

A FRATERNIDADE COMO UMA METÁFORA SOCIAL | FRATERNITY AS A SOCIAL METAPHOR

SUSANNE LÜDEMANN

RESUMO | O artigo explora a transição do poder monárquico para um sistema republicano, destacando a complexidade da irmandade como uma metáfora social. A Revolução Francesa é abordada em relação à criação de um vácuo de poder, onde a abolição da monarquia resultou na substituição da figura do rei pelo corpo da nação. Este novo poder é descrito como impessoal, refletindo a incapacidade da sociedade de se reconhecer e se estabelecer em uma nova ordem. A fraternidade, nesse contexto, emerge como um conceito que transcende o real, remetendo a uma esfera imaginária caracterizada por laços de descendência e vínculos biológicos. Assim, a fraternidade é apresentada não apenas como um ideal político, mas também como um fenômeno social que busca solidificar as bases da República em um contexto de diversidade e complexidade.

PALAVRAS-CHAVE | Irmandade. Revolução Francesa. Poder monárquico. Metáfora social. República.

ABSTRACT | *This paper examines the transition from monarchical power to a republican system, highlighting the complexity of fraternity as a social metaphor. The French Revolution is examined in relation to the creation of a power vacuum, where the abolition of the monarchy led to the replacement of the figure of the king with the body of the nation. This new power is described as impersonal, reflecting society's inability to recognise itself and establish a new order. In this context, brotherhood appears as a concept that transcends the real and refers to an imaginary sphere characterised by ties of descent and biological connections. Fraternity is thus presented not only as a political ideal, but also as a social phenomenon that seeks to consolidate the foundations of the Republic in a context of diversity and complexity.*

KEYWORDS | *Brotherhood. French Revolution. Monarchical power. Social metaphor. Republic.*

A FRATERNIDADE COMO UMA METÁFORA SOCIAL¹

As considerações que colocarei adiante têm seu ponto de partida do significado do imaginário social para a constituição e estabilização dos corpos políticos². Em particular, os corpos políticos precisam de narrativas fundamentais, metáforas sociais e auto dramatizações que representam a si mesmas. Naturalmente, para falar sobre o corpo político, que já é em si mesmo algo fundamentalmente metafórico, também chamado de *corpus rei publicae*, *body politic*, *corps collectif* ou referido por quaisquer outras designações aplicadas no curso da história europeia. Isto é metafórico na medida em que estas expressões supostamente representam o todo social – a unidade de uma entidade nacional ou comunal – como a unidade de um corpo natural. Por longos períodos da história ocidental e na esfera cristã, o representativo em que o todo social se tornava visível e sensivelmente manifesto foi o corpo do rei – o corpo do soberano.³ Essa situação mudou radicalmente durante a Revolução Francesa e especialmente após a execução de Luís XVI em 1793. Como uma sociedade que executou o seu rei e aboliu o princípio da representação monárquica propriamente dita - como tal sociedade representa sua unidade para si mesma? Quais métodos ela empregou para encontrar meios alternativos para corporificar a soberania?⁴

A história da fraternidade (ou irmandade) como uma metáfora social começou muito antes da Revolução Francesa. No mais tardar, começou com o Novo Testamento, em que os seguidores cristãos são referidos como irmãos, ou *adelphoi*, e a comunidade cristã é chamada de *philadelphia*. Isso nos leva muito antes da Revolução Francesa e vai muito além, ou seja, até os dias atuais.

Se eu me limitar à fraternidade (pós) revolucionária na França, eu tenho duas razões para fazer isso. Por um lado, eu quero lidar aqui com uma

- 1 Nota dos Tradutores - NT: O texto inicialmente publicado em FISCHER, MERGENTHALER, 2015, p. 41-60. O capítulo foi traduzido para o inglês por Leigh Ann Smith-Gary e em casos específicos os tradutores brasileiros compararam com a versão alemã do texto gentilmente oferecido pela autora.
- 2 Para um contexto mais amplo, ver LÜDEMANN, KOSCHORKE, FRANK, MAZZA, 2006.
- 3 Cf. KANTOROWICZ, 1997 e o frontispício de Leviatã de Thomas Hobbes, veja no anexo.
- 4 Também no anexo: Execução de Luís XVI, assinada com a frase "O martírio da igualdade" de Isaac Cruikshank (1764-1811).

quantidade gerenciável de material, por outro lado, porque foi na Revolução Francesa pela primeira vez que a irmandade – *fraternité* – foi tratada explicitamente como um modelo *político*. A Fraternidade como um modelo político significa que é um modelo para o *todo* social. Este não é um modelo limitado à igreja, mas age como um modelo para o *Estado* – e não qualquer Estado, mas um Estado que se esforça para representar a si mesmo como uma comunidade dos livres e iguais, na medida em que renuncia o sistema patriarcal do *Ancien Régime*. Nesse sentido, então, assume a forma de um estudo de caso histórico do qual eu espero obter, apesar de suas particularidades, uma perspectiva sistemática de “fraternidade”, como um modelo estrutural do político na modernidade.

Para entender o que está em jogo, primeiramente é importante enfatizar novamente o momento de *renúncia* do *Ancien Régime* e do corpo do rei. A destruição da antiga sociedade foi acompanhada pelo processo de des(in)corporificação (ou des-encarnação) e dessimbolização do social. Como é descrito por Claude Lefort, com referência à Ernst Kantorowicz:

A sociedade do Ancien Régime representou sua unidade e identidade para si mesma como um corpo – um corpo que encontrou sua figuração no corpo do Rei, ou melhor, identificou a si mesma com o corpo do rei enquanto, ao mesmo tempo, ligou-se a ele como sua cabeça. [...] A Revolução Democrática, por tanto tempo subterrânea, explodiu quando o corpo do rei foi destruído, quando o corpo político foi decapitado e paralelamente, a corporalidade do social foi dissolvida. Nesse momento ocorreu o que eu chamaria de “desincorporação” dos indivíduos. (LEFORT, 1986, p. 292-306 e 302-303).

