

O Romance e as Origens dos Direitos Humanos

Interseções entre História,
Psicologia e Literatura*¹

The Novel and the Origins of Human Rights

*The Intersection of History,
Psychology and Literature*

LYNN HUNT

History Department/ UCLA
6265 Bunche Hall, Box 951473
Los Angeles, CA 90095-1473 - 147303 - USA
lhunt@history.ucla.edu

RESUMO Desde seu aparecimento, em meados do século XVIII, até o momento atual, quando se tornaram ubíquos nos discursos políticos nacionais, os Direitos Humanos foram alvos de inúmeras controvérsias acerca de sua definição. Em geral, esses debates acabaram por retornar à concepção, presente em seu surgimento, de serem tais direitos evidentes por si, não havendo necessidade de se justificá-los, para além da convicção dos homens acerca de sua verdade. A crença na sua auto-evidência, e em suas características elementares (igualdade, naturalidade e universalidade), tem seu fundamento intelectual na noção de auto-

* Artigo recebido em: 05/01/2005. Autor convidado.

¹ Tradução de René Lommez. Revisão Júnia Ferreira Furtado.

nomia moral dos indivíduos, cara à filosofia dos séculos XVII e XVIII. Contudo, este estudo pretende demonstrar que, junto às transformações no pensamento, a emergência da idéia de Direitos Humanos decorreria também de duas mudanças sutis nas noções de corpo e identidade: a ampliação da idéia de individualidade do corpo, que tornaria cada homem detentor de direitos sobre si; e a possibilidade de haver uma empatia imaginada entre psiques que, apesar de distintas, se percebem como integrantes de uma mesma humanidade. Propondo um modelo psicocultural para o estudo histórico da emergência dos Direitos Humanos, este trabalho analisa como um gênero literário, os romances epistolares do século XVIII, poderia ter contribuído para a formação destes direitos. Ao promoverem um envolvimento apaixonado dos leitores com o destino dos personagens, este tipo de leitura teria fomentado os processos emocionais e psicológicos necessários ao surgimento dos Direitos Humanos, e da convicção em sua auto-evidência.

Palavras-chave Direitos Humanos, Literatura, romance

ABSTRACT From their appearance in the middle of the eighteenth century to the present time, when they have become ubiquitous in national political discourses, Human Rights were the target of countless controversies about their definition. In general, these debates ended up by returning to the conception, present at their emergence, of being such evident rights in themselves with no need to be justify them, beyond the conviction of men about their truth. The belief in their self-evident nature, and in their basic features (equality, naturalness, and universality) has its intellectual basis in the notion of the moral autonomy of individuals, dear to the philosophy of the seventeenth and eighteenth centuries. Nevertheless, this study intends to show that, along with the transformations in thought, the emergence of the idea of Human Rights evolved also from two subtle changes in the notions of body and identity: the enlarging of the idea of the individuality of the body, which made each man the holder of rights about himself; and the possibility of there being an imagined empathy between psyches, which, although distinct, are perceived as a part of the same humanity. Proposing a psychocultural model for the historical study of the emergence of Human Rights, this essay analyzes how a literary genre, the epistolary novels of the eighteenth century, could have contributed to the formation of these rights. By promoting a passionate involvement of the readers in the fate of the characters, this type of reading furnished the emotional and psychological processes necessary to the rise of Human Rights and the conviction of their self-evidence.

Key words Human rights, Literature, romance

Os *Direitos Humanos* são, hoje, a língua franca do debate político moderno. Eles são um dos poucos fundamentos morais e políticos da autoridade secular que são amplamente compartilhados. Embora a maior parte dos governos não reivindique explicitamente a garantia dos direitos humanos como base de sua legitimidade, são os direitos humanos que fornecem os termos da maioria dos debates internacionais acerca da legitimidade governamental; e a infração dos direitos humanos é, freqüentemente, tomada como fundamento para uma intervenção internacional. Os direitos humanos são, precisamente, a única consideração que sempre triunfa sobre as políticas de soberania nacional e democracia.

As declarações de direitos humanos são ubíquas, no entanto, a natureza destas declarações não é muito bem compreendida. Quando a Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas preparou a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, seus delegados sensatamente evitaram a maior parte dos argumentos filosóficos acerca dos direitos humanos. Como Jacques Maritain, um dos líderes do Comitê da Base Teórica dos Direitos Humanos da Unesco, explicou, “concordamos acerca dos direitos, mas com a condição de que ninguém nos pergunte por quê”.² No século XVIII, quando, pela primeira vez, a concepção de direitos humanos tomou sua feição moderna, os intérpretes dos direitos humanos falavam mais bravamente. Conforme proclamou a Declaração de Independência dos Estados Unidos, de 1776, “consideramos as seguintes verdades evidentes por si mesmas, a saber, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo criador de certos direitos inalienáveis”.

Esta afirmação auto-evidente, embora seja ambígua e até paradoxal, continua a ser o fundamento implícito das declarações de direitos atuais. O preâmbulo da Declaração dos Direitos Humanos das Nações Unidas começa com estas palavras: “Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. Não é, também, essa asserção “da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis”, uma declaração auto-evidente? A locução legal *considerando*, deve-se lembrar, significa, literalmente, *sendo de fato*. O *considerando*, na *Declaração de 1948*, portanto, também constitui uma afirmação dessa auto-evidência.

O que fundamenta tais declarações de auto-evidência dos direitos humanos? Algumas pistas podem ser encontradas no verbete sobre o *droit naturel*, feito por Denis Diderot, em 1755, na *Enciclopédia*:

² GLENDON, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the University Declaration of Human Rights*. Nova York: Random House, 2001, p.77.

LEI NATURAL (DIREITO). O uso desse termo é tão familiar, que não há quase ninguém que não estaria internamente convencido de que a coisa lhe é obviamente conhecida. Este sentimento interior é comum tanto ao filósofo, quanto ao homem que de forma alguma medita.³

A asserção de Diderot sobre esse *sentimento interior* amplamente compartilhado revela o principal paradoxo dos direitos humanos: a convicção neles se apóia em sua auto-evidência, a qual somente pode ser comprovada pela convicção que neles se tem. Essa declaração tem, contudo, um grande poder em seu fundamento tautológico. Quando, em 1776, Jefferson confiantemente escreveu, “Consideramos as seguintes verdades evidentes por si mesmas”, sua afirmação não provocou desacordos, nem por parte do Comitê dos Cinco, encarregado de redigir a Declaração de Independência, nem dos delegados do Segundo Congresso Continental, que revisaram extensivamente a redação de Jefferson, no tocante a outros aspectos.⁴ Por volta de 1776, muitos, se não a maioria, dos revolucionários consideravam auto-evidente a veracidade dos direitos humanos.

A lei natural e os direitos naturais têm uma longa história no Ocidente, que remota a origens gregas e romanas, e continua a se desenvolver ao longo da Idade Média, até os séculos XVI e XVII. Juntos, a lei natural e os direitos naturais alimentaram o desenvolvimento dos direitos humanos; embora os direitos humanos também tenham representado o surgimento de uma nova orientação. Três elementos são essenciais para os direitos humanos: a igualdade, a universalidade, e a naturalidade dos direitos. A *Declaração de Direitos da Inglaterra*, de 1689, por exemplo, se referia aos “antigos direitos e liberdades” estabelecidos pela lei inglesa como sendo derivados da história inglesa. Ela não declara a igualdade, a universalidade ou a naturalidade do direito. Em contraposição, a *Declaração de Independência dos Estados Unidos*, de 1776, insistiu que “todos os homens são criados iguais”, e que todos possuem “direitos inalienáveis”. Da mesma forma, a *Declaração dos Direitos dos Homens e Cidadãos*, de 1789, proclamou, em seu primeiro artigo, que “os homens nascem e permanecem livres e iguais no direito”. Não apenas os franceses, mas todos os homens.⁵ Em outras palavras, em um determinado momento, anterior a 1776, os direitos que eram mais comumente vistos como direitos de um povo em particular — dos homens livres da Inglater-

3 DIDEROT, Denis; D’ALEMBERT, Jean Le Rond (orgs.) *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, arts, et des métiers*, (1751-1780), vol. 5. Paris: 1755, p.115-116.

