

## Anotações para uma pesquisa sobre o princípio da fraternidade no pensamento latino-americano

Domingo Ighina

## 1. Introdução

O filósofo e historiador das idéias Leopoldo Zea, mexicano, quando foi encarregado pela Unesco, em 1967, de preparar um volume sobre a América Latina e suas idéias (cf. Zea, 1986), não incluiu trabalhos que aludissem à fraternidade, ao menos como uma idéia reguladora que, de algum modo, orientasse a produção intelectual, como acontece com a liberdade e a igualdade. O recente dicionário *Pensamiento crítico latinoamericano: Conceptos fundamentales*, coordenado pelo chileno Ricardo Salas Astrain, também não registra o verbete "fraternidade" (cf. Salas Astrain, 2005). Bem que se poderia rastrear por uma bibliografia mais relevante do pensamento e sobre o pensamento latino-americano; será então evidente o que já foi mencionado: a "fraternidade" não é uma idéia ou conceito lembrado; aliás, é praticamente omitido.

Por outro lado, nos mesmos textos em que se fala da "fraternidade", debate-se mais ou menos amplamente sobre a influência do Iluminismo europeu em nossos pensadores independentistas e nas classes instruídas, a partir do final do século XVIII até a terceira década do século seguinte. As matrizes francesa e norte-americana influíram, sem dúvida alguma, nas concepções dos mais importantes pensadores e políticos das revoluções independentistas,

inclusive de maneira radical. Serrano Caldera comenta, em seu artigo "As últimas etapas do Iluminismo", que esse movimento na América Hispânica teve como características gerais

a crença otimista no poder da razão, o despotismo esclarecido, a secularização da cultura, a reação contra o escolasticismo contra-reformista, a importância e o valor que se concedem à crítica como exercício da razão, a oposição aos valores da tradição, a convicção profunda da igualdade e a concepção igualitarista da sociedade. (Serrano Caldera, 2000)

Essa caracterização do Iluminismo em nossa América do Sul encerra um apelo explícito à igualdade, como legado da Revolução na Europa, e, de modo implícito, a liberdade, por seu apelo à crítica e ao desprendimento da tradição que, nesse contexto, não é outra coisa senão desligar-se dos valores culturais e políticos representados pela monarquia espanhola. É, com certeza, um apelo à liberdade. A caracterização de Serrano Caldera nota também uma contradição: o Iluminismo, entre nós, também apelou para o despotismo esclarecido, clara antinomia da liberdade e da igualdade, e valorizou-o.

Entretanto, na citação do intelectual nicaragüense, não encontramos uma alusão, nem explícita nem implícita, à "fraternidade". Parece que esse princípio revolucionário europeu não conformara a cultura das colônias e ex-colônias espanholas. O que aconteceu com a "fraternidade"? Terá sido, desde o começo, um "princípio esquecido" entre os latino-americanos?

Se nos guiarmos pelo rastreamento do termo, devemos concluir que, no amplo *corpus* de textos e discursos variados que compõem o denominado pensamento latino-americano, o princípio da "fraternidade" é quase inexistente, salvo quando, à espera das primeiras décadas do século XX, as ondas migratórias com novas perspectivas ideológicas instalaram, embora margi-

nalmente, o termo nos discursos políticos e sociais, sobretudo no Cone Sul. Porém, limitar-nos a isso seria ignorar o movimento antropofágico de nosso conhecer: as idéias da Europa não se aplicam sem mais nem menos, nem são assumidas como imutáveis. Aliás, elas são selecionadas, devoradas, transformadas em instrumentos de um conhecer situado, histórica e epistemologicamente situado.

Postulamos, então, que o princípio da "fraternidade" na América Latina não foi proposto como uma solidariedade entre aqueles que, por vínculos determinados *a priori*, são "irmãos" – no sentido mais amplo da palavra – nem tampouco em nível individual, mas que, no discurso latino-americano, transformou-se em exigências históricas que, lamentavelmente, ainda persistem pela ação do colonialismo.

