vê-se claramente que os homens concordaram com a posse desigual e desproporcional da terra, tendo encontrado, por um consentimento tácito e voluntário, um modo pelo qual alguém pode possuir com justiça mais terra que aquela cujos produtos possa usar, recebendo em troca do excedente ouro e prata que podem ser guardados sem prejuízo de quem quer que seja, uma vez que tais metais não se deterioram nem apodrecem nas mãos de quem os possui.<sup>18</sup>

Embora possa parecer a alguns que a suspensão das injunções baseadas na lei natural pela provisão de algumas moedas de ouro e prata seja uma solução inadequada, para não dizer deselegante, para um problema filosófico – semelhante ao uso da glândula pineal por Descartes para resolver o problema mente-corpo que ele próprio havia criado –, essa infelicidade não é o principal problema do argumento de Locke. Em vez disso, suas maiores dificuldades surgiram de seus usos do *consentimento*, essa questão mais delicada e explosiva da vida política e da filosofia política do século XVII.

Locke estava decidido a basear sua doutrina do direito à propriedade em uma noção de propriedade-para-sobrevivência, uma versão da teoria do valor-trabalho. Ele evitou as posições tomadas tanto por Grotius quanto por Pufendorf – cujas análises sobre as origens da propriedade ele conhecia bem –, pois eles baseavam o direito à propriedade na concordância do restante da humanidade. E, ao longo do *Segundo Tratado*, ele manteve firmemente sua recusa em fundamentar o direito à propriedade exclusiva no consentimento de seus semelhantes.<sup>19</sup> Como, então, ele poderia argumentar que o grande ato de suspensão

---

se os frutos ou a caça apodrecessem antes que pudesse consumi-lo, ele estaria ofendendo as leis comuns da natureza.” (N.A.)

<sup>17</sup> Cf. Laslett, Introduction to the *Two Treatises*, 43, and E. J. Hundert, “Market Society and Meaning in Locke's Political Philosophy”, *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1977), 33-44. (N.A.)

<sup>18</sup> Locke, *Two Treatises*, 311-12, 319-20, citação em itálico por conta do autor deste ensaio. [*Segundo Tratado*, § 50, p. 428] Cf. o valioso texto de Richard Ashcraft, “The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory as Bourgeois Ideology”, in *John Locke, Papers read at a Clark Library Seminar, 10 December, 1977* (Los Angeles, 1980), 62-63. (N.A.)

<sup>19</sup> Há apenas um pacto para a criação da propriedade; Locke não precisa de uma teoria da propriedade em duas etapas, uma para as primeiras eras do mundo e outra para a vida em uma comunidade, como Tully sugere que



dos limites à aquisição de posses estabelecidos por uma lei natural dada por Deus poderia ser realizado por “um consentimento tácito e voluntário” dos homens em sociedade?<sup>20</sup> Como uma lei da natureza poderia ser suspensa por um acordo humano? Se isso fosse possível, os homens poderiam compactuar – se pudessem constituir uma maioria – para fazer da sociedade política uma democracia da ralé e, então, votar para remover a propriedade dos proprietários. Tal medo não era nem negligente nem sem precedentes. A questão de quem poderia participar de forma adequada e segura da liderança política da nação não havia sido resolvida durante o curso da Revolução, e a intenção de Locke em resolver essa questão determinou as estratégias argumentativas que ele empregou nos *Dois Tratados*.<sup>21</sup>

Estamos acostumados a encontrar esse tipo de inconsistência flagrante em Locke. Que todas as nossas ideias se originam da experiência, como ele afirmou no *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* – exceto a ideia de Deus, cuja existência podemos deduzir –, talvez seja a mais famosa.<sup>22</sup> Estamos habituados a perdoar Locke por seus erros filosóficos porque seu senso de realidade, sua perspicácia metafísica e política, era tão aguçada. Nós o honramos na história da filosofia como o representante inglês destacado do *bon sens* [bom sendo] cartesiano, ao contrário de seu predecessor empirista Hobbes, cujo rigor o levou a formular uma lógica da tirania, ou de seu herdeiro Bispo Berkeley, cujo empirismo implacável o obrigou a confidenciar nossas ideias experimentadas à mente de Deus quando não estavam sendo pensadas por nós.

Entretanto, mesmo que permitíssemos a Locke manter seu truque da moeda como uma maneira de os indivíduos possuírem mais do que poderiam cultivar, armazenar ou consumir, teríamos que perdoá-lo por outros lapsos de lógica. Se a principal preocupação de Locke fosse puramente a aversão divina e humana ao desperdício e à deterioração, ele não

---

ele faz. Todos os acordos importantes – incluindo o do uso do dinheiro – são feitos no estado de natureza. Neste texto, utilizo o conceito de “consentimento” para significar o acordo da humanidade em usar o dinheiro. Para seu uso em sua teoria do governo, ver John Dunn, “Consent in the Political Theory of John Locke”, *The Historical Journal*, 10 (1967), 153-182 and his *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, 1969), 128ff. (N.A.)

<sup>20</sup> Em uma passagem, ele escreveu que “o ouro, prata e diamantes são coisas a que a imaginação ou um acordo atribuíram o valor, mais que o uso real e o necessário sustento da vida” (*Second Treatise*, 318) [*Segundo Tratado*, § 46, p. 425], dando assim evidência de sua consciência da dimensão da arbitrariedade humana e até mesmo do capricho na seleção do meio que nos absolverá de nossas obrigações sob a Lei Natural. Sobre essa ilogicidade, ver Karen Iversen Vaughan, *John Locke: Economist and Social Scientist* (Chicago, 1980), 92-93. (N.A.)

<sup>21</sup> Quer localizemos o centro de gravidade dos *Dois Tratados* na crise de sucessão e nos anos de 1679-1680, como Laslett argumenta de forma convincente (Laslett, *Two Treatises*, Introduction, 65), ou os conectemos à Revolução Gloriosa e a 1690, data de sua publicação anônima, a questão de quem deveria governar a sociedade política, e com que direito, permeia os ensaios de Locke. A esse respeito, devo marcar minha distância do trabalho de Keith Tribe, *Land, Labour, and Economic Discourse*. Seu estudo, que aborda Locke (46-51), ensaia uma leitura estruturalista da teorização econômica e dos teóricos da época. Assim, nem a história nem a autoria importam: “Enquanto este livro lida com formas discursivas arcaicas, não se pode dizer que seja histórico. (...) O uso de autores e textos neste livro é nada mais do que um dispositivo bibliográfico, permitindo ao leitor localizar os termos e a forma da discussão à medida que ela avança” (159-60). Este método leva Tribe a concluir que Hobbes e Locke estavam envolvidos em um discurso que “girava obstinadamente em torno de uma forma patriarcal de organização que havia sido a moeda da ‘sociedade civil’ desde os tempos de Platão” (51), e assim achatava a história a um conjunto inalterável e previsível de problemas. Uma abordagem igual e excessivamente abstrata e a-histórica da história das ideias, também de base estruturalista, é a do mais matizado James Tully, *A Discourse on Property*, 153. Ver a crítica elaborada em: Wood, *Locke and Agrarian Capitalism*, 72-92. (N.A.)