4 O esboço e suas emendas foram reimpressos por: MAIER, Pauline. *American Scripture: Making the Declaration of Independence*. Nova York: Alfred A. Knopf, 1997, p.236-241.

5 Para as diferenças entre a Declaração Americana de Independência e a Declaração Inglesa de Direitos, de 1768, ver: ZUCKERT, Michael P. *Natural Rights and the New Republicanism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p.3-25.

ra, por exemplo — foram transformados em direitos naturais e universais, os *droits de l'homme*, em francês, ou os direitos do homem.

Pode-se perseguir mais facilmente o desenvolvimento da linguagem dos direitos humanos no francês, graças à ARTFL, uma base de dados *on-line*, com cerca de dois mil textos franceses, do século XIII ao XX. É desnecessário dizer que a ARTFL não inclui todos os textos escritos em francês, e que, até certo ponto, ela privilegia a literatura a outras formas de narrativa.⁶ No entanto, a ARTFL oferece evidências que estavam, antes, para além das capacidades de um único pesquisador. Eu rastreei o uso de muitos termos ligados aos direitos humanos, dos direitos naturais (*droits naturels*) aos direitos da humanidade (*droits de l'humanité*), e, especialmente, os direitos do homem (*droits de l'homme*), termo empregado na *Declaração de 1789*. O que descobri foi que a linguagem dos direitos humanos apareceu muito repentinamente, na década de 1760.

O direito natural ou a lei natural (*droit naturel* possui ambos os sentidos em francês) certamente ajudou a preparar o caminho para o surgimento dos direitos humanos, na França. O *droit naturel* pode ser rastreado desde, pelo menos, 1395, ainda que tenha aparecido apenas no singular. O plural *droits naturels*, em seu sentido moderno, surgiu, na França, apenas depois de 1715. Porém, o termo *droit(s) naturel(s)* podia e foi empregado de diversas formas, e alguns destes usos não tinham nada haver com direitos humanos. E, às vezes, significava simplesmente fazer sentido dentro da ordem tradicional. Assim, por exemplo, o bispo Bossuet, um porta-voz da monarquia absolutista de Luís XIV, usou *droit naturel* apenas para descrever a entrada de Jesus Cristo no paraíso: “ele entrou no paraíso por seu próprio *droit naturel*”.⁷

Os “direitos do homem”, os “direitos da humanidade”, e até o aparentemente antecipatório “direito humano”, todos vieram à tona durante o Iluminismo. Os direitos da humanidade apareceram primeiro em um livro sobre romances, de Nicolas Lenglet-Dufresnoy, publicado em 1734; e foi empregado por diversos escritores iluministas, entre eles Rousseau, Voltaire, Mably, d’Holbach, e Condillac.⁸ Os direitos do homem somente apareceram, pela primeira vez, no *Contrato Social*, de Rousseau, em 1762; mas foi subsequenteiramente empregado por d’Holbach, Raynal, Mercier, e outros.⁹ O direito humano (*droit humain*), em contraste, foi usado por

6 Para uma descrição dos recursos, ver: <http://humanities.uchicago.edu/orgs/ARTFL/artfl.flyer.html>.

7 A ARTFL traz, como citação, BOSSUET, Jean-Baptiste [1704]. *Méditations sur L'Évangile*. Paris: Vrin, 1966, p.484.

8 LENGLET-DUFRESNOY, Nicolas. *De l'usage des romans*. O ó l'on fait voir leur utilité et leurs différents caractères. Avec une bibliothèque des romans, accompagnée de remarques critiques sur leur choix et leurs éditions. Amsterdam: Vve de Poilras, 1734; Genebra: Slatkine Reprints, 1970, p.245.

9 É importante ter em mente que me refiro aos resultados da pesquisa da ARTFL. De forma completamente independente, descobri ao menos um uso para *droits de l'homme*, anterior a 1762. Jean Jacques Burlamaqui utilizou o termo no sumário de *Principes du droit naturel*, par J.J. Burlamaqui, Conseiller d'Etat, & ci-devant Professeur en droit naturel & civil a Geneve. Genebra: Barrillot & Fils, 1747. Part 1, capítulo VII, seção 4

apenas uma personalidade do Iluminismo, Voltaire, e apenas em um de seus trabalhos, o *Tratado da Tolerância* (1763). Aparentemente, este trabalho teve pequena ou nenhuma ressonância na França da época.¹⁰ Ainda que os direitos da humanidade tivessem aparecido na imprensa, durante as décadas de 1760 e de 1770, eles apareceram com muito menos frequência, na década de 1780, que os *droits de l'homme*; os quais rapidamente se associaram às disputas políticas por direitos.

Em seu ensaio de 1786, *Sobre a Influência da Revolução Americana na Europa*, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquês de Condorcet, deu o primeiro passo para a definição dos “direitos do homem”, os quais, para ele, incluíam a segurança da pessoa, a segurança da propriedade, a imparcialidade e a equidade da justiça, e o direito de contribuir na formulação de leis. Ele vinculou explicitamente os direitos do homem à Revolução Americana: “o espetáculo de um grande povo, onde os direitos do homem são respeitados, é útil para os outros, a despeito das diferenças de clima, costumes e constituições”. A *Declaração de Independência*, proclamou ele, não era menos “que uma simples e sublime exposição desses direitos, que eram, ao mesmo tempo, tão sagrados e por tão longo tempo esquecidos”.¹¹ Em janeiro de 1789, Emmanuel Sieyès empregou essa expressão em seu panfleto incendiário anti-nobiliárquico, *O que é o Terceiro Estado?* O esboço da declaração de direitos, feita pelo marquês de Laffayette, em janeiro de 1789, fazia uma referência explícita aos *droits de l'homme*, tal como havia sido feito no próprio esboço de Condorcet, no início de 1789. Desde a primavera de 1789 — isso é, antes mesmo da queda da Bastilha, em 14 de julho —, falava-se, pelos círculos políticos da França, da necessidade de se fazer uma declaração dos “direitos do homem”.¹²

(Fondement général des Droits de l'homme). Ele aparece como direitos do homem na tradução para o inglês, feita por Nugent (Londres, 1748). Em nenhuma outra versão, ele aparece no texto real. Talvez, Rousseau tenha retirado o termo de Burlamaqui, para usar em seu discurso sobre as idéias de Burlamaqui acerca do *droit naturel*, que se encontra em seus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755]. In: GAGNEBIN, Bernard; RAYMOND, Marcel. (orgs.) *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1959-1995. Vol. 3 (1966), p. 124.

10 Consultando *Voltaire électronique*, um CD-ROM de busca, com a coleção dos trabalhos de Voltaire, encontrei *droit humain* sendo usado por sete vezes (e, nunca *droits humains*, no plural), quatro delas no *Tratado sobre a Tolerância*, e uma vez em cada um dos outros trabalhos. Em ARTFL, a expressão aparece uma vez em RAMOND, Louis-François. *Lettres de W. Coxe B W. Melmoth*. Paris: Belin, 1781, p.95. Mas, neste contexto, ela se refere às leis humanas, em oposição às leis divinas. A função de busca do Voltaire eletrônico torna virtualmente impossível se determinar rapidamente se Voltaire emprega *droits de l'homme* ou *droits de l'humanité*, em qualquer um de seus trabalhos (ele apenas fornece centenas de referências para *droits* e para *homme*, por exemplo, no mesmo trabalho, e não de forma consecutiva, ao contrário da ARTFL).