Mario Casalla, em seu livro *América Latina en perspectiva* (cf. Casalla, 2003) não utiliza a idéia da "fraternidade", mas estabelece que nos "setores populares" estava intuitivamente presente uma longa tradição intelectual espanhola, silenciada pelo despotismo dos Áustrias e Bourbons, que era a da denominada "Escola de Salamanca" – desenvolvida durante o século XVI com os nomes-chave de Francisco de Vitoria, Francisco Suárez e do italiano Roberto Belarmino. Tal escola, com variantes e matizes, postulava que o poder estava radicado no povo, que, por sua vez, o delegava à autoridade real. Cessando essa última, por alguma razão, é o povo

<sup>7</sup> O início das posições antropofágicas como marca cultural latino-americana deve-se ao poeta brasileiro Oswald de Andrade, em seu célebre *Manifesto antropofágico*, de 1928: "Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. [...] *Tupi or not tupi that is the question*. [...] Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós, a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as *girls*" (Andrade, 1928).

Desde o manifesto de Oswald de Andrade até hoje, distintas variantes que fundamentam a *diferença* epistemológica da América Latina foram sucendendo-se, desde os primeiros textos do filósofo argentino Rodolfo Kusch (1962) até Walter Mignolo (2006).

que recupera o poder e deve atuar de maneira tal que seja evitada a usurpação desse poder. O sujeito histórico suposto por essas idéias não era entendido como um indivíduo, mas como um conjunto histórico, uma "subjetividade", como propõe o *mendozino* Arturo Andrés Roig (cf. Roig, 1988). Esse novo sujeito histórico, para Casalla, é o povo e implica uma solidariedade profunda, um compartilhamento de interesses políticos e sociais. Na base desse sujeito histórico coletivo subjaz uma fraternidade tão sólida que o converte em "comunidade histórica". Casalla opina que essa "comunidade histórica" atua com força autônoma, tanto na Espanha contra Napoleão quanto na América na independência. No primeiro caso, o chamado Iluminismo espanhol de Jovellanos e Floridablanca ignora-a; no segundo caso, o Iluminismo hispanoamericano fará dela um uso diferenciado.

Carlos Beorlegui, em sua Historia del pensamiento filosófico latinoamericano (cf. Beorlegui, 2004), no capítulo 4, defende teses semelhantes às de Casalla – embora ressalte mais a influência do Iluminismo francês e esclarece ainda mais o que, na minha opinião, é o ponto de partida para cogitar o princípio da fraternidade no pensamento latino-americano. Cito Beorlegui:

O Iluminismo supunha um convite à liberdade de pensamento, que implicava também um impulso à emancipação política, pois supunha uma incitação a tomar consciência da própria identidade hispano-americana. (Ibidem, pp. 188-189)

Considero que a mutação do princípio de fraternidade pode, então, ser enunciado do seguinte modo: a exigência iluminada da liberdade de pensamento leva a questionar os valores opressivos das monarquias absolutistas européias; a afirmação da liberdade crítica obriga a "conseguir" ou "recuperar" o poder – segundo a leitura de cada experiência histórica – e, no caso hispano-americano,

isso implica a emancipação política da Espanha. Tal emancipação política, para o conjunto de idéias que conformam nosso Iluminismo, pode ser levada a termo por uma minoria instruída, mas será de fato consolidada por um "sujeito histórico coletivo", chamado povo ou "os povos", como se dizia no discurso independentista, no início do século XIX. Esse sujeito histórico coletivo atuava para conseguir a consecução de seus interesses políticos e sociais, e isso supõe uma solidariedade e um compartilhamento de uma solidez tal que promova uma "identidade" histórica.

## 2. A fraternidade como união e integração

Seria possível imaginar que a fraternidade foi relegada do discurso latino-americano inicial por mera especulação política. A notícia cruel e anticatólica da Revolução de 1789 e a experiência napoleônica poderiam ser entendidas como diques para o discorrer da linguagem revolucionária. Sabemos que isso é uma meia verdade. Embora o apelo à liberdade não seja patrimônio somente da Revolução Francesa, a associação com a igualdade que a cidadania supõe o é. Além disso, as minorias revolucionárias nos focos mais importantes de Caracas e Buenos Aires exerceram um jacobinismo notório, ao menos no começo de sua história.