<sup>22</sup> Cf. seu *Essay Concerning Human Understanding* [*Ensaio sobre o Entendimento Humano*], ed. Peter H. Nidditch (Oxford, 1979), 618-30. No Livro II, Capítulo II (104), Locke escreveu: “De onde tira [a mente] todos os materiais da razão e do conhecimento? A isto respondo com uma só palavra: da experiência. Aí está o fundamento de todo o nosso conhecimento; em última instância daí deriva todo ele”. No Livro IV, Capítulo XI (630), ele escreveu: “O conhecimento do nosso próprio ser temo-lo por intuição. A existência de um Deus é-nos dada claramente a conhecer pela razão, como foi demonstrado”. (N.A.)

precisaria fornecer uma economia monetária – pelo menos não do ponto de vista da argumentação filosófica – para evitar essa violação da lei natural. O escambo era praticado por muitos dos povos sobre os quais Locke leu em seus livros de viagens. Além disso, pode-se armazenar coisas valiosas disponíveis em excesso às necessidades de muitas formas além de moedas de ouro e prata. Lingotes de ferro, pedras esculpidas, roupas elegantes e utensílios foram todos empregados por vários povos para armazenar riqueza desnecessária; tampouco esses repositórios de excedente social serviram como meios de troca em qualquer sentido moderno. Para exibir sua opulência e assim adquirir maior status, indivíduos, ou mais frequentemente famílias, em certas culturas do Novo Mundo, por exemplo, os sofisticados habitantes nativos da Costa Noroeste da América do Norte, realizavam grandes cerimônias, que maravilhavam os visitantes europeus devido ao esplendor e volume de tesouros distribuídos ou consumidos. Naturalmente, famílias concorrentes tinham que retribuir, e assim a troca de bens e serviços era facilitada entre um povo disperso e belicoso. Mais do que a maioria dos contemporâneos, Locke conhecia as muitas maneiras pelas quais outras culturas resolveram suas versões do problema do desperdício e da troca.

Um ponto mais importante é que, mesmo se aceitássemos o argumento de Locke de que moedas acumuladas nos liberariam de nossos escrúpulos morais sobre manter celeiros cheios de trigo e porões transbordando de colheitas apodrecendo, não estaríamos, ainda assim, livres do outro limite imposto a nós pela lei natural. O armazenamento de riqueza na forma de dinheiro não deixa “o bastante e de boa qualidade” para que outros possam viver. A teoria da propriedade de Locke viola esse segundo limite estabelecido por uma lei natural cuja validade Locke nunca questionou ou afirmou estar suspensa.

Então, seria Locke simplesmente um ideólogo irremediavelmente confuso da nova geração de homens ricos, como seu patrono e consultor de investimentos Shaftesbury? Acredito que a resposta seja negativa. Em sua justificativa para a propriedade privada e para as diferenças de riqueza, Locke fez um movimento filosófico que, em sua aparente falta de lógica, destaca a substância de sua contribuição duradoura para o pensamento político ocidental.

O problema reside no paradoxo da propriedade de Locke. Após a experiência da guerra civil seguida por conflitos contínuos sobre a autoridade no Estado, a proposta de Locke para a propriedade como base da ordem pública na sociedade política foi ao mesmo tempo uma percepção astuta sobre o significado mais profundo dos problemas de seu século e um conselho presciente para futuros governantes e estadistas encarregados de tornar as sociedades imunes a surtos periódicos de febres revolucionárias. Escrevendo sobre os limites do Poder Supremo na sociedade política, o médico que se tornou conselheiro político prescreveu a cura para a revolução popular:

Pois, sendo a preservação da propriedade o fim do governo e a razão por que os homens entram em sociedade, *isso pressupõe e necessariamente exige que o povo tenha propriedade*, sem o que será forçoso supor que todos percam, ao entrarem em sociedade, aquilo que constituía o objetivo pelo qual nela ingressaram.<sup>23</sup>

O cenário social e econômico em que Locke escreveu o *Segundo Tratado* – uma conjunção do desenvolvimento intensificado das terras da nação, agora esmagadoramente

---

<sup>23</sup> *Two Treatises*, 378 [*Segundo Tratado*, § 138, p. 509]. [N.A.] [Destaques em itálico de Lebovics. [N.T.]

nas mãos de proprietários privados, com uma grande população sem-terra de trabalhadores mal pagos e homens sem mestre – torna paradoxal uma teoria da propriedade em que alguém simplesmente misturava trabalho com a terra não utilizada e se tornava proprietário de terra e uma pessoa presumivelmente dedicada à manutenção da boa ordem do reino. Pois, na Inglaterra do final do século XVII, que significado poderia ser atribuído à injunção (que, devemos lembrar, Locke não suspendeu nem encontrou meios de satisfazer) de que somos obrigados a deixar “o bastante e de boa qualidade” para os outros? No sentido em que ele entendia a palavra, poucas pessoas possuíam “propriedade”, isto é, terras em domínio pleno, nos dias de Locke.<sup>24</sup> Locke não era um pensador ingênuo. Além disso, nem seu serviço público nem suas conexões comerciais poderiam tê-lo deixado alheio à absoluta escassez de terras na Inglaterra de sua época.

Mas havia terra, bastante e muito boa, no Novo Mundo. Locke, melhor do que a maioria dos homens da vida pública da Inglaterra do final do século XVII, também sabia disso. Deve-se enfatizar que, em sua própria época, ele era creditado como um dos ingleses mais conhecedores sobre o mundo colonial. Ele adquiriu esse conhecimento de diversas maneiras.

Locke estava atrelado a esse Novo Mundo pelas três forças mais poderosas que moldaram sua vida. Em primeiro lugar, sua imaginação era estimulada pelos lugares pouco mapeados e pouco conhecidos do outro lado dos mares. Ele adorava ler livros de viagens, geografia e explorações. Por meio de sua leitura, ele adquiriu um conhecimento extenso do que se sabia sobre as novas terras ultramarinas que estavam entrando na consciência europeia.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Gregory King, *Natural and Political Observations and Conclusions upon the State and Condition of England*, 1696 (London, 1896), seções reproduzidas em: C. B. Macpherson, *Political Theory of Possessive Individualism*, Appendix, 279. D. C. Coleman, “Labour in the English Economy of the Seventeenth Century”, *Economic History Review*, 2nd series, 8 (1955), 280-95, esp. 283. H. J. Habbakkuk, “English Landownership, 1680-1740,” *Economic History Review*, 10 (1940), 4. Robert Brenner, “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”, *Past and Present*, n.º. 70 (1976), 63. O artigo do Professor Brenner desencadeou um grande debate acadêmico (sete comentários/ataques e a longa Réplica de Brenner) que se desenrolou nas páginas da revista *Past and Present*, nos. 78 (Feb., 1978), 79 (May, 1978), 80 (Aug., 1978), 85 (Nov., 1979), and 97 (Nov., 1982). E. S. De Beer “Introduction to the *Correspondence of John Locke*” (8 vols.; London, 1976-), I, xxxii, and n. 1; Wood, *The Politics of Locke's Philosophy*, 19, 26; assim como em seu *Locke and Agrarian Capitalism*, 30. J. P. Cooper, “The Social Distribution of Land and Men in England, 1436-1700”, *Economic History Review*, 2nd series, 20 (1967), 419-37. F. M. L. Thompson, “The Social Distribution of Landed Property in England since the Sixteenth Century”, *Economic History Review*, 2nd series, 19 (1966), 505-17. Conferir também: E. L. Jones, “Agriculture and Economic Growth in England, 1660-1750: Agricultural Change”, em: E. L. Jones (ed.), *Agriculture and Economic Growth in England, 1650-1815* (London, 1967), 152ff. Joyce Oldham Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England* (Princeton, 1978), 153. (N.A.)

<sup>25</sup> Peter Laslett, “John Locke and his Books”, ensaio introdutório em Harrison e Laslett, *Locke's Library*, 4, 15-18, 22-25, 28-29. Ver também Cranston, 463; Wood, *The Politics of Locke's Philosophy*, 31-32. Na parte de sua biblioteca sobre a qual temos informações – talvez metade de seus livros –, ele tinha mais títulos sobre medicina, sua primeira profissão (cerca de 11,1%), sobre direito e política (10,7%) e clássicos gregos e latinos (10,1%). Mas livros de religião e teologia, compreendendo 23,8% da coleção de Oxford, eram a maior categoria individual. Cf. Appleby, 220ff.; Cranston, 396; Peter Laslett, “John Locke, The Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade, 1695-1698”, em John W. Yolton (ed.), *John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of Essays* (Cambridge, 1969), 137ff. Os editores de *The Works of Locke* incluem um Prefácio escrito por Locke para a antologia em quatro volumes da *Collection of Voyages* de seu amigo Awnsham Churchill (Londres, 1704). O Prefácio é uma narrativa longa e cuidadosa em estilo de catálogo sobre importantes viagens e descobertas. Neste texto, Locke forneceu informações detalhadamente elaboradas sobre produtos naturais úteis e itens de comércio, bem como informações geográficas e de navegação. Ele ofereceu conselhos a futuros exploradores sobre precauções a serem tomadas ao empreender novas aventuras e propôs regiões ainda inexploradas para futuros esforços. *The Works of John Locke* (10 vols.; Londres, 1923), X, 358-511. Ver mais em *Works*, X, 511-64, seu ensaio “A Catalogue and Character of Most Books of Voyages and Travels”, que lista livros sobre viagens e explorações em latim, italiano, francês, espanhol e inglês, com críticas detalhadas sobre a qualidade, credibilidade e utilidade de cada um. (N.A.)