11 Cf. CONDORCET, Maire Louise Sophie de Grouchy, Marquise de. *Oeuvres complètes de Condorcet*. Brunswick: chez Vieweg; Paris: Chez Henrichs, 1804. Vol. XI, ps.240-242, 251, 249. (21 vols)

12 Sieyès empregou o termo *droits de l'homme* apenas uma vez: *Il ne faut point juger de ses [Third Estate's] demandes par les observations isolées de quelques auteurs plus ou moins instruits des droits de l' homme*. SIEYÈS, Emmanuel. *Le Tiers-Etat*. Paris: E. Champion, 1888 [1789], p.36. Em uma carta a James Madison (Paris, 12 de Janeiro de 1789), Thomas Jefferson enviou a Madison o esboço da Declaração feito por Lafayette. O segundo parágrafo começa com: *Les droits de l'homme assurent sa propriété, sa liberté, son honneur, sa vie*. (BOYD, Julian P. (org.). *The Papers of Thomas Jefferson*. Princeton: Princeton University Press, 1950, p.14: 438. (28 vols.)) O esboço de Condorcet é datado do mesmo período anterior à abertura dos Estados

Quer tivesse sido, ou não, Rousseau o único criador dos *droits de l'homme* (e Rousseau não era conhecido por fazer dos direitos individuais a pedra angular de sua política), essa expressão parece ter entrado no discurso intelectual da França logo após ele a haver empregado. O emprego de *droits de l'homme* pelos intelectuais é demonstrada nas *Memórias Secretas* de Bachaumont, que traz o seguinte texto, para o dia 13 de junho, de 1763:

os atores da Comédia encenaram hoje, pela primeira vez, Manco, de que já falamos anteriormente [uma peça sobre os Incas, do Peru]. Essa é uma das mais mal construídas tragédias. Há um papel nela para um selvagem, que poderia ser muito bonito; ele recita em verso tudo o que lemos sobre reis, liberdade, *les droits de l'homme*, disperso em *A Desigualdade de Condições*, Emílio, no *Contrato Social*.¹³

Ainda que a peça não use, de fato, a expressão *droits de l'homme* (Manco, líder dos Incas, se refere a *le titre & les droits*), é evidente que a expressão *droits de l'homme* havia entrado em discurso. *Droits de l'homme* apareceu, então, um tanto repentinamente; e sem muita precisão acerca de seu conteúdo real (Rousseau não oferece uma definição). A maior parte dos que usaram a expressão, nas décadas de 1770 a 1780, tal como em d'Holbach e Mirabeau, se referiam aos direitos do homem como se fossem óbvios e não precisassem de justificação ou definição (eles eram, em outras palavras, auto-evidentes). D'Holbach argumentou, por exemplo, que se os homens temessem menos a morte, “os direitos do homem haveriam de ser mais bravamente defendidos”. Mirabeau denunciou seus perseguidores, que não tinham “nem caráter, nem alma, pois não tinham idéia alguma dos direitos dos homens”.¹⁴

Assim sendo, na década de 1760, os “direitos do homem” começavam a parecer auto-evidentes. O que ocorreu? Os filósofos morais reconheciam, já há muito tempo, que os direitos dependiam da noção de autonomia moral. Como sustentou o filósofo Charles Taylor, “falar de direitos universal, natural ou humano é relacionar respeito pela vida humana e integridade com a noção de autonomia. É conceber o povo como um cooperador ativo para se estabelecer e assegurar o respeito que lhe é devido”.¹⁵ O filósofo moral J.B. Schneewind definiu o que chamou de A

Gerais, em 5 de maio de 1789. Em: MCLEAN, Iain. HEWITT, Fiona. *Condorcet: Foundations of Social Choice and Political Theory*. Aldershot, Hants, England: Edward Elgar, 1994, p.57; ver também p. 255-270; para o esboço da declaração *de direitos*, que usava a expressão direitos do homem, mas não em seu título. Ver os textos de vários projetos para a declaração em: BAECQUE, Antoine de (org.). *L'An I des droits de l'homme*. Paris: Presses du CNRS, 1988.

13 *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des lettres en France, depuis MDCCLXII jusqu'à nos jours*. Londres: 1780; reimpressão: 1970. Vol. 1, p.230.

14 D'HOLBACH, P.H. *Système de la Nature* (1770). London: 1771, p.336; MIRABEAU, H. Comte de. *Lettres écrites du donjon* (1780). Paris: 1792, p.41.

15 TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p.12.

Invenção da Autonomia; “uma nova perspectiva, que emergiu no final do século XVII”¹⁶, afirmou ele, e que “se centrava na crença de que todos os indivíduos normais eram igualmente capazes de viverem juntos, na moralidade do auto-governo”.¹⁶ A abstração dessas afirmações oculta o mais problemático paradoxo dos direitos humanos: no século XVIII (e, de fato, até hoje), não se imaginava todo o *povo* como igualmente apto a possuir autonomia moral. Se os proponentes dos direitos humanos universais, iguais e naturais, contudo, excluía algumas categorias de pessoas do exercício desses direitos, isso ocorria principalmente porque eles não os viam como inteiramente autônomos: os escravos, as crianças, e os loucos, mais obviamente; mas também (quase tão obviamente, para as pessoas do século XVIII), os criados, os sem-propriedade, e as mulheres.

Historiadores, cientistas políticos e críticos literários dedicaram considerável tempo e energia para expor os caminhos pelos quais, no século XVIII, as pessoas (as mulheres tanto quanto os homens) puderam negligenciar as contradições existentes entre o suposto universalismo dos direitos e a continuidade das práticas de exclusão, particularmente de exclusão da mulher. Carole Pateman, Joan Landes, Joan Scott, Geneviève Fraisse, Christine Fauré, como muitos outros, demonstraram as limitações da ideologia do direito, no século XVIII.¹⁷ Embora isso seja, sem dúvida, salutar, corre-se o perigo, agora, de negligenciar a primazia do radicalismo fundamental destes direitos. Por exemplo, como esta noção de autonomia moral individual criou raízes, no século XVIII, e se tornou tão poderosa que os revolucionários franceses acabaram crendo ser impossível negar os direitos dos judeus ou dos escravos? Em 1791, o governo revolucionário francês concedeu direitos iguais aos judeus, e, em 1794, o governo francês aboliu oficialmente a escravidão. Sem uma concepção de direitos naturais, iguais e universais é possível que tais decisões nunca fossem tomadas; e, sem dúvida — como a História mostra a todo momento —, estas questões jamais poderiam ter sido levantadas antes disso.

A crença na “auto-evidência” dos direitos humanos de indivíduos autônomos dependia não apenas de transformações na filosofia moral dos séculos XVII e XVIII, mas também, de mudanças mais sutis na percepção dos corpos e de si mesmos. A noção de autonomia moral individual requeria dois tipos de desenvolvimentos correlatos: 1) uma ampliação do sentimento de separação e de sacralização dos corpos humanos

¹⁶ SCHNEEWIND, J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.4.

¹⁷ Para um exame deste tipo de literatura, e sua ligação com a Revolução Francesa, ver: DESAN, Suzanne. What's After Political Culture: Recent French Revolutionary Historiography, *French Historical Studies*, 23.1, 2000, p.163-196.

(seu corpo é seu, meu corpo é meu, é minha propriedade, e devemos respeitar o espaço limítrofe do corpo de cada um); 2) uma ampliação do sentimento de empatia entre psiques separadas no espaço (somos semelhantes em algum aspecto fundamental). Para ser autônoma, uma pessoa tem que estar legitimamente individualizada e protegida em sua separação em [relação aos outros]; mas, para obter direitos que acompanhem essa separação corporal, a individualidade da pessoa tem que ser valorizada de um modo mais afetivo ou emocional. Os direitos humanos dependem tanto de que se seja dono de si mesmo, quanto do reconhecimento de que todos os outros são igualmente donos de si; é, obviamente, o desenvolvimento incompleto dessa última noção que dá origem a todas as desigualdades de direitos que nos preocupam, desde o século XVIII.

