



CAPÍTULO 1

A idéia de fraternidade em duas Revoluções: Paris 1789 e Haiti 1791

Pistas de pesquisa para uma compreensão da fraternidade como categoria política

Antonio Maria Baggio

1. A divisa republicana francesa na Revolução de 1789

1.1. O ano de 1789

A Revolução de 1789 destacou, inicialmente, apenas o primeiro princípio da trilogia, a liberdade. E esta nem era, quando começaram a surgir os lemas, o ponto de referência de todos que queriam mudar a situação vigente. A lei de 22 de dezembro de 1789, por exemplo, ainda impunha o juramento por “a Nação, a Lei, o Rei”. Depois de 1789, os franceses foram aprendendo aos poucos a se sentirem livres; mas, enquanto durou a monarquia, não se sentiam, de forma alguma, iguais. Até o golpe de Estado de 10 de agosto de 1792, que derrubou Luís XVI, vigorava um regime censitário, que conferia o direito de voto somente à metade da população, relegando a outra metade à condição de subclasse de cidadãos.

Os princípios de referência são explicitados, no primeiro ano da Revolução, pelos estandartes alçados durante as manifestações públicas, que lançavam os *slogans*, as idéias-guia da ação. Desse ponto de vista, muitas informações são fornecidas pelas bandeiras assumidas em 1790 pelos distritos de Paris: nelas estavam

escritos os princípios que, segundo os vários distritos, constituíam os princípios que sintetizavam a Revolução. Num conjunto de sessenta bandeiras – segundo o historiador Alphonse Aulard –, apenas uma fazia referência à fraternidade, a do distrito de Val-de-Grâce: “Viver como irmãos, sob o império das leis”. Nenhuma palavra alusiva à igualdade, ao passo que apareciam com frequência liberdade, união, lei, pátria e rei (cf. Aulard, 1910, p. 13)¹⁵. Encontramos uma menção oficial à fraternidade em 1790, na fórmula de juramento dos deputados eleitos para a Federação; em 4 de julho de 1790, a Constituição decreta que eles devem jurar que “permanecerão unidos a todos os franceses pelos laços indissolúveis da fraternidade”.

Somente com o juramento cívico decretado em agosto de 1792 é que a igualdade é oficialmente posta ao lado da liberdade: “Juro que serei fiel à Nação e manterei a Liberdade e a Igualdade, ou morrerei em sua defesa”. Essa foi, de fato, a expressão oficial e mais duradoura da Revolução, impressa inclusive nas moedas, parecendo expressar a essência da França revolucionária; uma “divisa” mantida durante toda a época do Consulado e nos primeiros anos do Império, impressa no cabeçalho da correspondência de várias administrações e nos documentos oficiais.

Contudo, tratou-se de um costume, não de uma obrigação; jamais houve lei que impusesse a divisa da igualdade e da liberdade –

15 Esse estudo de Aulard é fundamental e, eu diria, praticamente o “primeiro da linhagem” nesse campo. Todos os contemporâneos que até hoje publicaram trabalhos a respeito da “trilogia” serviram-se dele, nem sempre citando-o na medida necessária. Aulard, ao contrário, sempre reconheceu lealmente os próprios débitos, como fez, por exemplo, na p. 18, com relação a Sigismond Lacroix, que lhe procurou a cópia de um documento difícilimo de achar; mas Aulard, diferentemente de alguns estudiosos contemporâneos, conhecia a existência das fontes e os locais – as bibliotecas – onde estão arquivados. Vítimas semelhantes desse tipo de “saque” foram outros autores de obras imprescindíveis, como Marcel David e Michel Borgetto.

Em todas as referências a seguir, se não for explicitamente mencionada uma edição italiana, os textos citados foram extraídos da edição original, com tradução minha. Em alguns casos – especialmente os documentos de difícil acesso – faz-se referência à classificação da Bibliothèque Nationale de France (sigla BNF, seguida dos códigos de classificação).



nem qualquer outra – no território nacional, nem por parte da Constituinte, nem do Legislativo, nem tampouco da Convenção.

O termo fraternidade, com seus adjetivos, já tinha notável circulação em 1790, embora variassem os conteúdos que lhe eram atribuídos¹⁶. A idéia predominante era a de uma fraternidade que vinculasse todos os franceses, ou seja, que caracterizasse as relações entre os cidadãos. Era entendida prevalentemente como sentimento patriótico e não estava desprovida de marcados elementos de ambigüidade, num período em que a Revolução estava iniciando os conflitos que ensangüentariam suas classes. Devemos a Camille Desmoulin o primeiro testemunho sobre o aparecimento da fraternidade ao lado dos outros dois princípios da trilogia, por ocasião da Festa da Federação, em 14 de julho de 1790. Ele descreve os soldados-cidadãos que se abraçam prometendo liberdade, igualdade, fraternidade. Narra os preparativos da festa, a colaboração espontânea dos trabalhadores de Paris, homens e mulheres, no trabalho de construção do altar onde se faria o juramento cívico. Eles chegam ao Campo de Marte “cantando juntos o refrão já conhecido de uma nova canção, *ça ira, ça ira; sim, ça ira, repetem os espectadores*” (Desmoulin, 1989, pp. 456-457)¹⁷. Também das aldeias chegam jovens entusiastas e veteranos mutilados. Com uma relação interminável de profissões e situações, Desmoulin descreve o povo presente, o sujeito da festa.

Chega um jovem, tira o paletó, coloca sobre ele os seus dois relógios, toma uma enxada e vai trabalhar num lugar distante. Mas e os seus dois relógios? – Ah! Não existe desconfiança entre os próprios irmãos. – E seus pertences,

16 Marcel David oferece alguns exemplos em David, 1987, pp. 64-76.

17 O jornal de Desmoulin foi publicado semanalmente entre 28 de novembro de 1789 e 12 de dezembro de 1791, na forma tipográfica de *pamphlet*.

deixados sobre a areia e as pedras, são tão invioláveis quanto um deputado da assembléia nacional. (*Ibidem*, p. 467)

Na descrição de Desmoulins, fica evidente o papel relevante que a fraternidade assume no desenrolar dos ritos da festa: é o novo fundamento da cidadania, ou seja, é o vínculo extensivo a todos os cidadãos que os levará a superar, com as cerimônias de confraternização, celebradas inclusive nas aldeias mais distantes, a fragmentação feudal da velha França. Uma nova França é descoberta pelos “franceses”, os quais, pela primeira vez, a percorrem como um território unitário. A fraternidade permite que se encontrem numa dimensão horizontal de relações, deixando entre parênteses a estrutura vertical na qual ainda vivem. A fraternidade é tal que não nega a paternidade ainda reconhecida do rei, mas, pela primeira vez, ela é vivida não no sentido da subordinação, mas como abertura às infinitas possibilidades da convivência entre diferentes.