Em segundo lugar, seu bem-estar econômico dependia em parte de seus investimentos em várias empreitadas coloniais. O patrocínio de Shaftesbury garantiu-lhe o cargo de Secretário dos Lordes Proprietários da Carolina.<sup>26</sup> Seu amigo o direcionou a investir na Bahamas Adventurers (outra iniciativa dos Lordes Proprietários), na Companhia de Richard Thompson, na Royal Africa Company e na East India Company.<sup>27</sup> Na véspera de sua aposentadoria, talvez metade de sua renda viesse desses investimentos.<sup>28</sup>

Em terceiro lugar, sua carreira no serviço público lhe trouxe conhecimento prático sobre assuntos coloniais e grande parte do resto de sua renda. Locke passou seus dois mandatos no serviço estatal ajudando a moldar e direcionar a política colonial imperial. De 1673 a 1675, enquanto servia aos Lordes Proprietários da Carolina, ele obteve, por meio de Shaftesbury, um posto similar no Conselho de Comércio e Plantações.<sup>29</sup> Em 1675, o Conde de Danby, o novo ministro de Carlos II e inimigo de Shaftesbury, dissolveu o Conselho. Somente alguns anos após a Revolução Gloriosa e o retorno de Locke do continente, o Conselho foi recriado. De 1696 até sua aposentadoria em 1700, ele serviu neste último, que Guilherme III havia reconstituído como o Conselho de Comércio.<sup>30</sup>

Assim, tanto a necessidade teórica quanto a experiência prática convergiram para apontar Locke em direção à solução de seu problema. Se no início o mundo todo era a América, Locke entendeu que, no final do século XVII, uma grande parte dele ainda permanecia nas circunstâncias que ele definiu como o estado de natureza. No *Segundo Tratado*, ele escreveu: “nas primeiras eras do mundo, quando os homens estavam mais em perigo de se perderem por se afastarem da companhia dos demais, nos vastos ermos da Terra de então, do que de serem pressionados pela falta de espaço no qual plantar”.<sup>31</sup> Mas tal vastidão ainda existia, pois ele continuou:

E a mesma medida pode ainda ser admitida, sem o prejuízo de quem quer que seja, por mais repleto que o mundo pareça estar. Pois suponhamos um homem, ou uma família, no estado em que se encontravam quando o mundo começou a ser povoado pelos filhos de Adão ou de Noé; caso ele plantasse em alguma das terras incultas do interior da América, veríamos que as posses que poderia amealhar para si mesmo segundo as medidas que apresentamos não seriam muito grandes e tampouco, mesmo nesses dias, prejudicariam o resto dos homens ou lhes dariam motivo para se queixarem ou se julgarem lesados pela usurpação desse homem, embora a raça dos homens se tenha

---

<sup>26</sup> Cf. E. S. De Beer (ed.), *The Correspondence of John Locke*, I, xxxii and n. 1. (N.A.)

<sup>27</sup> Cf. Wood, *The Politics of Locke's Philosophy*, 26. A sugestão de Shaftesbury, por exemplo, levou Locke a investir £200 na Bahamas Adventurers pouco antes de assumir seu cargo como Secretário do Conselho de Comércio e Plantações. Ele vendeu as ações com lucro. Cranston, 155-56. (N.A.)

<sup>28</sup> Cranston, 153-54. (N.A.)

<sup>29</sup> Ibid., 404ff. (N.A.)

<sup>30</sup> Laslett, *John Locke: Problems and Perspectives*, 137ff. Uma luta burocrática sobre questões administrativas menores relacionadas à plantação da Virgínia colocou Locke do lado de fornecer uma maior autonomia para a colônia. Uma das preocupações de Locke em seu novo cargo era a relação adequada dos irlandeses com a economia inglesa. O papel da Irlanda no pensamento de Locke é discutido em Cranston, 408-09, Laslett, *ibid.*, 159-60, Hugh Kearney, “The Political Background to English Mercantilism, 1695-1700”, *Economic History Review*, 12 (1959). Ver na *Correspondence* as cartas entre Locke e seu admirador irlandês William Molyneux. (N.A.)

<sup>31</sup> *Two Treatises*, 310-11 [*Segundo Tratado*, § 36, pp. 415-6]. (N.A.)

hoje espalhado para todos os cantos do mundo e exceda infinitamente o pequeno número [que] havia no princípio.<sup>32</sup>

Locke estava aqui oferecendo o Novo Mundo, especificamente os assentamentos coloniais da América, enquanto validação de sua filosofia sociopolítica. Pois “mesmo nesses dias” alguém poderia ir para lá e, sem tomar demais nem negar a outro a sua parte, misturar seu trabalho com os prados e florestas para se juntar às fileiras dos proprietários da Inglaterra. Se alguém não possuísse terras adequadas nem dinheiro em ouro e prata na Inglaterra – como era a circunstância da maioria da nação –, Locke oferecia a América como a chave que daria acesso à participação na vida da sociedade política. Mas e quanto aos habitantes aborígenes dessas terras, os índios, por exemplo – não eram eles os proprietários da terra mesmo antes do primeiro navio ter partido da Europa?

Locke forneceu dois argumentos de porquê os colonos europeus teriam o direito de tomar posse dessas “novas” terras. Primeiro, embora ele concedesse que, de fato, Deus havia dado o mundo aos homens em comum, ele lembrou ao leitor que “lhes deu o mundo para benefício deles e para a maior conveniência da vida que dele fossem capazes de extrair”. Portanto, “não se pode supor que tivesse Ele a intenção de que permanecesse comum e inculto para sempre. Deu-o para o uso dos diligentes e racionais (e o *trabalho* haveria de ser o seu *título* de propriedade)”.<sup>33</sup> Assim, para obter o direito a uma parte da natureza, uma pessoa não deve simplesmente misturar seu trabalho a ela, mas é obrigada a maximizar a produtividade do esforço. Conforme ele escreveu: “Mas se a relva dentro de seu cercado apodrecesse no solo, ou se o fruto de seu plantio perecesse sem ser colhido e armazenado, esse pedaço de terra, não obstante sua cercadura, seria ainda visto como abandonado, e poderia ser a posse de qualquer outro”.<sup>34</sup> Com esse *tour de force* filosófico, Locke conseguiu, com o mesmo argumento, justificar a desapropriação das terras ancestrais dos índios na distante América, assim como o contínuo cercamento das terras comuns outrora reservadas pelo costume para uso dos camponeses do interior da Inglaterra.

Essa dupla argumentação de Locke nos estimula a aceitar a leitura que o toma como um grande filósofo do sistema mundial em desenvolvimento que ligou o velho mundo ao novo mediante laços de dominação e subordinação. Considerando a principal medida – a energia humana despendida para modificar a natureza – e, para Locke, seu correlativo necessário – a maximização da produção –, claramente a maioria dos nativos americanos não atendia a essas qualificações principais para possuir uma parte da América.