Alguns destes desenvolvimentos necessários para a individuação do corpo, e para que haja empatia psicológica, se dão, indubitavelmente, a longo prazo. Os indivíduos se separam gradualmente das tramas costumeiras da comunidade, e se tornam agentes independentes de seus (deles e, em alguma extensão, delas) próprios destinos. Como Norbert Elias demonstrou, o indivíduo independente — um si mesmo com paredes invisíveis que o separa dos outros — desenvolveu-se, passo a passo, depois do século XIV.¹⁸ O sentimento de vergonha pelas funções corporais cresceu de forma constante e, com ele, veio o crescimento do sentimento de decoro corporal: as pessoas começaram a dormir sozinhas, ou apenas com a esposa na cama; a usar utensílios para comer; pararam de jogar comida no chão, ou de limpar secreções corporais na roupa. Charles Taylor investigou as origens do individualismo, dos gregos até Santo Agostinho, passando por Descartes, pelo Puritanismo, pela filosofia escocesa, pelos românticos, Nietzsche e o pós-modernismo.¹⁹ O indivíduo autônomo tem, ao que parece, uma história virtualmente contínua.

Entretanto, certas tendências culturais se acentuaram de forma relativamente rápida, durante o século XVIII. As platéias começaram a assistir performances teatrais e a ouvir música em silêncio. Os retratos e a pintura de gênero começaram a tomar o lugar das grandes telas históricas e mitológicas da pintura acadêmica. A tortura, como parte do processo judicial, e as formas mais extremas de punição corporal vieram a parecer inaceitáveis. A autoridade absoluta dos pais sobre suas crianças foi questionada. Romances e jornais se proliferaram. Todas essas coisas contribuíram, de uma forma ou de outra, para o surgimento do

18 ELIAS, Norbert. *The Civilizing Process: The Development of Manners*. / Edmund Jephcott (trad.) (edição alemã original, 1939). New York: Urizen Books, 1978. Nota, p.69-70.

19 TAYLOR, *Sources of the Self*.

sentimento de individuação e auto-posse do corpo, ou para a possibilidade de haver empatia entre psiques separadas, que se concebiam como sendo, de alguma maneira fundamental, semelhantes.

Alguns exemplos retirados da história francesa bastariam para sublinhar a magnitude da mudança na experiência dos corpos e do indivíduo, no século XVIII. A tortura, utilizada para extrair confissões de culpa (a *question préparatoire*), ainda que não fosse muito usada, continuou a integrar o código criminal francês, até 1780. A tortura logo antes da execução, para extrair nomes de cúmplices (a *question préalable*), foi usada mais freqüentemente, só sendo abolida em 1788.²⁰ Sob a lei do Antigo Regime, a pena de morte poderia ser imposta de cinco formas diferentes: ser arrastado e esquartejado, queimado em um poste, rompido numa roda, decapitado ou enforcado. Arrastamento e esquartejamento, e ser queimado em um poste caíram em desuso no século XVIII, exceto em certos casos notórios; mas, o que os reformadores chamaram de formas cruéis de punição continuaram a existir até que os revolucionários as substituíram por um só tipo de pena de morte, a guilhotina.²¹ A tortura e a punição cruel pareciam ser incompatíveis com a existência dos indivíduos donos de si, e orientados por seus direitos.

Assim como a questão da tortura envolveu o estatuto do corpo, também a questão da autoridade paternal envolveu o estatuto do ser. As leis de paternidade revolucionárias demonstram com quanta profundidade se percebia o assunto do desrespeito à autonomia individual. Os revolucionários aboliram tanto a primogenitura, quanto as infames *lettres de cachet*, em março de 1790. Em agosto do mesmo ano, a Assembléia Nacional estabeleceu conselhos familiares para ouvir as disputas entre os pais e os filhos até a idade de vinte anos, retirando dos pais o controle exclusivo. Em abril de 1791, a Assembléia decretou que todas as crianças, tanto homens quanto mulheres, herdariam em igualdade de condições. Em agosto de 1792, para citar apenas mais um exemplo, os deputados diminuíram a idade de maturidade para 21 anos, e declararam que os adultos não estariam mais sujeitos à autoridade paternal.²² Em resumo, os revolucionários consideraram a autoridade paternal excessiva um dos mais importantes temas que tinham diante de si; consideraram ser necessário definir e defender cuidadosamente os limites da au-

20 John H. Langbein contestou o *conto de fadas* que atribui a abolição da tortura à influência da oposição a ela feita pelos escritos do Iluminismo. Embora seu estudo tenha vários méritos, ele ignora o fato de que a tortura continuou a ser usada, particularmente nos casos que mais instigaram a imaginação dos franceses e dos europeus. Isso significa, portanto, que seu livro não inclui nenhuma referência aos casos que tornaram Voltaire famoso, o de Calas e o do Cavaleiro de la Barre. LANGBEIN, John H. *Torture and the Law of Proof: Europe and England in the Ancien Régime*. Chicago: 1976.

21 Informações úteis sobre os reais usos da tortura e de formas de pena de morte podem ser encontradas em: RUFF, Julius R. *Crime, Justice and Public Order in Old Regime France: The Sénéchaussées of Libourne and Bazas, 1696-1789*. London: 1984.

22 HUNT, Lynn. *The Family Romance of the French Revolution*. Berkeley, 1992, p.40-41.

tonomia, pois a autonomia do indivíduo havia se tornado um tema de debate, no final do século XVIII.

As noções de integridade corporal, as quais faziam a tortura parecer inaceitável, e a autonomia do indivíduo, que fazia a autoridade paternal parecer pretensiosa, têm histórias que não se diferem da história dos direitos humanos, à qual se ligam tão intimamente. Isto é, tais mudanças de perspectiva parecem ter ocorrido todas ao mesmo tempo. Tome-se o exemplo da tortura. Entre 1700 e 1750, a maior parte dos usos da palavra “tortura”, em francês, se referem às dificuldades sofridas por um escritor para encontrar uma expressão apropriada. Assim, Marivaux, em 1724, se refere a “torturar a mente de alguém, para lhe arrancar reflexões”. Isto mudou depois do ataque feito por Montesquieu, em seu *Espírito das Leis* (1748), ao uso judicial da tortura. Na Parte 1, Livro 6, Capítulo 17, Montesquieu anunciou que “tanta gente habilidosa, e tantos homens de gênio, escreveram contra esta prática [a tortura judicial], que não ousou falar depois deles”. Então, ele continua, um tanto enigmáticamente: “eu iria dizer que esta poderia ser conveniente nos governos despóticos, onde tudo o que inspira o temor entra no mecanismo de governo; eu iria dizer que os escravos, entre os gregos e romanos... Mas, ouço a voz da natureza, que grita contra mim”.²³ Assim, mais uma vez, vemos quanto fundamental era o apelo à auto-evidência. Depois de Montesquieu, Voltaire e muitos outros — especialmente o italiano Beccaria — se ergueriam para o ataque. Em 1794, o marquês de Condorcet arrolou uma lista de bens que acreditava que poderiam trazer as luzes a todos: esta começava com o conhecimento geral dos “direitos naturais do homem”, e continuava, incluindo a liberdade de pensamento, o livre comércio, a eliminação de todas as leis contra religiões dissidentes, a abolição da tortura e das formas bárbaras de punição corporal, a proteção ao inocente, um código civil mais simples, e assim por diante.²⁴ A eliminação da tortura veio a parecer auto-evidentemente ligada aos direitos humanos.

Os corpos e os seres eram, ambos, temas das novas disposições legais, as quais foram interpretadas pelo filósofo francês, Michel Foucault, como tendo meramente substituído a punição corporal e o estatuto jurídico do pai, por uma nova e mais insidiosa tecnologia psico-social para, simultaneamente, produzir e controlar os indivíduos. Foucault afirmou que a reforma penal iluminista ajudou a produzir uma sociedade disciplinada, mais que libertar a humanidade; em nome da “humanidade”, as prisões substituíram a punição corporal pela detenção; mas, como

23 MONTESQUIEU, *The Spirit of the Laws* (trad. e edição Anne M. Cohler; Basia Carolyn Miller; e Harold Samuel Stone). Cambridge: 1989, p.92-93.