Com a execução do rei, o modelo corporativo de integração característico da velha Europa, que encontrou seu princípio unificador na pessoa do rei, se tornou obsoleto. Em seu lugar, novos atores coletivos começaram a se estabelecer, seguindo, por assim dizer, uma lógica de *corporificação negativa* (isto é algo que Marcel Gauchet, também com referência a Kantorowicz, demonstrou). Pode-se referir ao que aconteceu com uma lógica de *corporificação negativa*, porque esses novos atores ocuparam o assento do poder apenas na medida em que eles removeram o seu original

ocupante, o rei, e estabeleceram em seu lugar, uma forma precária de substituição. Eles não fizeram nada além de “representar um poder que está vago, um espelho negro de uma sociedade que é incapaz de reconhecer, no espelho, a sua própria imagem, precisamente porque essa imagem não revela uma face humana.”⁵ O que uma vez poderia ser localizado na tensão entre os dois corpos do rei, o natural e o simbólico, o visível e o invisível, se tornou, no fim da época monárquica, o “limiar decisivo entre o poder possuído por uma pessoa e um poder que é, pela sua própria natureza, *impessoal*”. Este último, é um poder “resistente à ocupação de qualquer indivíduo, figurável como se fosse uma encenação, mas mesmo isso apenas de uma maneira improvisada”. (GAUCHET, 1981, p. 148)

Por meio da abolição da monarquia e a decapitação do rei durante a Revolução Francesa, emergiu-se um vácuo de poder e, ao mesmo tempo, um vácuo imaginário, um espaço sem imagem que fez com que a República potencial parecesse abstrata e sem vida. Ninguém entendeu isso melhor que Edmund Burke, que com uma clarividência inspirada pelas suas hostilidades em direção a Revolução Francesa, descreveu o déficit no imaginário da República com as seguintes palavras:

Todas as ilusões agradáveis que tornaram o poder gentil e a obediência liberal, que harmonizaram os diferentes cambiantes da vida, e que, por uma assimilação branda, incorporaram na política os sentimentos que embelezam e suavizam as relações privadas, serão desfeitas por este novo império vitorioso das luzes e da razão. Toda a roupagem decente da vida é para ser rudemente arrancada. Todas as ideias supervenientes que nos foram fornecidas pelo guarda-roupa da imaginação moral, que o coração reconhece e o entendimento ratifica como necessárias para cobrir os defeitos da nossa natureza nua e trêmula e para a elevar em dignidade aos nossos olhos, são para serem desacreditadas, como uma moda ridícula, absurda e antiquada.

(...)

Neste esquema de coisas, um rei não é senão um homem, uma rainha não é senão uma mulher, uma mulher não é senão um animal – e um animal que não é da ordem mais elevada.

(...)

Segundo os princípios desta filosofia mecânica, as nossas instituições nunca podem incarnar, se posso usar a expressão, nas pessoas – de molde a criar em nós amor, veneração, admiração ou laços. Mas esta espécie de razão que banizou as afeições é incapaz de preencher o seu lugar. Estes afectos públicos, combinados com as maneiras, requerem-se às vezes como suplementos, outras vezes como correctivos, e sempre como auxiliares da lei. O preceito

5 GAUCHET, 1981, 133-157, 147-148.

dado por um homem sábio, e grande crítico, para a construção de poemas, é também verdadeiro para a construção de Estados: – “*Non satis est pulchra esse poemata, dulcia suntu.*”⁶ Deveria haver em cada nação um sistema de bons costumes que um espírito bem formado estivesse inclinado a admirar. Para que nos façam amar o nosso país, este deve ser amável.⁷

Quando Burke critica as perdas de “ilusões agradáveis” e “ideias supervenientes” que tornaram a pátria “amável” e por meio disso, ligaram o indivíduo à sociedade por meio de devoção, ele não está falando somente como representante de muitos de seus contemporâneos. Burke articula um problema de representação que está associado à forma democrática até os dias atuais. Uma vez que a democracia deve deixar o assento da autoridade vazio, é simples e claramente verdade que as “instituições democráticas nunca podem ser incorporadas em pessoas” sem ferir seus próprios princípios essenciais. Se anteriormente, na ordem antiga, era por meio do corpo do rei (ou da “imagem da família real”) que o indivíduo podia se identificar com o coletivo, transferindo “os sentimentos que embelezam e suavizam a vida privada” para o Estado, surge a questão sobre se e como a nova ordem pode substituir o antigo modelo de personificação. Como isso pode ganhar o amor social (o “afeto”, como Burke diz) dos seus cidadãos, que mesmo em uma comunidade democrática não pode prescindir?

Esse foi o objetivo dos revolucionários franceses, desde o início, para preencher o vácuo imaginário criado pela dissolução da monarquia. A Política de Revolução é sempre uma política de imagens que tem o objetivo de dar à República uma forma visivelmente impressionante. Por isso, fica claro muito rapidamente no nível imaginário, que um “recomeço” absoluto é impossível na política. O que Alexis de Tocqueville demonstrou para a administração pública - que a continuidade das práticas administrativas continuou através da aparente ruptura causada pela Revolução e que permitiu aparecer o novo Estado como uma continuação do antigo (TOCQUEVILLE, 1856) – parece ser verdade, pelo menos até certo ponto, e também sua autorrepresentação em narrativas políticas, por meio de costumes históricos, cerimônias e festivais. Embora (ou

6 “Não basta que os poemas sejam belos, força é que sejam agradáveis”, Horácio, *Ars Poetica* 99. Nota da tradutora lusitana (BURKE, 2015, p. 137).

