

L'idea di "fraternità" tra due Rivoluzioni: Parigi 1789 - Haiti 1791.

Piste di ricerca per una comprensione della fraternità come categoria politica

di Antonio Maria Baggio

1. La divisa repubblicana francese nella rivoluzione del 1789

1.1. // 1789

La rivoluzione del 1789 inizialmente mise a fuoco soltanto il primo principio del trittico: la libertà; e neppure questa era, al cominciare dei moti, il punto di riferimento per tutti quelli che volevano cambiare la situazione. La legge del 22 dicembre 1789, ad esempio, imponeva ancora il giuramento su "la Nazione, la Legge, il Re". I francesi, dopo l'89, impararono un po' alla volta a sentirsi liberi, ma, finché durò la monarchia, non si sentivano affatto uguali: fino al colpo di Stato del 10 agosto 1792, che rovesciò Luigi XVI, vigeva un regime censuario che conferiva il diritto di voto solo a una metà della popolazione, relegando l'altra metà in una sottoclasse di cittadini.

Quali fossero i principi di riferimento nel primo anno della rivoluzione ci viene esplicitato dai vessilli, innalzati durante le manifestazioni pubbliche, che lanciavano gli *slogan*, le ideoguida dell'azione. Da questo punto di vista, molte informazioni ci vengono fornite dalle bandiere assunte nel 1790 dai distretti di Parigi: in esse erano scritti quelli che, secondo i vari distretti, costituivano i principi riassuntivi della rivoluzione. Su sessanta, ha controllato lo storico Alphonse Aulard, una sola bandiera richiamava la fraternità, quella del distretto di Val-de-Grâce: «Vivere come fratelli sotto l'impero delle leg-

gi». Nessuna parlava di uguaglianza, mentre vi ricorrono spesso la libertà, l'unione, la legge, la patria, il re¹. Un riferimento ufficiale alla fraternità lo troviamo, nel 1790, nella formula del giuramento dei deputati alla Federazione: il 4 luglio 1790 la Costituente decreta che essi dovranno giurare di «rimanere uniti a tutti i francesi attraverso legami indissolubili di fraternità».

Solo col giuramento civico decretato nell'agosto del 1792 l'uguaglianza affianca ufficialmente la libertà: «Giuro di essere fedele alla Nazione e di mantenere la Libertà e l'Uguaglianza, o di morire nel difenderle»; questa fu, in effetti, l'espressione ufficiale e più duratura della rivoluzione, impressa nelle stesse monete, che sembrava dire tutto l'essenziale della Francia rivoluzionaria; una "divisa" che fu mantenuta per tutta l'epoca del Consolato e dentro i primi anni dell'Impero, posta in testa alla corrispondenza di varie amministrazioni e ai documenti ufficiali.

Ma fu un uso, non un obbligo; non vi fu mai una legge che imponesse tale divisa "a due" – né altra divisa – sul terri-

¹ F.A. AULARD, *La Devise «Liberté, Egalité, Fraternité»*, in *Études et leçons sur la Révolution Française*, Sixième Série, Félix Alcan Éditeur, Paris 1910, p. 13. Questo studio di Aulard è fondamentale e, vorrei dire, quasi il «capostipite» del settore: tutti i contemporanei che hanno finora pubblicato intorno alle vicende del «trittico» se ne sono serviti, non sempre citandolo nella misura che l'utilizzo fattone avrebbe richiesto. Al contrario, Aulard riconosce lealmente i propri debiti, come fa, ad esempio, a pagina 18, nei confronti di Sigismond Lacroix, che gli procurò copia di un documento «introvabile»; ma Aulard, a differenza di alcuni studiosi contemporanei, conservava l'esistenza delle fonti e dei luoghi – le biblioteche – nei quali sono conservate. Analoga sorte di saccheggio hanno conosciuto altri autori di opere imprescindibili, quali Marcel David e Michel Borgetto.

In tutte le note a seguire, se non viene esplicitamente menzionata un'edizione italiana, i testi sono citati dall'edizione originale con mia traduzione. In alcuni casi – in particolare per documenti di difficile reperibilità – la nota a piè di pagina rimanda alla collocazione della Bibliothèque Nationale de France (sigla BNF, seguita dai codici di collocazione).

torio nazionale né da parte della Costituente, né della Legislativa, né della Convenzione.

La parola "fraternità", insieme ai suoi aggettivi, aveva già una notevole circolazione nel 1790, anche se i contenuti che le si attribuivano variavano². L'idea prevalente era quella di una fraternità che legasse tutti i francesi; che caratterizzasse cioè i rapporti fra i cittadini; è prevalentemente intesa nel senso del sentimento patriottico, e non priva di forti elementi di equivocità, in un periodo in cui la rivoluzione era appena agli inizi del conflitto che avrebbe insanguinato successivamente le sue classi. Dobbiamo a Camille Desmoulins la prima testimonianza della sua apparizione insieme agli altri due principi del trittico, in occasione della Festa della Federazione il 14 luglio 1790; egli descrive i soldati-cittadini che si abbracciano promettendosi libertà, uguaglianza, fraternità. Descrive i preparativi della festa, il contributo spontaneo dei lavoratori di Parigi, uomini e donne, alla costruzione dell'altare per il giuramento civico; arrivano al champ-de-mars, «cantando insieme il *refrain* ormai noto di una nuova canzone, *ça ira, ça ira*; sì, *ça ira*, ripetono quelli che li sentono»³. Arrivano anche dai villaggi, giovani entusiasti e veterani storpiati. Col suo elenco infinito di mestieri e di situazioni, Desmoulins descrive il popolo, soggetto della festa. «Arriva un giovane, si toglie l'abito, vi getta sopra i suoi due orologi, prende una zappa e va a lavorare lontano. Ma i vostri due orologi? – Oh! non si ha diffidenza dei propri fratelli. – E questo deposito, lasciato sulla

² Marcel DAVID ne fornisce alcuni esempi in *Fraternité et Révolution française 1789-1799*, Aubier, Paris 1987, pp. 64-76.

³ C. DESMOULINS, *Révolutions de France et de Brabans*, Keip Verlag, Frankfurt am Main 1989, t. III, pp. 456-457. Il giornale di Desmoulins fu pubblicato settimanalmente fra il 28 novembre 1789 e il 12 dicembre 1791, nella forma tipografica dei pamphlet.

sabbia e sui sassi, è tanto inviolabile quanto un deputato all'assemblea nazionale»⁴. È evidente, nella descrizione di Desmoulins, il ruolo rilevante che la fraternità viene a ricoprire attraverso i riti della festa: è il nuovo fondamento della cittadinanza, di un legame, cioè, esteso a tutti i cittadini, e che ha saputo superare, attraverso le cerimonie di fraternizzazione celebrate ai confini tra i villaggi, la frammentazione feudale della vecchia Francia. Una nuova Francia viene scoperta dai "francesi" i quali, per la prima volta, la percorrono come un luogo unitario; la fraternità permette loro di ritrovarsi in una dimensione orizzontale di rapporto, mettendo fra parentesi la struttura verticale nella quale, pure, ancora vivono. La fraternità è tale da non negare la paternità ancora riconosciuta al re, ma per la prima volta è vissuta non nel senso della subordinazione, bensì come apertura ad infinite possibilità di convivenza tra diversi.

I tre principi, dunque, circolavano insieme già nel 1790; ma bisogna attendere la fine dell'anno per vederli raccolti formalmente nel trittico in una occasione politica ufficiale della quale rimanga, oltre alle testimonianze personali, anche una documentazione scritta ufficiale. Nel suo discorso sull'organizzazione delle guardie nazionali del 5 dicembre 1790, Robespierre presenta un progetto di decreto che, all'articolo 16, descrive la divisa delle guardie stesse: «Esse porteranno sul loro petto queste parole incise: Il popolo francese, e al di sopra: Libertà, Uguaglianza, Fraternità. Le stesse parole saranno inscritte sulle loro bandiere, che porteranno i tre colori della nazione»⁵.