24 CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marquis de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: 1933, p.164.

disse Foucault, elas, na verdade, instituíram um tipo de “individualização coerciva”, através da qual as autoridades examinavam, observavam, supervisionavam e regulavam os indivíduos que se supunha precisarem ser internamente transformados, corrigidos, e aperfeiçoados por um processo massivo de “normatização”. “O sistema carcerário... com seus sistemas de inserção, distribuição, inspeção, observação, têm sido o maior suporte, na sociedade moderna, da normatização do poder”.²⁵ Os direitos, na visão de Foucault, não podiam oferecer proteção ou resistência às sempre crescentes disciplinas do corpo, pois eram parte e parcela e integrante do novo regime disciplinário. Se os indivíduos não possuísem direitos, argumenta, então a prisão — a eliminação legal da liberdade pessoal — não poderia funcionar como punição. Os “direitos do homem” apenas serviam para instituir uma nova, e mais insidiosa, forma de disciplina.

Quero produzir um modelo psico-cultural menos pessimista. Um modelo que enfatize os efeitos positivos da descoberta da profundidade psicológica e das possibilidades democráticas inerentes à individualização. Quero salientar a radical transformação sofrida pela legitimidade governamental: de uma que dependia da validação transcendental de Deus e da religião, passou-se para outra, que derivava sua justificativa da natureza interior dos indivíduos e de sua habilidade para criar uma comunidade, por meio do consenso. Minha análise realça a fragilidade, a vulnerabilidade, e a explosão dessas novas disposições, mais do que dar a elas o papel de roldanas de uma máquina disciplinadora, que trabalharia a despeito das pretensões do indivíduo.

Meu modelo psico-cultural valoriza as novas formas da cultura impressa — e, especialmente, o romance epistolar —, pois elas tornam possíveis novos tipos de identificação psicológica. Benedict Anderson afirmou que os jornais e romances criaram as “comunidades imaginadas”, as quais foram necessárias ao florescimento do nacionalismo.²⁶ Estou mais interessada em como os romances, e em particular o romance epistolar, geraram uma nova noção do indivíduo e a empatia entre seres separados no espaço. Por essa razão, enfatizo o desenvolvimento da “empatia imaginada”, a qual funciona como fundamento para os direitos humanos, mais que para o nacionalismo. Os direitos humanos, enquanto noção, dependem de uma empatia que identifica os indivíduos, que são pensados, agora, como sendo, de alguma maneira fundamental, como você.

25 FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (trad. Alan Sheridan). New York: Vintage, 1979, p.239 e 304.

26 ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: 1983. Especialmente, p.25-36.

Quando se lê um romance epistolar — romances que se baseiam na troca de cartas, e que atingiram o auge de sua popularidade na segunda metade do século XVIII —, um leitor se identifica com uma pessoa comum, que ele não conhece pessoalmente, mas com quem estabelece uma empatia. Deste modo, por meio de trabalhos com esta forma narrativa, o romance epistolar disseminou uma nova psicologia, e, conseqüentemente, uma nova ordem política e social. Eles tornaram uma criada, como Pamela, a heroína do romance homônimo de Richardson, igual, e até mesmo melhor, que um homem rico, como Mr. B. O romance epistolar argumentava que todos os indivíduos seriam fundamentalmente similares, porque seus processos psíquicos internos seriam similares; e isso demonstrou de forma dramática que os seres se faziam por meio de processos psíquicos internos, ou seja, que eles eram profundos. Ler os romances arrastava o leitor para dentro destes processos psíquicos, e criava um sentimento de igualdade e empatia, por meio do envolvimento apaixonado com a narrativa. Seria mera coincidência que três dos melhores romances de identificação psicológica do século XVIII, todos sob a forma epistolar, — *Pâmela* (1740), de Richardson; *Clarissa* (1748); e *Julie*, de Rousseau (1761) — tivessem sido publicados no período imediatamente precedente ao surgimento do conceito de “direitos humanos”?

Não há um meio fácil ou óbvio de se “provar” o efeito da narrativa epistolar sobre as pessoas do século XVIII, muito menos sobre suas concepções dos direitos. Sabemos que a narrativa se baseia na biologia do cérebro, e que ela é crucial para o desenvolvimento de qualquer noção de individualidade. Os estudos neuro-científicos têm mostrado que certos tipos de lesões cerebrais afetam a compreensão narrativa, e neurocientistas parecem concordar com Freud — no entanto, de forma inadvertida — de que a narrativa é, de certo modo, crucial para a noção de ser. O que é chamado de “modelagem da mente do outro”, ou de “teoria da mente” — a base necessária para a empatia —, é geralmente considerada como sendo uma inovação evolutiva dos humanos. Mas, a própria individualidade permanece notavelmente recalcitrante para os estudos neuro-científicos, pela simples razão, como explica um artigo recente, de que “o sistema nervoso não é capaz de detectar a ativação do modelo do ser enquanto tal”.²⁷ O que quer dizer que a individualidade está fenomenologicamente presente na mente, mas é indetectável como tal, pelo cérebro. Embora a maioria dos psicanalistas, e muitos neurocientistas, concordem que o cérebro é construído tanto sociológica, quanto biologicamente, isto é, que a vida familiar e o contexto social e cultural

27 VOIGELEY, Kai; KURTHEN, Martin; FALKAI, Peter; MAIER, Wolfgang. Essential Functions of the Human Self Model are Implemented in the Prefrontal Cortex, *Consciousness and Cognition*, 8, 1999, p.343-363; nota p.345.

têm efeitos sobre a forma como o cérebro se desenvolve através do tempo, continuamos a conhecer muito pouco sobre a história da personalidade, especialmente no âmbito geral da cultura. Não seria possível que a empatia tomasse formas diferentes, com conseqüências variáveis, através do tempo?

Eu trouxe à luz a questão avassaladora do tema da neuro-ciência, pois meu argumento depende da noção de que, ler romances epistolares produzem efeitos somáticos, que se traduzem em transformações no cérebro, e se exteriorizam sob a forma de novos conceitos sobre a organização da vida social e política. Ler romances criou uma nova experiência individual (empatia), que tornou possível o aparecimento de novos conceitos políticos e sociais (direitos humanos). Por que a própria disciplina da História desdenhou, por tanto tempo, qualquer forma de argumento psicológico (nós historiadores sempre falamos de um reducionismo psicológico, mas nunca de um reducionismo sociológico ou cultural), negligenciou-se largamente a possibilidade deste tipo de argumento, que depende da história da personalidade. Este campo foi deixado para os críticos literários, muitos dos quais sucumbiram ao construtivismo social e cultural, que é excessivo, hoje, nas humanidades. Meu próprio argumento pode ser visto como uma espécie de construtivismo cultural — afinal, depois de tudo, sustento que uma nova forma cultural, o romance epistolar, criou uma nova experiência psicológica, a empatia imaginada. No entanto, penso estar tentando me libertar das garras do reducionismo da contextualização social, ao dirigir minha atenção para aquilo que se passa na mente dos indivíduos. A transformação social e política — os direitos humanos — ocorreu porque muitos indivíduos tiveram experiências similares, não por pertencerem todos ao mesmo contexto social, mas por que por meio das interações entre si mesmos (e com a leitura), criaram, de fato, um novo contexto social. Em resumo, insisto que todo relato de uma transformação histórica deve, por fim, considerar a alteração das mentes individuais.