7 BURKE, 2003, 66–67. [NT: Tradução de acordo com a versão lusitana, cf. BURKE, 2015, p. 136-137]

precisamente porque) o corpo do rei permanece o *abjeto* da nova ordem política – o *abjeto* no sentido de “incluído excluído” -, as “ilusões agradáveis” e as “ideias supervenientes” da república não se destacaram da esfera do corpóreo e do familiar como as fundações (imaginárias) da sociedade. O corpo do rei é substituído, reconhecidamente, pelo corpo da nação; a “paternidade” do monarca em relação a seus súditos é trocada pela “irmandade” dos homens com seus companheiros. Contudo, a fraternidade, assim como a descendência, aponta para além da real esfera política da República, aponta para uma esfera imaginária pré-política que, como no *Ancien Régime*, permanece caracterizada pelos valores da descendência comum e das relações biológicas. Ainda que a narrativa política fundacional da República é a história do contrato social e, portanto, o modelo básico da nova sociedade é a celebração do contrato por um número indeterminado de indivíduos únicos, independentes e auto capacitados, este modelo permanece etnocêntrico e androcentricamente limitado pelos valores *primários* da descendência e fraternidade – que, como consequência, também se tornam cada vez mais carregados afetivamente. No final, tanto *estrangeiros* quanto as *mulheres* permaneceram excluídos do laço de irmãos [Brüderbund/band of brothers] da República.

No dia em que a monarquia foi abolida (21 de setembro de 1792), Roland, o Ministro do Interior, declarou às autoridades públicas que a “República” e a “Fraternidade” eram a mesma coisa (*Veuillez, Messieurs, proclamer la République, proclamez donc la fraternité, ce n’est qu’une même chose*)⁸.

Assim como a liberdade e a igualdade, a fraternidade (irmandade) pertence aos sinônimos da República, mas ao contrário das anteriores, a fraternidade nunca foi institucionalizada. Enquanto a liberdade ou liberdade civil (liberdade de expressão, liberdade de associação, liberdade de propriedade etc.) e a igualdade (igualdade perante a lei) pertencem aos direitos fundamentais constitucionalmente garantidos do *indivíduo em suas relações com o Estado*, a fraternidade se refere a uma prática social, *a relação dos cidadãos, um com os outros*, em que esses direitos devem ser mantidos. A

8 Veja o verbete “Brüderlichkeit”, escrito por SCHIEDER in KOSELLECK (ed.), 1972, p. 552–581, 565.

liberdade e igualdade de todos devem ser reconhecidas, representadas, em resumo, devem ser *corporificadas* na prática social. Pode-se dizer, portanto, que a Fraternidade interpreta os outros dois conceitos, é a fraternidade que indica a direção em que a liberdade e igualdade devem ser implementadas: “Na tríade da liberdade, igualdade e fraternidade, a fraternidade foi a ditadora de ritmo. A liberdade política e igualdade dos “cidadãos” deveriam ser realizadas em virtude do poder unificador da Fraternidade.” (SCHIEDER, 1972, p. 552-581:565).

Seria prematuro, portanto, concluir que a ausência da fraternidade nos textos jurídicos diminui a sua importância no imaginário político da República. Fora dos comunicados oficiais, a fraternidade está presente em todos os lugares como um modelo político. Esse é o nome do afeto social que visa vincular os cidadãos da *Marianne Republique* uns aos outros e com sua comunidade [commonwealth]; é o termo central de uma religião civil que supostamente deveria transformar o vínculo social em “mais” do que somente um contrato – uma “ideia superveniente” (Burke) e “cenário não-jurídico do direito” (Peter Goodrich) ao mesmo tempo.⁹

Nesse sentido, a Constituição de 1791 apenas menciona a fraternidade para lhe atribuir um estatuto extralegal, o que, no entanto, a vincula, ao mesmo tempo, às festividades e ao projeto de educação nacional: “*Il sera établi des fêtes nationales pour conserver le souvenir de la Révolution française, entretenir la fraternité entre les citoyens, et les attacher à la Constitution, à la Patrie et aux lois*”.¹⁰

A fraternidade não é simplesmente um presente da natureza, uma intimidade natural, uma familiaridade ou proximidade de iguais dentro de uma comunidade recentemente libertada de um governo absoluto. Ela é algo que

9 A definição de Burke das “ideias supervenientes que tomam o coração e que até mesmo o entendimento aprova, pois precisa delas para cobrir nossa natureza nua e frágil e para elevar o homem em sua própria estima” corresponde quase que exatamente à irmandade republicana. BURKE, 2003, p. 66. É a irmandade que faz os cidadãos verem seus semelhantes mais do que “apenas um homem” (se, ao mesmo tempo, eles se opõem a ver “mais do que um homem” na figura do rei). Em seus semelhantes, eles veem um “irmão de sangue”, um parente, um amigo.

10 “Cerimônias nacionais serão instituídas para preservar a memória da Revolução Francesa, para manter a fraternidade entre os cidadãos e vinculá-los à Constituição, à Pátria e às leis.” “La Constitution de 1791”, Titre premier: “Dispositions fondamentales garanties par la Constitution”, in Les Constitutions de la France depuis 1789, GODECHOT (ed.), 1970, p. 1-106: 37.

deve ser “suportada” ou “mantida” (*entretenu*): na nova ordem, rituais coletivos de lembrança e cerimônias nacionais são também necessários para que “os sentimentos que embelezam e suavizam a sociedade privada” possam “ser transferidos para as relações políticas na nova e esclarecida comunidade” (Burke). Se “o esquema *antropológico* da família está fazendo todo o trabalho aqui” (DERRIDA, 1997, p. 263), se forem valores da ancestralidade comum e afetos supostamente naturais que são invocados em nome da fraternidade, permanece a consciência do fato que a fraternidade, *além* da família, é uma conexão eleita (e, portanto, rescindível) que deve ser demonstrada e autenticada para existir. Não existe nenhum sinal *natural* que estabelece os outros como irmãos em relação a mim mesmo (*frater semper incertus est*, como se poderia dizer em ligeira alteração do princípio romano *pater semper incertus est*). Esse nome e afeto não são obrigados a convergir no caso de irmãos, mesmo se aplicados no caso de irmãos físicos ou biológicos: “A relação com o irmão se desenvolve, desde o início, com a ordem do juramento, da crença e da fé. O irmão nunca é um fato.” (DERRIDA, 1997, p. 159).