Em segundo lugar, os europeus obtiveram a justificativa para deslocar os habitantes originais das colônias ultramarinas da Europa, já que os nativos dessas regiões não usavam dinheiro como meio de troca. Locke argumentou:

há ainda grandes extensões de solo disponíveis (cujos habitantes não se uniram ao resto da humanidade no consentimento ao uso de seu dinheiro

---

<sup>32</sup> Ibid., itálico do autor deste ensaio. (N.A.) O itálico de autoria de Lebovics se refere apenas ao trecho “mesmo nesses dias”. Os demais destaques são de autoria do Locke. (N.T.)

<sup>33</sup> Ibid., 309 [*Segundo Tratado*, § 34, p. 414]. (N.A.)

<sup>34</sup> Ibid., 310, 313 [*Segundo Tratado*, § 38, p. 419]. (N.A.)



comum), que estão incultas e são mais do que as pessoas que nelas vivem usam ou podem usar e, portanto, ainda são comuns.<sup>35</sup>

Locke admitiu que certos índios usavam artefatos conhecidos como Wampompeke (wampum), que ele entendeu que desempenhavam algumas das funções do dinheiro. Mas aqui sua leitura etnográfica provou-se de grande ajuda para a filosofia do sistema mundial. Ele entendeu que o Wampompeke era usado em situações cerimoniais, não primariamente como meio de troca comercial (“dinheiro comum”) no sentido em que moedas de metais preciosos eram usadas na Europa. Consequentemente, os habitantes aborígenes da América continuavam no estado de natureza também nesse sentido. As terras que onde ameríndios caçavam e até cultivavam não eram deles, pelo menos não como o eram os aluguéis da propriedade de Locke em Somerset, mesmo enquanto vivia em Oxford, Londres ou no exílio continental.<sup>36</sup>

Locke, mais do que percebíamos até agora, capturou a essência de sua época em seu tratamento da relação entre propriedade, expansão colonial e bom governo. Propriedade como critério para participação na vida política do país, propriedade enquanto garantia de conduta conservadora, a *promessa* de propriedade como um incentivo para a tranquilidade social – essas eram as funções chave que Locke atribuía à posse de recursos no *Segundo Tratado*. Bastava misturar o trabalho com a generosidade da natureza divina para criar essa propriedade. Os escritos políticos de Locke – por mais que visassem questões contemporâneas – buscavam estabelecer uma fundamentação sólida para uma teoria de governo que satisfizesse a elite, apaziguasse os governados da época – e, além disso, mantivesse a lealdade das gerações futuras.<sup>37</sup>

Comentadores notaram a curiosa ambiguidade dos escritos políticos de Locke, os quais lhe permitiram justificar as ações de homens ricos, gananciosos e rebeldes de sua época e de épocas posteriores, ao mesmo tempo em que oferecia a promessa de uma participação

---

<sup>35</sup> Ibid., 317 [*Segundo Tratado*, § 45, pp. 424-5]. (N.A.)

<sup>36</sup> Ibid., 409. Ver também Martin Seliger, *The Liberal Politics of John Locke* (Nova York, Washington, 1969), 114-18. A imagem europeia dos nativos americanos é habilmente dissecada em Robert F. Berkhofer, Jr., *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present* (Nova York, 1978), esp. Part One and 75. Sobre o significado sagrado que os Algonquinos atribuíram ao wampum e sua transformação em um item de comércio semelhante ao dinheiro, ver Ruth M. Underhill, *Red Man's America* (ed. rev.; Chicago, Londres, 1975), 67-69. Em 1725, o Reverendo John Bulkley publicou um prefácio às *Poetical Meditations* de Roger Wolcott em New London, Connecticut. Neste texto (ver especialmente xiiff.), ele invocou a autoridade do Sr. Locke para justificar a alegação de que os colonos da Nova Inglaterra poderiam possuir terras sem possuir um título concedido pelos índios apropriados. Na visão do Reverendo Sr. Bulkley, as reivindicações indígenas sobre a terra, justificadas por serem os primeiros ocupantes, tinham que ceder às reivindicações superiores sobre a mesma terra conferidas pelo trabalho dos colonos. Ver mais sobre Locke e os índios da América, John Dunn, “The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century”, em Yolton, *John Locke: Problems and Perspectives*, 71-72 e *passim*, e para as implicações de equiparar a América a um estágio primitivo anterior da vida do Velho Mundo, Ronald Meek, “In the Beginning all the World was American”, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge, 1978), cap. 2. (N.A.)

<sup>37</sup> Sobre o impacto imediato limitado dos *Dois Tratados*, ver Martyn P. Thompson, “The Reception of Locke's Two Treatises of Government, 1690-1705”, em *Political Studies*, 24 (1976), 184-91. Sobre a posição de Locke entre seus contemporâneos, ver também a discussão detalhada no ensaio de John Dunn em Yolton, *John Locke: Problems and Perspectives*, 45ff. No entanto, no século XVIII, Locke já havia assumido seu lugar familiar e totalmente apropriado como o maior filósofo político da Inglaterra. J. G. A. Pocock, em seu *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, 1975), 423-24, descarta os escritos políticos de Locke como de pouca importância para o grande movimento do humanismo cívico que ele argumenta ser a chave para a era augusta. (N.A.)



política sem precedentes para muitos.<sup>38</sup> Essa ambiguidade funciona de várias maneiras. Leitores do *Segundo Tratado* rapidamente notam o deslizamento entre “propriedade” e “vida, liberdade e Propriedade”, como se fossem o mesmo conceito. Mas, ao vincular vida e liberdade à propriedade, ele excluiu do governo a grande maioria das pessoas. Novamente, em sua *Carta acerca da tolerância*, Locke descreveu o governo que terminava o estado de natureza enquanto garantidor da “segurança para as posses particulares dos indivíduos, como ainda para toda a gente”<sup>39</sup>, e não enquanto aquele, como poderíamos esperar conhecendo o argumento do *Segundo Tratado*, que atendesse apenas às necessidades dos proprietários. Além disso, nenhuma era que tivesse visto grandes grupos de homens ideologicamente despertos e armados forçando seu rei a prestar contas, bem como um número de homens recentemente enriquecidos encontrarem seu caminho ao topo, poderia facilmente aceitar uma teoria política que vislumbasse o governo de um monarca absoluto ou de uma elite política fechada. Podemos entender o próprio ataque de Locke à defesa do governo absoluto de Sir Robert Filmer, no *Primeiro Tratado*, como evidência desse ponto. E ainda assim, aquela coalizão de aristocratas e novos homens com quem Locke convivia ainda não estava preparada para abrir a porta do poder para que as camadas mais baixas em riqueza e eminência pudessem entrar.

C. B. Macpherson propôs uma maneira por meio da qual ele acredita que Locke teria resolvido essa ambiguidade. Na visão de Macpherson, a doutrina de Locke sobre o direito de posse exclusiva criada ao adicionar o trabalho aos recursos apontava tanto para a noção capitalista moderna de propriedade privada quanto, por implicação, para uma teoria contemporânea de participação política.<sup>40</sup> No entanto, como vimos, em termos das tensões não resolvidas da vida do século XVII e, mais importante, da estimativa de Locke sobre os desenvolvimentos futuros, isso não é solução alguma. Simplesmente não existia na Inglaterra de Locke terra, minas ou florestas não reclamadas o suficiente às quais uma maioria crescente de população sem-terra pudesse atrelar seu trabalho. Como também vimos, sua doutrina do dinheiro envolveu Locke em confusões sem esperança e violações flagrantes da lei natural.

No final dos anos 1690, quando suas experiências no Conselho de Comércio o conduziram mais uma vez à conexão direta com o funcionamento do império, e talvez quando refletiu sobre as implicações dos argumentos que havia traçado no *Segundo Tratado*, ele acrescentou ao seu texto do *Segundo Tratado* o julgamento de que “a grande arte de governar consiste na ampliação das terras e no uso correto destas”.<sup>41</sup> A própria percepção de Locke de que a solução para seu problema filosófico de como fundamentar uma teoria de uma ordem social dinamicamente estável se encontrava logo do outro lado do Atlântico agora se destaca em sua plena, embora ameaçadora, clareza. Indo muito além das teorias sociais simplistas do mercantilismo de sua época, sua filosofia política integrou a realidade do colonialismo e as riquezas promissoras dos recursos coloniais à filosofia política moderna de uma nova maneira. Ele fez do império colonial um vínculo vital entre a nova elite da Grã-Bretanha e aqueles a quem governavam. Assim, ele fortaleceu o nascente liberalismo da

---

<sup>38</sup> E.g., Dunn, *ibid.*, 53. (N.A.)

