

LA SCHIAVITÙ ANTICA ALLA LUCE DEI LUMI¹

Bertrand Binoche

Con l'Illuminismo per la prima volta si manifesta l'esigenza di agire in vista dell'emancipazione universale operando in favore dell'abolizione della "schiavitù"; ma nello stesso tempo si pone il problema di sapere cosa si intenda esattamente con questo termine. In un certo senso, la parola compare in ogni pagina scritta dai contemporanei dell'*Encyclopédie*, ed è per questo che i suoi contorni sfumano. Mentre il termine si diffonde ovunque, il tecnicismo che lo caratterizzava ancora in Grotius e Hobbes viene meno². La sua carica polemica è notevole, ma il suo spessore concettuale risulta sfocato.

Questa difficoltà, nonostante sia cruciale, non viene colta dagli storici dei Lumi nel momento in cui cominciano a soffermarsi a riflettere sulla forma che aveva allora assunto la schiavitù nelle colonie, e cioè la «schiavitù dei negri», prescindendo dalla schiavitù *tout court*. Limitando al massimo l'oggetto della loro ricerca fin dall'inizio, questi studiosi del resto lo concepiscono attraverso una griglia strettamente giudiziaria che li costringe a porre il problema in questi termini: dal momento che è evidente che la schiavitù in generale e la schiavitù coloniale in particolare rappresentino delle istituzioni da condannare assolutamente, i *philosophes* le hanno condannate con tutta la veemenza necessaria? Occorre rendere onore a Montesquieu, Voltaire, Diderot e Condorcet per avere eroicamente condannato quel che doveva essere condannato o condannarli, essi stessi, per non averlo fatto, o non abbastanza, o peggio ancora, per averlo fatto con dei colpevoli retro pensieri – senza parlare di coloro che talvolta hanno giustificato apertamente la schiavitù, come un certo J.-F. Melon che ebbe a dichiarare: «l'uso degli schiavi, autorizzato nelle nostre colonie, ci insegna che non è contraria né alla religione né alla morale»³? Requisitorie, arringhe, verdetti: si tratta di una storiografia morale e penale in cui dei pensatori vengono giudicati per il coraggio di cui avrebbero dato (o

¹ Traduzione di Jamila M.H. Mascat

² Cfr. Alexandre Matheron, *Maîtres et serviteurs dans la philosophie politique classique*, «La Pensée», n. 200, agosto 1978, pp. 3-20 (riedito in *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS-Éditions, Lione 2011, pp. 267-286).

³ Si veda il Capitolo 5 («De l'esclavage») dell'*Essai politique sur le commerce* (edizione del 1736, editore ignoto, da p. 48).

non dato) prova in circostanze tragiche⁴. Come se la storia della filosofia costituisse un tribunale; come se fosse ovvio che si debba costruire un oggetto di ricerca al modo di un procuratore, di un avvocato o di un giudice. Il potere di attrazione esercitato da questo tipo di approccio è notevole, e ci si meraviglia nel constatare con quale entusiasmo, per non dire con quale innocenza, venga praticato anche dagli spiriti migliori. Se si prova, invece, a resistere a questa tentazione, si può procedere nell'ordine naturale delle cose e domandarsi che cosa intendano gli uomini dei Lumi quando parlano di «schiavitù». L'analisi allora si sposta altrove e si può auspicare di esplorare come tale il campo d'indeterminazione afferente a questo termine: è tutt'altro il problema che si evidenzia, un problema di filologia filosofica. In questo modo è possibile considerare anche l'altra schiavitù, quella che resta altrimenti all'ombra degli antichi, a Sparta, ad Atene e a Roma. Il *negro* deve dunque far dimenticare *l'ilota*? E perché ci si dovrebbe indignare della sorte riservata all'uno o all'altro più che di quella di cui soffrono tutti gli uomini che, anche se liberi per natura, si trovano oggi a vivere in catene?

1. Gli equivoci della schiavitù

Di cosa parlavano, dunque, i «philosophes» quando parlavano di schiavitù? In primo luogo, per rispondere a questa domanda, sembra naturale far riferimento alle diverse definizioni, del resto piuttosto congruenti, che ne hanno potuto fornire. Eccone alcune, disposte in ordine cronologico:

1. Montesquieu (1748): «La schiavitù propriamente detta è l'istituzione di un diritto che rende un uomo proprietà di un altro uomo a tal punto che questi diventa il padrone assoluto dei beni dell'altro»⁵.
2. Jaucourt, nell'articolo «Esclavage (Droit naturel, religion, morale)» che compare nel tomo V dell'*Encyclopédie* (1755): «La schiavitù è l'instaurazione di un diritto fondato sulla forza, che rende un uomo di proprietà di un altro uomo a tal punto che quest'ultimo di-

⁴ Il lettore potrà farsi un'idea della polemica consultando (in ordine cronologico): Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Maspero, Paris 1971, part. I, chap. 3; Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Robert Laffont, Paris 1992; Jean Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIIIe siècle*, André Versaille, Paris 2008; Jean-Paul Doguet, *Les philosophes et l'esclavage*, Kimé, Paris 2016, chap. 12.

⁵ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XV, 1.

venta padrone assoluto della sua vita, dei suoi beni e della sua libertà»⁶.

3. Diderot, anonimamente, nel libro XI dell'*Histoire philosophique et politique des deux Indes*, dell'abate Raynal, edizione del 1780: «La schiavitù è lo stato di un uomo che, con la forza o per convenzione, ha perso la proprietà della sua persona e di cui un padrone può disporre come di cosa sua»⁷.

È meglio tuttavia non procedere in questa direzione. Certo, si potrebbe discutere su queste formule a carattere giuridico e sulle piccole differenze che sussistono fra loro, ma questo ci allontanerebbe dall'essenziale, perché tali formule, in effetti, non sono di grande aiuto per determinare ciò che il termine schiavitù circoscrive empiricamente. In realtà, spesso è difficile determinare con precisione cosa intendono i filosofi quando lo utilizzano, non soltanto perché la schiavitù si dice in molti modi, ma anche e soprattutto perché questi significati si distribuiscono su diversi piani di argomentazione che differiscono gli uni dagli altri. E le cose si chiariscono soltanto se distinguiamo tre livelli di equivocità che possiamo presentare in ordine crescente d'indeterminazione. Così vedremo che il concetto di schiavitù cessa di essere un concetto propriamente detto per diventare una parola-chiave [*maitre-mot*].