Os três princípios, portanto, já circulavam juntos em 1790; mas seria preciso esperar o fim do ano para vê-los reunidos formalmente como trilogia, em uma ocasião política oficial que tivesse registrado, além de testemunhos pessoais, também uma documentação oficial escrita. Em seu discurso sobre a organização das Guardas Nacionais (5 de dezembro de 1790), Robespierre apresentou um projeto de decreto que, no Artigo 16, descrevia o emblema dos guardas: “Eles carregarão no peito estas palavras bordadas: ‘O povo francês’, e acima: ‘Liberdade, Igualdade, Fraternidade’. Essas mesmas palavras serão inscritas em suas bandeiras, que trarão as três cores da Nação” (Robespierre, s. d., p. 249)¹⁸.

18 O discurso, na realidade, não foi pronunciado; foi entregue somente o texto escrito, que foi amplamente divulgado no meio das sociedades jacobinas: “NOTA. M. Robespierre ayant fait imprimer et distribuer le discours qu’il ne put prononcer sur l’organisation de la force publique, nous l’insérons ici comme faisant partie des documents parlementaires de l’Assemblée nationale” (*Ibidem*, p. 238). A *Bibliothèque nationale* conserva, de fato, um exemplar do discurso, tal como foi distribuído aos jacobinos: *Discours sur l’organisation des Gardes Nationales*, par Maximilien Robespierre [BNF: Z LE MASLE-351 (1)]. O opúsculo, de 61 páginas, conclui-se com a declaração do Presidente



A interpretação de Robespierre sobre a fraternidade já antecipava a idéia de uma fraternidade certamente nacional, mas patriótica no sentido antiaristocrático, à qual Barère daria plena expressão quatro anos mais tarde. Pode-se deduzir isso da descrição que ele faz da Guarda Nacional, concebida especialmente como garantia contra o despotismo e guardiã da Revolução. Mas o texto não aprofunda a idéia de fraternidade, não faz dela uma exposição justificando o papel que Robespierre lhe confere na trilogia. Sinal de que o advogado de Arras foi buscar o significado de fraternidade no senso comum daquele tempo, em vez de ser, ao menos no momento, um intérprete original dela.

O discurso que o marquês de Girardin dirigiu ao Clube dos *Cordeliers*, em 29 de maio de 1791, por ocasião da constituição das Forças Armadas, provavelmente teve maior impacto na opinião pública:

O povo francês, que aspira como base da sua Constituição à Igualdade, à Justiça e à Fraternidade universal, declarou que jamais atacará qualquer outro povo.

Ao publicar o discurso, o Clube dos *Cordeliers* acrescentou sua própria “opinião”, na qual, referindo-se ao uniforme, declarava:

É preciso, conseqüentemente, que o uniforme nacional possa adequar-se à condição de todos os cidadãos; por isso, é necessário que seja simples, resistente e da mesma cor, com uma placa na altura do coração que traga os seguintes dizeres: “Liberdade, Igualdade, Fraternidade”. (Girardin, 1791, pp. 6-7)¹⁹

(Michaud) e dos secretários (Guye e Véjus) da Sociedade dos Amigos da Constituição de Besançon, datada de 3 de fevereiro de 1791, que afirmam ter recebido a obra da Assembléia Nacional e tê-la publicado para divulgar seus conteúdos.

19 A proposta formal da trilogia não faz parte do discurso de Girardin, mas da *Opinion* do Clube, embora esta diga que a *Société [des amis des Droits de l'homme et du citoyen]* estava “*pénétrée des*

O clube enviou o discurso de Girardin a todas as associações patrióticas, aos departamentos e às municipalidades, com pedido de adesão. Temos aí, explicitamente, um dos instrumentos de divulgação da trilogia.

Os discursos de Robespierre e de Girardin não são, porém, flores no deserto. Para compreendermos onde eles aprofundam suas raízes, é necessário observarmos os movimentos que agitam a política revolucionária a partir das bases, que melhor explicam o papel da fraternidade. Desse ponto de vista, são particularmente interessantes as *Sociétés Populaires*. No período de 1790-1791, estas eram muito diferentes daquelas do biênio seguinte. Em 1790, o clube dos jacobinos (ou *Club des Amis de la Constitution*) ainda era claramente burguês, embora também acolhesse personalidades politicamente democráticas, como Robespierre. Mas o Clube só admitia cidadãos ativos e desempenhava as próprias atividades sobretudo em função da Assembléia Nacional, preparando as deliberações que os próprios deputados deveriam depois adotar.

Já o Clube dos *Cordeliers*, diferentemente, acolhia também cidadãos passivos e mulheres, e seus trabalhos tinham um caráter muito mais público. É justamente aí que encontramos a elaboração política da idéia de fraternidade. A orientação política dos *Cordeliers* era francamente democrática; foram eles que favoreceram, a partir de 1790, o surgimento das *Sociétés Populaires*, que tinham como primeiro objetivo a instrução cívica e política do povo. Aulard aponta o período entre julho de 1790 e janeiro de 1791; o regulamento da *Société Populaire de la Section de la Fraternité*, umas das mais antigas, datava de julho de 1790²⁰. Dentre essas sociedades, encontramos também as *Sociétés Fraternelles des*

principes du discours"; por isso, enviaria o texto a todas as sociedades patrióticas e aos departamentos e municipalidades do império (p. 3).

20 Regulamento que pode ser encontrado in BNF Lb 40/2439



Deux Sexes, que reuniam não só homens e mulheres, mas também burgueses e proletários. Foi graças a elas que começou a se difundir a idéia do sufrágio universal; de fato, logo essas sociedades deixaram de se limitar à formação do povo – com reuniões especialmente noturnas e dominicais – e passaram a fazer um trabalho de vigilância e denúncia contra funcionários, publicando comunicados.

Era de particular importância a sociedade fundada por Claude Dansard, em 2 de janeiro de 1790. A idéia de fraternidade desempenhava ali um papel destacado, porque graças a ela juntavam-se setores sociais que, antes, viviam separados, e desenvolveu-se a idéia do sufrágio universal, que pressupõe o conceito de povo. A fraternidade, nesse caso, permite a formulação da *própria idéia de povo*, realidade mais ampla e múltipla do que a de nação.

Aulard evidencia o papel político dessas sociedades, porquanto ensinavam ao povo os seus direitos: as “Sociedades Fraternas de Ambos os Sexos [...] desempenham um papel muito importante na elaboração da democracia e da República” (1903, p. 94). Mas deve-se ressaltar uma coisa que não estava presente na perspectiva de Aulard: tal papel se realizava mediante a idéia de fraternidade, que caracterizava a composição das assembleias das sociedades populares-fraternas.

É nessas sociedades que começou também a revolução lingüística: adotaram o “tu” em lugar do “vós” e substituíram “senhor” e “senhora” por “irmão” e “irmã” (cf. *Mercur national*, 23.avr.1791). Aulard refere que Richard Chaix d’Est-Ange propunha que se substituísse a expressão feudal “muito humilde servo” por “devotíssimo cidadão” ou “prezadíssimo irmão”. É interessante a equivalência entre cidadão e irmão. *A fraternidade introduziu uma idéia mais ampla de cidadania* (cf. *Bouche de Fer*, 9.mars.1791), de caráter universal, enquanto, naquele tempo, ela se limitava apenas aos cidadãos ativos. Os empregados domésticos também eram admitidos nessas sociedades; segundo madame Robert-Keralio,

a fraternidade permitia reconhecer também os domésticos como homens (cf. *Mercur national*, 22.fév.1791). Saliente-se que o programa das Sociétés Fraternelles não era ainda socialista ou feminista; nem sequer chegaram a pronunciar o termo “república”; seus objetivos eram a abolição do regime censitário e a adoção do sufrágio universal.