Não obstante, perdura a sensação de uma moderação da linguagem revolucionária, uma tentativa de associá-la só parcialmente com aquela produzida na França, desde 1789, e de procurar uma maior inserção nas próprias tradições espanholas. Um exemplo disso seria o famoso discurso de Castelli, em 22 de maio<sup>8</sup>. Nessa perspectiva, a passagem da fraternidade a um apelo a um "sujeito

<sup>8</sup> Referimo-nos ao discurso proferido por Juan José Castelli no Cabido Aberto de Buenos Aires, em 22 de maio de 1810, primeiro passo para a formação de um governo autônomo. Ele propõe que, estando vago o trono espanhol pelos acontecimentos de Bayona, o poder deveria voltar, legitimamente, ao povo. A isso se chama "princípio de retroversão".

histórico coletivo" chamado povo parece uma adaptação necessária. Talvez seja assim, mas caberia assinalar a possibilidade de outra leitura.

Em 1799, quando na América os julgamentos negativos sobre a Revolução Francesa eram realizados não somente por setores ultramonárquicos, difundia-se – com pouco sucesso – entre os peruanos e venezuelanos uma carta escrita, em 1791, em francês, por um jesuíta peruano, expulso, chamado Juan Pablo Viscardo y Guzmán<sup>9</sup>.

O texto, conhecido como *Carta aos espanhóis americanos* e, segundo Mitre, escrito a pedido de Francisco de Miranda<sup>10</sup>, começa com um apelo aos "irmãos e compatriotas", com o que exclui como receptores os espanhóis peninsulares, por não fazerem parte dessas categorias. A carta ressalta amargamente a "ingratidão, injustiça, escravidão e desolação" com que a Espanha pagou o esforço dos conquistadores, quebrando a fidelidade devida à monarquia e o respeito pela "mãe pátria". Apresenta assim o panorama contemporâneo. Fundamenta sua leitura na história de trezentos anos de colônia e toma sua argumentação principal do inca Garcilaso. O dado não é insignificante se se pensa na utilização dos *Comentários reais* na propaganda antiespanhola do momento<sup>11</sup>, mas adquire maior importância se levarmos em conta

<sup>9</sup> Nascido em Paucabamba, Peru, 1747 e morto em Londres, em 1798.

<sup>10 &</sup>quot;Foi então quando, por via de manifesto e declaração de direitos da América do Sul, fez redigir em 1791 uma carta aos americanos, em que se fazia o processo do sistema colonial da Espanha" (Mitre, 1946, p. 36).

Francisco de Miranda (Caracas, 1750-Cádiz, 1816) é considerado o precursor da Independência da América Hispânica. Participou da Revolução Francesa e foi um dos principais sujeitos ilustrados a agir no continente americano. Chegou a ser o presidente da primeira República Venezuelana (1810-1813). Morreu preso em Cádiz, quando a liberdade política do continente ainda não havia sido consolidada.

<sup>11</sup> Gracilaso de la Vega nasceu em Cuzco, em 1539, e morreu na Espanha, em 1616. Foi talvez o primeiro escritor mestiço americano. Sua obra monumental, *Los comentarios reales* (1609), narra a memória materna sobre o *Incário* e os procedimentos de conquista e colonização espanhola nos Andes peruanos.

que é tomado em consideração o fragmento dos *Comentários* que narra a repressão que o vice-rei Toledo exercia sobre os primeiros mestiços, aos quais marginalizava de toda relação com a Espanha e da solidariedade com os peninsulares. Viscardo, que, em seu comentário do relato, defendia os mestiços, começava a tecer a comunidade de interesses – que naquele momento chamava "deveres" – entre os conquistadores, os mestiços e os indígenas, três grupos ameaçados pelo despotismo da coroa ibérica.