I. Primo livello di equivocità: lo *schiavo*, il *servo* e il *negro*

Montesquieu per primo è ben cosciente di quanto le cose siano delicate quando aggiunge una nota al capitolo 2 del libro XV [de *Lo spirito delle leggi*]: «Parlo della schiavitù rigorosamente intesa [*à la rigueur*], quale era presso i Romani, e quale è stata instaurata nelle nostre colonie». Significava ammettere che «la schiavitù propriamente detta» definita in precedenza [cfr. il punto 1] non designava chiaramente «la schiavitù rigorosamente intesa». Ora quest'ultima ricomprende *sia* lo schiavo antico *sia* lo schiavo moderno, l'ilota spartano e il *negro* antillense. Ma se si prosegue nella lettura del libro XV, si constata al capitolo 10 che è imperativamente necessario distinguere «diverse specie di

⁶ A proposito di questo articolo, oltre al volume già citato di J. Ehrard, chap. 7, si veda Francine Markovits, *Portrait de Jaucourt en économiste*, in Gilles Barroux et François Pépin (dir.), *Le chevalier de Jaucourt. L'homme aux dix-sept mille articles*, Société Diderot, Paris 2015, pp. 152-157.

⁷ Guillaume Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, XI, 24, Genève J.-L. Pellet, 1780, t. VI, pp. 155-156. Ringrazio Georges Dulac che mi ha aiutato ad attribuire a Diderot le citazioni di Raynal.

schiavitù», cosa che conduce a introdurre un terzo personaggio, il servo: «Esistono due forme di servitù: la reale e la personale. La reale è quella che lega lo schiavo ai lotti di terra (...). La servitù personale riguarda piuttosto la gestione della casa e la persona del padrone».

La prima è spesso chiamata «servitù della gleba», per esempio, da Montesquieu stesso⁸. Tuttavia schiavo e servo in generale non vengono distinti chiaramente – non lo saranno nemmeno in Marx⁹ – cosicché i termini di schiavitù e servitù vengono impiegati indifferentemente, e la confusione risale senza dubbio all'uso latino tradizionale che indicava con *servus* sia lo schiavo romano sia il servo feudale¹⁰.

Quindi la definizione astratta include alla fine tre grandi figure empiriche distinte. Queste figure si presentano canonicamente sotto forma di una *storia* di cui Jaucourt rivela una volta per tutte lo scenario nella prima parte dell'articolo già citato. È la stessa che ritroviamo nel 1771 in John Millar, nel grande libro intitolato *The Origin of the Distinction of Ranks*, il cui capitolo 6 ha per oggetto i cambiamenti de «l'autorità di un padrone sui suoi servi»; come anche nel capitolo 24 del libro XI della *Storia delle due Indie* [di Guillaume-Thomas Raynal] del 1780, o ancora in filigrana nel *Tableau historique* di Condorcet del 1794. In generale, questa storia racconta:

- a. Come sullo sfondo di un'uguaglianza originaria, si creino delle differenze che danno origine alla schiavitù come la s'incontra presso gli Antichi, a causa della rarefazione delle terre disponibili, delle conquiste militari, della disuguaglianza naturale dei meriti o ancora dell'irrigidimento dei rapporti convenzionali di subordinazione, che conducono poco a poco il salariato ad abdicare a tutti i suoi diritti in nome della sopravvivenza.
- b. Come le invasioni germaniche sostituiscano la schiavitù con la servitù, più adatta alla coltura delle grandi superfici agricole, e tuttavia destinata a scomparire – secondo alcuni per merito del cristianesimo, secondo altri per l'intervento del potere monarchico interessato a minare l'autorità dei signorotti locali, secondo altri ancora infine per merito della scomparsa dei pregiudizi per effetto dell'Illuminismo. Bisogna notare qui un elemento spesso trascurato, nonostante abbia costituito un punto di riflessione non trascurabile all'epoca: la servitù è senza dubbio venuta meno «in Europa», ma non in Russia. E la sua abolizione sarà precisamente una delle misure fondamentali che Diderot suggerirà senza esito a Caterina II. Tale misura s'inscrive nel programma più ampio di civi-

⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XIII, 3.

⁹ Rinvio alla conclusione di questo articolo, *infra*.

¹⁰ Cfr. Alexandre Matheron, op. cit., p. 4 e Jean Erhard, op. cit., p. 118.

lizzazione ragionata di un popolo *barbaro*, dove tutto è ancora da edificare e dove, per questa ragione, tutto poteva ancora essere fatto con un metodo che era crudelmente mancato alla storia dei popoli europei, e cioè «cominciando dall'inizio»¹¹.

- c. Come la scoperta dell'America veda allora rinascere la servitù Oltreoceano: nel momento in cui il lavoro salariato trionfa in Europa, ritroviamo qui la schiavitù dei *negri*. Se ci si vuole fare un'idea appropriata della discussione che si sviluppa allora rispetto a questo fenomeno, bisogna avere cura di separare bene tre assi: il problema della *legittimità* (a proposito dei diversi tipi di norme accettabili – religiose o giuridiche); il problema della *necessità* (tenuto conto del clima locale e dei vantaggi del « fisico negro »); e il problema della *redditività* (dei lavoratori liberi non sarebbero più produttivi senza che il costo del lavoro aumenti in proporzione?). L'intrecciarsi di queste difficoltà costituisce la trama della polemica e ne assicura lo spessore.

Rispetto a questa storia, caratterizzata dalle due grandi fratture che la scandiscono (le invasioni germaniche e la scoperta del Nuovo Mondo), si tratta di capire se sia in grado di garantire la ricezione del concetto di cui narra le successive materializzazioni. È in grado di fornire alla definizione di «schiavitù» l'univocità minima richiesta? Si può presumere che qualcosa rimanga identico a sé nel corso di tutte queste trasformazioni e che lo si possa designare correttamente con l'espressione «schiavitù propriamente detta» – ovvero, ad esempio, una forma di dominazione per cui un uomo si veda costretto a lavorare per un altro uomo, alienando la propria libertà, fino a diventare di sua proprietà? Sembra che valga la pena ricordare quel che avrebbe detto Nietzsche cento anni dopo: che ciò che ha una definizione non ha storia - e inversamente. E poiché la schiavitù ha una storia, piuttosto discontinua per giunta, la sua definizione risulta molto fragile.