Rapidamente essas sementes lançadas pelas “sociedades fraternas” amadureceram. Em abril de 1791, Robespierre – muito atento à emergência do novo – mandou publicar um “discurso à Assembléia Nacional” (*apud* Aulard, *op. cit.*, p. 99), em que apoiava o sufrágio universal e fazia um verdadeiro “elogio do povo”. O povo surgia como o novo sujeito político, bem mais amplo e plural do que a burguesia, que até então identificava a Nação com ela mesma. Com esse gesto de Robespierre, começou o abandono, por parte dos revolucionários, do desdém com que os *philosophes* sempre tratavam o povo e se foi consolidando o hábito de elogiar os pobres nas publicações revolucionárias.

Como se vê, a idéia de fraternidade, no período de 1790-1791, sustentou o avanço do processo de democratização, fornecendo a base para a definição de povo e para a superação das divisões censitárias. Portanto, o discurso de Robespierre na Assembléia, sobre a Guarda Nacional, e o de Girardin ao Clube dos *Cordeliers*, sobre o mesmo assunto, não devem ser considerados o início do uso da idéia de fraternidade; eles foram buscá-la no seio das sociedades populares.

Seria necessário esperar até 1793 para depararmos com uma decisão do diretório do Departamento de Paris tornando popular a divisa, ao impor aos cidadãos o seu uso em determinada circunstância. De acordo com uma proposta de Momoro (*cordelier* que provavelmente conhecia o discurso de Girardin), o diretório convidava todos os proprietários ou principais locatários de casas em Paris a “pendurarem nas fachadas de suas casas, em grandes caracteres, as seguintes palavras: ‘Unidade, Indivisibilidade da



República, Liberdade, Igualdade, Fraternidade, ou a Morte”. A ordem foi cumprida; não só em Paris, mas provavelmente também em outros distritos da província.

Dadas essas premissas, por que a trilogia, agora completada pela fraternidade, não se impôs definitivamente em toda a França, mas caiu bem depressa em desuso?

O fato é que, no decorrer da Revolução, a fraternidade desempenhou claramente dois papéis sucessivos: o primeiro, o de unir, ou seja, de dar à nova nação uma idéia-força em torno da qual esta poderia se constituir; o segundo, o de dividir, à medida que se explicitavam duas diferentes interpretações suas.

Quanto ao primeiro aspecto, não nos esqueçamos de que a ambição central da Revolução – em sua leitura jacobina – era criar um homem novo. Era essa a razão do esforço pedagógico dos revolucionários, que assumiram deliberadamente a missão de dar uma formação coletiva, de identificar um “espírito público” ou “consciência pública” capaz de criar a unidade entre os cidadãos, agora individualmente livres e, portanto, separados. A partir dessa perspectiva, Mona Ozouf explica que veremos os revolucionários “retomarem da tradição cristã a promessa de unidade que o senso de fraternidade acarreta, dando-lhe uma versão laica e voluntarista, que seria experimentada na construção comum da nação” (1989, p. 9). É justamente a ela que denominamos fraternidade que une, manifestada nas Festas da Federação, conforme o relato de Desmoulins.

Quanto ao segundo aspecto, na unidade do povo celebrada na Festa convivem, na realidade, duas interpretações diferentes de fraternidade: “uma voluntária e construída, objeto de uma conquista inédita” (*Ibidem*, p. 18); a outra, por sua vez, fora recebida como dádiva das origens, e era a idéia de fraternidade presente de modo constante nos sermões, nas cartas e nos libelos da Igreja patriótica, que, usando a idéia de fraternidade, contrapunha a Igreja

primitiva à Igreja poderosa e rica de então. A tarefa da Revolução, segundo os padres patriotas, seria reconduzir a Igreja às condições originais de igualdade e fraternidade apontadas no Evangelho, que concebia, justamente, todos os homens como membros de uma única família, ligados por laços de fraternidade.

Essa idéia de fraternidade era muito diferente daquela do juramento do *Jeu du Paume*, pois ela devia ser *redescoberta*, e não tanto *inventada*; fora recebida na relação do homem com Deus, não podia ser objeto de contrato e precedia a liberdade e a igualdade: “Os primeiros discípulos do Salvador” – explica o padre patriota Lamourette – “eram todos irmãos, amigos, iguais e livres”. Mas os padres patriotas entendiam essa fraternidade também em sentido dinâmico, capaz de levar à mais plena realização da igualdade efetiva, e não apenas formal. As dificuldades surgiram, sobretudo, em relação à liberdade, muito menos evidenciada por Lamourette e pela Igreja patriótica. O fato de a fraternidade ter sido entendida como *originária* e preceder os outros princípios não é, em si, contraditório com a *interpretação dinâmica e inovadora de fraternidade*. Mas, na realidade, os únicos a teorizar a síntese dos dois significados foram justamente os padres patriotas. Em nenhum outro lugar encontrei reflexão semelhante, teoricamente fundamentada e não-sentimental.

A própria idéia de fraternidade contém conteúdos vinculantes: a fraternidade é necessariamente *recebida*; como poderia ser diferente? E como poderia não pressupor a idéia de paternidade? Se se quisesse separar a fraternidade da paternidade, faltaria o princípio regulador da autoridade, suscitando uma espécie de “fraternidade conflituosa”, de irmãos sem pai. Foi justamente o que ocorreu na Revolução, quando o pai-rei foi assassinado e os revolucionários jacobinos foram obrigados, a certa altura, a renunciar dramática, mas coerentemente, à idéia mesma de fraternidade.

É o que fica explícito em 1794, no discurso de Barère contra os “banquetes patrióticos” – organizados nas ruas –, que se



multiplicavam com o objetivo de estimular a população a “fraternizar”. Falando em nome do Comitê de Saúde Pública, Barère, vendo aristocratas e moderados infiltrarem-se nos banquetes, declarou:

O precioso vinho que lhes servem nada mais é do que ópio: querem entorpecê-los, e não confraternizar. Sem dúvida, haverá uma época – para nossa alegria –, uma época feliz na qual os cidadãos franceses, formando uma só família, realizarão refeições públicas para consolidar a união dos republicanos e dar lições gerais de fraternidade e de igualdade. Mas isso não ocorrerá enquanto um tribunal revolucionário estiver julgando os conspiradores, enquanto os comitês de vigilância tiverem de espionar os traidores, enquanto os cidadãos tiverem de observar todos os inimigos da pátria, e sim quando a Revolução estiver inteiramente realizada, os espíritos garantidos na liberdade, a população purificada e as leis respeitadas [...]. Confraternizemos entre nós, patriotas, e não abduquemos de nosso vigoroso ódio aos aristocratas [...]. A fraternidade deve ser concentrada, durante a Revolução, entre os patriotas, unidos por um objetivo comum. Os aristocratas não têm aqui absolutamente uma pátria, e nossos inimigos não podem ser nossos irmãos. (*Archives Parlementaires. De 1787 à 1860*)