Os homens e as mulheres, que leram individualmente os romances epistolares, aprenderam, por meio do processo de identificação, por exemplo, com Pamela, Clarissa ou Julie, a sentir empatia por pessoas comuns, às quais não conheciam pessoalmente. Esse processo de aprendizado foi ativado pelas sensações corporais que experimentaram ao ler. Nesse processo, aprenderam que a sociedade se construía através de regras sociais; que a identidade individual não era totalmente determinada pelos papéis sociais (Pamela podia ser mais nobre que Mr. B., a despeito de seu *status* de criada); que esta individualidade dependia dos tipos de interioridade; que todos os seres possuíam interioridade; e, conseqüentemente, todos os indivíduos eram, de alguma maneira, iguais, pois se pareciam em sua interioridade.

Então, há, é claro, um importante paradoxo, nos três romances que apontei. Neles, a obsessão do século XVIII por liberdade e coerção — tendo a autonomia como uma nova característica da vida social — gira em torno de personagens femininas, criadas por autores masculinos. Havia personagens homens importantes, como Robinson Crusoe e Tom Jones, e havia muitas autoras prolíficas. Mas, os ícones de maior identificação psicológica foram essas três personagens femininas. Os homens se identificavam com a sorte delas, tanto quanto as mulheres. Das cartas endereçadas aos autores, sabemos que os homens de classes mais altas, inclusive oficiais militares, se identificavam intensamente com essas mulheres. Um Louis François, um militar reformado, escreveu para Rousseau: “Você me enlouqueceu com ela [Julie]. Imagine as lágrimas que a morte dela arrancou de mim... Nunca derramei tão deliciosas lágrimas. Essa leitura produziu um efeito tão poderoso sobre mim, que acredito que eu poderia alegremente morrer, durante esse supremo momento”.²⁸

Como Claude Labrosse observou acerca dessas cartas, “as lágrimas são uma evidente, discreta e visível modalidade dessa interpenetração imaginária de almas”. Em uma das cartas, Labrosse menciona, como evidência da “intensidade dessa transmutação”, o relato de C.J. Pankouke, o futuro editor: “senti passar por meu coração a pureza das emoções de Julie”.²⁹ Aquilo que escolhi chamar de identificação que leva à empatia (Labrosse chama isso de “interpenetração imaginária das almas”) atravessa as linhas divisórias dos gêneros. Os leitores homens não se identificavam com Saint Preux, o jovem tutor e amante de Julie, muito menos com Wolmar, o velho marido de Julie, ou como pai tirânico de Julie. Eles se identificavam, assim como as leitoras mulheres, com a própria Julie. Aparentemente, as antinomias entre autonomia e dependência, liberdade e coerção, não poderiam ser experimentados de forma mais intensa que através de personagens que só podiam aspirar pela autonomia, mas nunca alcançá-la por completo, ou seja, as mulheres. Uma questão fundamental esconde-se nesse paradoxo: se as mulheres podiam ser apresentadas como sendo tão nobres, tão intensamente humanas, tão desejosas de liberdade, então, como elas podiam ser privadas de seus direitos? Os homens, e as mulheres também, realizariam um grande esforço, através dos séculos XIX e XX, para encontrar uma resposta.

A persistência de sua incapacidade legal e da sua quase-dependência nas relações sociais aparentemente fizeram das mulheres as candidatas ideais para a representação da impossível (portanto, trágica),

28 DARNTON, Robert. *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. Nova York: 1984. Nota, p.243.

29 LABROSSE, Claude. *Lire au XVIIIe siècle: la Nouvelle Héloïse et ses lecteurs*. Lyon: 1985. Notas, p.6.

embora crível, busca pela autonomia. Quase toda a ação, nesses três romances, gira em torno de expressões da vontade feminina. Pamela tem que resistir a Mr. B. para manter seu senso de virtude, e até sua individualidade. Clarissa tem que resistir a sua família, depois a Lovelace, quase que pelas mesmas razões. Julie deve abandonar Saint Preux, e aprender a amar sua vida com Wolmar. Em cada romance, tudo se volta para o controle da vontade dos personagens femininos principais. A ação dos personagens masculinos serve apenas para sublinhar essa dimensão central.

Muitos críticos literários têm visto masoquismo e martírio nessas figuras femininas icônicas, mas, vejo algo diferente. Os leitores — tanto os homens, quanto as mulheres — identificam-se com estes personagens por que têm muita vontade, muita personalidade. Os leitores não apenas querem salvar as heroínas; querem ser como elas (mesmo que Clarissa e Julie acabem morrendo). Pamela, Clarissa e Julie significavam, ao mesmo tempo, a individualidade singular e o individualismo universal. David Denby captou a importância desta identificação do leitor: “Este é o espaço no qual toda a comunidade de leitores participa da elaboração e da generalização de um conjunto de modelos culturais relativos às aspirações emocionais do indivíduo... os textos sentimentais dão o testemunho do processo semi-público por meio do qual um novo espaço privado se define. (...) Ao tornar visível (e, por isso, comunicável) a experiência moral vivida”, observou Denby, “o texto sentimental, de fato, deu o primeiro passo em direção a um sistema compartilhado de valores imanescentes”.³⁰ Denby não dá nenhuma definição particular para esses valores imanescentes; eu os chamo de autonomia individual e igualdade de direitos.³¹

Os homens do século XVIII não estabeleceram uma conexão explícita entre a leitura de romances e os direitos humanos, mas eles apresentam algumas justaposições reveladoras. Diderot, por exemplo, não cita suas fontes de referência acerca “deste sentimento interior”, em seu artigo sobre o *droit naturel*, embora houvesse escrito um panegírico para Richardson, na ocasião de sua morte, em 1761.³² Apesar de Diderot ter

30 DENBY, David. *Sentimental Narrative and the Social Order in France, 1760-1820*. Cambridge: 1994. Notas, p.115 e 140.

31 Embora eu não tenha enfatizado este ponto aqui, vale repetir: há uma vasta literatura de interpretação acerca de Richardson e Rousseau. Minha própria interpretação está muito próxima daquelas ridicularizadas por William Warner, em seu ataque aos críticos humanistas. (WARNER, William. *Reading Clarissa: The Struggles of Interpretation*. New Haven, 1979.)

32 Elogio de Richardson, *Journal étranger*, 8. Genebra: Slatkine, 1762. (Reimprensão: 1968), p.7-16. Para uma análise mais detalhada deste texto, veja: CHARTIER, Roger. Richardson, Diderot et la lectrice impatiente, *MLN*, 114, 1999, p.647-666. Não se sabe quando Diderot leu Richardson pela primeira vez. As referências a ele, nas cartas de Diderot's, começam a aparecer apenas em 1758. Grimm se refere a Richardson, em sua correspondência, entorno de 1753. SIEGEL, June S. Diderot and Richardson: Manuscripts, Missives, and Mysteries, *Diderot Studies*, 18, 1975, p.145-167.

comparado Richardson a Moisés, Homer, Eurípides, e Sófocles, ele dedicou a maior parte do panegírico que publicou para, precisamente, enfocar aquilo que denominei processo de identificação. De acordo com Diderot, os romances de Richardson nos forçam a imaginar que estamos presentes na ação: “cada um desempenha, a despeito de toda precaução, um papel nos escritos dele, você é lançado na conversação, você concorda, você censura, você admira, você fica irritado, você se sente indignado. Quantas vezes não me surpreendi chorando, como ocorre com uma criança que foi levada, pela primeira vez, ao teatro: ‘Não acredite nisso, ele está te enganando... Se você for lá, irá se perder’”. A narrativa cria a impressão de que se está presente, e Diderot continua: este é o seu mundo, não um país distante, não um local exótico, não um conto de fadas. “Os personagens são tirados de uma sociedade comum... as paixões que os atormentam são as que eu mesmo sinto”. Diderot entende, mais que nunca, que o efeito do romance é inconsciente: “A pessoa se sente atraída para o bem com uma impetuosidade que não podemos reconhecer. Quando confrontado com a injustiça, você experimenta uma repugnância que não saberá explicar para si mesmo”. O romance produziu este efeito por meio do processo de envolvimento com a narrativa, e não através de um moralismo explícito.