⁴ *Ibid.*, p. 467.

⁵ M. ROBESPIERRE, *Discours sur l'organisation des gardes nationales*, («annexe» alla seduta del 5 dicembre 1790), in *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M.J. Mavidal (...) et de M.E. Laurent (...). Première série (1789 à*

L'interpretazione che Robespierre dà della fraternità anticipa già l'idea di una fraternità, nazionale certamente, ma patriottica nel senso anti-aristocratico cui Barère, quattro anni più tardi, darà piena espressione. Lo si desume dalla descrizione che egli fa della Guardia nazionale, pensata soprattutto come garanzia contro il dispotismo e guardiana della rivoluzione. Per il resto, il testo non approfondisce l'idea di fraternità, non ne dà un'esposizione che giustifichi il ruolo che Robespierre le conferisce nel trittico: segno, questo, che l'avvocato di Arras raccoglie la fraternità dal sentire comune del periodo, piuttosto che esserne, almeno in quel momento, un originale interprete.

Il discorso che il marchese de Girardin rivolse al club dei Cordiglieri il 29 maggio 1791, in merito alla costituzione delle forze armate, ebbe probabilmente un maggiore impatto sull'opinione pubblica: «Il popolo francese – disse –, che vuole per base della sua Costituzione l'Uguaglianza, la Giustizia, e l'universale Fraternità, ha dichiarato che mai attaccherà nessun popolo». Pubblicando il discorso, il club dei Cordiglieri

1800), t. XXI, p. 249. Il discorso, in realtà, non fu pronunciato; venne consegnato solo il testo scritto, che ebbe però vasta diffusione all'interno delle società giacobine: «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» (*ibid.*, p. 238). La *Bibliothèque nationale* conserva, in effetti, un esemplare del discorso così come fu diffuso tra i giacobini: *Discours sur l'organisation des Gardes Nationales*, par Maximilien Robespierre, Membre de l'Assemblée Nationale, A Besançon, Chez Simard, Imprimeur de la Société des Amis de la Constitution, 1791 [BNF: Z LE MASLE-351 (1)]. Il volumetto, di 61 pagine, si conclude con la dichiarazione del Presidente (Michaud) e dei Segretari (Guye e Vêjus) della Società degli Amici della Costituzione di Besançon, datata 3 febbraio 1791, che sostiene di avere ricevuto l'opera dall'Assemblea Nazionale e di averla pubblicata per diffonderne i contenuti.

lo farà seguire da una propria "opinione", nella quale, riferendosi all'uniforme, dichiara: «Che bisogna, di conseguenza, che l'uniforme nazionale possa convenire ugualmente a tutte le facoltà dei cittadini; che, per questo, è necessario che sia semplice, solida e di uno stesso colore, con una placca sul cuore che porti queste parole: Libertà, Uguaglianza, Fraternità»⁶. Il club inviò il discorso di Girardin a tutte le associazioni patriottiche, ai dipartimenti e alle municipalità, con richiesta di aderirvi. Ed ecco spiegato uno degli strumenti di diffusione del trittico.

I discorsi di Robespierre e di Girardin non sono però dei fiori nel deserto. Per comprendere dove essi affondino le radici è necessario osservare i movimenti che agitano la politica rivoluzionaria dal basso, che meglio spiegano il ruolo della fraternità. Di particolare interesse, da questo punto di vista, sono le "sociétés populaires". Queste, nel periodo 1790-1791, sono molto diverse da quelle del biennio successivo. Nel 1790 il club dei Giacobini (o "Club des Amis de la Constitution") è ancora prettamente borghese, pur accogliendo al suo interno anche personalità politicamente democratiche, come Robespierre; ma il Club ammetteva solo i cittadini attivi, e svolgeva le proprie attività prevalentemente in funzione dell'Assemblea nazionale, per preparare le deliberazioni che i propri deputati avrebbero adottato.

Diversamente, il club dei Cordiglieri accoglieva anche cittadini passivi e donne, i suoi lavori e dibattiti avevano un carat-

⁶ *Discours sur l'institution de la Force Publique*, par René [sic] Girardin, Commandant de la garde nationale d'Erménonville, De L'imprimerie du Creuset, rue St Martin, n° 219, Paris [1791], pp. 6-7. La proposta formale del trittico non appartiene al discorso di Girardin, ma all'*Opinion* del Club, anche se questa dice che la Société [des amis des Droits de l'homme et du citoyen] è «pénétrée des principes du discours»; per questo ne invierà il testo a tutte le società patriottiche e ai dipartimenti e municipalità dell'impero (p. 3).

tere molto più pubblico; ed è proprio qui che troviamo una elaborazione politica dell'idea di fraternità. L'orientamento politico dei Cordiglieri era francamente democratico: furono loro a favorire, a partire dal 1790, la nascita di "Sociétés populaires" che avevano come primo obiettivo l'istruzione civile e politica del popolo. Aulard indica il periodo fra il luglio 1790 e il gennaio 1791: il regolamento della "Société populaire de la section de la fraternité", una delle più antiche, data 10 luglio 1790⁷. Fra queste società troviamo anche le "Sociétés fraternelles des deux sexes", nelle quali si riunivano non solo uomini e donne, ma anche borghesi e proletari. È grazie a loro che comincia a diffondersi l'idea del suffragio universale; ben presto infatti queste società non si limitano più alla formazione – perlopiù serale e domenicale – del popolo, ma fanno opera di sorveglianza e denuncia dei funzionari, pubblicano comunicati.

Di particolare rilevanza la società, fondata il 2 gennaio 1790 da Claude Dansard. L'idea di fraternità vi gioca un ruolo rilevante, perché grazie ad essa si mettono insieme ceti che, prima, vivevano separati, e si sviluppa l'idea di suffragio universale che ha bisogno del concetto di popolo; la fraternità, in questo caso, consente che si formuli *l'idea stessa di popolo*, realtà più ampia e molteplice di quella di nazione. Aulard sottolinea il ruolo politico di tali società, in quanto insegnano al popolo i suoi diritti: le «Società fraterne dei due sessi [...] giocarono un ruolo così importante nell'elaborazione della democrazia e della Repubblica»⁸. Ma va sottolineato qualcosa che non era nella prospettiva di Aulard, e cioè che tale ruolo si realizza attraverso l'idea di fraternità, che caratterizza la composizione delle assemblee delle società popolari-fraterne.

⁷ Regolamento reperibile in BNF Lb 40/2439.

⁸ F.A. AULARD, *Histoire politique de la Révolution française. Origines et Développement de la Démocratie e de la République (1789-1804)*, Librairie Armand Colin, Paris 1903, p. 94.

È presso queste società che comincia anche la rivoluzione linguistica: adottano il «tu» al posto del «voi»; sostituiscono «signore» e «signora» con «fratello» e «sorella»⁹; Aulard riferisce che Richard Chaix d'Est-Ange propone di sostituire le espressioni feudali quali «molto umile servitore» con quelle di «devotissimo cittadino» o «affezionatissimo fratello»: interessante l'equivalenza fra cittadino e fratello: *la fraternità introduce una più ampia idea di cittadinanza*¹⁰, di carattere universale, mentre essa era limitata, allora, ai soli cittadini attivi; anche i domestici sono ammessi a queste società: secondo Mme Robert-Keralio, la fraternità permette di riconoscere anche i domestici come uomini¹¹. È da sottolineare che il programma delle *sociétés fraternelles* non è ancora socialista né femminista; neppure arrivano a pronunciare il termine «repubblica»: loro obiettivi sono l'abolizione del regime censuario e il suffragio universale.