<sup>39</sup> Cf. *Letters Concerning Toleration* (Londres, 1905), 178. Ver essa leitura mais democrática, ou pelo menos simpática às reivindicações nacionalistas irlandesas, em Paschal Larkin, *Property in the Eighteenth Century with Special Reference to England and Locke* (Londres, 1930), 64ff. (N.A.)

<sup>40</sup> C. B. Macpherson, “Capitalism and the Changing Concept of Property”, in Eugene Kamenka and R. S. Neale (eds.), *Feudalism, Capitalism, and Beyond* (Canberra, 1975), 112-13. (N.A.)

<sup>41</sup> *Two Treatises*, 314-15 and notes to par. 42. [*Segundo Tratado*, § 42, p. 422]. (N.A.)

sociedade britânica ao construir nele a promessa de crescimento, acima de tudo, de paz social por meio do império. Além disso, compreender sua ideia de império dessa maneira sugere a direção para uma reavaliação dessas teorias do imperialismo moderno – inclusa a de Lenin – que veem tal expansão como um “último estágio”, em vez de um elemento constitutivo da tradição liberal.

Na história da filosofia, o uso de Locke de um continente inteiro, na verdade, de diversos continentes, como um *deus ex machina* para seu sistema filosófico, é sem precedentes. Mas, novamente, a violenta expansão da dominação das sociedades europeias sobre o resto do mundo – um processo ainda no começo na época de Locke – é também sem precedentes. Quase trezentos anos depois, ainda podemos aprender com Locke. Pois sua compreensão da relação entre os mundos antigo e novo, por mais imperfeita que tenha sido, aprofundou nosso próprio entendimento de importantes correntes de pensamento e de suas práxis correlativas – que, desde seus primórdios na era moderna, direcionaram as sociedades ocidentais mais poderosas no caminho de aumentar seu poder e reforçar sua estabilidade interna ao se apropriar do trabalho do povo e dos recursos de culturas antigas distantes, batizadas pelos seguidores da civilização europeia como um “Novo Mundo”.

SUNY, Stony Brook.

## Referências bibliográficas

APPLEBY, Joyce Oldham. *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*. Princeton, 1978.

ASHCRAFT, Richard. “The Two Treatises and the Exclusion Crisis: The Problem of Lockean Political Theory as Bourgeois Ideology”. In: John Locke, *Papers read at a Clark Library Seminar*, 10 December, 1977. Los Angeles, 1980.

BERKHOFER Jr., Robert F. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. Nova York, 1978.

BRENNER, Robert. “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”. *Past and Present*, nº. 70 (1976), p. 63.

BULKLEY, John (Rev.). Preface. *Poetical Meditations de Roger Wolcott*. New London, Connecticut, 1725.

CHURCHILL, Awnsham. *Collection of Voyages* (4 volumes). Londres, 1704. [Prefácio escrito por John Locke]

COLEMAN, D. C. “Labour in the English Economy of the Seventeenth Century”. *Economic History Review*, 2nd series, 8 (1955), pp. 280-95.

COOPER, J. P. "The Social Distribution of Land and Men in England, 1436-1700". *Economic History Review*, 2nd series, 20 (1967), pp. 419-37.

CRANSTON, Maurice. *John Locke: A Biography*. New York, 1957.

DALY, James. *Sir Robert Filmer and English Political Thought*. Toronto, 1979.

DE BEER, E. S. (ed.). *The Correspondence of John Locke* (8 vols.). London, 1976-.

BRENNER Debate - Seven comments/attacks and Brenner's long Reply published in Past and Present, nos. 78 (Feb., 1978), 79 (May, 1978), 80 (Aug., 1978), 85 (Nov., 1979), and 97 (Nov., 1982).

DUNN, John. "Consent in the Political Theory of John Locke". *The Historical Journal*, 10 (1967), pp. 153-182.

DUNN, John. "The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century". In: Yolton, John W. (ed.). *John Locke: Problems and Perspectives*. Cambridge, 1969.

DUNN, John. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge, 1969.

HABBAKKUK, H. J. "English Landownership, 1680-1740". *Economic History Review*, 10 (1940), p. 4.

HARRISON, John; LASLETT, Peter. *The Library of John Locke*. Oxford, 1965.

HUNDERT, E. J. "Market Society and Meaning in Locke's Political Philosophy". *Journal of the History of Philosophy*, 15 (1977), pp. 33-44.

HUNDERT, E. J. "The Making of Homo Faber: John Locke Between Ideology and History". *Journal of the History of Ideas*, 33 (1972), pp. 3-22.

JONES, E. L. "Agriculture and Economic Growth in England, 1660-1750: Agricultural Change". In: Jones, E. L. (ed.). *Agriculture and Economic Growth in England, 1650-1815*. London, 1967.

KEARNEY, Hugh. "The Political Background to English Mercantilism, 1695-1700". *Economic History Review*, 12 (1959).

KING, Gregory. *Natural and Political Observations and Conclusions upon the State and Condition of England, 1696*. London, 1896.

LARKIN, Paschal. *Property in the Eighteenth Century with Special Reference to England and Locke*. Londres, 1930.

LARKIN, Peter. "John Locke and his Books". In: Harrison, John; Laslett, Peter. *Locke's Library*. Oxford, 1965.

- LARKIN, Peter. "John Locke, The Great Recoinage, and the Origins of the Board of Trade, 1695-1698". In: Yolton, John W. (ed.). *John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of Essays*. Cambridge, 1969.
- LARKIN, Peter. *Locke's Two Treatises of Government*. A Critical Edition with Introduction and Notes (2nd ed.). Cambridge, 1970.
- LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*. ed. Peter H. Nidditch. Oxford, 1979.
- LOCKE, John. *Letters Concerning Toleration*. Londres, 1905.
- LOCKE, John. *The Works of John Locke* (10 vols.). Londres, 1923.
- MACPHERSON, C. B. "Capitalism and the Changing Concept of Property". In: Kamenka, Eugene; Neale, R. S. (eds.). *Feudalism, Capitalism, and Beyond*. Canberra, 1975.
- MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford, 1962.
- MEEK, Ronald. *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge, 1978.
- OLIVECRONA, Karl. "Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property". *Journal of the History of Ideas*, 35 (1974), pp. 211, 218, 227.
- OLIVECRONA, Karl. "Das Meinige nach der Naturrechtslehre". *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 59 (1973), p. 197ff.
- OLIVECRONA, Karl. "Locke's Theory of Appropriation". *Philosophical Quarterly*, 24 (1974), pp. 220, 226.
- OLIVECRONA, Karl. "The Term 'Property' in Locke's Two Treatises of Government". *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 61 (1975), pp. 110-14.
- POCOCK, J. G. A. *Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, 1975.
- ROHBECK, Johannes. "Property and Labour in the Social Philosophy of John Locke". *History of European Ideas*, 5 (1984), pp. 65-77.
- SELIGER, Martin. *The Liberal Politics of John Locke*. Nova York, 1969.
- SELIGER, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas". *History and Theory*, 8 (1969), pp. 3-53.
- THOMPSON, F. M. L. "The Social Distribution of Landed Property in England since the Sixteenth Century". *Economic History Review*, 2nd series, 19 (1966), pp. 505-17.