A irmandade como um modelo político, portanto, duplica ou repete os paradoxos que já distinguem o conceito de “nação”. A “nação” deve ser construída politicamente, autenticada por sinais e “mantida” por meio de cerimônias públicas. Ela só consegue isso, no entanto, na medida em que é imaginada ao mesmo tempo como o fundamento pré-político do político. Também no caso da irmandade, então, surge a questão da afiliação. Quando alguém não se torna simplesmente um irmão por meio de um contrato social, é preciso já ter sido um irmão, por um lado (mesmo sem saber ou se “lembrar” disso) e, por outro lado, uma forma ativa de *fraternização* é necessária para fazer a irmandade latente se manifestar e diferenciar o irmão do não-irmão. Na medida em que a irmandade se torna a ideia reguladora da política, ela oscila entre os polos da Inclusão Universal (“Todos os homens se tornam irmãos”, como diz a famosa Ode à Alegria de Beethoven) e a particularidade de uma comunidade ancestral ou “espiritual”. Essa polaridade entre a irmandade universal, por um lado, e uma irmandade exclusiva e independente, por outro lado, já era uma marca do termo cristão de irmandade. A Revolução Francesa

também passa por ambos os extremos, sendo que é precisamente a pretensão de Universalidade da Revolução que, em última análise, leva à exclusão de segmentos cada vez maiores da população da fraternização “geral”. O sonho do “Estado sem fronteiras da Filadélfia” (“borderless state Philadelphia”), no qual todos os homens de uma única família, é paradoxalmente acompanhado pela eliminação gradual daqueles que não querem ou não podem aderir a esse acordo universal. O Rei é removido primeiro, os aristocratas o seguem e, no final, são acompanhados por uma variedade colorida de “traidores” que não compartilham os ideais da Revolução.

O ritual que separa o trigo da palha, a cena original que vincula a fraternidade a uma fonte e, simultaneamente, localiza sua promessa na névoa de um futuro incerto, é o juramento dos cidadãos. Como a *anagnorisis* dos irmãos e, ao mesmo tempo, um sacramento secular, o juramento dos cidadãos forma o clímax de todas as celebrações revolucionárias. É o ato de fraternização por si só. Ele cria “o vínculo indissolúvel contraído entre os homens uns com os outros e o qual criaria o ponto de partida para uma nova aliança” (STAROBINSKI, 1982, p. 101).

Todos aqueles que resistem ou se removem dessa dedicação pessoal encenada publicamente são destinados ao esquecimento e condenados à morte. Na medida em que o juramento serve “para criar uma conexão entre poder e a consciência individual” e assim fechar “a descompasso entre o Estado e a esfera privada, entre política e moral” (PRODI, 1997, p. 393), ele claramente se diferencia do contrato social como a origem jurídica da República. Enquanto o contrato social fundamenta a liberdade individual, especialmente como liberdade religiosa e liberdade de consciência dentro do âmbito da lei, o juramento dos cidadãos, como introdução no corpo místico da República, restringe essa liberdade novamente. O juramento dos cidadãos está preocupado com uma “sacralização da política, o surgimento de um Estado que encontrou, na iniciação mística-patriótica, a possibilidade de unir a consciência individual e o poder do espírito Jacobino na nova democracia”. (PRODI, 1997, p. 396).

Jean-Paul Sartre reconheceu o aspecto “terrorista” da fraternidade revolucionária na rendição incondicional dos indivíduos ao coletivo por meio do juramento¹¹. Se a origem do juramento é, como ele diz, uma ansiedade de que grupo irá se dissolver, o juramento deve criar a comunidade fraternal de iguais atuando em cada indivíduo como um poder violento: “jurar é dizer, como um indivíduo comum: você deve me matar se eu provocar uma secessão.” (SARTRE, 1976, p. 431)

Tão logo que o perigo da separação da causa comum ameaçar (e na sequência do julgamento, na realidade isso significa: sempre), “cada terceiro partido se apresenta para os demais como aquele que pronuncia a sentença em nome do grupo, e, então, executa a sentença (ou, por outro lado, como aquele sobre quem a sentença será executada por todos os outros)” (SARTRE, 1976, p. 432). O grupo fraternal da República também se torna, dessa maneira, “mais” do que uma mera junção das partes: ele constitui a si mesmo como um terceiro social (o grande outro), em que cada membro representa em relação aos demais e em relação a si mesmo (como o pequeno outro). Na ausência de um resseguro transcendental do vínculo social (em Deus ou no Rei), o juramento cria um tipo de transcendência socioimane [gesellschaftsimmanente Transzendenz]:

A transcendência está presente no grupo comprometido como o Direito absoluto de todos sobre cada indivíduo. Portanto, Deus ou a Cruz [a qual ainda é referida de vez em quando] não acrescentam nada a esse caráter que é, por assim dizer, pela primeira vez na história, a posição do homem como o poder absoluto do homem sobre o homem (em reciprocidade)” (SARTRE, 1976, p. 432).

Uma vez que, contudo, o juramento estabelece primeiro a reciprocidade, ele cria ou produz a mesma fraternidade (como uma “semelhança da família”) que, ao mesmo momento, finge meramente garantir.

11 Para enfatizar a origem simultânea da irmandade e do terror, Sartre faz uso do termo “Fraternité-Terreur”, uma expressão difícil de traduzir para o inglês, mas que poderia ser vertida como “fraternidade do terror”. Como a palavra francesa *terreur* significa tanto o ato de aterrorizar quanto o estado de estar aterrorizado, a expressão de Sartre retrata cada irmão como perpetrador e vítima da irmandade ao mesmo tempo.