Viscardo y Guzmán forjou, assim, uma afinidade histórica profunda entre todos os americanos mencionáveis – os negros nem sequer são mencionados na carta – e que exclui os europeus. Essa afinidade implica, ao mesmo tempo, um clamor imperioso pela liberdade e pelo reconhecimento de uma identidade histórica comum (são todos escravos do mesmo amo), que implica o dever de unir-se para enfrentar o invasor. Delineia-se assim uma solidariedade evidente, que forja uma identidade. A fraternidade tornase, assim, uma identidade, a colonial, limitada pela experiência histórica. Não estamos diante da proclamação de uma essência americana, mas de uma comunidade histórica cuja característica é o colonialismo. Acabar com essa característica – que, paradoxalmente, coloca em relação fraternal as várias castas coloniais – é uma idéia reguladora para esse sujeito histórico coletivo, que são os "espanhóis americanos". Afirma Viscardo:

Temos visto a ingratidão, a injustiça e a tirania com que o governo espanhol nos maltrata desde a fundação de nossas colônias, isto é, quando estava muito longe o poder absoluto e arbitrário ao qual chegou; mas que, atualmente, não conhece outra regra além de sua vontade, e que já se acostumou a contar com nossa propriedade como se fosse sua fazenda, todo seu cuidado não pode senão tender a procurar aumentá-lo às nossas custas, mascarando sempre com o pretexto do interesse da Mãe Pátria, o infame sacrifício de nossos direitos e interesses mais importantes;

pretexto vergonhoso e que faria legítima toda usurpação do bem alheio, pelo benefício que recai no usurpador. (Viscardo y Guzmán, 1998, p. 213)

A solidariedade é a dos dominados contra o dominador. Tratase, ao mesmo tempo, da ruptura da fraternidade com os espanhóis, pela ação desses últimos, e do surgimento de uma nova fraternidade, limitada pela situação histórica.

Apesar das limitações que Viscardo põe à associação dos espanhóis americanos na contingência histórica, a identidade nova dos oprimidos se projetará além de sua circunstância, porque não se trata certamente da constituição de uma nova nacionalidade, mas do primeiro passo na direção de uma fraternidade universal:

Que agradável e comovente espetáculo apresentará o litoral da América, cheio de homens de todas as nações, intercambiando, de boa fé e com eqüidade, os produtos de seus países pelos nossos! Quantos, fugindo da opressão e da pobreza, preferirão estabelecer-se entre nós para enriquecer-nos com sua indústria, com seus conhecimentos e, principalmente, com o incremento de nossa população, tão desfalecida! Dessa maneira, pela América aproximar-se-iam os extremos mais distantes da Terra e seus habitantes se uniriam nos interesses comuns de uma só grande família de irmãos. (Ibidem, p. 218)

A fraternidade constitui-se, então, em uma característica fundamental da identidade latino-americana principiante, mas plenamente integrada nessa mesma identidade, que deixará de ser definida, por ação dessa mesma fraternidade humana, a partir de sua condição colonial.

A carta de Viscardo, valiosa por seu caráter de precursora da independência, tem um valor maior, pois anuncia o argumento e o método do discurso do Libertador Simón Bolívar. É possível que

Francisco de Miranda tenha feito chegar ao Libertador o texto do jesuíta, e que tenha decidido repetir o tipo de argumentação em sua famosa *Carta de Jamaica*, de 1815. No entanto, Bolívar percebe algo que Viscardo não vislumbrou: se a opressão obriga à solidariedade dos escravos da monarquia, se essa solidariedade está fixada profundamente em uma história comum que obriga a uma fraternidade de interesses tal que implica a constituição de uma identidade histórica, o que acontecerá quando acabar a opressão por obra da revolução?