- THOMPSON, Martyn P. "The Reception of Locke's Two Treatises of Government, 1690-1705". *Political Studies*, 24 (1976), pp. 184-91.
- TRIBE, Keith. *Land, Labour, and Economic Discourse*. Londres, 1978.
- TULLY, James. *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*. Cambridge, 1980.
- TYRRELL, James. *Patriarchia non Monarcha*. 1681.
- UNDERHILL, Ruth M. *Red Man's America* (ed. rev.). Chicago, Londres, 1975.
- VAUGHAN, Karen Iversen. *John Locke: Economist and Social Scientist*. Chicago, 1980.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System, I, Capitalist Agriculture and the Origins of the World-Economy in the Sixteenth Century*. Nova York, 1974.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System, II, Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. Nova York, 1980.
- WOLF, Eric R. *Europe and the People without History*. Berkeley, 1982.
- WOOD, Neal. *John Locke and Agrarian Capitalism*. Berkeley, 1984.
- WOOD, Neal. *The Politics of Locke's Philosophy: A Social Study of "An Essay Concerning Human Understanding"*. Berkeley, 1983.
- YOLTON, John W. (ed.). *John Locke: Problems and Perspectives, A Collection of Essays*. Cambridge, 1969.

# Resenhas



### O fio democrático. Resenha do livro *Ensaaios sobre democracia: descrições de um corpo despedaçado*, de Silvana de Souza Ramos<sup>1</sup>

Ricardo Polidoro Mendes <sup>2</sup>

Em seu livro *Ensaaios sobre democracia: descrições de um corpo despedaçado* (2024), lançado durante o “Seminário Referenciais da política moderna em debate”, Silvana de Souza Ramos se debruça sobre a democracia em uma investigação que envolve, ao mesmo tempo, a leitura de diversas autoras e autores, e a interpretação da experiência. Para Ramos, portanto, texto e experiência não são instâncias antagônicas, mas dimensões que se articulam por meio de uma *descrição fenomenológica*. A autora, então, vai do texto à experiência em um movimento cerzido por um fio descritivo: a interpretação da democracia.

Nesse sentido, Ramos se insere na tradição de pensamento de Maurice Merleau-Ponty, Claude Lefort e Marilena Chaui, tradição que toma a política não como exame das instâncias formais de governo, mas como investigação da experiência política. Com efeito, na trilha de Merleau-Ponty, a autora mostra que a tarefa da fenomenologia é a de reencontrar o sentido da experiência por meio de uma redução fenomenológica que nos restitua ao mundo vivido em nossa relação com as coisas e com o mundo. Nesses termos, essa redução não é neutra, visto que, como Ramos assinala em diálogo com Lisa Guenther, a experiência é atravessada por diversas estruturas, como a social, política, cultural, econômica etc. e por isso Ramos propõe uma fenomenologia política que considere essas estruturas para apreender o sentido que as permeia. Assim, a experiência que a autora busca retrair é a de um sujeito encarnado, pois, se para a fenomenologia este sujeito é um corpo próprio, ele não pode sê-lo apenas do ponto de vista biológico ou social considerados separadamente, visto que, se esse corpo for mulher, negro, trans, indígena etc. sua percepção do mundo, sua existência e, portanto, o sentido de sua experiência não serão aqueles de um corpo branco e masculino. Ramos, então, assume uma postura fenomenológica que não é a da imparcialidade ou da neutralidade diante do objeto de conhecimento, mas a do engajamento na descrição da experiência que permeia as diferentes formas de opressão como o machismo, o racismo, o colonialismo, a LGBTQIA+fobia etc. de um lado, e as lutas pela liberdade, de outro.

Nesse sentido, o primeiro momento que destacamos da investigação da autora é o que ela empreende da democracia antiga em Atenas, a qual, sublinha Ramos, se revela paradoxal, visto que, por um lado, ela foi um acontecimento político singular, mas ao mesmo tempo foi recusada pelos filósofos da época. Platão, por exemplo, defendia que a Cidade

---

<sup>1</sup> RAMOS, Silvana de Souza. *Ensaaios sobre democracia: descrições de um corpo despedaçado*. São Paulo: Politeia, 2024.

<sup>2</sup> Doutorando pela Universidade de São Paulo e pela Università degli Studi di Milano-Bicocca. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES). Código do financiamento: 001.

deveria ser governada pelo filósofo, o qual conheceria o Bem, o Belo e o Justo, ou seja, os fins últimos e, portanto, poderia empregar os meios necessários para conduzir a Cidade até esses fins. Do mesmo modo, Aristóteles, embora reconhecesse que a política é um saber prático que envolve a contingência, e não o universal, também submeteria a cidade a um fim ideal, a saber, a felicidade do homem, de modo que, para ele, a democracia não poderia alcançar esse fim porque o *dêmos* governa em vista de seu próprio bem, e não do bem de todos, como no caso da *politeia*, regime em que todos governam tendo em vista o bem da Cidade.

Nesse sentido, Ramos aponta que, por considerarem apenas o universal, havia algo da experiência política e social ateniense que escapava a Platão e Aristóteles. Para compreender essa dinâmica, a filósofa se dirige às pesquisas de Moses Finley e à interpretação de Francis Wolff em torno de Aristóteles, e assim, ela encontra o sentido democrático da Atenas antiga na participação coletiva dos cidadãos nos negócios públicos da cidade, que anulava relações de mando e obediência entre eles, isto é, de opressão, pois, na democracia ateniense antiga, todos os cidadãos exerciam as magistraturas rotativamente por meio de sorteios, e todos participavam da *ekklesia*, a assembleia, e da *boulé*, o conselho anterior à *ekklesia*, de modo que havia uma *isegoria*, uma igualdade entre todos os cidadãos, e uma circulação do poder que impedia que alguém o tomasse para si. Assim, Ramos mostra que a democracia antiga guarda um traço que reaparecerá na democracia moderna: a recusa de que um ou alguns exerçam sozinhos o poder político. Entretanto, a autora não deixa de salientar que, se por um lado a democracia antiga ateniense foi um acontecimento singular porque incluiu uma multiplicidade e diversidade de cidadãos por meio da participação coletiva, por outro, ela era excludente porque mulheres, escravos e estrangeiros estavam excluídos da cidadania.

Para a autora, essa diferença demarca a distinção entre a democracia antiga e a moderna, pois nessa última a cidadania não se restringe a um grupo determinado, mas é continuamente alargada. Com efeito, se em ambos os casos há uma recusa à dominação, nas sociedades modernas o poder não é ocupado definitivamente por ninguém porque seu lugar é vazio, ou seja, porque não há uma determinação de quem pode ocupar o lugar do poder, e por isso, a experiência democrática moderna é marcada pela indeterminação e pelo despedaçamento do corpo.

Ramos explicita este ponto por meio de sua leitura de Maquiavel e de Lefort, pois, para o florentino, toda Cidade é cindida por um conflito entre dois humores, o do povo, que deseja não ser dominado, e o dos grandes, que desejam dominar, e deste conflito se originam o regime político, as leis e as ordenações. Ramos destaca, então, que a política não se assenta na concórdia nem no consenso, pelo contrário, ela se estrutura pela desunião que cinde todo corpo social e político. Nesse sentido, o estabelecimento de leis ou de uma ordenação jamais anula o conflito, pois os humores continuam a se manifestar continuamente, em muitos casos por vias extraordinárias, o que leva a novas reordenações, ou seja, à instituição de novas leis e ordenações ao longo do tempo. Para Ramos, nesses momentos de contestação, os valores, leis e ordenações da Cidade são suspensos por meio de uma *epoché*, conceito que a autora resgata do ceticismo antigo de Sexto Empírico e da fenomenologia de Edmund Husserl e de Merleau-Ponty para explicitar essa suspensão dos valores na democracia moderna.