É evidente que, na época do Terror, a fraternidade se distanciava totalmente do seu verdadeiro significado. Só assim se explicam as palavras de Chamfort, segundo o qual a trilogia seguida da expressão “ou a Morte” nada mais significava do que: “Seja meu irmão, ou então eu o mato”. Comenta o historiador Alphonse Aulard que, certamente, não era esse seu significado original, que, na verdade, pretendia declarar a disposição de morrer para defender a liberdade: “Mas não há dúvidas de que, sob o Terror, as palavras ‘ou a Morte’ foram tomadas também, e especialmente, em outro sentido, no sentido de uma ameaça de morte aos aristocratas” (Aulard, *op. cit.*, p. 23). De fato, com o fim do Terror, tomou corpo

um movimento de opinião que obrigou cancelar, nos monumentos, a maioria dos dizeres que associavam a fraternidade à morte. A fraternidade, no seio da “Grande Revolução”, havia cumprido seu ciclo.

1.2 As raízes cristãs dos princípios da trilogia

Mas, se os três princípios “liberdade, igualdade, fraternidade” pairavam no ar, quem os tinha infundido? E, sobretudo, quem os tinha reunido, criando uma fenomenal síntese cultural e política? É impossível apontar – se é que houve – um autor, um dia, uma hora. A trilogia, em sua expressão política, é, sobretudo, criação coletiva de uma época. Mas é possível indicar, com razoável precisão, alguns autores que lançaram suas premissas e chegaram, inclusive, a anunciá-la, embora sem fazer dela uma bandeira política.

A primeira referência, embora possa parecer muito distante da época revolucionária, é historicamente obrigatória: pertence ao humanista cristão Étienne de la Boétie, amigo de Montaigne e colaborador de Michel de l’Hôpital. Seu *Contr’un*, ou *Discours de la servitude volontaire*, que escrevera, ao que parece, antes dos vinte anos de idade (portanto, por volta de 1550), foi publicado postumamente – incompleto e anônimo – em 1574 em *Le Réveille-Matin des Français*. Mas foi pontualmente reeditado a cada grande reviravolta política, toda vez que na França surgia a necessidade de dar fundamento sólido à crítica antitirânica; é o que acontece em 1789, em 1835, em 1857. Assim, desaparece a distância histórica de La Boétie, e ele se torna contemporâneo de todo combatente da liberdade. Segundo esse jurista de Sarlat, a razão natural permite aos homens reconhecerem os laços naturais de submissão – como aqueles em relação aos pais –, sem que com isso alguém seja escravo de outro:



A natureza, ministra de Deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma e, ao que parece, com o mesmo molde, a fim de que nos reconheçamos companheiros [*compaignons*]²¹ ou, antes, como irmãos. (La Boétie, s.d.)

Se a natureza dotou os homens de características diferentes – explica La Boétie –, não foi para induzi-los ao conflito:

É preciso crer que, fazendo algumas partes maiores para uns e partes menores para outros, ela queria dar espaço à afeição fraterna, a fim de que esta tivesse onde ser empregada, com uns tendo a força de levar ajuda, e outros tendo necessidade de recebê-la. (*Ibidem*, p. 16)

As diferenças entre os homens têm, portanto, o objetivo de permitir-lhes viver a fraternidade, criando, assim, a igualdade. A liberdade nasce como consequência:

Se ela [a natureza] mostrou, em todas as coisas, que não queria tanto fazer-nos todos unidos quanto todos um, não devemos duvidar de que nós somos todos naturalmente livres, pois somos todos pares [*compaignons*], e ninguém deve entender que a natureza colocou alguém em situação de servidão, pois colocou todos nós num plano de paridade [*em compaignie*]. (*Ibidem*, pp. 16-17)

No pensamento de La Boétie, a fraternidade, reconhecida e vivida pela razão como laço natural, cria a “*compaignie*”, que mais tarde seria chamado de igualdade, a qual, no pensamento de La Boétie, permite a liberdade. Para ele, *compaignie* é um conceito mais profundo do que “igualdade”, porque, enquanto esta última expressa

²¹ “*Compaignons*” deve ser entendido, aqui, no sentido de “iguais”, sendo a “*compaignie*” o lugar onde se vive numa condição de paridade, que La Boétie explicitamente opõe, poucas linhas adiante, à “servidão”.

apenas aquilo que se assemelha, *compaignie* indica também a diferença existente até entre os que são pares. Assim, a “trilogia” é enunciada não de forma estática, mas mediante uma relação dinâmica entre os três princípios, baseada no papel fundamentador da fraternidade, entendida não como simples sentimento, mas como racionalidade fraterna, ou seja, como interpretação correta da igualdade e da diversidade humanas.

Em seguida, encontramos os três princípios nas obras de alguns autores católicos do século XVII. Eles foram assemelhados entre si e enraizados na tradição dos Padres da Igreja. Antoine Arnauld propõe, em 1644, uma tradução do *De moribus ecclesiae catholicae*, de santo Agostinho, no qual se lê que a Igreja reúne os homens em *fraternidade*, que os religiosos vivem a *igualdade* por não terem propriedades, que os fiéis “vivem na caridade, na santidade e na *liberdade cristã*” (1977, pp. 577,580,582).

Mas a contribuição maior foi, seguramente, dada por François Fénelon, em suas *Aventuras de Telêmaco*, que tiveram grande divulgação no século XVIII. Publicadas parcialmente em maio de 1699, algumas cópias manuscritas – reproduzidas talvez secretamente – já circulavam em outubro do ano anterior. Fénelon descrevia assim os habitantes da mítica Bética:

Vivem todos juntos, sem dividir as terras; cada família é governada pelo seu próprio chefe, que é um autêntico rei [...]. Todos os bens são em comum [...]. Assim, não existem interesses que se oponham uns aos outros, e todos se amam com um *amor fraterno* que nada ofusca. É a supressão das vãs riquezas e dos falsos prazeres que mantém essa paz, essa união e essa liberdade. Eles são todos livres e todos iguais. (Fénelon, 1824, p. 170)

O prestígio de Fénelon transmitia, ao longo do século XVIII, essa combinação de princípios, que constituiu uma verdadeira



bomba-relógio, destinada a explodir na época seguinte. De fato, tratava-se de uma fórmula que permitia entrever a possibilidade de uma ordem social diferente, organizada de baixo para cima, que Fénelon certamente não pregava, mas cujos pressupostos culturais lançou.