E ben presto questi semi gettati dalle «società fraterne» giungono a maturazione. Nell'aprile 1791 Robespierre, attentissimo nel percepire il nuovo, fa pubblicare un «discorso all'Assemblea nazionale»¹², nel quale sostiene il suffragio universale e fa un vero e proprio «elogio del popolo»: un soggetto politico nuovo, il popolo appunto, che risulta più ampio e plurale rispetto alla borghesia che aveva, fino ad allora, assimilato la Nazione a se stessa. È da questo gesto di Robespierre che comincia l'abbandono, da parte dei rivoluzionari, dello sdegno col quale i *philosophes* avevano sempre trattato il popolo; e si forma invece l'abitudine, presso le pubblicazioni rivoluzionarie, di fare l'elogio dei poveri.

Come si vede, l'idea di fraternità, nel periodo 1790-1791, sostiene l'avanzata del processo di democratizzazione fornendo

⁹ «Mercure national», 23 aprile 1791.

¹⁰ «Bouche de Fer», 9 marzo 1791.

¹¹ «Mercure national», 22 febbraio 1791.

¹² Citato da F.A. Aulard in *Histoire politique...*, cit., p. 99.

la base alla definizione di popolo e al superamento delle divisioni di censo. Dunque, il discorso di Robespierre all'Assemblea sulla guardia nazionale, e quello di Girardin al club dei Cordiglieri sullo stesso argomento, non sono da considerarsi gli inizi dell'idea di fraternità: essi la colgono dal *milieu* delle società popolari.

Bisogna poi attendere il 1793 per imbattersi in una decisione del direttorio del dipartimento di Parigi, che rende popolare la divisa imponendone, in una determinata circostanza, l'uso ai cittadini. Su proposta di Momoro (cordigliere, che probabilmente conosceva il discorso di Girardin), invita tutti i proprietari o principali locatari di case di Parigi, a «far pendere sulla facciata delle loro case, in grossi caratteri, queste parole: *Unità, Indivisibilità della Repubblica; Libertà, Uguaglianza, Fraternità, o la Morte*». L'ordinanza fu eseguita, e non solo a Parigi ma, probabilmente, anche in altri distretti della provincia.

Date queste premesse, perché il trittico, completo di fraternità, non si impose definitivamente in tutta la Francia e cadde invece, ben presto, in desuetudine?

Il fatto è che la fraternità, nel corso della rivoluzione, si esprime attraverso due funzioni successive: la prima, quella di unire, di dare cioè, alla nuova nazione, un'idea-forza intorno alla quale costituirsi; la seconda, quella di dividere, mano a mano che si renderanno esplicite due diverse interpretazioni della fraternità.

Per quanto riguarda il primo aspetto, non va dimenticato il fatto che l'ambizione centrale della rivoluzione – nella sua lettura giacobina – fu creare un uomo nuovo. Ecco il motivo dello sforzo pedagogico dei rivoluzionari, che si assumono deliberatamente il compito di dare una formazione collettiva, di individuare uno «spirito pubblico» o «coscienza pubblica» che crei un'unità fra cittadini ormai individualmente liberi –

dunque separati -. Inserendosi in tale prospettiva, Mona Ozouf spiega che si vedranno i rivoluzionari «riprendere dalla tradizione cristiana la promessa di unità che il sentimento di fraternità porta, per dargli una versione laica e volontarista, quella che si sperimenta nella costruzione comune della nazione»¹³. È questa, appunto, quella che abbiamo chiamato la fraternità che unisce, quella che si esprime nelle Feste della Federazione e che Desmoulins ci ha raccontato.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, in realtà nell'unità di popolo celebrata dalla Festa convivevano due diverse interpretazioni della fraternità: «una volontaria e costruita, oggetto di una conquista inedita»¹⁴; l'altra, invece, è ricevuta come un dono originario, ed è l'idea di fraternità presente costantemente nei sermoni, nelle lettere e nei libelli della Chiesa patriota, la quale, attraverso la fraternità, si riferisce alla Chiesa primitiva, contrapposta a quella potente e ricca del periodo: compito della rivoluzione, secondo i preti patrioti, è riportare la Chiesa alle condizioni originarie di uguaglianza e fraternità indicate dal Vangelo, che vedeva, appunto, tutti gli uomini come membri di una sola famiglia, stretta da legami di fraternità.

Questa idea di fraternità è molto diversa da quella del giuramento della Pallacorda, in quanto dev'essere *ritrovata*, piuttosto che *inventata*; è ricevuta nel rapporto dell'uomo con Dio; non può essere l'oggetto di un contratto e precede la libertà e l'uguaglianza: «i primi discepoli del Salvatore - spiega il prete patriota Lamourette - erano tutti fratelli, amici, uguali e liberi». Ma i preti patrioti intendono questa fraternità anche in un senso dinamico, capace di spingere verso la più piena realizzazione dell'uguaglianza effettiva, e non soltanto for-

¹³ M. OZOUF, *L'homme régénéré. Essai sur la Révolution française*, Galimard, Paris 1989, p. 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

male. Le difficoltà sorgono, piuttosto, nei confronti della libertà, molto meno sottolineata da Lamourette e dalla Chiesa patriota. Il fatto che la fraternità sia intesa come *originaria*, e che preceda gli altri principi, non è in sé in contraddizione con l'*interpretazione dinamica e innovatrice della fraternità*. Ma in realtà, gli unici a teorizzare la sintesi dei due significati sono proprio i preti patrioti: non trovo, altrove, una analogia riflessione teoreticamente fondata e non sentimentale.

L'idea stessa di fraternità ha dei contenuti che vincolano: necessariamente la fraternità è ricevuta: come potrebbe non esserlo? E come potrebbe non presupporre un'idea di paternità? Se si vuole separare la fraternità dalla paternità, viene a mancare il principio regolativo dell'autorità, e nasce una sorta di "fraternità conflittuale" dei fratelli senza padre: ed è proprio ciò che accade nel corso della rivoluzione, quanto il padre-re viene ucciso e i rivoluzionari giacobini dovranno rinunciare, ad un certo punto, drammaticamente ma coerentemente, all'idea stessa di fraternità.

Ed è ciò che viene reso esplicito nel 1794 dal discorso di Barère contro i "banchetti patriottici" - organizzati nelle pubbliche vie -, che si erano andati moltiplicando per spingere la popolazione a "fraternizzare". Parlando a nome del Comitato di salute pubblica, Barère, avendo visto aristocratici e moderati infiltrarsi nei banchetti, dichiara: «Il vino prezioso che vi portano non è che oppio: vogliono addormentarvi al posto di fraternizzare. Senza dubbio, ci sarà un'epoca, e noi ne gioiremo, ci sarà un'epoca fortunata nella quale i cittadini francesi, non componendo che un'unica famiglia, potranno stabilire i pasti pubblici per cementare l'unione dei repubblicani e dare delle lezioni generali di fraternità e di uguaglianza; ma non sarà certo allorché un tribunale rivoluzionario giudica i cospiratori, allorché i comitati di sorveglianza devono spiare i traditori, allorché i cittadini devono osservare tutti i nemici della patria, ma quando la rivoluzione sarà interamente fatta, gli

spiriti rassicurati sulla libertà, la popolazione epurata e le leggi rispettate [...]. Fraternizziamo fra patrioti, e non smuoviamoci dal nostro odio vigoroso contro gli aristocratici [...]. La fraternità dev'essere concentrata durante la rivoluzione tra i patrioti che un interesse comune riunisce. Gli aristocratici, qui, non hanno affatto una patria, e i nostri nemici non possono essere nostri fratelli»¹⁵.

È evidente che la fraternità, sotto il Terrore, si allontanava totalmente dal suo vero significato; si spiegano così le parole di Chamfort, secondo il quale il trittico, associato all'espressione «o la Morte», non significava altro che: «Sii mio fratello, o ti ammazzo». Certamente, commenta lo storico Alphonse Aulard, questo non era il significato originario, che intendeva invece dichiarare la disponibilità a morire nel difendere la libertà: «Ma non c'è dubbio che sotto il Terrore le parole: *o la Morte*, furono prese anche, e soprattutto, nell'altro senso, nel senso di una minaccia di morte contro gli aristocratici»¹⁶. E infatti, con la caduta del Terrore, si sviluppò un movimento di opinione che costrinse a cancellare dai monumenti la gran parte delle scritte che associavano la fraternità alla morte: la fraternità, all'interno della "Grande Rivoluzione", aveva compiuto il suo ciclo.