II. Secondo livello di equivocità: schiavitù civile, domestica e politica

Oltretutto le difficoltà non finiscono qui. Ne *Lo spirito delle leggi*, dopo il libro XV, consacrato alla schiavitù civile, Montesquieu scrive altri due libri dedicati alla schiavitù domestica e alla schiavitù politica. Bisogna intendere che la definizione proposta della schiavitù «pro-

¹¹ D. Diderot, *Fragments politiques échappés du portefeuille d'un philosophe*, Hermann, Paris 2011, p. 164.

priamente detta» sia riferita soltanto al primo libro, o anche agli altri due? Tutto ciò non è chiaro e ovviamente non può esserlo.

- a. La questione della schiavitù delle donne (di cui il serraglio persiano è l'istituzionalizzazione più nota) intrattiene con quella del lavoro forzato un rapporto ambiguo di cui testimonia a volte la terminologia, per esempio quando Condorcet richiama «l'opinione che condanna le donne ad una specie di schiavitù»: significa forse che le donne e gli iloti devono essere concepiti come due specie dello stesso genere? Altrove scrive: «La consuetudine di sottomettere alle proprie volontà sia gli schiavi sia le donne catturate in guerra era pubblicamente autorizzata»¹² – in questo caso bisogna intendere che le donne non sono schiave? Sembra piuttosto che non siano da considerarsi delle schiave come gli altri. Sono schiave perché sono di proprietà del principe e non esercitano alcun diritto. Ma non sono schiave come gli altri perché hanno per vocazione il godimento del padrone e non la sua sussistenza. Al lavoro massacrante dello schiavo «rigorosamente inteso» [*à la rigueur*], si contrappone l'inerzia voluttuosa della sposa orientale condannata, appunto, ad attendere, a non far nulla, se non a prodigare le carezze che le vengono comandate. Nello schiavo «rigorosamente inteso», il padrone trova qualcuno che lavori al suo posto; nell'harem trova chi gli procura piacere. Ovviamente non bisogna irrigidire questa contrapposizione, perché sappiamo bene che nelle Antille o in Giamaica, la stessa donna può ricoprire i due ruoli e che certi climi favoriscono «un gusto per le negre che pare così depravato presso gli Europei»¹³. Ma è altrettanto evidente che la sposa imprigionata nel serraglio non possa essere detta «schiava» nello stesso senso in cui lo si dice per l'ilota, per il servo o per il «negro».
- b. La difficoltà ricompare quando si passa alla schiavitù politica, la condizione in cui si trovano i sudditi di un regime dispotico. Jaucourt stesso lo segnala quando, subito dopo aver formulato la definizione che abbiamo già incontrato, aggiunge che essa «si addice quasi allo stesso modo alla schiavitù civile e a quella politica» (il corsivo è mio): l'essenziale sta nel «quasi». Il problema attiene al concetto medesimo di «dispotismo» che bisogna attribuire a Montesquieu e sulla costruzione del quale è impossibile soffermarsi in

¹² Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, INED, Paris 2004, pp. 248 e 613.

¹³ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, XI, 23, p. 154.

questa sede¹⁴. Diciamo semplicemente che la parola, d'origine allora del tutto recente, indica in Montesquieu una forma di governo a sé stante suscettibile di un'analisi specifica. In un simile governo tutti sono ugualmente schiavi di fronte al despota che si dedica alle infami delizie del serraglio. *Chiunque* qui è quindi schiavo. Costui non lavora per il despota, né si consacra al suo piacere; semplicemente lo subisce, temendo il fulmine che in ogni istante può scagliarsi su di lui e sforzandosi di non attirarne l'attenzione: in un regime dispotico, ognuno fa il morto¹⁵. Schiavi in questo caso lo si è, certo, nel senso in cui non si ha alcun diritto e il rapporto di forza è puramente unilaterale, ma non nel senso di una schiavitù «rigorosamente intesa».

Tuttavia, proprio perché ognuno è asservito, il dispotismo sovra-determina la schiavitù civile e quella domestica: in realtà, se c'è schiavitù politica, le altre trovano un terreno fertile. Di sicuro, non vi è una stretta correlazione. Sparta non era un regime dispotico, ma c'erano gli iloti; il Principato di Mosca (XIII secolo) è un regime dispotico, ma le donne non sono tenute rinchiusi. In Oriente, invece, le tre forme di schiavitù coincidono. Ciò si spiega senza dubbio mediante la geografia che le determina *ugualmente* (il che non significa *assolutamente*): «La servitù politica dipende dalla natura del clima tanto quanto quella civile e quella domestica [...]»¹⁶. Ma ciò si spiega anche con il fatto che la schiavitù politica, senza implicarla necessariamente, favorisce la schiavitù civile: «In ogni governo dispotico, si ha una grande facilità a vendersi: la schiavitù politica annienta in qualche modo la libertà civile»¹⁷. E ciò è anche vero per la servitù delle donne di cui bisogna dire che «è ben congeniale al governo dispotico, che ama abusare di tutto»¹⁸. In breve, il clima favorisce direttamente le tre specie di schiavitù, e incoraggia indirettamente la schiavitù civile e la domestica, favorendo quella politica.

¹⁴ Mi sono occupato di questa questione nell'introduzione a Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015, chap. 5.

¹⁵ Ivi, II, 5 (*in fine*) e VI, 2.

¹⁶ Ivi, XVII, 1.

¹⁷ Ivi, XV, 6. È per questo che, conformemente al titolo del capitolo «Véritable origine du droit de l'esclavage», il dispotismo è la «vera origine del diritto alla schiavitù», in competizione con il clima (XV, 7).

¹⁸ Ivi, XVI, 9.