Diderot não usa os termos identificação ou empatia, ainda que dê uma convincente descrição deles. Você se reconhece nos personagens, você salta imaginariamente no meio da ação, você experimenta os mesmos sentimentos que os personagens estão sentindo. Em resumo, você aprende a ter empatia por alguém que não é você mesmo, e que nunca poderá estar diretamente acessível a você (ao contrário, pode-se dizer, dos membros de sua própria família), mas, porém, alguém que também é, de alguma forma imaginária, você mesmo (sendo este um elemento crucial para a identificação). Isso explica porquê Panckouke escreveu para Rousseau: “senti passar por **meu** coração a pureza das emoções **de Julie**”.

A empatia depende da identificação. Diderot reconheceu que a técnica narrativa de Richardson o conduziu, de forma inelutável, para essa experiência. Ela era um tipo de estufa para o aprendizado de emoções: “no espaço de poucas horas, passei por um grande número de situações, as quais a mais longa vida dificilmente poderia oferecer, ao longo de toda sua duração... Senti que havia adquirido experiência”. Foi tanta a identificação de Diderot que ele, ao final do romance, se sentiu arrebatado: “Eu tive a mesma sensação por que passa quem se manteve fielmente atado, e viveu junto por um longo tempo, mas que, agora, está a ponto de se separar. No final, de repente, me pareceu que eu havia sido largado sozinho”. Este sentimento de abandono confirma o processo de identificação. Diderot, simultaneamente, perdeu a si mesmo na ação, e

se recuperou por meio da leitura. Sua noção da individualização de seu ser é, então, maior que antes — agora, ele se sente sozinho —, mas ele tem, também, a noção de que os outros também são seres. Ele tem, em resumo, esse “sentimento interior” que é imprescindível aos direitos humanos.

É desnecessário dizer que nem todos experimentam esse processo de identificação. Horace Walpole, por exemplo, zombava das “ediosas lamentações de Richardson, que são imagens da alta sociedade tal como um livreiro a concebeu, e romances, como se tivessem sido espiritualizados por professores metodistas”.³³ Todavia, muitos leitores realmente experimentaram essa identificação. Apenas um mês depois do aparecimento dos volumes finais de *Clarissa*, Sarah Fielding, uma romancista que era irmã do grande rival de Richardson, Henry Fielding, publicou um livro em que um dos personagens, Mr. Clark, insistia que Richardson tinha “se saído tão bem” ao representar as particularidades individuais de seus personagens, “que, da minha parte, estou muito íntimo de todos os *Harlows*, como se eu os conhecesse desde a minha infância”. Outro personagem, Miss Gibson, colocou em uma carta suas próprias reações ao romance de Richardson:

Mais exatamente, Senhor, repare que esta história, contada desta maneira, pode se mover, porém vagarosamente; que os personagens só podem ser vistos como tal, quando se atenta estritamente ao todo; e ainda, que esta vantagem do autor, foi conquistada através da escrita em tempo presente, como ele mesmo a chamou, e na primeira pessoa; que seus golpes penetram imediatamente no coração, e caímos em todo essa miséria que ele pinta; que nós não apenas choramos por, mas com *Clarissa*, e a acompanhamos, passo a passo, através toda sua miséria.³⁴

Muitos leitores sentiram que esses romances epistolários, mesmo as 2000 páginas de *Clarissa*, despertavam neles sentimentos fortes pouco usuais.

Combinado com outras mudanças culturais, que fomentaram a noção da importância da integridade corporal (as campanhas contra a tortura judicial), e que enfatizavam a interioridade do indivíduo (ouvir música em silêncio), a popularidade do romance epistolar, depois da década de 1740, ajuda a explicar a crescente ressonância dos direitos humanos, na segunda metade do século XVIII. O mesmo Diderot que se maravilha-va diante do poder dos romances de Richardson, disse também, sobre o

33 Como observado em LEWIS, W.S. *The Yale Edition of Horace Walpole's Correspondence* (vol. 22). New Haven: 1960, p.271 (Letter to Sir Horace Mann, 20 December 1764).

34 *Remarks on Clarissa, Addressed to the Author*. Occasioned by some critical Conversations on the Characters and Conduct of that Work. With Some Reflections on the Character and Behaviour of Prior's Emma. Londres: One shilling, 1749. Notas, p.8 e 51.

droit naturel, que: “o uso desse termo é tão familiar, que quase não há ninguém que não se sentiria internamente convencido de que ele lhe é obviamente conhecido”. Quando recomendou livros para Robert Skipwith, em 1771, Thomas Jefferson elogiou eloqüentemente “o entretenimento da ficção”. “Tudo é útil desde que contribua para nos ensinar os princípios e a prática da virtude”, afirmou ele. Citando Shakespeare e, nominalmente, os romancistas Jean-François Marmotel e Laurence Sterne do século XVIII, mas sabemos que ele também possuía os romances de Richardson e Rousseau, Jefferson explicou que ler essas obras provocava, “em nós mesmos, o forte desejo de realizar atos caridosos e grandiosos”, e, concomitantemente, uma repugnância por feitos terríveis, e “uma aversão pelo vício”. Desta maneira, ler constituía um tipo de “exercício de nossas disposições virtuosas”. A ficção, ele insistia gerava “emulação” de forma mais efetiva que ao se ler História.³⁵ Numa época em que muitos ainda denunciavam os romances como degenerados e corruptores, era surpreendente que tal elogio tivesse vindo do magnânimo Jefferson, cuja biblioteca estava abarrotada de livros de ciência, filosofia, direito, religião, e história.³⁶

Embora o próprio Jefferson nunca o tivesse colocado nesses termos, o romance ajudou a preparar o fundamento afetivo para os direitos humanos, substituindo a estrutura transcendental, religiosa, pela validação da autoridade através da estrutura imanente, secular, alocada dentro do ser individual. Em seu trabalho acerca das origens do romance inglês, Michael McKeon sugeriu uma perspectiva similar. Ele afirmava que, no início do século XVIII, o campo da estética passou a desempenhar o papel outrora essencialmente ocupado pela religião. E ele sustentava que esta substituição da religião pela estética exigiu que o romance assumisse uma feição quase mágica: “para que o campo estético se encarregue do papel antes desempenhado pela religião, ele precisa exercer suas próprias formas de magia, evidentemente mais suaves, e sua ritualização, não da vida, mas da arte”.³⁷ Colocando de forma um pouco diferente, pode-se dizer que Diderot compreendeu que a arte de Richardson servia para arrancar seus leitores de dentro da vida cotidiana, como um tipo de substituto da experiência religiosa. Os leitores eram feitos para apreciar a sacralidade do comum, e o potencial do indivíduo comum para fundamentar todas as formas de autoridade.

Até mesmo se os efeitos psicológicos e emocionais do romance epistolar permanecessem difíceis de serem percebidos é possível traçar a

35 BOYD, Julian P. (org.) *The Papers of Thomas Jefferson*. Princeton: Princeton University Press, 1950. Vol. I, p.76-81. (30 vols)

36 TAYLOR, John Tinnon. *Early Opposition to the English Novel: The Popular Reaction from 1760 to 1830*. Nova York: King's Crown Press, 1943.