A competição com os filósofos já era muito acirrada, como testemunha a obra do abade Claude Fleury, contemporâneo de Fénelon. Ao falar da primeira comunidade cristã de Jerusalém, Fleury escrevia:

Eis aí um exemplo sensível e real dessa igualdade dos bens e dessa vida comum que os legisladores e os filósofos da Antiguidade viram como o meio mais apropriado para tornar os homens felizes, mas sem conseguindo alcançá-lo. (Fleury, 1810, p. 213)

E explicava que um legislador como Licurgo e um filósofo como Platão não tiveram êxito em seu intento, porque tinham à disposição somente as ameaças ou o raciocínio, enquanto que, para realizar a igualdade, fazia-se necessária a graça de Cristo, “que pode mudar os corações e sanar a corrupção do pecado” (*Ibidem*, p. 214). Para Fleury, a fonte da comunhão era justamente “a caridade, que tornava todos irmãos e unia-os como uma só família, na qual todas as crianças eram alimentadas pelo mesmo pai” (*Ibidem*, p. 215). E o abade de Notre-Dame d’Argenteuil reafirmou várias vezes, em sua obra *Costumes dos israelenses e dos cristãos*, que a fraternidade era a característica destes últimos.

1.3 A ação dos iluministas

Foram, então, os cristãos que incluíram no circuito da cultura europeia os princípios da trilogia. A operação seguinte, por parte dos iluministas, foi muito simples: eles tinham recebido

tais princípios, mas arrancaram-nos do âmbito do cristianismo, procurando fundamentá-los, em primeiro lugar, na cultura pagã pré-cristã. É o que fica bem claro na célebre carta de 1755 de Voltaire, na qual elogia os talentos helvéticos:

A Liberdade! Eu vi essa deusa altaneira
distribuir com igualdade todos os seus bens,
descer do Morat com roupa de guerreira,
as mãos tintas de sangue dos valentes austríacos
e de Carlos, o Temerário...
Os Estados são iguais e os homens são irmãos.
(Voltaire, 1870, p. 364)

Ao mesmo tempo, desenvolvia-se uma intensa batalha contra a Igreja e sua autoridade. Aliás, os princípios da trilogia voltaram-se contra a própria Igreja, como ocorreu em Condorcet. Quem mais pagou a conta foi o princípio da fraternidade; este era de origem por demais claramente cristã para que pudesse ser “emendado” completamente. Ao passar dos cristãos para os iluministas, perdeu a sua centralidade. A reflexão política iluminista tomava como ponto de referência a cidade antiga, na qual podemos encontrar referências – nos limites da cultura da época – à liberdade e à igualdade, mas não decerto à fraternidade. Jean-Jacques Rousseau já havia criticado o cristianismo porque, ao sublinhar a idéia da fraternidade universal, diminuía a coesão cívica; para ele, a fraternidade deveria ser endereçada apenas aos concidadãos e contribuir, desde a educação das crianças, para reforçar a união *dentro* do Estado (cf. Rousseau, 1964, p. 261).

Portanto, uma fraternidade que cessava justamente nas fronteiras dos Estados. Mas que possuía também outros dois limites não superados. Antes de tudo, o do interesse egoísta e individualista, como testemunha a visão pessimista do homem que inspirou o Código Napoleônico, cuja cultura de fundo expressava as atitudes fundamentais do iluminismo herdado da geração dos



“*idéologues*”, em que os comportamentos generosos e desinteressados eram vistos com suspeição e os irmãos, no seio da família, eram considerados estranhos²².

Em segundo lugar, a fraternidade, ao lado dos outros dois princípios da trilogia, passou por uma grande provação histórica no exterior, que revelaria melhor a Revolução Francesa a ela mesma. Trata-se do desafio lançado à França pelos seus escravos: a Grande Revolução não reconhecia aos negros o direito de aplicar, no Haiti, os mesmos princípios que valiam em Paris.

2. A Revolução negra

2.1 A situação do Haiti no estouro da Revolução

Em 1791, os escravos negros do Haiti se rebelaram e, mediante uma longa luta, chegaram, em 1804, à proclamação de uma república independente. A Revolução Haitiana pode ser considerada, sob muitos aspectos, a outra face da Revolução Francesa. Apesar da desconsideração histórica, ainda largamente vigente na Europa, o Haiti teve uma importância excepcional e um valor de modelo para todo o movimento anticolonialista na América Latina. Este se aproveitou das guerras napoleônicas, que tomavam toda a atenção das potências européias, para deflagrar o processo da própria independência.

A peculiaridade do Haiti é evidente: foi a primeira República Negra. Toussaint-Louverture, o principal chefe da revolução haitiana, junto com outros escravos, fez algo que Michel-Rolph Trouillot chamou de “impensável” (cf. 1995, pp. 399-416), algo que a cultura européia não conseguia admitir nem mesmo teoricamente: meio milhão de escravos importados da África rebelaram-se contra os

22 Cf. o relevante estudo de Martin (1995, pp. 606-615).

próprios senhores, lutaram durante treze anos, desvencilhando-se militar e politicamente de três grandes potências européias, derrotando até mesmo a expedição militar enviada por Napoleão, e decidiram tornar-se um povo, transformar-se num Estado independente.

A situação dos escravos no Haiti era insustentável. As cerimônias fúnebres eram motivo de festa para os parentes e amigos do finado, pois a morte o havia libertado das correntes. Além disso, era muito consistente o fenômeno do *marronage*, isto é, dos escravos fugitivos que viviam na clandestinidade. Os escravos estavam disponíveis para a revolução, mas não tinham idéia de como realizá-la.

Explica James:

Três forças – os proprietários de São Domingos, a burguesia francesa e a burguesia inglesa – prosperavam à custa da devastação de um continente e da brutal exploração das massas populares. Enquanto essas forças mantiveram o equilíbrio entre si, o tráfico infernal prosseguiu, e teria durado assim até os dias de hoje. Mas não há nada, por mais próspero que seja, que dure para sempre. Impulsionados pelo próprio progresso, os agricultores das colônias, os burgueses franceses e ingleses acabaram criando tensões internas e intensificando as rivalidades externas, provocando cegamente explosões e conflitos que viriam a fazer ruir a própria base do seu domínio e criar a possibilidade de emancipação. (James, 1989, pp. 25-26)

Os escravos, então, aproveitaram-se da oportunidade. A luta em São Domingos eclodiu entre os proprietários brancos e os proprietários mulatos, que exigiam acesso aos mesmos direitos políticos de que os brancos gozavam, mas que lhes eram



vedados, apesar de sua condição de prosperidade econômica. E os escravos?

Prossegue James:

Tinham ouvido falar da Revolução [Francesa] e a reconstruíram à sua imagem: os escravos brancos, na França, haviam se rebelado, tinham matado os próprios senhores e agora estavam usufruindo dos frutos da terra. Isso era bastante inexato, mas eles haviam captado o espírito da coisa: liberdade, igualdade e fraternidade. Antes do final de 1789, houve revoltas em Guadalupe e Martinica. No início de outubro, em Fort Dauphin – um dos futuros centros da insurreição em São Domingos –, os escravos se mobilizaram e promoveram grandes reuniões, à noite, nas florestas. No Sul, observando os conflitos entre seus patrões, a favor e contra a Revolução, eles davam sinais de agitação. Em algumas lavouras isoladas eclodiram movimentos. Todos sangrentamente reprimidos. A literatura revolucionária já circulava entre eles. Mas os próprios colonos davam um exemplo melhor do que o de todos os tratados revolucionários que haviam chegado à colônia. Wimpffen perguntou-lhes [aos colonos] se não tinham medo de sempre discutir a respeito de liberdade e de igualdade diante de seus escravos. Mas as paixões eram violentas demais para serem contidas. O rápido recurso às armas, os linchamentos, os assassinatos e as mutilações de mulatos e de inimigos políticos demonstravam aos escravos de que modo a liberdade e a igualdade eram conquistadas ou perdidas. (*Ibidem*, pp. 81-82)²³

23 James refere-se à viagem de Alexandre-Stanislas de Wimpffen ao Haiti, que o próprio Wimpffen relata em *Voyage à Saint-Domingue pendant les années 1788, 1789, 1790 par le baron de Wimpffen* (1797), hoje publicado sob o título *Haiti au XVIII^e siècle. Richesse et esclavage dans une colonie française* (1993).