III. Terzo livello di equivocità: schiavitù «propriamente detta», schiavitù universale.

Nella celebre dichiarazione che apre il *Contratto Sociale* («l'uomo è nato libero e ovunque si trova in catene»), Rousseau fa della servitù una sorte universale. Così ci troviamo di fronte a una *notte in cui tutte le schiavitù si confondono* e diventa sempre più difficile capire di cosa si stia parlando. In queste tenebre, la schiavitù dei «negri» perde ogni specificità e non c'è più posto per indignarsi troppo: «Ma in Europa, *come in America*, i popoli sono schiavi. L'unico vantaggio che abbiamo sui negri è di poter sempre rompere una catena per prenderne un'altra». È quel che dice l'interlocutore al quale Diderot cede la parola per meglio confutarlo. Dopo avergli fatto inizialmente una concessione – «È proprio vero che la maggior parte delle nazioni vivono in catene» – conclude dicendo: «No, a dispetto di tutto quel che se ne possa dire, la condizione di questi sfortunati non è affatto uguale alla nostra»¹⁹. E si può andare ancora oltre e osare affermare che «i negri stanno meglio, non dei nostri contadini [svizzeri] o dei contadini di Inghilterra e Olanda, ma dei contadini di Francia e Spagna». Condorcet dice bene che ciò è indifendibile, ma è costretto a riconoscere che la tesi, per quanto possa suonare indecente nel fare dei «negri» delle vittime di secondo livello, ha potuto anche essere «adoperata in buona fede da uomini scandalizzati dalle miserie pubbliche di cui erano stati testimoni»²⁰.

L'imbarazzo è evidente e ben comprensibile: si tratta di un problema di *priorità critica*. Indignarsi per la schiavitù coloniale non rischia di distogliere lo sguardo dalla miseria europea? La schiavitù coloniale non rischia di funzionare da diversivo? D'altra parte, rifiutarle qualsiasi specificità è in fondo neutralizzarne il significato moralmente e giuridicamente scandaloso. Abbiamo incontrato, da allora in poi, altri dilemmi simili in cui la contesa riposa sempre sul timore di legittimare una cosa criticando l'altra (si può criticare il Gulag senza scoraggiare

¹⁹ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, XI, 24, pp. 176-177. Come sottolinea J. Ehrard (op. cit., p. 172), nonostante un piccolo errore di datazione, Diderot ripete qui l'obiezione di Mably (*Le droit public de l'Europe*, chapitre 11, J. van Duren, L'Aia, 1746, p. 251) a cui Jaucourt aveva già risposto negli stessi termini. La ripetizione stessa testimonia della tenacia della difficoltà. Riguardo al contesto dell'argomento di Mably, rinvio a *infra*, nota 43.

²⁰ Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, cap. 12, Garnier-Flammarion, Paris 2009, p. 113. Sulla condizione privilegiata degli schiavi neri rispetto ai contadini europei, si veda il testo di Wegierski citato da Ehrard, op. cit., p. 120.

Billancourt [*désespérer Billancourt*]²¹? Si può condannare la RAF senza giustificare la violenza capitalista?) Contese senza dubbio indecidibili, dove ogni opzione si trova affetta da un'ambivalenza ideologica irriducibile.

Ma possiamo formulare altrimenti la difficoltà alla quale sono confrontati i *philosophes*: bisogna emancipare l'uomo che è ovunque in catene, senza tuttavia pretendere che si tratti ovunque delle stesse catene. Questo problema assume la forma terminologica della «schiavitù» destinata a designare generalmente la servitù universale, ma che deve comunque essere distinta dalla schiavitù «propriamente detta». Svuotandosi di ogni contenuto empiricamente determinato, la schiavitù cessa di essere un concetto per divenire una «parola-chiave», cioè un termine di cui l'evidenza è tutta polemica e sul quale è impossibile soffermarsi per definirlo senza spogiarlo *ipso facto* di ciò che costituisce appunto la sua forza. La sua potenza critica è legata alla sua indeterminazione. Ma la sua indeterminazione impedisce ogni precisa determinazione dei suoi virtuali bersagli.

In fondo, nella terminologia dei Lumi, la «schiavitù» sta alla politica come il «pregiudizio» sta alla conoscenza – è il nome dell'oggetto critico. Sicuramente si può dire che sono i pregiudizi, «i pregiudizi del pubblico», che giustificano la schiavitù in Francia e in Spagna²². Certamente, si possono denunciare i pregiudizi di cui le nazioni «sono state schiave» a cominciare dalle loro superstizioni²³. Ma la schiavitù non è propriamente solo un istituto giuridico che si fa garante del pregiudizio o, in senso figurato, il risultato dell'asservimento dello spirito nel quale ci mantiene il pregiudizio. È *il pregiudizio stesso allo stato politico*. Combattere in nome dell'Illuminismo, significa lottare indissolubilmente contro il pregiudizio e contro la schiavitù. I due termini non hanno allora alcun significato preciso e non possono averne senza finire per essere depotenziati. È per questo che, benché l'equivoco sia qui al suo massimo, non c'è necessariamente bisogno di rammarrarsene. Alla fine sembra che la schiavitù «propriamente detta» non esista: è sempre detta male, ma non è un difetto, se non in relazione a esigenze che non sono quelle della polemica.

2. E la schiavitù antica?

²¹ Boulogne-Billancourt è un comune francese, situato vicino Parigi, storica sede della fabbrica Renault fino al 1992. Lo stabilimento è un simbolo delle lotte del movimento operaio francese, e l'espressione «Il ne faut pas désespérer Billancourt», qui ripresa, è di Jean-Paul Sartre. [NdT].

²² Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, cit., p. 123.

²³ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique*, cit., p. 426.