1.2. Le radici cristiane dei principi del trittico

Ma se i tre principi di "libertà, uguaglianza, fraternità" erano nell'aria, chi ve li aveva soffiati? E, soprattutto, chi li

¹⁵ *Archives Parlementaires. De 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises*, fondé par MM. Mavidal et E. Laurent. Première série (1787 à 1799). Tome XCIII du 21 messidor au 12 thermidor an II (9 juillet au 30 juillet 1794), Éditions du CNRS, Paris 1982. Séance du 28 Messidor An II (Mercredi 16 juillet 1794), pp. 222-225.

¹⁶ F.A. AULARD, *La Devise «Liberté, Égalité, Fraternité»*, cit., p. 23.

aveva congiunti insieme, creando una fenomenale sintesi culturale e politica? Impossibile indicare – se anche vi fossero – un nome, un giorno, un'ora; il trittico, nella sua espressione politica, è piuttosto la creazione collettiva di un'epoca. Ma si possono indicare con sufficiente precisione alcuni autori che ne pongono le premesse e arrivano addirittura ad enunciarlo, pur non facendone ancora una bandiera politica.

Il primo riferimento, per quanto possa apparire lontano dall'epoca rivoluzionaria, è storicamente d'obbligo: appartiene all'umanista cristiano Étienne de la Boétie, amico di Montaigne e collaboratore di Michel de l'Hospital. Il suo *Contr'un*, o *Discours de la Servitude volontaire*, che egli scrive, come sembra, prima dei vent'anni, quindi entro il 1550, viene pubblicato postumo – incompleto e anonimo – nel 1574 in *Le Réveille-Matin des François*; ma si ripubblica puntualmente ad ogni grande svolta politica, ogniqualvolta in Francia emerge la necessità di dare un fondamento solido alla critica anti-tirannica: dunque nel 1789, nel 1835, nel 1857. La lontananza storica di la Boétie, in tal modo, scompare, ed egli diviene, piuttosto, il contemporaneo di ogni combattente per la libertà. Secondo il giurista di Sarlat, la ragione naturale consente agli uomini di riconoscere i legami naturali di sottomissione, qual è quello nei confronti dei genitori, senza, con ciò, essere schiavi di nessuno: «la natura, la ministra di Dio, la governante degli uomini, ci ha tutti fatti della stessa forma e, come sembra, con lo stesso stampo, affinché noi ci riconosciamo tra noi tutti come compagni [*compaignons*]¹⁷ o, piuttosto, come fratelli»¹⁸. Se la natura,

¹⁷ «Compaignons» va inteso, qui, nel senso di "uguali", essendo la «compaignie» il luogo nel quale si vive in una condizione di parità, esplicitamente opposto da la Boétie – poche righe più avanti – alla «servitude».

¹⁸ *Discours de la Servitude volontaire*, in *Oeuvres complètes d'Estienne de la Boétie*, publiées avec Notice biographique, Variantes, Notes et Index par Paul Bonnefon, Bordeaux-Paris 1892, p. 15.

spiega la Boétie, ha dotato gli uomini di caratteristiche diverse, non è stato per indurli al conflitto: «Bisogna credere piuttosto che, facendo delle parti più grandi agli uni, più piccole agli altri, essa voleva fare spazio all'affezione fraterna affinché questa avesse dove impiegarsi, avendo gli uni la potenza di portare aiuto, e gli altri bisogno di riceverne»¹⁹. Le differenze fra gli uomini hanno dunque lo scopo di permettere loro di vivere la fraternità, creando, in tal modo, l'uguaglianza. La libertà ne scaturisce di conseguenza: «Se ella [la natura] ha mostrato, in tutte le cose, che ella non voleva tanto farci tutti uniti quanto tutti uno, non bisogna dubitare che noi siamo tutti naturalmente liberi, poiché siamo tutti pari [*compaignons*], e non può venire inteso da nessuno che la natura abbia posto qualcuno in servitù, avendoci tutti posti su un piano di parità [*en compaignie*]»²⁰. Nel pensiero di la Boétie la fraternità, riconosciuta e vissuta dalla ragione come legame naturale, crea la "*compaignie*", ciò che successivamente si chiamerà uguaglianza, e che, nel pensiero di la Boétie, consente la libertà; in la Boétie, *compaignie* è concetto più profondo di "uguaglianza", perché, mentre questa dice solo ciò che somiglia, *compaignie* indica anche la differenza presente tra coloro i quali, pure, sono pari. Il "trittico" è così enunciato, non in forma statica, ma attraverso una relazione dinamica fra i tre principi basata sul ruolo fondante della fraternità, intesa non come semplice sentimento, ma come razionalità fraterna, cioè come corretta interpretazione dell'uguaglianza e della diversità umane.

Successivamente, troviamo i tre principi nelle opere di alcuni autori cattolici del Seicento: i tre principi vengono accostati fra loro, e radicati nella tradizione dei Padri della Chiesa. Ecco allora che Antoine Arnauld propone, nel 1644, una tra-

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, pp. 16-17.

duzione del *De moribus ecclesiae catholicae* di sant'Agostino, nel quale si legge che la Chiesa riunisce gli uomini in *fraternità*, che i religiosi vivono l'*uguaglianza* perché non hanno proprietà, che i fedeli «vivono nella carità, nella santità e nella *libertà* cristiana»²¹.

Ma il contributo maggiore è dato sicuramente da François Fénelon, nelle sue *Avventure di Telemaco*, che ebbero grande diffusione nel Settecento: pubblicate parzialmente nel maggio 1699, alcune copie manoscritte, probabilmente ricopiate di nascosto, circolavano già nell'ottobre dell'anno precedente. Così Fénelon descriveva gli abitanti della mitica Bétique: «Vivono tutti insieme senza dividere le terre, ogni famiglia è governata dal proprio capo, che ne è l'autentico re [...] Tutti i beni sono in comune [...] Così, non hanno affatto interessi da sostenere gli uni contro gli altri, e si amano tutti di un *amore fraterno* che niente offusca. È la soppressione delle vane ricchezze e dei piaceri fallaci, che conserva loro questa pace, questa unione e questa libertà. Essi sono *tutti liberi e tutti uguali*»²². Il prestigio di Fénelon trasmette lungo il Settecento questa combinazione di principi che costituisce una vera e propria bomba ad orologeria, destinata a scoppiare nell'epoca successiva: è infatti una formula che fa intravedere la possibilità di un diverso ordine sociale, organizzato dal basso, che Fénelon certamente non si propone, ma del quale pianta i presupposti culturali.

²¹ *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris 1977, XI, pp. 577, 580, 582; citato da J.-L. QUANTIN, *Liberté, égalité, fraternité. Alle origini religiose del motto repubblicano: alcuni fondamenti da Fénelon a Condorcet*, in *La rivoluzione francese*, «Strumento internazionale per un lavoro teologico: Communio», 106, luglio-agosto 1989, p.60.

²² *Les aventures de Télémaque*, in *Oeuvres de Fénelon*, Archevêque de Cambrai, publiées d'après les manuscrits originaux et les éditions les plus correctes; avec un grand nombre de pièces inédites, tome XX, Paris, de l'Imprimerie de J.A. Lebel, 1824, p. 170.