Diferentemente de Viscardo, Bolívar escreve sua carta em pleno processo independentista, quando o poder monárquico parece restaurar-se não somente na América como também na Europa. Isso força uma definição categórica dos sul-americanos como um outro, distinto dos europeus e muito mais dos espanhóis. Mas o extraordinário laço que obriga à fraternidade sul-americana cairá quando seu contrário também cair. Então, em liberdade, poderão os sul-americanos reconhecer-se como comunidade, como sujeito histórico coletivo? Perante a solidariedade definitivamente interrompida entre a Espanha e a América – "menos difícil é unir os dois continentes que reconciliar o espírito de ambos os países" -, Bolívar reclama a necessidade de uma nova fraternidade sul-americana, entre povos, que forje a "maior nação do mundo, menos por sua extensão e riquezas do que por sua liberdade e glória" (Bolívar, 1979, p. 68). Essa afirmação é refutada pelo próprio Libertador, com um ceticismo que depois não praticaria: essa fraternidade, essa união, é impossível, por não contar com as ferramentas políticas nem morais para concretizá-la. Para o venezuelano, os sul-americanos vêm da escravidão mais abjeta e carecem de suficiente experiência de autogoverno. A esse defeito, porém, devemos somar um paradoxo:

Mas nós, que apenas conservamos vestígios do que existiu em outro tempo e que, por outro lado, não somos nem índios nem europeus, e, sim, uma espécie mediana entre

os legítimos proprietários do país e os usurpadores espanhóis, em suma, sendo nós americanos de nascimento e nossos direitos os da Europa, temos de disputar estes aos do país e nos manter nele contra a invasão dos invasores. (Ibidem, p. 62)

Assim, a comunidade americana tem limites históricos muito visíveis e, embora o discurso do Libertador tenda à sua superação, não deixa de se instalar uma tensão que rompe a solidariedade dos povos americanos.

Bolívar ia adquirindo a consciência de que o fracionamento da ainda, havia pouco, colônia espanhola aconteceria em detrimento de seus próprios interesses, ensangüentada em lutas internas, perdendo as múltiplas possibilidades nascidas de uma colaboração entre todos. Bolívar, segundo Leopoldo Zea,

aspirava – como um herdeiro e recriador da velha idéia de solidariedade ibérica – criar uma comunidade, e não uma sociedade anônima de interesses. Comunidade de povos conscientes de estarem unidos pela aspiração a conseguir metas comuns, com independência de suas personalidades muito concretas e não menos concretos interesses. (Zea, 1989)

A fraternidade sul-americana se constituiria, então, em uma idéia reguladora, em uma orientação, em um mandato para a liberdade e independência dos americanos.

## 3. Conclusão

A comunidade histórica, transformada em identidade histórica que a integração requer, é o modo com o qual o discurso latinoamericano, desde seus primórdios, considerou o princípio da fraternidade. Provavelmente, outras coordenadas históricas tenham permitido ver a fraternidade como um princípio de solidariedade entre indivíduos, sobretudo nos países de forte imigração européia, como nos do Cone Sul. Tentativas de gerar um socialismo que não fosse "decalque e cópia", como o do peruano José Carlos Mariátegui, em seus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), redescobriram a matriz pré-hispânica da fraternidade; no entanto, a persistência da dependência dos povos sulamericanos ante um poder imperial ainda obriga a pensar na fraternidade nos termos dos tempos da Independência, ou a pensar com José Martí, que:

nem se hão de esconder os dados patentes do problema que pode ser resolvido, para a paz dos séculos, com o estudo oportuno e a união tácita e urgente da alma continental. Porque já ecoa o hino unânime, a geração atual leva nas costas, pelo caminho adubado pelos pais sublimes, a América trabalhadora; do Bravo ao Magalhães, sentado no lombo do condor, irrigou o Grande Semi, pelas nações românicas do continente e pelas ilhas dolorosas do mar, a semente da América Nova! (Martí, 1975, p. 22)

Essas são breves anotações para começar o estudo do princípio da fraternidade no pensamento latino-americano. A hipótese de sua mutação e inclusão nos conceitos de união e integração continental requer um maior cuidado e análise, mas não se poderá negar seu valor como elemento jovem da identidade nos latino-americanos.