Finora, non abbiamo mai avuto l'occasione di incontrare la schiavitù antica e ciò non a caso. Non ci si può soffermare su questo tema in un contesto in cui la storia comincia a diventare utile solo nel Rinascimento, quando inizia la grande battaglia contro «l'infame»²⁴. È Voltaire che scrive: «[...] ma io vorrei che si cominciasse uno studio serio della storia nel tempo in cui diventa veramente interessante per noi: mi sembra che ciò avvenga verso la fin del XV secolo»²⁵. Del resto, non si trovano lavori consacrati all'Illuminismo e alla schiavitù antica, a parte il prezioso primo capitolo del libro di Moses I. Finley, *Schiavitù antica e ideologie moderne* (1980) che molto opportunamente osserva: «Nessuna inchiesta storica, nessuna *historia* nel senso originale della parola greca, fu dunque mai incoraggiata, a maggior ragione nessuno studio della schiavitù antica»²⁶. I filosofi abbandonano il mondo degli antichi con una certa condiscendenza alle monografie erudite. Scrive Gibbon: «In Francia [...], la cultura e la lingua della Grecia e di Roma furono trascurate nell'età dei filosofi. Il garante di questi studi, l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, era stata degradata al rango più basso tra le tre società di Parigi: il nuovo appellativo di Eruditi veniva dispregiativamente applicato ai successori di Lipsius e Casaubon»²⁷. Il punto decisivo è che l'Illuminismo non si interessa alla schiavitù antica *come tale*. E la domanda allora è questa: in che maniera la fa intervenire nelle sue disquisizioni? Possiamo distinguere qui varie configurazioni.

I. La «schiavitù antica» non esiste (Montesquieu)

²⁴ Ci si riferisce alla famosa espressione di Voltaire «Ecrasez l'infâme» che esprime l'invito a lottare contro il fanatismo e il dogmatismo proprio delle religioni confessionali. [NdT].

²⁵ Voltaire, *Remarques sur l'histoire* [1742], in *Œuvres historiques*, Gallimard, Paris 1957, p. 44.

²⁶ Citato dalla traduzione francese (a cura di D. Fourgous), Moses I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne* Éditions de Minuit, Paris 1981, pp. 25-26. Più avanti, Finley aggiunge: «Si finisce inevitabilmente per concludere che coloro che affermano che la preoccupazione moderna per la schiavitù antica deriva dal secolo dei Lumi e dall'abolizionismo sono andati a cercare là dove non bisogna» (p. 29).

²⁷ Gibbon, citato da Arnaldo Momigliano, *Studies in Historiography* [1966], Weidenfeld and Nicolson, Londra 1969, p. 21. A mo' d'esempio, Jean-Pierre Schandeler mi segnala nelle *Mémoires de littérature tirés des registres de l'Académie royale des Inscriptions et belles-lettres*, gli studi, citati da Gibbon, di Jean Levesque de Burigny, «Sur les esclaves romains, dans lequel on examine quel était leur état avant qu'ils n'obtinsent l'affranchissement» (t. 35 [1766], 1770, pp. 328-359), e «Second mémoire sur les esclaves romains dans lequel on traite de l'affranchissement et de l'état des affranchis» (t. 37 [1767], 1774, pp. 313-339).

In contraddizione con ciò che è stato appena detto, si potrebbe essere tentati d'invocare Montesquieu, che non fu meno filosofo per essere stato erudito e che consacrò di fatto diverse analisi molto precise alla schiavitù greco-romana. Ma è sufficiente rileggere il libro XV de *L'Esprit des lois* per constatare che si tratta di un capitolo dedicato alla «schiavitù civile», la quale comprende la schiavitù presso gli Antichi allo stesso titolo che la schiavitù dei «negri» o la schiavitù orientale.

Questa formulazione non è ancora abbastanza chiara: la schiavitù presso gli Antichi non ha nessuna omogeneità, non indica un'istituzione differente da ciò che si rincontra altrove o più tardi nelle Antille o in Persia. Al contrario quel che interessa Montesquieu sono le *differenze* interne al mondo antico, perché a Sparta, ad Atene e a Roma le disposizioni che regolavano i rapporti tra i padroni e gli schiavi non erano le stesse – le peggiori erano sicuramente le spartane²⁸. Tali disposizioni erano ancora diverse presso gli Ebrei²⁹. È conviene distinguere i Romani dell'era repubblicana, che mostravano un atteggiamento umano e familiare con i propri schiavi, da quelli di età imperiale che divennero sempre più crudeli³⁰. Si suggerisce così al lettore che per la loro crudeltà, i Romani di età imperiale sono più prossimi ai coloni di Santo Domingo che ai Romani d'epoca repubblicana³¹.

In effetti Montesquieu ha scelto come argomento «le storie di *tutte* le nazioni»³² e non la storia universale, sia le storie antiche, dunque, sia le moderne. Dal suo punto di vista, si tratta di «trovare le ragioni»³³, cioè di spiegare perché tanto gli Antichi quanto i Moderni abbiano adottato una certa disposizione riguardante la schiavitù, e perché talvolta abbiano avuto torto. Si comprende bene che, in una tale prospettiva, ciò che noi chiamiamo «schiavitù antica» indichi una moltitudine scomposta di leggi che non costituiscono un istituto suscettibile di essere descritto nella sua specificità, ma che si distribuiscono in funzione delle circostanze per mezzo delle quali si può spiegare *differenzialmente* la loro comparsa: «Quando mi sono richiamato

²⁸ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XV, 10. Questo è una *topos* dell'epoca.

²⁹ Ivi, XV, 17.

³⁰ Ivi, XV, 16.

³¹ Il capitolo 15 delle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* di Montesquieu sovrapponeva espressamente nel 1734 l'umanità di questi ultimi e la ferocia coloniale (*Œuvres complètes*, t. II, Voltaire Foundation, Oxford 2000, p. 200).

³² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, «Préface» (corsivo mio).

³³ Ivi, XVI, 4 (*in fine*).

all'antichità, ho cercato di coglierne lo spirito, per non confondere come simili casi realmente differenti e per evitar di non cogliere le differenze tra i casi che sembravano simili»³⁴.

II. La schiavitù antica è già la «schiavitù dei negri» (Condorcet)

Nell'ambiente enciclopedista, si assiste piuttosto alla strategia contraria: «la schiavitù antica» viene invocata, in modo molto vago e diffuso, in riferimento alla «schiavitù dei negri». È soltanto in rapporto a quest'ultima che la prima merita interesse.