La competizione con i filosofi era già molto accesa, come testimonia l'opera dell'abate Claude Fleury, contemporaneo di Fénelon; parlando della prima comunità cristiana di Gerusalemme, scrive: «Ecco dunque un esempio sensibile e reale di questa uguaglianza dei beni e di questa vita comune che i legislatori e i filosofi dell'antichità avevano guardato come il mezzo più appropriato per rendere felici gli uomini, ma senza poterlo raggiungere»²³. E spiega che un legislatore come Licurgo, e un filosofo come Platone, non riuscirono nel loro intento perché avevano a loro disposizione soltanto le minacce o i ragionamenti, mentre, per realizzare l'uguaglianza, ci voleva la grazia di Cristo, «che poté cambiare i cuori e guarire la corruzione del peccato»²⁴. Per Fleury, la fonte della comunione era appunto «la carità, che rendeva tutti fratelli, e li univa come in una sola famiglia, dove tutti i bambini sono nutriti dallo stesso padre»²⁵. E l'abate di Notre Dame d'Argenteuil ribadisce in più punti, nella sua opera *Costumi degli Israeliti e dei Cristiani*, che è la fraternità a caratterizzare questi ultimi.

1.3. L'operazione degli Illuministi

Sono dunque i cristiani ad immettere nel circuito della cultura europea i principi del trittico. La successiva operazione degli illuministi è molto semplice: recepiscono tali principi, ma li strappano dal cristianesimo, cercando di fondarli invece, in primo luogo, sulla cultura pagana pre-cristiana. Lo si vede bene nella celebre lettera del 1755 di Voltaire, nella quale magnifica le doti elvetiche: «La Libertà! Ho visto questa

²³ *Moeurs des Israélites et des Chrétiens*, par M. l'Abbé Fleury, Prêtre, Prieur d'Argenteuil, Confesseur du Roi, Les Libraires Associés, Paris 1810, p. 213.

²⁴ *Ibid.*, p. 214.

²⁵ *Ibid.*, p. 215.

dèa altera/dispensare con uguaglianza tutti i suoi beni,/discendere da Morat in abito da guerriera,/le mani tinte del sangue dei fieri Austriaci/e di Carlo il Temerario.../Gli stati sono uguali e gli uomini sono fratelli»²⁶.

Si sviluppa, contemporaneamente, una forte battaglia contro la Chiesa e la sua autorità: i principi del trittico, anzi, come accade in Condorcet, vengono rivoltati contro la Chiesa stessa. A farne le spese è, perlopiù, il principio della fraternità: quest'ultima è di origine troppo chiaramente cristiana per poter venire "emendata" fino in fondo; e passando dai cristiani agli illuministi, perde la sua centralità: la riflessione politica illuminista prende infatti come punto di riferimento la città antica, nella quale si possono trovare riferimenti – nei limiti della cultura dell'epoca – alla libertà e all'uguaglianza, ma certamente non la fraternità. Già Jean-Jacques Rousseau aveva criticato il cristianesimo perché, sottolineando l'idea della fraternità universale, diminuiva la coesione civica: la fraternità, per lui, doveva essere rivolta ai soli concittadini e contribuire, fin dall'educazione dei bambini, al rafforzamento dell'unione *all'interno* dello Stato²⁷.

Una fraternità, dunque, che si ferma davanti ai confini degli Stati. Ma che conosce anche altri due limiti non superati. Anzitutto, quello dell'interesse egoistico ed individualistico, come testimonia la visione pessimista dell'uomo che ispira il Codice napoleonico, la cui cultura di fondo esprime fondamentali atteggiamenti dell'illuminismo ereditato dalla generazione degli "idéologues", dove i comportamenti generosi e disinteressati sono guardati con sospetto e i fratelli, all'interno della famiglia, sono considerati come estranei²⁸.

²⁶ VOLTAIRE, *Œuvres*, édit. Moland, t. X, p. 364.

²⁷ *Lettres écrites de la montagne, Première lettre*, III, in *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, III, Gallimard, Bruges 1964, p. 261.

²⁸ Cf. il rilevante studio di X. MARTIN, *Mitologia del Codice Napoleonico*, in «Rivista internazionale dei diritti dell'uomo», 1995, pp. 606-615.

In secondo luogo, la fraternità, insieme agli altri due principi del trittico, subisce la grande prova storica che, dall'esterno, rivelerà maggiormente la rivoluzione francese a se stessa: la sfida lanciata alla Francia dai suoi schiavi: la Grande Rivoluzione non riconoscerà ai Neri il diritto di applicare, ad Haiti, gli stessi principi che valevano a Parigi.

2. La Rivoluzione nera

2.1. La situazione di Haiti allo scoppio della rivoluzione

Nel 1791 gli schiavi neri di Haiti si ribellarono, e attraverso una lunga lotta arrivarono alla proclamazione di una repubblica indipendente nel 1804. La rivoluzione haitiana, sotto molti aspetti, può essere considerata come l'altra faccia della rivoluzione francese. Nonostante la rimozione storica, su vasta scala, ancora vigente in Europa, Haiti ha avuto un'importanza eccezionale e un valore di modello per tutto il movimento anticolonialista dell'America latina, che approfittò delle guerre napoleoniche, che tenevano impegnate le potenze europee, per innescare il processo della propria indipendenza.

La particolarità di Haiti è presto detta: fu la prima Repubblica Nera. Toussaint Louverture, il maggiore capo della rivoluzione haitiana, insieme agli altri schiavi realizzò quello che Michel-Rolph Trouillot ha chiamato «l'impensabile»²⁹, ciò che la cultura europea non poteva ammettere neppure in teoria: mezzo milione di schiavi importati dall'Africa si ribellò ai propri padroni, combatte per 13 anni districandosi militarmente e politicamente attraverso tre grandi potenze euro-

²⁹ M.-R. TROUILLOT, *Penser l'impensable: la Révolution haïtienne et les horizons intellectuels de l'Occident*, in AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince 1995, pp. 399-416.

pee, arrivando addirittura a sconfiggere il corpo di spedizione mandato da Napoleone, decide di diventare un popolo e riesce a creare un proprio Stato indipendente.

Ad Haiti la situazione degli schiavi era insostenibile, se le cerimonie funebri erano motivo di festa per parenti e amici del defunto, che la morte aveva liberato dalle catene. Era inoltre molto consistente il fenomeno del *marronage*, cioè degli schiavi fuggiaschi che si davano alla macchia. Gli schiavi erano disponibili alla ribellione, ma non avevano idea di come attuarla.

«Tre forze – spiega James –, i proprietari di Santo Domingo, la borghesia francese e la borghesia inglese prosperavano sulla devastazione di un continente e sullo sfruttamento brutale delle moltitudini. Fintanto che esse mantennero un equilibrio, il traffico infernale andò avanti, e in tal modo sarebbe durato fino ad oggi. Ma non c'è nulla, per quanto proficuo, che possa durare per sempre. Sullo stesso slancio del proprio sviluppo, i coltivatori delle colonie, i borghesi francesi e inglesi, stavano generando tensioni interne e intensificando le rivalità esterne, provocando ciecamente esplosioni e conflitti che avrebbero frantumato la base stessa del loro dominio e creato la possibilità di emancipazione»³⁰.

Gli schiavi, dunque, colsero l'occasione. La lotta, a Santo Domingo, si era accesa tra i proprietari bianchi e i proprietari mulatti, che chiedevano di accedere ai diritti politici dei quali i bianchi godevano e che erano loro preclusi, nonostante la loro condizione di prosperità economica. E gli schiavi? «Avevano sentito – prosegue James – della rivoluzione e l'avevano ricostruita a propria immagine: gli schiavi bianchi in

³⁰ C.L.R. JAMES, *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the Santo Domingo Revolution* (II ed., rev.), Vintage Books, New York 1989, pp. 25-26.

Francia si erano sollevati, avevano ucciso i loro padroni, e ora stavano godendo dei frutti della terra. Questo, di fatto, era fortemente inesatto, ma avevano colto lo spirito della faccenda. Libertà, uguaglianza, fraternità. Prima della fine del 1789 ci furono rivolte in Guadalupa e Martinica. All'inizio di ottobre, a Fort Dauphin, uno dei futuri centri dell'insurrezione di Santo Domingo, gli schiavi erano in movimento e stavano tenendo incontri di massa, di notte, nei boschi. Nel Sud, guardando gli scontri tra i loro padroni, a favore e contro la rivoluzione, avevano dato segnali di agitazione. In piantagioni isolate c'erano stati dei movimenti. Tutti furono repressi sanguinosamente. La letteratura rivoluzionaria stava circolando tra di loro. Ma gli stessi coloni stavano dando un esempio migliore di tutti i trattati rivoluzionari che avessero trovato la strada della colonia. De Wimpffen chiese loro se non avessero timore di discutere perpetuamente di libertà ed uguaglianza davanti ai loro schiavi. Ma le passioni erano troppo violente per essere trattenute. Il loro rapido ricorso alle armi, i loro linciaggi, i loro assassinii e mutilazioni di Mulatti e di nemici politici, stavano mostrando agli schiavi in che modo la libertà e l'uguaglianza venivano vinte o perdute»³¹.