Para Sexto Empírico, uma pessoa deve suspender o juízo quando há dois argumentos contraditórios e igualmente persuasivos a respeito da mesma coisa e não se pode decidir se

um ou outro está correto. Husserl e Merleau-Ponty, por sua vez, cada um a seu modo, propuseram uma suspensão das teorias e ideologias como forma de retornar às coisas mesmas e apreendê-las sem preconceitos para redescobrir o sentido das coisas e de nossa relação com o mundo. Assim, com base nessas tradições de pensamento, Ramos retoma esse conceito de *epoché* em chave política para descrever a suspensão dos valores, das leis e ordenações nas democracias modernas em vista de uma reordenação. Como indicado, a filósofa compreende a democracia como conflito entre grupos distintos e conflitantes, portanto, o regime, a lei e as ordenações nunca estão definitivamente estabelecidos, visto que um grupo pode se opor à ordenação existente e reivindicar uma reordenação que estabeleça uma nova configuração da Cidade. É nesses momentos de contestação dos valores, das leis e ordenações que ocorre uma *epoché* das relações sociais, políticas, culturais, econômicas etc. e que estas são questionadas à luz dos conflitos e das reivindicações dos diferentes grupos.

Ramos, porém, assinala que esses grupos em conflito não são idênticos nem mesmo equivalentes. Ainda na trilha de Maquiavel e Lefort, a autora recupera a teoria maquiaveliana do conflito para esclarecer que há uma diferença marcada pelo desejo, pois o povo deseja não ser dominado, um desejo negativo, desejo de ser, enquanto os grandes desejam dominar, um desejo positivo de posse e aquisição de bens. Nesse sentido, há uma distinção entre a luta do povo pela liberdade e a ambição dos grandes pela dominação: a primeira leva à criação de direitos, enquanto a segunda ocasiona a licença, ou seja, a anulação da lei pela qual não há possibilidade de frear a ambição dos grandes. Ramos, então, resgata o conceito de licença da filosofia política clássica a fim de interpretar a ação dos grandes e de distingui-la da ação do povo, pois, a *epoché* democrática do povo é uma ação negativa que suspende as leis em um momento no qual estas são insuficientes para conter a dominação dos grandes e elas devem ser questionadas em vista da criação de novas leis. A *epoché* dos grandes, em contrapartida, é a anulação pura e simples das leis para que não haja freio à dominação imposta por eles, ou seja, para que eles tenham caminho livre para agir como desejam e oprimir o povo. Logo, para Ramos, as sociedades modernas se caracterizam por uma disputa sempre aberta entre a democracia, a luta por direitos, e o totalitarismo, o autoritarismo, um conflito sem solução possível porque se trata de uma cisão inerente às sociedades modernas.

Esta é a experiência de despedaçamento do corpo, a experiência da indeterminação que a autora busca descrever em diálogo com Merleau-Ponty e Lefort, pois a democracia é a experiência que mantém o conflito aberto em oposição à lógica totalitária, a qual pretende reunificar a cisão social e política. Nesse sentido, o corpo social e político é sempre fraturado, despedaçado, sem reconciliação possível, portanto, não há ocupação definitiva do poder, não há lei ou ordenação plenamente estabelecida e, por conseguinte, o lugar do poder é simbolicamente vazio porque a desunião leva os cidadãos a recolocarem continuamente a questão a respeito da imagem do corpo social e político, da Lei, do poder e do saber. Assim, ao contrário da democracia ateniense antiga, nas democracias modernas não há uma ocupação do poder por todos, porque novos atores se insurgem, reivindicam direitos e rompem as barreiras anteriormente estabelecidas para alargar a cidadania. Historicamente, essa foi – e é – a luta de subalternes, como Ramos descreve ao retomar o conceito de subalternos de Gayatri Chakravorty Spivak, pois a luta democrática é a luta de mulheres, negros, povos originários, população LGBTQIA+, estrangeiros, e quaisquer outros grupos oprimidos, como Ramos indica ao retomar a discussão de Iris Young a respeito das distintas formas de injustiça e exclusão nas sociedades modernas. Assim, a experiência democrática

da cidadania nas sociedades modernas é continuamente alargada pelas lutas, e não restrita, como na Atenas antiga, porque a experiência moderna da indeterminação insere novos atores na cena pública, que rompem e alargam as fronteiras da cidadania.

Essas subjetividades, então, se insurgem em face das opressões porque encarnam a indeterminação da experiência, pois, como Ramos mostra, a indeterminação das sociedades modernas estrutura não apenas o corpo social e político, mas também o corpo individual. Para investigar essa questão, a autora retrata a relação entre Merleau-Ponty e Lefort, pois, segundo ela, há uma herança que passa de professor a aluno e que Lefort trabalhará em sua obra ao desdobrar politicamente conceitos presentes no trabalho de Merleau-Ponty. Ramos retrata essa herança por meio do caso Dora, estudado por Freud e Merleau-Ponty<sup>3</sup>, sobre uma mulher diagnosticada como histérica. Em diálogo com o fenomenólogo francês, a autora mostra que a histeria não é uma patologia que impossibilitaria uma subjetividade plena, pois a histeria expressa a experiência moderna da indeterminação, porque Dora recusa a identidade que lhe atribuem, recusa os lugares que lhe designam como mulher, recusa ao doutor Freud o lugar de mestre e, por fim, recusa a própria ideia de cura ao abandonar o tratamento com ele. Dora é aquela que questiona sua experiência e recusa uma resposta definitiva, e ao fazê-lo, ela recusa que outros lhe deem uma resposta para sua experiência, uma resposta que a conformaria e que encerraria sua liberdade em uma forma que ela não reconhece. Dora, portanto, encarna sua indeterminação, encarna uma experiência que não tem fundamento e que se estrutura como questionamento aberto, logo, como liberdade. Ramos, então, mostra que plano político e plano individual se comunicam porque, na verdade, eles não se separam. A indeterminação da experiência de Dora é a indeterminação democrática, é a experiência moderna do despedaçamento que abre fissuras na identidade, que fratura o sujeito, é a experiência do incessante questionamento a respeito de si que possibilita a abertura para a liberdade.

Assim, Ramos elucida que a indeterminação da experiência democrática e do desejo de liberdade se encarna em subjetividades dissidentes e subalternas que se insurgem contra opressões, tomam espaço na cena pública e exigem a criação de novos direitos, em uma luta que se expressa sob diferentes formas, como greves, manifestações, ocupações, e também por meio da reflexão teórica, como a autora mostra ao retomar os trabalhos Beatriz Nascimento, Marilena Chaui e Gilda de Mello e Souza.

Beatriz Nascimento, mulher negra, intelectual e militante, estudou os quilombos, as formas negras de corporeidade, de existência e resistência. Escreveu poesias, o roteiro do filme *Orí*, e diversos textos em jornais e revistas nos quais abordou o racismo e o machismo na sociedade brasileira. Assim, em uma época na qual se propagava o mito da “democracia racial”, Beatriz Nascimento foi uma voz dissonante que denunciava o racismo e o sexismo no Brasil, ao mesmo tempo em que reelaborava a imagem do negro no Brasil em oposição à imagem tradicional estereotipada e racista do negro no imaginário brasileiro.

Marilena Chaui, filósofa, intelectual e professora, sempre teve em vista a interpretação dos fenômenos sociais e políticos no Brasil em seu trabalho: o integralismo, a violência, o autoritarismo, o machismo, por um lado, e a luta dos movimentos sociais, a redemocratização e a cultura popular, por outro. A filósofa, portanto, sempre se pautou pela

---

<sup>3</sup> Ramos também trabalha essas questões em seu livro *A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty* (2013).

intervenção na cena pública, seja como intelectual, professora ou como secretária de cultura na prefeitura de São Paulo durante a gestão de Luiza Erundina entre 1989-1993, e assim, ela fez de sua elaboração teórica uma reflexão sobre a experiência brasileira, atravessada tanto pelo autoritarismo quanto pela luta por direitos.

Por fim, Gilda de Mello e Souza foi a professora que encarnou o espírito do Modernismo no departamento de filosofia da USP e abriu horizontes para um modo único de se fazer filosofia. Com efeito, em determinado momento da história do departamento, o método estrutural de leitura filosófica de Martial Gueroult e Victor Goldschmidt influenciou a concepção do Departamento a respeito de como ler e interpretar um texto filosófico, ou seja, a concepção acerca da própria filosofia. Gilda de Mello e Souza, porém, se manteve como voz dissonante, pois sua reflexão não se limitava à exegese de textos filosóficos, mas tratava da estética por meio de reflexões sobre a moda, filmes, espetáculos de dança, literatura etc. Desse modo, o estilo ensaístico de Gilda de Mello e Souza se voltava à interpretação da experiência para pensar os fenômenos e acontecimentos de seu tempo.