- a. Il rapporto, ben inteso, può modularsi in maniera diversa. Può trattarsi ad esempio del semplice «precedente»: «Si è immaginato di far trasportare degli schiavi nelle nostre colonie meridionali per assoggettarli alla coltivazione della terra, cioè di degradare al rango più infimo l'arte e il lavoro che devono essere al primo rango nella considerazione degli uomini. Da quando Roma ha visto le sue campagne ricoprirsi solo di schiavi, da allora i padroni non sono valse più a nulla e l'Africa ha dovuto cominciare a nutrire l'Italia»³⁵. In fondo, l'apparizione della schiavitù coloniale non è che la *ri*-comparsa della schiavitù antica dopo l'estinzione europea del servaggio e Millar può scrivere: «Così, la pratica della schiavitù non ha fatto in tempo ad essere estinta tra gli abitanti di una parte del mondo, che già veniva resuscitata dalle stesse persone in un'altra [...]»³⁶. Da questo punto di vista, un istituto barbaro resta barbaro, quali che siano i tempi e i luoghi o, per dirlo altrimenti, una legge iniqua non cessa di essere tale per essere stata in vigore presso i nostri illustri avi mediterranei: che Catone il Giovane sia stato un uomo virtuoso o che Cicerone abbia trattato i suoi schiavi con umanità non prova niente in favore della schiavitù antica, così come l'indulgenza di rari coloni americani non basta a discolorare la schiavitù coloniale³⁷. Del resto, poiché cause identiche producono effetti identici, si è potuta brandire la minaccia di un novello Spartaco che «innalzerà lo stendardo segreto della libertà»

³⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, «Préface». Si noti che contrariamente all'aspettativa retorica del lettore, la seconda formula non rovescia la prima, ma la ripete: si tratta sempre sempre di far valere le differenze reali contro le semplici apparenze.

³⁵ Mirabeau, *L'ami des hommes* [1756], edizione del 1758, parte III, cap. 6, p. 177.

³⁶ John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks* [1771], Tourneisen, Basilea 1793, p. 269.

³⁷ Ivi, p. 115 e 122.

e sostituirà al codice nero il *codice bianco* che «sarà terribile se il vincitore non contempla altro che il diritto di rappsaglia!»³⁸. La sovrapposizione è perfetta.

- b. Accade anche che la servitù degli Antichi venga caratterizzata *di default*. Nel *Tableau historique*, Condorcet ne evoca la riapparizione come un aggravamento; parlando della VIII epoca che conobbe la scoperta del Nuovo Mondo, scrive: «Essa vide ristabilire l'antica schiavitù, ma più barbara, più feconda di crimini contro la natura, e [vide] l'avidità mercantile commerciare il sangue degli uomini, venderli come merci dopo averli acquistati con il tradimento, il brigantaggio e l'assassinio, e sottrarli ad un emisfero per sacrificarli in un altro, in mezzo all'umiliazione e agli oltraggi, al supplizio prolungato di una lenta e crudele distruzione»³⁹.

E in che consiste la degradazione? Perché il fenomeno ha acquisito una dimensione geograficamente nuova che conduce ad importare nelle Americhe una mano d'opera africana vantaggiosamente sostituibile alle popolazioni indigene sterminate, lo schiavo coloniale si differenzia dai suoi antenati per il suo *colore*. Nel famoso capitolo 5 del XV Libro de *L'Esprit des lois* dove Montesquieu enumera per antifrasi gli argomenti suscettibili di giustificare «la schiavitù dei negri», quattro su dieci invocano il loro colore – e come dunque commiserare degli individui che sono «neri dalla testa ai piedi»? Non c'è dubbio che il precedente giuridico romano venga qui confrontato a una dimensione fisica «indelebile» che sottolinea agli occhi dei contemporanei, in tal caso Mirabeau padre, l'irriducibilità storica della schiavitù coloniale:

[...] la schiavitù antica, anche se [inserita] in un diritto più dispotico di quello odierno, era nei fatti del tutto sopportabile, e meno pericolosa. I nostri schiavi in America sono una razza di uomini a parte, distinta dalla nostra specie per il tratto più incancellabile, voglio dire il colore, e che di conseguenza riceve dalla natura il carattere della sua sciagura. Gli schiavi antichi erano uomini che somigliavano ai loro padroni; le disgrazie della guerra e altre rivoluzioni li riducevano a questa triste condizione, senza togliere loro i doni naturali e i talenti acquisiti nella loro patria; tutto questo li avvicinava ai loro padroni. Questi ultimi, al contrario, li si va a cercarli nel luogo della barbarie⁴⁰.

³⁸ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, XI, 24, p. 185. Il testo potrebbe essere attribuito a Diderot.

³⁹ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique*, cit., p. 359, n. 246.

⁴⁰ Mirabeau, *L'ami des hommes*, cit., p. 178.

È questo cambiamento che ha comportato l'aggravamento (l'elemento «più barbaro»). E tutto sta in piedi. In effetti, come spiega Condorcet dopo Mirabeau, lo schiavo antico, simile al suo padrone, era schiavo per caso e dopotutto il rapporto poteva invertirsi se la sorte lo decideva. Di conseguenza, per quanto terribili potessero essere i rapporti di dominazione a Sparta o a Roma in passato, in Oriente oggi «quasi dappertutto, l'interesse aveva reso la schiavitù più mite all'interno delle singole famiglie». D'altro canto, il servo feudale appariva già come «un individuo d'una classe inferiore e degradata». Che dire a posteriori del «negro» la cui classe è una razza: «Ci si farebbe una falsa idea della servitù presso gli antichi, se la si comparasse con quella dei nostri Neri»?⁴¹

Si vede come queste riflessioni non possano che giustificare l'insufficienza del precedente antico. E tale insufficienza è un motivo supplementare per non comprenderlo come un oggetto di analisi a se stante.