2.2. La Francia rivoluzionaria e l'apporto economico delle colonie

Il primo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, bandiera della rivoluzione francese, nel 1789 aveva proclama-

³¹ *Ibid.*, pp. 81-82. James si riferisce al viaggio di Alexandre-Stanislas de Wimpffen ad Haiti, che lo stesso de Wimpffen ha raccontato in *Voyage à Saint-Domingue pendant les années 1788, 1789, 1790 par le baron de Wimpffen*, Paris 1797; ora pubblicato col titolo *Haiti au XVIII^e siècle. Richesse et esclavage dans une colonie française* (P. Pluchon ed.), Karthala, Paris 1993.

to: «Tutti gli uomini nascono liberi ed uguali per la legge». La rivoluzione haitiana dà un effettivo contenuto al "tutti", mettendovi dentro anche i neri. Perché i rivoluzionari francesi non la riconoscono?

C'è, anzitutto, un motivo economico. La tratta dei neri e l'economia schiavista nelle colonie era diventata, nel corso del Settecento, una delle basi fondamentali dell'economia francese e continuò ad esserlo anche durante la rivoluzione. L'isola di Santo Domingo, il primo importante approdo di Cristoforo Colombo, era divisa a metà tra spagnoli (parte orientale) e francesi (l'attuale Haiti). Nel fatidico 1789 nei porti dell'isola arrivano 1578 navi mercantili. La colonia rappresenta i due terzi degli interessi commerciali della Francia.

E proprio questa classe di mercanti, la cosiddetta "borghesia marittima" nella quale i negrieri hanno un ruolo di punta, arriva al potere nel 1789, attraverso la rivoluzione nelle varie città francesi, e i suoi rappresentanti ne sono tra i protagonisti anche a Parigi. I mercanti combattono il dispotismo monarchico e feudale, ma non mettono in questione quello che essi esercitano sulle colonie.

Nei primi tre anni della rivoluzione francese, contegga lo storico Jean-François Bizot³², i negrieri di Nantes e Bordeaux muovono centomila africani ridotti in schiavitù, con 500 navi. L'Assemblea nazionale dichiara «colpevole di crimine contro la Nazione chiunque tenterà di organizzare l'opposizione a qualunque branca del commercio con le colonie, direttamente o indirettamente». La tratta dei neri, considerata "commercio nazionale", è incentivata: fino al 1793 i negrieri ricevono un premio di 60 franchi per ogni africano deportato.

La rivoluzione nella madre patria aveva naturalmente suscitato molta agitazione nella colonia; da una parte, i grandi pro-

³² J.-F. BIZOT, *Quand les Français étaient négriers*, «Revue Actuel», 104 (1988), p. 116.

prietari bianchi temevano le possibili decisioni di Parigi in favore degli schiavi; dall'altra, i mulatti liberi e proprietari anch'essi, aspiravano a godere dei diritti politici e a far sentire la loro voce nelle assemblee coloniali dalle quali erano esclusi. Né gli uni né gli altri avevano alcuna intenzione di liberare gli schiavi.

Né l'aveva Parigi, dove l'Assemblea, nel corso del dibattito, si divide pro o contro i proprietari neri, ma, come osserva R.A. Plumelle-Urbe, «nessuno dubita della necessità di perpetuare la schiavitù poiché il dibattito si situa al livello dei mezzi più efficaci per garantire la sua continuità»³³. In effetti, ben pochi mettono in discussione la schiavitù, al di fuori del ridotto manipolo degli "Amici dei neri", che non riesce ad avere alcun peso politico. Il 2 marzo 1790, l'Assemblea nazionale approva il rapporto del "Comitato coloniale" presieduto da Antoine Barnave; vi si legge, tra l'altro: «L'Assemblea nazionale dichiara che, considerando le colonie come una parte dell'Impero francese e desiderando farle godere dei frutti della felice rigenerazione che vi si è operata, essa tuttavia non ha mai inteso comprendere le colonie nella Costituzione che ha decretato per il Regno e assoggettarle a delle leggi che potrebbero essere incompatibili con le loro convenienze locali e particolari [...] L'Assemblea nazionale dichiara che essa ha inteso di non innovare nulla in alcuna branca del commercio, sia diretto, sia indiretto della Francia con le sue colonie»³⁴: su 1200 deputati, 800 sono presenti: solo 7 votano contro.

³³ R.A. PLUMELLE-URIBE, *L'esclavage et la traite négrière dans la Révolution française*, in AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince 1995, p. 38.

³⁴ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M. J. Mavidal (...) et de M. E. Laurent (...). Première série (1789 à 1800)*, tome XII. Assemblée Nationale Constituante. Du 2 mars au 14 avril 1790, Société d'Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, Paris 1881, p. 13.

L'anno successivo l'Assemblea ritorna sul problema e si spacca nettamente in due: da una parte i sostenitori dei coloni bianchi che non vogliono alcuna modifica allo *status quo*, dall'altra gli "Amici dei Neri", che vogliono introdurre i diritti politici di questi ultimi. Per "Neri", però, nel dibattito parlamentare, si intende qualcosa di diverso da ciò che, con la stessa parola, si intende nella Associazione: i parlamentari discutono dei Neri liberi e proprietari, non degli schiavi, la cui condizione non viene affatto messa in discussione. L'intervento di Robespierre spiega lucidamente il nodo del problema: «la conservazione dei diritti politici che voi pronunciate in favore della gente di colore proprietaria non farà che fortificare la potenza dei padroni sugli schiavi. Quando voi avrete dato a tutti i cittadini di colore proprietari lo stesso interesse, se voi non ne fate che un solo partito, avendo lo stesso interesse a mantenere i neri nella subordinazione, è evidente che la subordinazione sarà cementata in maniera ancora più ferma nelle colonie. Se, al contrario, private gli uomini di colore [proprietari] dei loro diritti, fate una scissione tra loro e i bianchi, avvicinate naturalmente tutti gli uomini di colore [proprietari e schiavi]»³⁵.

Nel dibattito interviene anche Iulien Raymond, rappresentante di una delegazione dei Neri liberi: «Io ho l'onore di dirvi, Signori, che essi [i Neri liberi] possiedono un quarto degli schiavi, un terzo delle terre. Ora, se essi hanno delle proprietà, sono interessati a conservarle e a mantenere gli schiavi che hanno [...]. Io credo, Signori, di avere avuto l'onore di dimo-

³⁵ *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des Chambres françaises imprimé par ordre du Sénat et de la Chambre des députés sous la direction de M. J. Mavidal (...) et de M. E. Laurent (...). Première série (1789 à 1800)*, tome XXVI. Du 12 mai au 15 juin 1791, Société d'Imprimerie et Librairie Administratives et des Chemins de Fer Paul Dupont, Paris 1887, p. 8 (seduta del 12 maggio).

strarvi che la classe della gente di colore è infinitamente più considerevole di quanto non vi sia stato detto e che essa è infinitamente più utile di quanto non vi sia stato posto innanzi, che è nell'interesse stesso dei coloni accordare il diritto di cittadino agli uomini di colore per il solo fatto che, donando loro più diritti, più comodità, essi se li porteranno di più dalla loro parte; che, quando pure i negri volessero rivoltarsi, non lo potranno fare, perché le persone di colore, interessate a mantenerli nella schiavitù, si riuniranno con i bianchi, che non faranno, allora, che una stessa classe»³⁶. Ecco la formula approvata il 15 maggio 1791: «L'Assemblea nazionale decreta che il Corpo legislativo non delibererà mai sullo stato politico della gente di colore che non sarà nata da padre e madre liberi, senza il voto preliminare, libero e spontaneo delle colonie; che le assemblee coloniali attualmente esistenti sussisteranno; ma che la gente di colore nata da padre e madre liberi sarà ammessa in tutte le assemblee parrocchiali e coloniali future, se hanno, del resto, le qualità richieste»³⁷. Al momento dell'approvazione, a Santo Domingo solo 400 neri liberi su 25 mila beneficerebbero del provvedimento. È il 15 maggio 1791: proprio il mese in cui il marchese de Girardin pronuncia il suo celebre discorso al Club dei Cordiglieri, pubblicando il quale viene proposto, per la prima volta, il motto "Libertà, uguaglianza, fraternità" che diventerà – per i posteri – la bandiera della rivoluzione.