Ramos, então, mostra como essas três intelectuais encarnaram a experiência em seus trabalhos e abriram fraturas no consenso do debate público para revelar as fissuras da nossa sociedade. Como indicamos, para a autora, a experiência da indeterminação é a experiência do despedaçamento de um corpo que não pode se reunificar, portanto, é o despedaçamento de uma subjetividade determinada e a insurgência de outras que encarnam o desejo de liberdade e reivindicam o direito à existência, à fala, à expressão, em suma, o direito a ter direitos. Essa luta, como Ramos defende, é *parrhesia*, a coragem da fala pública.

Assim, o livro de Ramos é sua *parrhesia*. É *parrhesia* porque descreve a experiência da indeterminação, porque se coloca no debate filosófico e toma posição em meio às lutas e conflitos que existem em nossa sociedade. É voz feminista e democrática que lança luz sobre as fissuras a fim de desnudá-las e de descrever a experiência política das opressões e da luta pela liberdade.

\*\*\*

Em sua investigação em torno da democracia, Ramos não se furta a descrever a degeneração dessa experiência e sua transformação em seu oposto, ou seja, o autoritarismo, o fascismo e o totalitarismo. É por isso que a autora resgata o conceito de licença, e por isso que, no epílogo de seu livro, ela decide tratar da tentativa de golpe de 8 de janeiro de 2023 em Brasília. Este é o evento mais recente da luta entre democracia e fascismo no Brasil – ou ao menos aquele no qual as fraturas brasileiras mais se tornaram visíveis –, e a autora o aborda à luz do conflito entre a luta por direitos e a manutenção de privilégios na sociedade brasileira.

Ramos nos lembra que o Brasil nasceu da colonização, portanto, da exploração e do genocídio praticados contra as populações negras traficadas da África e os povos originários. Assim, a sociedade brasileira foi estruturada pelo racismo, pelo colonialismo, pelo machismo, pela LGBTQIA+fobia, e diversas outras formas de violência e opressão. Os grupos subalternos, porém, sempre resistiram e conquistaram direitos por meio de muitas lutas ao longo de nossa história, de modo que Ramos assinala que há um conflito que perpassa nossa sociedade entre aqueles que resistem à opressão e lutam pela criação de novos direitos, e aqueles que mantêm sua posição de privilégio graças à dominação que impõem sobre outres.

Para a autora, esse embate explodiu em junho de 2013 e inaugurou uma nova fase da história do país. Na década anterior, e nos primeiros anos da década de 2010, graças à luta de subalternes, diversos direitos foram conquistados e políticas públicas foram asseguradas, de modo que subjetividades antes marginalizadas passaram a assumir um protagonismo na cena pública e a reivindicar a ampliação de direitos: mulheres, população negra, povos originários, grupos LGBTQIA+, dentre outros. Esse movimento ameaçou o *status* de parcelas da população, que perceberam o risco de perder seus privilégios, e este conflito tomou as ruas em junho de 2013. Em um primeiro momento, as manifestações protestavam contra o aumento da tarifa de transportes em uma reivindicação pelo direito ao transporte público e gratuito, portanto, pelo direito à cidade. Entretanto, após as primeiras manifestações e uma intensa repressão policial, outros atores saíram às ruas e o movimento começou a se metamorfosear, pois quem saiu às ruas nesse segundo momento foram as parcelas da população que viram seus privilégios ameaçados pela ascensão de subjetividades subalternas e que não suportavam a convivência democrática, ou seja, a experiência da indeterminação de abrir a sociedade ao questionamento para promover a criação de novos direitos. Assim, Ramos mostra que em junho de 2013 ocorreu uma *epoché* que tornou manifestas as fraturas da sociedade brasileira entre os grupos subalternos e os grupos privilegiados que levou ao questionamento dos valores, das leis e ordenações, e sobretudo, da imagem do Brasil.

Esse conflito percorreu a década de 2010 e entrou pelos anos 2020 com diversos embates entre grupos subalternos e a extrema-direita. Como consequência, ainda que tenha havido diversos levantes de subalternes, com o florescimento de diversas subjetividades e de lutas, houve também um grande avanço do fascismo na sociedade e uma grande perda de direitos. Dentre outros, alguns acontecimentos que marcaram essa tendência de corrupção da vida social e política brasileiras foram, em 2016, o golpe contra Dilma Rousseff, em 2018, o assassinato da vereadora Marielle Franco no Rio de Janeiro e a eleição de Jair Bolsonaro para presidente em 2018, e por fim, em 8 de janeiro de 2023 a tentativa de golpe em Brasília.

Nesse sentido, Ramos elucida que essa reascensão do fascismo no Brasil significou a instauração da licença nua e explícita, pois, com a tomada do Estado pelo fascismo, já não havia mais freio institucional às opressões. Pelo contrário, quando subalternes se opunham a alguma opressão ou quando reivindicavam direitos, eram acusadas de cercear a “liberdade de expressão” daqueles que lhes oprimiam. Leia-se: cercear a liberdade de alguns oprimirem outros, seja por meio de discursos de ódio, seja, muitas vezes, pela violência nua. Com efeito, o acontecimento culminante desse embate, que se manifestou pela violência simbólica e física, foi a tentativa de golpe de 8 de janeiro de 2023, pois, segundo Ramos, os golpistas que destruíram Brasília não tinham em vista apenas a depredação material dos edifícios e objetos que estavam lá, haja vista que, ao atacar exemplares da Constituição, o Supremo Tribunal Federal e os prédios do Poder Legislativo, bem como pinturas e objetos históricos, os golpistas realizavam uma violência simbólica contra a experiência democrática, contra a criação de direitos, contra a derrota de Jair Bolsonaro nas eleições de 2022 e seu projeto fascista de destruir direitos e de atacar minorias. Ramos, então, mostra que o insuportável aos detentores de privilégios é a existência de direitos, os direitos conquistados desde a redemocratização e ao longo dos primeiros anos dos anos 2000: que negres tenham acesso à universidade por meio de políticas públicas, que haja igualdade de gênero, que haja políticas públicas para a população LGBTQIA+, que os povos originários tenham seus territórios demarcados. Em suma, o insuportável ao fascismo é a existência democrática, a experiência



da indeterminação que despedaça o corpo e o abre à invenção de novos direitos, de novas subjetividades, ou seja, que o abre à invenção democrática e à liberdade.

Nesse sentido, o fio da investigação de Ramos é um fio democrático que percorre os corpos despedaçados na descrição da luta por direitos e do desejo de não ser dominado. Ao cerzir esse fio, Ramos nos mostra que esse desejo se encarna em subjetividades que se levantam contra opressões: mulheres, pessoas trans, negres, povos originários, subalternes, pessoas LGBTQIA+. Por isso, a autora afirma que a democracia e, por conseguinte, a política, não se reduzem ao âmbito institucionalizado e formal das leis e ordenações, visto que eles atravessam o tecido social e político, atravessam cada um de nós na experiência moderna do despedaçamento. Assim, o fio que atravessa o livro de Ramos não tem por objetivo reunificar um corpo despedaçado. Antes, ao percorrer as fraturas, as feridas, as cisões, os conflitos, o fio ilumina nosso tempo e abre brechas para que compreendamos o sentido de nossa experiência, para que nos lancemos na investigação da experiência democrática da indeterminação, da invenção e da liberdade.

## Referências bibliográficas

RAMOS, Silvana de Souza. *A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: EDUSP, 2013.

RAMOS, Silvana de Souza. *Ensaio sobre democracia: descrições de um corpo despedaçado*. São Paulo: Politeia, 2024.