2.2 A França revolucionária e a ajuda econômica das colônias

O primeiro artigo da *Declaração dos Direitos do Homem*, bandeira da Revolução Francesa, em 1789, proclamava: “Todos os homens nascem livres e iguais perante a lei”. A Revolução Haitiana daria um conteúdo efetivo ao “todos”, incluindo ali também os negros. Por que os revolucionários franceses se negaram a reconhecer isso?

Há, antes de mais nada, um motivo econômico. O tráfico de negros e a economia escravagista nas colônias tornaram-se, no decorrer do século XVIII, as bases fundamentais da economia francesa, e continuaram a sê-lo mesmo durante a Revolução. A ilha de São Domingos, o primeiro importante atracadouro de Cristóvão Colombo, fora dividida pela metade entre espanhóis (porção oriental) e franceses (o atual Haiti). No fatídico ano de 1789, chegaram aos portos da ilha 1 578 navios mercantes. A colônia representava dois terços dos lucros comerciais da França.

Foi justamente essa classe de mercadores, a chamada “burguesia marítima”, na qual os negreiros tinham um papel de ponta, que chegou ao poder em 1789, por meio da revolução nas várias cidades francesas, e seus representantes estavam entre os protagonistas, inclusive em Paris. Os mercadores combatiam o despotismo monárquico e feudal, mas não questionavam o que eles próprios exerciam nas colônias.

Relata o historiador Jean-François Bizot (cf. 1988, p. 116) que, nos três primeiros anos da Revolução Francesa, os negreiros de Nantes e Bordeaux transportaram cem mil africanos submetidos à escravidão em quinhentos navios. A Assembléia Nacional declarou “culpado de crime contra a Nação quem tentar organizar oposição a qualquer ramo do comércio com as colônias, direta ou indiretamente”. O tráfico de negros, considerado “comércio nacional”, foi incentivado. Até 1793, os negreiros recebiam um prêmio de sessenta francos por africano deportado.



A revolução na mãe-pátria havia, naturalmente, suscitado muita agitação na colônia. De um lado, os grandes proprietários brancos temiam possíveis decisões de Paris em favor dos escravos; do outro, os mulatos livres, também eles proprietários, aspiravam usufruir dos direitos políticos e ter voz ativa nas Assembléias coloniais, das quais eram excluídos. Nem uns nem outros tinham a menor intenção de libertar os escravos.

Também Paris não a tinha, onde a Assembléia, no curso do debate, tinha se dividido em favoráveis e contrários aos proprietários negros, mas, como observa R. A. Plumelle-Urbe, “ninguém duvidava da necessidade de perpetuar a escravidão, pois o debate era sobre os meios mais eficazes de se garantir a sua continuidade” (1995, p. 38). De fato, poucos colocavam em discussão a escravidão, exceto o insignificante grupo dos Amigos dos Negros, que não conseguia ter qualquer peso político. No dia 2 de março de 1790, a Assembléia Nacional aprovou o relatório do Comitê Colonial, presidido por Antoine Barnave. Nele se lê, entre outras coisas:

A Assembléia Nacional declara que, considerando as colônias como uma parte do Império Francês e desejando fazê-las usufruir dos resultados da feliz regeneração que nele aconteceu, ela [a Assembléia] jamais pretendeu incluir as colônias na Constituição que decretou para o Reino e submetê-las a leis que poderiam ser incompatíveis com as conveniências locais e particulares [...]. A Assembléia Nacional declara que não pretende modificar em nada qualquer ramo do comércio (direto ou indireto) da França com suas colônias. (*Archives Parlementaires. De 1787 à 1860, 1881, p. 13*)

De um total de mil e duzentos deputados, oitocentos estavam presentes, e somente sete votaram contra.

No ano seguinte, a Assembléia voltou a discutir o assunto, ficando claramente dividida: de um lado, os defensores dos colonos

brancos, que não queriam qualquer modificação no status quo; do outro, os Amigos dos Negros, que pretendiam introduzir os direitos políticos destes últimos. No entanto, no debate parlamentar, entendia-se por “negros” algo diferente do que era entendido, com a mesma palavra, na Associação; os parlamentares falavam dos negros livres e proprietários, não dos escravos, cuja condição não era, de fato, posta em discussão. Uma declaração de Robespierre explica lucidamente o nó da questão:

A manutenção dos direitos políticos que vós pronunciais em favor da gente de cor proprietária nada fará a não ser revigorar o poder dos patrões sobre os escravos. Quando derdes a todos os cidadãos proprietários de cor o mesmo interesse, se não fizerdes deles um só partido, tendo o mesmo interesse em manter os negros na subordinação, é evidente que a subordinação será solidificada de maneira ainda mais firme nas colônias. Se, ao contrário, privardes os homens de cor [proprietários] dos seus direitos, criareis uma cisão entre eles e os brancos, e naturalmente provocareis a união de todos os homens de cor [proprietários e escravos]. (*Archives Parlementaires. De 1787 à 1860*, 1887, p. 8 – sessão de 12 de maio)

Também participou do debate Julien Raymond, representante de uma delegação dos negros livres:

Tenho a honra de dizer-vos, Senhores, que eles [os negros livres] possuem um quarto dos escravos, um terço das terras. Ora, se eles têm propriedades, estão interessados em mantê-las e manter também os escravos que possuem [...]. Creio, Senhores, ter recebido a honra de demonstrar-vos que a classe das pessoas de cor é infinitamente mais considerável do que vos foi relatado e que é infinitamente mais útil do que vos foi apresentado, que é do interesse mesmo dos colonos conceder o direito de cidadão aos homens



de cor pelo simples fato de que, dando-lhes mais direitos, mais comodidades, eles também lhes retribuirão mais; que, no caso de os negros quiserem até mesmo se revoltar, não poderão fazê-lo, porque as pessoas de cor interessadas em mantê-los na escravidão se unirão aos brancos, ambos formando, então, uma só classe. (*Ibidem*, pp. 68-69 – sessão de 14 de maio)

Eis a fórmula aprovada no dia 15 de maio de 1791:

A Assembléia Nacional decreta que o Corpo Legislativo jamais deliberará sobre o estado político das pessoas de cor que não nasceram de pai e mãe livres sem o voto preliminar, livre e espontâneo, das colônias; que as Assembléias Coloniais atualmente existentes subsistirão; mas que as pessoas de cor nascidas de pai e mãe livres serão admitidas em todas as assembléias paroquiais e coloniais futuras, se tiverem as qualidades exigidas. (*Ibidem*, p. 97)

No momento da aprovação, em São Domingos somente quatrocentos negros livres, de um total de vinte e cinco mil, beneficiar-se-iam do procedimento.