É apenas a presença do Terceiro Social em “cada um de nós” que permite-me reconhecer meu irmão no outro:

Nós somos iguais (*les mêmes*) porque emergimos do barro na mesma data, uns através dos outros e através de todos os outros, e então somos, por assim dizer, uma espécie individual, que surgiu em um momento particular através de uma mutação repentina; todavia nossa natureza específica nos une de acordo com a liberdade. Em outras palavras, nosso ser comum (*être commun*) não é uma natureza idêntica à de todo mundo. Pelo contrário, é uma reciprocidade mediada de condicionamentos: ao me aproximar de um terceiro, eu não reconheço minha essência inerte manifesta em alguma outra instância; em vez disso, eu reconheço meu cúmplice necessário no ato que nos remove do solo: meu irmão, cuja existência não é diferente da minha, se aproxima de mim como minha existência e ainda depende da minha, assim como a minha depende da dele (por meio de todos) na irreversibilidade do acordo livre[...] Ele e eu somos irmãos. E essa irmandade não é baseada, como às vezes se supõe de maneira estúpida, na semelhança física que expressa alguma profunda identidade de natureza. Se fosse assim, por que não se poderia descrever uma ervilha em uma lata como irmã de outra ervilha na mesma lata? Nós somos irmãos na medida em que, seguindo o ato criativo da promessa, nós somos nossos próprios filhos, nossa criação comum. (SARTRE, 1976, p. 436-437)

Com precisão incomparável, esta análise fenomenológica da irmandade (que ao mesmo tempo participa de sua patologia) expressa o fantasma de uma *autopoiese homossocial* que constitui, talvez, uma “essência imutável” da fraternidade. *Autopoiético*, porque os irmãos atuam como parceiros uns dos outros e, através do ato criativo do juramento, tornam-se seus próprios filhos; *homossocial*, porque eles são irmãos (não irmãs, filhas, mulheres ou simplesmente “qualquer um”) que juntos se libertam do “barro” maternal do seu “solo natal”.

A entidade que emerge é, reconhecidamente, instável: primeiro, porque ela deve agir como seu próprio terceiro social e, assim, não pode incorporar a si mesma em uma pessoa ou grupo de pessoas “excepcionais”; segundo, porque proíbe a diferenciação interna e, portanto, não pode reconhecer nenhuma gradação entre subordinação e traição, amor e ódio, simbiose e guerra civil. A “fixação obsessiva no juramento” (OZOUF, 1989, p. 694-703) durante a Revolução Francesa é, portanto, também devida à necessidade de criar essa evidência afetiva e visual para o corpo fraterno da República, que

sozinha pode garantir sua própria continuidade. Como ritual político, o juramento fica nesse aspecto em direta oposição ao voto. Enquanto o voto livre e secreto ameaça dissolver o corpo social em uma multiplicidade de “vozes”/“votos” individuais a cada momento¹², o juramento reúne todas as vozes em um único ato de fala. Esse ato de fala destina-se a conectar o indivíduo irrevogavelmente à comunidade.

O juramento dos cidadãos foi feito pela primeira vez durante a Federação Geral de 14 de julho de 1790. Aqueles reunidos no *Champ de Mars* juraram solenemente considerar a si mesmos como um só, unidos como “Franceses” a partir daquele instante, conectados pelo vínculo indissolúvel da irmandade (*de demeurer unis à tous les Français par les liens indissolubles de la fraternité*). O juramento assegura não somente a unidade de todos os membros da nação, mas também se esforça para a abolição dos privilégios e das diferenças de classes. A irmandade dos socialmente iguais deve substituir a “filiação” que cada sujeito experimentou em relação ao pai da nação. A forma *horizontal* de associação, por meio de votos de solidariedade mutuamente prometidos, deveria substituir o modelo *vertical* da clientela aristocrática.

A Constituição de 1791 estabelece que cada “cidadão ativo” está vinculado a prestar o juramento dos cidadãos. Para ser um cidadão ativo, é necessário:

- Ter nascido ou torna-se francês;
- Ter vinte e cinco anos completos;
- Estar domiciliado nas cidades ou cantões pelo período determinado em lei;
- Pagar, em qualquer parte do reino, um imposto direto igual ao valor de pelo menos três dias de trabalho, e assim, apresentar o recibo;
- Não estar em posição de subordinação doméstica, isto é, ser empregado remunerado;
- Estar inscrito no registro municipal da Guarda Nacional de seu domicílio;

12 Na primeira metade do século XIX, a ideia de que “os indivíduos poderiam se tornar entidades que precisariam ser contabilizadas no sufrágio universal” parecia “absurda, até mesmo monstruosa, não apenas para os conservadores, mas também para muitos liberais”. Segundo Claude Lefort, “a luta incansável para combater a ideia de sufrágio universal não é apenas um indicativo de uma luta de classes. A incapacidade de conceber esse sufrágio como algo diferente da dissolução do social é extremamente reveladora. O perigo dos números é maior do que o perigo da intervenção das massas no cenário político; a ideia de número, por si só, é oposta à ideia da substância da sociedade. O número dissolve a unidade, destrói a identidade. LEFORT, 1986, p. 303.