L'intervento di Barnave porta, il 24 settembre, ad un nuovo decreto, che invalida quello del 15 maggio, stabilendo che le leggi riguardanti lo stato politico dei Neri, liberi o non liberi, saranno fatte dalle assemblee coloniali, approvate dai governatori delle colonie e sancite direttamente dal re.

³⁶ *Ibid.*, pp. 68-69 (seduta del 14 maggio).

³⁷ *Ibid.*, p. 97.

L'arrivo a Parigi della notizia della rivolta di agosto dei Neri a Santo Domingo, rinforza la tesi degli "Amici dei Neri" e l'Assemblea arriverà ad approvare un nuovo decreto, il 4 aprile 1792, che conferisce i diritti politici agli uomini di colore liberi, separando nettamente la loro causa da quella degli schiavi.

Ma la situazione muta ancora, in corrispondenza dei nuovi fatti di Santo Domingo, riferiti all'Assemblea il 4 febbraio 1794, dai deputati di ritorno dall'isola: gli schiavi rivoltosi, sotto la minaccia portata dagli spagnoli a Santo Domingo, avevano proposto di combattere per i francesi contro gli spagnoli, in cambio della libertà: i francesi avevano accettato, per il timore degli spagnoli e dei neri stessi. Queste motivazioni avevano portato, a Saint-Domingue, al decreto di liberazione generale di L.-F. Sonthonax del 29 agosto 1793, firmato sotto la pressione dei neri, di fatto già liberi. Conclude Plumelle-Urbe: «non si può seriamente stabilire il minimo legame tra i principi della *Dichiarazione* e il decreto di abolizione imposto dalle circostanze che si realizzano cinque anni più tardi»³⁸.

2.3. I motivi culturali

Ma non ci sono soltanto motivi di interesse economico a far sì che i rivoluzionari francesi possano – paradossalmente – aderire al motto "libertà, uguaglianza, fraternità" pur rimanendo schiavisti: c'è anche una componente culturale. Perfino coloro – e sono una minoranza – che vogliono abolire la schiavitù, credono infatti quasi tutti nell'inferiorità naturale dei popoli africani: «i diritti dell'uomo proclamati dalla rivoluzione

³⁸ PLUMELLE-URIBE, *L'esclavage et la traite négrière dans la Révolution française*, cit., p. 57.

francese – sostiene Laënnec Hurbon – implicano una visione eurocentrica dell'uomo. Non siamo punto in presenza di un orientamento razzista della rivoluzione. Ma il suo ancoraggio storico in una particolare regione del mondo, e soprattutto la filiazione dagli Illuministi, non potevano aprire ad una dialettica dell'universalità e della particolarità, dell'identità e dell'alterità. È in questo che risiede il carattere incompleto, incompiuto della rivoluzione francese»³⁹.

Hurbon, e molti altri intellettuali haitiani contemporanei, sottolineano la specificità della loro rivoluzione, che ha introdotto una reale universalità nei principi della rivoluzione francese; universalità che il 1789 non ha avuto, perché guardava all'umanità generalizzando un modello particolare di uomo, quello europeo: «Il modello culturale occidentale – conclude Hurbon – si nasconde dunque dietro l'universalismo della rivoluzione francese. Si comprende così perché il diritto dei popoli e delle culture doveva essere rigorosamente assente dalle preoccupazioni della rivoluzione francese»⁴⁰.

Da questo punto di vista gli Illuministi, nella loro battaglia contro la cultura di matrice cristiana, bollata col marchio del “pregiudizio”, compiono dei veri e propri passi indietro rispetto alla riflessione che la neoscolastica spagnola aveva condotto ribellandosi ai crimini della prima ondata colonialista: «Gli Illuministi si servono dell'opposizione “pregiudizio/Lumi” per respingere l'antropologia neoscolastica che, sulla base della parola biblica che descrive l'uomo come immagine di Dio, conteneva effettivamente – nonostante il suo tradimento da parte dei Conquistadores – la concezione della pari dignità di ogni uomo»: secondo Sala-Molins, questa visione che i Lumi chiamavano «pregiudizio», «si trovava nell'im-

³⁹ L. HURBON, *Comprendre Haïti. Essai sur l'Etat, la nation, la culture*, H. Deschamps, Port au Prince 1987, p. 80.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 82.

possibilità dogmatica, canonica, di integrare nel suo schema l'incompiutezza, l'imperfezione, la schiavitù naturale di qualunque gruppo di uomini vivente ovunque sul pianeta»⁴¹. L'antropologia neoscolastica, in altri termini, non avrebbe potuto accettare l'uomo-schiavo.

I Lumi invece sviluppano una «antropologia di nuovo segno, richiamantesi all'empirismo, al pensiero e alla sperimentazione (...). Sotto il segno dei Lumi, si prende (o, piuttosto, si ferra) in Africa l'umanità così come la si trova – imperfetta e incompiuta o degenerata ed effettivamente schiavizzata – e si programma il suo perfezionamento, il suo compimento e, molto eventualmente, il suo affrancamento»⁴². «Codice nero alla mano, l'egoismo ideologico e l'universale etnocentrismo (...) degli Illuministi saltano agli occhi»⁴³. «Si ricorderà, *en passant*, che la critica neoscolastica – radicale e lapidaria di un Vitoria, radicale e feroce di un Las Casas – dell'asservimento degli indiani, poi dei neri, è ispanica a data dagli inizi dei grandi massacri? Si ricorderà che i Lumi fondano sulla lettura ispanica l'immagine positiva che si fanno dell'indianità, e che la Francia ci metterà dei secoli a problematizzare il proprio rapporto coi neri? (...) Il tema della perfettibilità della natura è sufficiente alla Francia per non inceppare, sotto il pretesto di scrupoli di coscienza, un supporto giuridico all'accantonamento del Nero fuori dall'umanità»⁴⁴.

Ma c'era anche chi, come l'abate Grégoire – considerato il più convinto sostenitore della liberazione degli schiavi – interpretava in modo effettivamente universale i principi della

⁴¹ L. SALA-MOLINS, *Les misères des Lumières*, in AA. VV., *La Révolution française et Haïti*, I, Henri Deschamps, Port au Prince 1995, p. 9.

⁴² *Ibid.*, p. 8.

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 9.

rivoluzione francese. Egli accomunava bianchi e neri, senza alcuna distinzione di qualità tra l'umanità degli uni e degli altri. E denuncia tutti coloro che «hanno tentato di snaturare i libri santi, per trovarvi l'apologia della schiavitù coloniale»; al contrario, per lui nella Bibbia si trova il fondamento della fraternità universale, basata sull'essere tutti figli del Padre celeste: «tutti i mortali si connettono, attraverso la loro origine, alla stessa famiglia. La religione non ammette tra loro alcuna differenza»⁴⁵.