III. La schiavitù antica è il contrario della libertà politica

La schiavitù antica partecipa dunque della barbarie antica e non merita affatto interesse da questo punto di vista, non più che la metafisica di Aristotele o la cosmogonia di Esiodo. È senza dubbio questo che indurrà Augustin Thierry a scrivere nel 1840, pensando a Mably e Rousseau: «È la democrazia di Sparta e Roma, astrazione fatta della nobiltà e della schiavitù che lasciavamo da parte, prendendo del vecchio mondo solo ciò che rispondeva alle passioni e alle luci del mondo nuovo»⁴². Il sarcasmo, in fondo giusto, tralasciava tuttavia una polemica che ebbe la sua importanza. Giacché il Rousseau de *Il contratto sociale* aveva sottolineato la sconcertante solidarietà della schiavitù civile con la libertà politica:

Macché! La libertà si mantiene solo con l'appoggio della servitù? Forse. I due estremi [opposti] si toccano [...]. Vi sono situazioni talmente sciagurate in cui non si può conservare la propria libertà che a spese di quella altrui, e in cui il cittadino non può essere perfettamente libero se lo schiavo non è estremamente schiavo. Tale era la situazione di Sparta⁴³.

⁴¹ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique*, cit., p. 319, nota 15, e p. 614.

⁴² Augustin Thierry, *Considérations sur l'histoire de France*, cap. 3 (*Récits des temps mérovingiens*, précédés de *Considérations sur l'histoire de France*, Garnier Frères, Paris 1880, p. 65).

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, t. III, p.15.

Questa volta, è proprio questione della schiavitù antica, senza riferimento alcuno a quella delle colonie. Come sempre in Rousseau, il testo deve essere letto nella sua dimensione reattiva e provocatrice, ma non è un *hapax* e si inserisce in una serie testuale significativa.

Montesquieu aveva scritto che la rappresentazione politica era sconosciuta agli Antichi e che bisognava attribuire la sua invenzione alle nazioni germaniche⁴⁴. Rousseau ribatte che è ben vero che «l'idea dei rappresentanti è moderna» e che ci deriva in effetti dal governo feudale, ma questo viene allora definito «iniquo e assurdo»: ed è giustamente *perché* gli Antichi ignoravano i rappresentanti che erano liberi e che gli Inglesi non lo sono: in Gran Bretagna, anche se il Parlamento è eletto, il popolo «è schiavo, non è niente». Ma gli antichi non potevano essere liberi, cioè cittadini, ovvero essenzialmente orientati verso «il servizio pubblico» che con il favore di certe condizioni: un clima mite da una parte, la schiavitù civile dall'altra. Non bisogna dire, allora, che la schiavitù politica favorisce la schiavitù civile, ma che la schiavitù civile permette d'evitare la schiavitù politica.

E ciò è particolarmente vero a *Sparta*. Montesquieu aveva scritto che la servitù degli iloti era stata «l'abuso estremo della schiavitù»⁴⁵ e Jaucourt che essi erano trattati dai loro padroni «con estrema barbarie» contrariamente agli altri popoli della Grecia. Rousseau risponde che a Sparta, in effetti, lo schiavo era «estremamente schiavo», ma che, per la stessa ragione, il cittadino poteva essere «perfettamente libero». Vediamo che la tesi è propriamente paradossale. Ma appare anche aporetica: benché la schiavitù civile condizionasse la libertà politica, non si potrebbe, per questo, concepirla come un mezzo giustificato dal fine: «Io non voglio dire affatto con tutto questo che sia necessario avere degli schiavi né che il diritto alla schiavitù sia legittimo [...]». Rousseau rifiuta così di seguire Mably che, con spirito consequenziale, aveva tratto la terribile conclusione del paradosso: poiché oggi come ieri, il cittadino non può essere cittadino se non abbandonando «le funzioni più penose e infime della società» agli schiavi, perché non importare nella metropoli «dei negri» che affranchino gli uomini liberi della peggiore schiavitù che sia, cioè dal bisogno, e gli permettano di «servire più utilmente lo Stato in un'altra classe»? In ogni modo, i Neri saranno sempre meglio trattati in Europa che i loro congeneri nelle colonie⁴⁶. Non soltanto dunque la schiavitù era vantaggiosa a Sparta, non soltanto lo è nelle colonie, ma diventa auspicabile anche sul nostro suolo.

⁴⁴ Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XI, 8.

⁴⁵ Ivi, XV, 10.

⁴⁶ Mably, *Le droit public de l'Europe*, cit., pp. 250-251, nota 18.

Rousseau rigetta l'inferenza, ma di colpo la morsa si stringe: non possiamo essere cittadini senza avere degli schiavi, ma non possiamo avere degli schiavi che a prezzo di cessare di essere uomini... La situazione sembra senza uscita. Rousseau alla fine suggerisce che non sia così e che oggi ancora, in una città «molto piccola», il sovrano può conservare l'esercizio dei suoi diritti senza imporre la restaurazione della schiavitù. Non si comprende molto bene, e la conclusione sembra smentire le premesse, ma si sa che Rousseau si sforzerà di darle corpo nel suo progetto per la Corsica dove si tratterà «di far concorrere tutti i membri dello Stato all'autorità suprema» senza rinnegare, anzi, il grande principio di uguaglianza⁴⁷. Ma bisogna dire anche che questo programma resterà molto discreto sulle modalità costituzionali concrete destinate a soddisfare questa duplice esigenza.

Bisogna aggiungere inoltre, poichè è quel che qui ci interessa, che la «schiavitù antica» invocata in questo contesto da Rousseau e da Mably rimane tanto allusiva quanto [il concetto di schiavitù] che fungeva da punto di partenza della storia della servitù che abbiamo incontrato in precedenza. Oltre a [constatare] il fatto che permette di liberare il tempo richiesto per l'esercizio eroico della cittadinanza di cui costituisce così l'infame risvolto, Rousseau non ci dice nulla [a proposito della schiavitù antica]. E nulla, ammettiamolo, è ben poco. Quando Condorcet, una trentina di anni più tardi, si riapproprierà della scoperta notando che «quasi tutte le istituzioni dei Greci presuppongono l'esistenza della schiavitù»⁴⁸, lo farà inscrivendola questa volta nel contesto di una storicità più euforica. Ma sulla servitù non dirà niente di più di quello che richiedevano le costituzioni dei Greci. Prova supplementare, se ce ne fosse bisogno, del fatto che in questa traiettoria, ancora una volta, i *philosophes* non accordano alcun interesse alla schiavitù antica nella sua materialità istituzionale.