- Ter prestado o juramento cívico.¹³

De acordo com as condições sob as quais o juramento dos cidadãos estabelece o laço de irmãos, o princípio da irmandade já está severamente prescrito. Aqueles excluídos do vínculo são: todas as mulheres (em 1791 isto ainda é, ou novamente, tão evidente que não precisa ser mencionado); todos os assalariados que não são autônomos; todos os assalariados que são autônomos, mas não atendem a uma determinada faixa de impostos; todos aqueles que são inaptos para o serviço militar e, finalmente, todos aqueles que não são franceses. Todavia, esta última restrição é um tanto flexível, já que a mesma constituição específica que “o poder legislativo [...] pode, em circunstâncias excepcionais, conceder cidadania a um estrangeiro sem qualquer outra condição, exceto que ele tenha residência na França e faça o juramento de cidadania”.¹⁴ Portanto, a irmandade está aqui (ainda) não ligada a uma ancestralidade comum. Entretanto, ela depende do sexo, propriedade, aptidão para o serviço militar e disposição particular. Também são possíveis exceções ao princípio da independência econômica, desde 1795, se um francês “participou em uma ou mais campanhas militares na fundação da república”. O laço de irmãos se figura como uma comunidade de ideias semelhantes, portadores de armas, que ao mesmo tempo, são chefes de família e, como regra, patriarcas familiares.

Após 1793, o juramento dos cidadãos desaparece da Constituição, porém não das práticas e das imagens selecionadas das celebrações revolucionárias. Como uma *serment patriotique*, ele figura de vários disfarces, com o clímax de várias cerimônias e demonstrações espontâneas. “Casamentos eram muitas vezes celebrados diante do altar da *Patrie*, assim combinando as lealdades da esposa e do cidadão. E cada bandeira, com sua legenda “Liberdade ou morte”, era um lembrete do juramento”. (STAROBINSKI, 1982, p. 102)

13 FRANÇA, "La Constitution de 1791", title III, section II, art. 2.

14 FRANÇA, "La Constitution de 1791", title II, art. 4.

O paradigma ideal de todos os juramentos patrióticos, a fórmula carregada de *páthos* da irmandade como tal, é fornecida por Jacques Louis David na obra *O Juramento dos Horácios*, pintada em 1784/85 (veja a Figura 3). Com esta imagem, David revive a narrativa bem conhecida da história romana que Pierre Corneille (Horácio) já havia dramatizado em 1640 e localiza a irmandade como um modelo político, precisamente na transferência das sensibilidades privadas para o Estado. A cena se passa em Roma, no início da República. Os romanos e albaneses estão presos em uma guerra não decidida. Eles decidem resolver a disputa por procuração, com esse propósito eles convidam os Horácios (de Roma) e os Curiácios (de Alba) para enfrentarem uns aos outros. Como diz o mito, eram dois pares de irmãos trigêmeos que eram das melhores famílias e “não eram incompatíveis nem em idade nem em capacidade física” (LIVY, 1919). Ademais, alguns deles estavam noivos das irmãs de seus oponentes. A pintura de David registra o momento em que três Horácios juram, na presença de seu pai, defender a pátria. No centro da imagem, nós encontramos o punho do velho Horácio empunhando as três espadas, que também é o ponto para o qual pai e filhos direcionam seus olhares enquanto erguem as mãos em juramento. Na metade direita da pintura, estão claramente representadas as mulheres e crianças da casa, separados do grupo de combatentes capturados e vistos em pose de lamento impotente.

A pintura se refere à clássica lenda do sacrifício pela pátria e une-se ao objetivo do laço de irmãos, que aqui está familiar e politicamente codificada. Precisamente na sobredeterminação biopolítica do motivo, contudo, fica claro que os vínculos familiares devem ceder prioridade à obrigação com a pátria. Por meio de seu juramento, os irmãos biológicos se tornam irmãos de armas que, de agora em diante, colocam a vitória pela pátria à frente de seus interesses privados e familiares. Paralelamente, a fraternização homosocial substitui o dispositivo de aliança dinástica como princípio por trás da comunidade. Esse desempoderamento da aliança heterosocial e exogâmica, representado por David no grupo de mulheres em luto, é reforçado em Tito Lívio quando, após o fim da batalha, o único irmão horaciano sobrevivente esfaqueia a sua irmã até a morte porque ela abertamente lamenta a morte de

seu noivo (um dos Curiácios): “Leve o amor de sua irmã”, gritou ele, “e dê-o ao seu amante no inferno. O que é Roma para alguém como você, ou seus irmãos, vivos ou mortos? Então pereçam todas as mulheres romanas que chorem por um inimigo!”¹⁵

Se a família ainda permanece na fundação da nação, o subtexto da imagem implica que isso ocorre somente na medida em que ela entrega os filhos que são aptos a empunhar armas e que, na transferência de seus interesses privados para a pátria, se tornam irmãos. O juramento é o ritual limiar da transição afetiva do corpo da família para o corpo da República, o ato de iniciação é um segundo nascimento (homo)social – similar à maneira do batismo cristão, como inclusão no corpo de Cristo, é entendido como um renascimento (um nascimento “do pai”).

As conotações cristãs da irmandade não estão distantes e, independentemente das semelhanças ou diferenças entre o cristianismo e a Revolução serem enfatizadas, elas desempenham um papel na interpretação do lema “Liberdade”. Nos juramentos patrióticos dos sacerdotes, o parentesco entre a mensagem cristã e a Revolução é claramente expresso: o próprio Evangelho pretendia “espalhar sobre a face da Terra do fogo sagrado da fraternidade universal”. (OZOUF, 1989, p. 696).

As cerimônias da Federação Geral também misturam rituais cristãos e seculares. Ao se pensar na comunhão dos deputados, as massas leem no altar da pátria, e o próprio juramento dos cidadãos também é feito no mesmo altar. A diferença mais marcante entre o laço de irmãos republicanos e a irmandade cristã é, inegavelmente, o papel que o Pai desempenha em cada uma. Enquanto a irmandade cristã é criada através de Deus e seu “filho unigênito”, o laço de irmãos republicanos se forma precisamente na batalha contra o princípio patriarcal, configura a si mesma como uma conspiração de filhos contra a soberania do pai terreno e celestial ao mesmo tempo. No “romance familiar da Revolução francesa” (Lynn Hunt), não é o “nascimento do pai” que é o evento principal, mas sim o *desempoderamento* do poder paternal. Correspondentemente, o compromisso autônomo dos irmãos em seu