È dunque recuperando la fraternità su base biblica, e confutando l'uso ideologico che di questa veniva fatto dai sostenitori della schiavitù, che Henri Grégoire comincia a superare i confini che la rivoluzione francese aveva dato ai suoi stessi principi. Certamente, non basta, perché lo stesso abate Grégoire, in qualche misura, non riesce a riconoscere e ad accettare le diversità culturali; l'universalità dei diritti consiste, per lui, nell'estendere a tutto il mondo la prospettiva e i contenuti della rivoluzione francese. I neri, a suo avviso, hanno bisogno di venire educati e introdotti alla civiltà della rivoluzione.

L'abbé Grégoire ha, per certi aspetti, una visione universalistica compiuta della rivoluzione francese, tant'è vero che intende applicarla anche ad Haiti, dando la libertà ai Neri. Ma l'emancipazione di questi dipende, secondo lui, dall'acquisizione della cultura dell'Illuminismo, dalla sostituzione delle convinzioni religiose di origine africana con il cattolicesimo (attraverso preti appartenenti alla Costituzione civile del clero, alcuni dei quali effettivamente andranno ad Haiti), dalla diffusione della lingua francese che dovrebbe eliminare il creolo. Anche la visione di Grégoire, almeno in parte, propo-

⁴⁵ Abbé GRÉGOIRE, *De la littérature des Nègres ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature; suivies de Notices sur la vie et les ouvrages des Nègres qui se sont distingués dans les Sciences Lettres et les Arts*, Maradan, Paris 1808.

ne la generalizzazione di un particolare. Ma ha il merito di indicare nella fraternità la strada da percorrere.

E, soprattutto, la indicano gli haitiani, col loro ostinato rifiuto di omologare la loro rivoluzione a quella francese: per portare a compimento il progetto della modernità si deve riconoscere l'altro uomo non solo come uguale in astratto, ma accettarlo nella sua specificità, riconoscere cioè l'uguale nel diverso. Haiti è la testimonianza vivente che la libertà e l'uguaglianza, senza questa fraternità, si possono rovesciare nel loro contrario, e che solo la fraternità permette di raggiungere l'umano: «Toussaint Louverture e i suoi – scrive Louis Sala-Molins – danno, per la prima volta nella pratica storica, se non nel concetto, all'universalismo il suo senso pieno perché danno al "genere umano" l'estensione che gli conviene: non più schiavitù da nessuna parte»⁴⁶.

Toussaint Louverture lanciò un appello, il 20 agosto 1793, agli schiavi delle piantagioni del Nord di Haiti: «Campo Turel, 20 agosto 1793: Fratelli e amici, io sono Toussaint Louverture, il mio nome si è forse atto conoscere fino a voi. Ho intrapreso la vendetta. Io voglio che la libertà e l'uguaglianza regnino a Santo Domingo. Lavoro per farle esistere. Unitevi a noi, fratelli, e combattete con noi per la stessa causa». Toussaint vuole lottare per la libertà e l'uguaglianza, ma ha capito che soltanto attraverso la fraternità queste possono essere raggiunte e mantenute. Certamente è ancora una "fraternità di guerra", una fraternità limitata agli insorti, giocata contro un nemico, non ancora universale: ma il suo principio è chiaramente enunciato, il suo ruolo è chiaramente intuito.

Il caso di Haiti mostra in maniera esemplare il ruolo che spesso la fraternità ha avuto nella nascita degli Stati, quando la libertà e l'uguaglianza ancora non esistono, e i combattenti

⁴⁶ L. SALA-MOLINS, *Les misères des Lumières*, cit., p. 17.

lottano senza misurare i sacrifici dell'uno e dell'altro, sono pronti anzi a dare la propria vita, e tutta intera la loro causa dipende dalla loro fraternità. *La fraternità dunque fonda gli Stati*; anche se poi, raggiunta una condizione di normalità, stabilito un assetto istituzionale e legale, molto spesso ce ne dimentichiamo. È allora che anche la libertà e l'uguaglianza possono entrare in crisi.

Haiti è assente dai libri dell'Occidente perché la fraternità vi è assente; rimettere in luce Haiti significa lanciare una sfida, perché Haiti apre, all'inizio dell'epoca contemporanea, il grande tema della fraternità, nuovo orizzonte politico del nostro tempo.

La fraternità è in grado di dare fondamento all'idea di una comunità universale, di una unità di distinti dove i popoli siano in pace fra loro non sotto il giogo di un tiranno, ma nel rispetto delle proprie identità. E proprio per questo la fraternità è pericolosa. Ecco, forse, il motivo per il quale, nella comune mentalità accademica e politica, non si accetta di considerarla come una categoria politica. Ma la fraternità – intesa proprio nella sua dimensione politica – fa la sua comparsa addirittura nella corrispondenza diplomatica dell'epoca del Tardo Bronzo.

E dobbiamo trovare il coraggio di recuperarla, se vogliamo superare l'insufficienza antropologica dell'illuminismo, se vogliamo trovare un più ampio fondamento all'idea di uomo, capace di reggere l'urto che la Rivoluzione Nera ha portato contro il falso universalismo con il quale la cultura europeo-occidentale interpretava – e, forse, ancora oggi interpreta – principi dichiarati universali.

Certo, la categoria di fraternità ha un esplicito fondamento religioso; ed è in virtù di esso – del contributo alla conoscenza dell'uomo che le religioni hanno dato – che possiamo parlare di libertà e uguaglianza: abbiamo scoperto di essere liberi e uguali perché fratelli. Il pensiero moderno ha però svi-

luppato la libertà e l'uguaglianza come categorie politiche, ma non ha fatto altrettanto con la fraternità – che pure fonda le altre due – sia per debolezza, per paura di fronte alle sue implicazioni; sia per l'esplosione del conflitto tra religione e modernità, che rendeva particolarmente irto di ostacoli il terreno della fraternità. Eppure, la fraternità è il principio regolatore degli altri due principi: se vissuta fraternamente, la libertà non diventa arbitrio del più forte, e l'uguaglianza non degenera in egualitarismo opprimente; la fraternità potrebbe aiutare la realizzazione del progetto della modernità. Questa infatti non va negata, al contrario: il suo progetto va ripreso, adeguandolo però alla pienezza di contenuti dei valori che esso proclama. Dobbiamo imparare dalla storia, e specialmente da quella dei popoli che conosciamo meno, e che più hanno subito le conseguenze negative dei limiti del progetto moderno: sono loro a rivelarci – come dimostra il caso di Haiti – la vera ricchezza e la vera miseria di ciò che proclamiamo; nessuno può conoscersi totalmente da se stesso: sono gli altri, sempre, a completare la visione che noi – come singoli e come popoli – abbiamo di noi stessi; sono gli altri, in diversi modi, a dirci chi veramente siamo.

Questa riflessione suggerisce di muoversi in due direzioni.

Anzitutto, la fraternità è qualcosa da vivere, perché solo vivendola la si comprende. Il viverla non è appannaggio esclusivo dei cristiani, anche se è attraverso la Rivelazione cristiana che essa ha avuto piena espressione: la fraternità è una condizione umana, ad un tempo *data*, e dunque costituisce un punto di partenza, ma anche *da conquistare* attraverso l'impegno collaborativo di tutti.

In secondo luogo, si apre davanti a noi un compito di grande portata: rileggere la storia e il pensiero politici, a partire dalla rivoluzione francese, non solo dal punto di vista di Parigi, perché questo ci porterebbe ad una concezione della politica che inevitabilmente risentirebbe della riduzione an-

tropologica illuminista; ma anche dal punto di vista di Port-au-Prince, in modo da costruire una nuova visione della politica basata su una visione dell'uomo più completa, capace di dare vita a nuove idee e nuovi modelli politici che non si impongano con la forza, ma che corrispondano alle esigenze dei diversi popoli. Per far questo, appare necessaria una rivisitazione delle categorie politiche fondamentali dell'Occidente, che cerchi di comprenderle a partire dalla loro radice storica, ma sappia anche aprirle alla ricchezza di nuovi significati che la vita e, in particolare, il costruttivo rapporto con le altre culture, potrà introdurre in esse.