Era o dia 15 de maio de 1791, justamente o mês em que o marquês de Girardin pronunciou seu célebre discurso no Clube dos *Cordeliers*, no qual, pela primeira vez, foi proposta a divisa “Liberdade, igualdade, fraternidade”, que se tornaria – para os pósteros – a bandeira da Revolução.

As palavras de Barnave deram origem, em 24 de setembro, a um novo decreto, invalidando o de 15 de maio e estabelecendo que as leis referentes ao estado político dos negros, livres e não-livres, seriam feitas pelas assembléias coloniais, aprovadas pelos governadores das colônias e sancionadas diretamente pelo rei.

A chegada a Paris da notícia da revolta dos negros, acontecida em agosto, em São Domingos, reforçou a tese dos Amigos dos

Negros, e a Assembléia aprovou um novo decreto, em 4 de abril de 1792, conferindo os direitos políticos aos homens de cor livres, distinguindo claramente a causa deles e a dos escravos.

Mas a situação mudou ainda, por causa dos novos fatos ocorridos em São Domingos e relatados à Assembléia, em 4 de fevereiro de 1794, pelos deputados regressados da ilha: os escravos revoltosos, diante da ameaça levada pelos espanhóis a São Domingos, propunham lutar pelos franceses contra os espanhóis em troca da liberdade. Os franceses aceitaram, com medo dos espanhóis e dos próprios negros. Essas motivações levaram, em Saint-Domingue, ao decreto de libertação geral de L.-F. Sonthonax, no dia 29 de agosto de 1793, assinado sob a pressão dos negros, que já estavam livres de fato. Conclui Plumelle-Uribe:

Não se pode estabelecer seriamente a mínima ligação entre os princípios da *Declaração* e o decreto de abolição, imposto pelas circunstâncias, cinco anos mais tarde. (1995, p. 57)

2.3 Os motivos culturais

Mas não foram apenas motivos de interesse econômico que levaram os revolucionários franceses a aderir à divisa “liberdade, igualdade, fraternidade” e, paradoxalmente, ao mesmo tempo, a manterem-se escravagistas. Havia também um componente cultural. Até aqueles que queriam abolir a escravidão – e eram uma minoria – acreditavam, quase todos eles, na inferioridade natural dos povos africanos. Sustenta Laënnec Hurbon:

Os direitos do homem proclamados pela Revolução Francesa implicam uma visão eurocêntrica do homem. Não é que haja uma orientação racista na Revolução. Mas seu assentamento histórico numa região do mundo específica



e, sobretudo, a influência dos iluministas não eram capazes de dar espaço a uma dialética da universalidade e da particularidade, da identidade e da alteridade. É nisso que consiste o caráter incompleto, inconcluso, da Revolução Francesa. (Hurbon, 1987, p. 80)

Hurbon e muitos outros intelectuais haitianos contemporâneos ressaltam a especificidade da revolução deles, que conferiu uma real universalidade aos princípios da Revolução Francesa; universalidade que os fatos de 1789 não tiveram, porque considerava a humanidade generalizando um modelo específico de homem, o europeu. Conclui Hurbon:

O modelo cultural ocidental escondia-se, pois, atrás do universalismo da Revolução Francesa. Compreende-se, assim, porque o direito dos povos e das culturas tinha de estar rigorosamente ausente das preocupações da Revolução Francesa. (*Ibidem*, p. 82)

Desse ponto de vista, os iluministas, em sua batalha contra a cultura de matriz cristã, tachada de “pré-conceito”, realizam um verdadeiro retrocesso em relação à reflexão que a neo-escolástica espanhola havia conduzido ao se rebelar contra os crimes da primeira onda colonialista.

Os iluministas servem-se da oposição “pré-conceito/Luzes” para rejeitar a antropologia neo-escolástica, que, baseada na palavra bíblica que descreve o homem como imagem de Deus, continha efetivamente – apesar da traição dos Conquistadores – a concepção da igual dignidade de cada homem.

Segundo Sala-Molins, essa visão, que os iluministas chamavam de “pré-conceito”,

encontrava-se na impossibilidade dogmática, canônica, de integrar ao próprio esquema a incompletude, a imperfeição e a escravidão natural de qualquer grupo de homens que vivesse em alguma parte do Planeta. (Sala-Molins, 1995, p. 9)

Em outros termos, a antropologia neo-escolástica não podia aceitar o homem-escravo.

Os iluministas, no entanto, desenvolveram uma

antropologia nova, baseada no empirismo, no pensamento e na experimentação [...]. Sob o signo das Luzes, apanha-se (ou melhor, algema-se) a humanidade na África, tal como ela se encontra – imperfeita e incompleta ou degenerada e efetivamente escravizada – e programa-se o seu aperfeiçoamento, o seu acabamento e, muito eventualmente, a sua libertação. (*Ibidem*, p. 8)

Código negro à mão, o egoísmo ideológico e o etnocentrismo universal [...] dos iluministas é gritante (*Ibidem*, p. 11)

Recorda-se, em passant, que a crítica neo-escolástica – radical e lapidar de um Vitória, radical e feroz de um De Las Casas – à escravização dos índios e, depois, dos negros é hispânica e data do início dos grandes massacres? Recorda-se que os iluministas fundam na leitura hispânica a imagem positiva que fazem da indianidade e que a França levará séculos para problematizar a própria relação com os negros? [...] o tema da perfectibilidade da natureza é suficiente à França para não oferecer barreiras – sob o pretexto de escrúpulos de consciência – a um aparato jurídico que encerrasse o negro para fora da humanidade. (*Ibidem*, p. 9)

50 Mas havia também os que, como padre Grégoire – considerado o mais convicto apoiador da libertação dos escravos –, interpretavam



de modo efetivamente universal os princípios da Revolução Francesa. Ele igualava brancos e negros, sem qualquer distinção das qualidades da humanidade de uns e de outros. E denunciava todos aqueles que “tentaram deturpar os livros sagrados para neles encontrar a apologia da escravidão colonial”. Ao contrário, para ele, na Bíblia encontra-se o fundamento da fraternidade universal, baseada no fato de todos serem filhos do Pai celeste: “todos os mortais se ligam, mediante a própria origem, à mesma família. A religião não admite, entre eles, qualquer diferença” (Grégoire, 1808).

Foi, portanto, recuperando a fraternidade em base bíblica e refutando o uso ideológico que dela faziam os defensores da escravidão que Henri Grégoire começou a superar os limites que a Revolução Francesa havia imposto aos seus próprios princípios. Certamente não é suficiente, porque o próprio padre Grégoire, de certa forma, não consegue reconhecer e aceitar as diversidades culturais. Para ele, a universalidade dos direitos consistia em estender a todo o mundo a perspectiva e os conteúdos da Revolução Francesa. Os negros, na opinião dele, precisavam ser educados e introduzidos na civilização da Revolução.