15 Livius, *Ab urbe condita* I, 26, 4; Livy, 1960, p. 61.

juramento substitui seus compromissos extrínsecos no batismo. O *juramento dos Horácios*, de David, pintado sob o governo de Luís XVI, antecipa este estado de coisas e mascara-o sob a aparência do sujeito convencional. O pintor permite que o *pater familias* mantenha o papel principal de agente vicário, o que concentra as lealdades de seus filhos em torno de si, mas ao mesmo tempo ele se rebaixa a uma espécie de intermediário que transfere a promessa recebida por seus filhos, de sua pessoa, para o Estado. Nesse sentido, a pintura de David representa o ideal de época do pai que abdica (HUNT, 1992, 17-52), que cede sua *patria potestas* à pátria e torna a si mesmo, ao fazê-lo, um “irmão entre irmãos”. A pintura pode ser entendida como um apelo ao rei para modelar seu reinado após o exemplo da cena romana. Após 1793, esta cena era, na realidade, meramente uma utopia retrospectiva: o rei não havia abdicado voluntariamente, mas sim foi removido e executado, pelos seus filhos que prestaram o juramento. Esses filhos foram posteriormente obrigados a garantir sua própria lealdade fraternal. Se o *Juramento dos Horácios* (e não o Juramento do Jogo da Péla de 1791 - que teria sido mais apropriado ao cenário republicano¹⁶) permanece como o exemplo iconográfico do juramento patriótico, isso se deve, pelo menos em parte, aos seus poderes de engano: a pintura de David permite ao espectador “esquecer” que a solidariedade dos irmãos revolucionários se baseia, especialmente, na memória do parricídio coletivamente cometido. No imaginário político da Revolução, após 1793, o antigo Horácio é uma espécie de espaço reservado ou substituto para o rei decapitado. A imagem de David, com sua reminiscência da história romana, funciona como um “encobrimento” cultural sob o qual o recente trauma do assassinato do rei pode ser ocultado.

A mais profunda ambivalência precipitada pelo modelo político da irmandade encontra-se, portanto, nessa dependência (camuflada) de uma cena original violenta. Se a irmandade cristã (de acordo com Freud) seguiu desde o

16 Segundo Paolo Prodi, é possível “representar o desenvolvimento da ideologia jacobina desde o juramento como um contrato que é garantido por Deus até o juramento como anulação do indivíduo na vontade coletiva, por meio de uma série de pinturas”: desde o “Juramento de Rütli”, de Johann Heinrich Füssli (c. 1780), passando por “O Juramento dos Horácios”, de David (1784/85), até “O Juramento do Jogo da Péla” (1791), que “incorpora de maneira altamente simbólica o juramento de iniciação de Rousseau em *Constitution pour la Corse*”. PRODI, 1997, p. 399-400. [NT: Vide Figura 3 em anexo].

assassinato de um Deus, a irmandade republicana não pode existir sem um sacrifício fundacional semelhante. Nesse sentido, Jean-Luc Nancy também está convencido que:

fraternidade [...] não é a relação daqueles que unem uma família comum, mas a relação daqueles cujo progenitor, ou substância comum, desapareceu, entregando-os para sua liberdade e igualdade. Assim são, em Freud, os filhos do Pai desumano da horda: se tornando irmãos ao compartilhar seu corpo desmembrado. A Fraternidade é a igualdade na divisão do incomensurável. (NANCY, 1993, p. 72).

A violência deste ato fundacional assombra o laço de irmãos após 1793 na forma de sua redução a um número cada vez menor de associados. Se em 1789 eram “todos os homens” que iriam participar do projeto de uma fraternização universal, independentemente do sexo, propriedade ou nacionalidade, em 1794 é apenas um pequeno clube de jacobinos radicais que – na memória comum do ato fundacional – consideram-se capazes de uma verdadeira irmandade. “Durante a revolução”, escreve Bertrand Barère, “a irmandade deve ficar limitada aos patriotas unidos através de um interesse comum.”¹⁷ Se esta restrição ainda espera por um futuro em que também se tornará supérflua, essa perspectiva é ajustada um pouco mais tarde. “Dentro de um povo livre”, proclamam os *Sansculottes (section des marchés)*, “existem apenas irmãos ou inimigos” (DAVID, 1987, p. 145). O número de inimigos continua crescendo.

CONCLUSÃO

Eu entendo a “fraternidade” da França Revolucionária como a tentativa de reajustar a sociedade que havia sido *(des)incorporada*, através da abolição da monarquia, pelo corpo (imaginário). A família continua a fornecer o modelo para o Estado; a irmandade, como um conceito ideológico, é a “ideia superveniente” da República, através da qual “os sentimentos que embelezam

¹⁷ Bertrand Barère, report du 28 messidor in DAVID, 1987, p. 125.

e suavizam a esfera privada”, devem ser transferidos para o Novo Estado Iluminado. A metáfora funciona como uma “troca de percurso” afetivo entre a família e o Estado, com pelo menos o *Juramento dos Horácios* de David deixando claro que, sem sombra de dúvida, a afeição que é transferida para o Estado deve, ao mesmo tempo, ser retirada da família. Não há, portanto, um excedente afetivo nesta transação, mas simplesmente uma redistribuição da energia psíquica.

Em contraste com o monarca “paternal” contra o qual a irmandade deve afirmar-se, o novo modelo é uma associação *horizontal* dos livres e iguais. Ele substitui o corpo do rei e as corporações estamentais, que funcionavam como seus “órgãos” com um corpo institucional masculino que consiste em uma multiplicidade de indivíduos iguais.

Visto que o irmão em uma comunidade de livres e iguais é, contudo, “sempre incerto” (isto é, não é identificado pelo nascimento ou pela posição social), surge a necessidade de rituais especiais para consolidar os irmãos em seus vínculos sociais. O juramento funciona como ritual limiar de uma autopoiese homosocial, em que os irmãos mutuamente se tornam “como irmãos”. Paralelamente, eles moldam seu vínculo como um “terceiro” social que existe acima e contra cada membro individual. Na ausência de qualquer resseguro transcendental do laço social (em Deus ou no rei), o juramento cria uma espécie de transcendência socioimane.