Tra Rousseau e Condorcet, c'è [Adam] Ferguson che pubblica nel 1767 il suo *Saggio sulla storia della società civile*; un capitolo di questo libro prende le mosse da quello che possiamo dunque chiamare il paradossoso spartano. Prende anche atto, suo malgrado, del fatto che la grandezza d'animo del guerriero lacedemone tende a farci dimenticare che «gli schiavi hanno il diritto di essere trattati come uomini». Vi si legge anche «l'ammonimento che nessuna istituzione umana è perfetta». Ma il motivo del pessimismo di Ferguson non è quello di Rous-

⁴⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, in *Œuvres complètes*, cit., t. III, pp. 907-910.

⁴⁸ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique*, cit., p. 290.

seau: la sparizione della schiavitù non comporta la necessità della rappresentanza parlamentare e la correlata dissoluzione della sovranità. Essa implica la *corruzione mercantile dei cittadini* che si trovano ormai costretti a prendere in carico ciò di cui si liberavano in precedenza a spese dei loro schiavi. Così è tutta la nazione che diventa una «nazione di iloti» cupidi e perciò incapaci di governarsi democraticamente⁴⁹. In tal modo, la sparizione della schiavitù civile conduce, con un nuovo percorso, al trionfo della schiavitù politica, cioè al dispotismo: tutte le strade portano a Roma, ma si può passare per Edimburgo o per Ginevra.

Ora, passando per Edimburgo, si trova una «storia della società civile» scandita dalla successione dei modi di sussistenza che man mano inducono una trasformazione dei rapporti di subordinazione. Non è in Ferguson, ma in Millar, nell'opera già citata, che s'incontra l'analisi della schiavitù più elaborata da questo punto di vista. Essa viene governata da «l'autorità del padrone sui suoi servitori»⁵⁰ che si trasforma in funzione delle forme sociali su cui si esercita. Nel corso di questa storia, la schiavitù diventa impraticabile nell'Europa moderna in ragione, da una parte, della rarefazione delle guerre e, dall'altra, della destrezza richiesta per il lavoro manifatturiero. Nello stesso tempo, come abbiamo visto, essa risorge nelle colonie dove l'economia delle piantagioni la rende di nuovo possibile in quanto richiede una forza-lavoro rudimentale e che operi in uno spazio circoscritto, come le miniere europee, dove una sorveglianza più stretta è possibile, in opposizione alle vaste superfici agricole della servitù. Il potere schiavista richiede una spazialità propria.

Ma non si troverà nemmeno qui un'analisi precisa della schiavitù antica come modalità specifica di produzione. Senza alcun dubbio, come si è spesso sottolineato⁵¹, l'impronta di questa storia si farà sentire in Marx quando si sforzerà, nel 1857-1858, di ricostituire una storia delle economie «precapitaliste». Ma non è certo che dica molto a questo riguardo, così come testimonia il sintagma ricorrente che utilizza: «la schiavitù e la servitù». L'amalgama attesta che ciò che lo interessa non è la schiavitù antica⁵², ma l'opposizione retrospettiva del la-

⁴⁹ Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, 1767, citato dalla traduzione francese (a cura di P. Vieu), *Essai sur l'histoire de la société civile*, ENS éditions, Lione 2013, IV, 2, pp. 186-187.

⁵⁰ John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, cit.

⁵¹ A cominciare da Ronald Meek, *The Scottish Contribution to Marxist Sociology*, in *Economics and Ideology and Other Essays*, Chapman and Hall, Londra 1967, pp. 34-50.

⁵² «Si può affermare, senza temere il paradosso, che Marx accorda poca attenzione alla schiavitù come tale» (Moses I. Finley, op. cit., p. 52).

voro salariato appropriato dal capitalismo con il rapporto «pre-borghese» alle condizioni oggettive di produzione: «Consideriamo la schiavitù, la servitù ecc., dove il lavoratore figura lui stesso tra le condizioni naturali della produzione agli occhi di un terzo o di una comunità [...]»⁵³. È d'altra parte per questo che la schiavitù americana gli appare anacronistica – «una anomalia nella storia di un mercato mondiale che si fonda sul lavoro libero»⁵⁴.

Sulla schiavitù antica, Marx non dice forse molto più dei suoi predecessori Illuministi. Ma l'angolazione è assolutamente nuova: il suo problema è il contratto borghese di lavoro, ossia questa nuova schiavitù che fonda precisamente tutta la sua legittimità ideologica sul fatto di non essere tale.

⁵³ Karl Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, trad. J. Malaquais/M. Rubel in *Œuvres. Économie II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 337.

⁵⁴ Ivi, p. 358.

Abstract

L'articolo ricostruisce la genealogia del dibattito filosofico sulla schiavitù nell'epoca dei Lumi, al fine di mostrare la peculiare indeterminatezza empirica del concetto stesso di schiavitù. Il termine nomina infatti fenomeni e istituti storici distinti – fra cui in particolare la schiavitù antica, la servitù medievale e la schiavitù coloniale – tra i quali è possibile rintracciare delle caratteristiche comuni. In secondo luogo, l'articolo discute la distinzione tra la schiavitù civile, la schiavitù politica nei regimi dispotici e la schiavitù del lavoro salariato nel sistema capitalista, sottolineando ancora una volta l'ambivalenza degli usi consolidati della parola, che l'autore concepisce alla stregua di una *parola-chiave* concettualmente gravida di significati proprio a causa della sua costitutiva equivocità.

Parole chiave: schiavitù, Illuminismo, emancipazione, libertà, lavoro

The essay retraces the genealogy of the philosophical debate on slavery during the age of Enlightenment in order to show the peculiar empirical indeterminacy of the concept of slavery itself. Indeed, the term names distinct phenomena and historical institutions – in particular ancient slavery, medieval serfdom and colonial slavery – among which it is possible to pinpoint common features. Secondly, the essay focuses on the distinction between civil slavery, political slavery under despotic regimes and slavery as wage labor in capitalism, by highlighting once again the ambivalence of the established uses of the word «slavery», a word that the author conceives of as a key-word conceptually abundant of meanings precisely because of its constitutive equivocity.

Keywords: slavery, Enlightenment, emancipation, freedom, labor