O *abbé* Grégoire tinha, sob certos aspectos, uma visão universalista completa da Revolução francesa. Tanto é verdade que pretendia implantá-la também no Haiti, dando liberdade aos negros. Mas a emancipação destes dependeria, na opinião dele, da aquisição da cultura do Iluminismo, da substituição das convicções religiosas de origem africana pelo catolicismo (por meio dos padres pertencentes à Constituição civil do clero, alguns dos quais partiram efetivamente para o Haiti), da difusão da língua francesa, que deveria eliminar a língua crioula. A visão de Grégoire, pelo menos em parte, também propunha a generalização de um caso particular. Mas tinha o mérito de apontar a fraternidade como o caminho a ser percorrido.

Essa também era a posição dos haitianos, com sua obstinada recusa de conformar a revolução deles com a Revolução Francesa.

Para levar a termo o projeto da modernidade deve-se reconhecer o outro homem não só como igual abstratamente, mas aceitá-lo em sua especificidade, ou seja, reconhecer o igual na diferença. O Haiti é o testemunho vivo de que a liberdade e a igualdade, sem essa fraternidade, podem voltar-se numa situação contrária e que só a fraternidade permite que se alcance o humano. Escreve Louis Sala-Molins:

Toussaint-Louverture e os seus seguidores, pela primeira vez na prática histórica (se não mesmo no conceito), conferem ao universalismo seu pleno sentido, porque dão ao “gênero humano” a extensão que lhe convém: nunca mais escravidão em nenhuma parte do mundo. (Sala-Molins, *op. cit.*, p. 17)

Toussaint-Louverture lançou, em 20 de agosto de 1793, um apelo aos escravos das plantações do norte do Haiti:

Campo Turel, 20 de agosto de 1793
Irmãos e amigos, eu sou Toussaint-Louverture. Meu nome talvez tenha chegado ao conhecimento de vocês. Comecei a vingança. Quero que a liberdade e a igualdade reinem em São Domingos. Trabalho para que elas existam. Unam-se a nós, irmãos, e lutem conosco pela mesma causa.

Toussaint queria lutar pela liberdade e a igualdade, mas entendeu que somente mediante a fraternidade elas podiam ser conquistadas e mantidas. Tratava-se ainda, certamente, de uma “fraternidade de guerra”, uma fraternidade limitada aos rebelados, voltada contra um inimigo, não ainda universal. Mas seu princípio estava claramente enunciado, e o seu papel, claramente intuído.

O caso do Haiti mostra de maneira exemplar o papel que frequentemente a fraternidade exerceu no nascimento dos Estados,



quando a liberdade e a igualdade ainda não existiam e os combatentes lutavam sem medir sacrifícios, estando dispostos, inclusive, a dar a própria vida, e sua causa dependia inteiramente da fraternidade entre eles. *Portanto, a fraternidade funda os Estados.* Embora depois, quando se chegou a uma condição de normalidade e se formou o arcabouço institucional e legal, muito frequentemente nos esqueçamos disso. É quando também a liberdade e a igualdade podem entrar em crise.

O Haiti está ausente nos livros publicados no Ocidente, porque a fraternidade está ausente neles. Pôr novamente em luz o Haiti significa lançar um desafio, porque o Haiti abre, no início da época contemporânea, o grande tema da fraternidade, novo horizonte político do nosso tempo.

A fraternidade é capaz de dar fundamento à idéia de uma comunidade universal, de uma unidade de diferentes, na qual os povos vivam em paz entre si, sem o jugo de um tirano, mas no respeito das próprias identidades. E justamente por isso a fraternidade é perigosa. Talvez seja esse o motivo pelo qual, na mentalidade acadêmica e política, não se aceita considerá-la uma categoria política. Mas a fraternidade – entendida justamente em sua dimensão política – aparece até na correspondência diplomática da Idade do Bronze tardia.

Devemos ter a coragem de recuperá-la, se quisermos superar a insuficiência antropológica do Iluminismo, se quisermos encontrar um fundamento melhor para a idéia de homem, capaz de sustentar o golpe que a Revolução negra desferiu contra o falso universalismo com que a cultura europeu-ocidental interpretava – e, talvez, ainda hoje interprete – princípios declarados universais.

Claro, a categoria da fraternidade tem um fundamento religioso explícito; e é em virtude disso – da contribuição que as religiões deram para o conhecimento do homem – que podemos falar de liberdade e igualdade. Descobrimos que somos livres e iguais porque somos irmãos. O pensamento moderno desenvolveu

a liberdade e a igualdade como categorias políticas, mas não fez o mesmo com a fraternidade – embora esta seja o alicerce das outras duas –, seja por fraqueza, por medo das suas implicações, seja pela eclosão do conflito entre religião e modernidade, que tornou particularmente cheio de obstáculos o terreno da fraternidade. No entanto, a fraternidade é o princípio regulador dos outros dois princípios: se vivida fraternalmente, a liberdade não se torna arbitrio do mais forte, e a igualdade não degenera em igualitarismo opressor. A fraternidade poderia ajudar na realização do projeto da modernidade. Esta última, de fato, não deve ser negada; ao contrário, seu projeto deve ser retomado, adequando-o, porém, à plenitude de conteúdo dos valores que ele proclama. Precisamos aprender da história, especialmente da história dos povos que menos conhecemos e que mais sofreram as conseqüências negativas dos limites do projeto moderno. São eles que nos revelam – como o caso do Haiti demonstra – a verdadeira riqueza e a verdadeira miséria do que proclamamos. Ninguém pode se conhecer totalmente por si mesmo. São os outros, sempre, que completam a visão que nós – como indivíduos e como povos – temos de nós mesmos. São os outros que nos dizem, de diversas maneiras, quem realmente somos.

Essa reflexão sugere que sigamos em duas direções.

Antes de tudo, a fraternidade é algo para ser vivido, porque somente vivendo-a ela pode ser compreendida. Vivê-la não é apatrimônio exclusivo dos cristãos, embora tenha sido através da Revelação cristã que ela teve plena expressão. A fraternidade é uma condição humana, ao mesmo tempo dada – e, por isso, constitui um ponto de partida – mas também a ser conquistada, com o compromisso de colaboração de todos.

Depois, abre-se diante de nós uma tarefa de grande alcance: reler a história e o pensamento políticos, a partir da Revolução francesa, não só do ponto de vista de Paris. Porque isso nos levaria a uma concepção da política que inevitavelmente cairia na



redução antropológica iluminista; mas também do ponto de vista de Porto Príncipe. Para construir uma nova visão da política, baseada numa visão mais completa do homem, capaz de suscitar novas idéias e novos modelos políticos, que não sejam impostos pela força, mas que correspondam às exigências dos diversos povos. Para tanto, parece necessário revisitar as categorias políticas fundamentais do Ocidente, procurando compreendê-las a partir da sua raiz histórica, mas também sabendo abri-las para a riqueza dos novos significados que a vida – e, em especial, o relacionamento construtivo com as outras culturas – poderá introduzir nelas.