Ao mesmo tempo, os rituais de fraternização colocam uma lógica de exclusão em movimento, que estabelece, talvez, a mais profunda ambivalência da fraternidade como modelo político. A dialética da intimidade fraternal e da suspeita leva à autodestruição do laço de irmãos, de dentro para fora, o que em última análise, só permite que o irmão morto apareça como o “bom irmão”.

REFERÊNCIAS

- BURKE, Edmund. **Reflections on the Revolution in France**. ed. Frank M. Turner. New Haven: Yale University Press, 2003.
- BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Trad. Ivone Moreira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2015.
- DAVID, Marcel. **Fraternité et Revolution Française**. Paris: Aubier, 1987.
- DERRIDA, Jacques. **The Politics of Friendship**. London: Verso, 1997.
- Fischer, Bernd; Mergenthaler, May (eds.). **Cultural transformations of the public sphere: contemporary and historical perspectives**. Berna: Peter Lang, 2015
- FRANÇA. “La Constitution de 1791”, Titre premier: “Dispositions fondamentales garanties par la Constitution”. In: GODECHOT, Jacques (Comp.). **Les Constitutions de la France depuis 1789**. Paris: Garnier-Flammarion, 1970. p. 1–106.
- GAUCHET, Marcel. Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique. In: **Le débat**. Volume 14 (1981), p.133–157 e Volume 15 (1981) p. 147–168.
- HUNT, Lynn. The Rise and the Fall of the Good Father. In HUNT, Lynn. **The Family Romance of the French Revolution**. Berkeley: University of California Press, 1992.
- KANTOROWICZ, Ernst H. **The King’s Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology**. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- KOSELLECK, Reinhard (eds.). **Geschichtliche Grundbegriffe I**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972.
- LEFORT, Claude. The Image of the Body and Totalitarianism. In: THOMPSON, John B (ed.). **The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism**. Cambridge: MIT Press, 1986. p. 292–306.
- LIVY. **History of Rome I**. Volume 24. Trad. B. O. Foster. Cambridge: William Heinemann Ltd, 1919.
- LÜDEMANN, Susanne; KOSCHORKE, Albrecht; FRANK, Thomas; MAZZA, Ethel Matala de. **Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas**. Frankfurt: Fischer, 2006.

NANCY, Jean-Luc. **The Experience of Freedom**. trad. Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press, 1993.

OZOUF, Mona. Fraternity. In FURET, Francois; OZOUF, Mona. **A critical dictionary of the French Revolution**. Trad. Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

PRODI, Paolo. **Das Sakrament der Herrschaft**: Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents. Berlin: Duncker und Humblot, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique of Dialectical Reason, I**: Theory of Practical Ensembles. Trad. Alan Sheridan Smith. New York: Verso, 1976.

SCHIEDER, Wolfgang. Brüderlichkeit. In: **Geschichtliche Grundbegriffe I**. Ed. Reinhard Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1972.

STAROBINSKI, Jean. **1789: The Emblems of Reason**. Trad. Barbara Bray. Charlottesville: University Press of Virginia, 1982.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **The Old Regime and the Revolution**. Trad. John Bonner. New York: Harper & Brothers, 1856.

ANEXOS



Figura 1: Abraham Bosse (1602-1676), detalhe do frontispício do livro *Leviatã* de Thomas Hobbes, 1651. Inventário: 1858,0417.283. Gravura colorida à mão em papel, 24.1 x 15,5 cm, British Museum, Londres, Inglaterra. [NT: A frase em latim na parte superior (“Non est potestas super terram quae comparetur ei”) pode ser traduzida como “Não há poder na terra que se compare a ele”) é uma citação do Livro de Jó.]



Figura 2: Isaac Cruikshank (1764-1811), O Mártir da Igualdade, 1793. Gravura colorida à mão em papel couchê, 24.4 x 22 cm. Inventário: 1991.203.12. Galeria Nacional de Arte, Washington, EUA.



Figura 3: Jacques Louis David (1748-1825), O Juramento dos Horácios, ca. 1784. Óleo sobre tela, 330 x 425 cm. Inv.: 3692. Foto: Gérard Blot/Christian Jean. Museu do Louvre, Paris, França.

AUTORES CONVIDADOS | INVITED AUTHORS | AUTORES INVITADOS

SOBRE A AUTORA | ABOUT THE AUTHOR | SOBRE EL AUTOR

SUSANNE LÜDEMANN

Universidade de Munique, Alemanha.

Professora de Literatura Alemã e Estudos Literários no Instituto de Filologia Alemã da Universidade de Munique (LMU), Alemanha. A sua investigação atual centra-se nas formas de conhecimento filológico, na relação entre direito e literatura e nas teorias da modernidade. É autora de *Politics of Deconstruction: A New Introduction to Jacques Derrida* (2014), *Jacques Derrida zur Einführung* (2011), *Metaphern der Gesellschaft: Studien zum soziologischen und politischen Imaginären* (2004), e *Myth and Self-Representation: On the Poetics of Psychoanalysis* (1994), e é coautora de *Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas* (2007) e *The Emperor's New Clothes: On the Imaginary of Political Rule* (2002).

TRADUTORES | TRANSLATORS | TRADUCTORES

LUIZ FILIPE ARAÚJO

Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, Minas Gerais, Brasil.

Doutor em Filosofia do Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor da Universidade Federal de Viçosa. E-mail: luiz-filipe@ufv.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0224-9638>.

VITÓRIO HENRIQUE MARQUES PEDROSA

Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, Minas Gerais, Brasil.

Graduando em Direito na Universidade Federal de Viçosa. E-mail: vitorio.pedrosa@ufv.br.