37 MCKEON, Michael. *The Origins of the English Novel, 1600-1740*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987, p.128.

difusão das noções de direitos humanos, depois da década de 1760. Sua crescente influência, no final da década de 1760, e na de 1770, pode ser atribuída, em parte, aos eventos ocorridos nas Colônias Norte-Americanas da Inglaterra. Ao se ampliar a ruptura entre os colonos e a Grã Bretanha, a noção universalista dos direitos nacionais ganhou novo ímpeto, primeiro nas colônias e, depois, mesmo na Grã Bretanha. Por exemplo, em *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*, de 1764, James Otis afirmou tanto os direitos políticos e civis dos colonos, enquanto cidadãos ingleses, quanto seus direitos naturais: “a natureza colocou a todos em um estado de igualdade e de perfeita liberdade”.³⁸ Quando as autoridades britânicas começaram a entrar em colapso, em 1774, os colonos consideraram como se eles próprios estivessem em uma espécie de estado de natureza: convocaram convenções para representar a vontade popular, e esboçaram constituições estaduais que, muitas vezes, incluíam declarações de direitos. A *Declaração de Direitos da Virginia* (1776), de George Mason, se referia a “certos direitos inerentes”, os quais foram definidos como “o gozo da vida e da liberdade, com meios de adquirir e possuir propriedade, e perseguir e obter felicidade e segurança”. Mais importante ainda, a *Declaração da Virginia* veio a oferecer uma lista de direitos específicos, como a liberdade de imprensa e a liberdade de pensamento religioso; isso ajudou a estabelecer um modelo para a Declaração de Direito definitiva, da Constituição dos Estados Unidos.³⁹

Mesmo na própria Grã Bretanha, a guerra com os colonos norte-americanos e a Coroa trouxe à tona de uma forma mais ampla esse esforço universalista. Em seu influente panfleto de 1776, *Observations on the Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America*, Richard Price fundamentou seu apoio aos colonos nos “princípios gerais da Liberdade Civil, isto é, no que a razão e a igualdade, e os direitos da humanidade dão”, sem que haja necessidade de estatutos ou certificados precedentes (isto é, sem que houvesse a prática da liberdade inglesa no passado).⁴⁰ O panfleto de Price foi traduzido para o holandês por um patriota notável, e também para o francês e para o alemão. Como resposta, apareceram quase imediatamente, na Grã Bretanha, uns trinta panfletos acusando Price de falso patriotismo, faccionismo, parricídio, anarquia, sedição, e até traição.

38 OTIS, James. *The Rights of the British Colonies Asserted and Proved*. Boston: Edes and Gill, 1764. Nota, p.28.

39 Para a Declaração da Virginia, ver: ROWLAND, Kate Mason. *The Life of George Mason, 1725-1792*, 2 vols. New York: G.P. Putnam's Sons, 1892. Vol I, p.438-441.

40 PRICE, Richard. *Observations on The Nature of Civil Liberty, the Principles of Government, and the Justice and Policy of the War with America to which is added, An Appendix and Postscript, containing, A State of the National Debt, An Estimate of the Money drawn from the Public by the Taxes, and An Account of the National Income and Expenditure since the last War, 9th edition*. Londres: Edward and Charles Dilly and Thomas Cadell, 1776, p.7.

O panfleto de Price colocou “os direitos da raça humana”, “os direitos da natureza humana”, e, especialmente, “os inalienáveis direitos da natureza humana”, na agenda da Europa.⁴¹

A difusão da linguagem dos direitos, ao menos entre segmentos das classes educadas, tornou possível, por exemplo, que o pastor calvinista francês, Paul Rabaut Saint-Etienne, escrevesse ao governo francês, em 1787, para se queixar da proposta de um Édito de Tolerância para protestantes, como ele. Rabaut insistiu que “sabemos, hoje, o que são os direitos naturais, e eles certamente dão aos homens muito mais que o édito concede aos protestantes... Chegou o tempo em que não é mais aceitável que a lei rejeite publicamente os direitos da humanidade, que são muito bem conhecidos por todo o mundo”.⁴² Rabaut afirmou, de forma confiante, serem os direitos da humanidade “muito bem conhecidos por todo o mundo”; e ele próprio ainda não aceitava que o rei católico pudesse sancionar oficialmente o direito calvinista de manter cultos públicos.

Nada comprável, no entanto, com a influência da *Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789. Adotada apenas provisoriamente, após seis dias de debates um tanto inconclusivos (20 a 24, e 26, de agosto de 1789), a declaração francesa acendeu uma explosiva controvérsia, precisamente porque proclamava seus princípios como aplicáveis a toda a humanidade. Os deputados franceses declararam que todo os “homens”, e não apenas os franceses, “haviam nascidos e permaneciam livres e iguais em seus direitos” [artigo 1]. Entre os “naturais, inalienáveis e sagrados direitos do homem” estava a liberdade, a propriedade, a segurança, e a resistência à opressão [artigo 2]. Suas cláusulas sobre liberdades específicas — de imprensa ou religião, contra punições desnecessárias ou ordens arbitrárias — se assemelhavam àquelas adotadas na *Declaração de Direitos da Constituição dos Estados Unidos*; mas, diferentemente da *Constituição dos Estados Unidos*, a linguagem universalista da Declaração francesa desafiou todos os demais governos. A linguagem dos direitos universais da *Declaração da Independência Americana* foi levada para várias constituições estaduais, mas não apareceu na *Constituição Federal*, ou a *Declaração de Direitos [Bill of Rights]* (as primeiras dez emendas da Constituição).

41 Seus oponentes às vezes admitiam o sentido desses termos, mesmo quando se opunham a posições específicas no Parlamento ou à relação da Grã Bretanha com as colônias. Por exemplo, *The Honor of Parliament and the Justice of the Nation Vindicated*. In a Reply to Dr. Price's *Observations on the Nature of Civil Liberty*. Londres: W. Davis, 1776, emprega a expressão “the natural rights of mankind” em um sentido favorável. Da mesma maneira, *Experience preferable to Theory. An Answer to Dr. Price's Observations on the Nature of Civil Liberty, and the Justice and Policy of the War with America*. London: T. Payne, 1776, não vê problemas em se referir a “the rights of human nature” (p. 3), ou “the rights of humanity” (p. 5).

42 Como observado em: HUNT, Lynn (org). *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*. Boston: 1996, p.46.

Isso prova ser difícil ignorar as transformações implícitas na *Declaração*, e Edmund Burke foi apenas o primeiro de muitos a aceitar o desafio. Burke escreveu seu *Reflections on the Revolution in France* (1790) em reação a um sermão de Richard Price, celebrando a nova Declaração francesa. O panfleto de Burke, por sua vez, incitou réplicas apaixonadas, de Thomas Paine e Mary Wollstonecraft, entre outros. De acordo com o *English Short Title Catalog*, a recorrência da palavra *rights* [direitos] nos títulos dobrou, da década de 1760 até a de 1770 (de 51, na de 1760, para 109, na de 1770), permaneceu quase o mesmo, na década de 1780 (95), e, então, quadruplicou repentinamente, passando para 418, na de 1790. De Burke para frente, a discussão inglesa sobre os direitos universais e naturais se desenvolveu de forma rápida e furiosa. Uma influência menos dramática, mas não menos notável, pode ser vista na República Holandesa, onde, de acordo com o *Short Title Catalog of the Netherlands*, a expressão *rechten van de mensch* proliferou subitamente nos títulos, depois de 1791. Na França, também, a Declaração abriu novos caminhos para a discussão dos direitos, mas ali, a discussão interessava a grupos específicos e as formas de acesso deles à cidadania. Carrascos e atores, calvinistas, judeus, negros livres, escravos e mulheres — todos escreveram petições e se organizaram para reclamar seus direitos. Os direitos se estenderam rapidamente, além de qualquer expectativa, em agosto de 1789. Assim como as revoluções do século XVII, ocorridas na República Holandesa e na Inglaterra, ajudaram a impulsionar os “direitos naturais” para a frente da discussão política, as revoluções americana e francesa também alimentaram intensamente a discussão sobre os “direitos humanos”.

O surgimento e a difusão de noções de direitos humanos, após os meados do século XVIII, se assentou sobre uma tautologia emocional: a verdade dos direitos naturais, universais e iguais é auto-evidente, pois sentimos essa verdade dentro de nós. Tentei mostrar que uma história puramente intelectual do conceito de direito não pode capturar inteiramente o funcionamento desse circuito emocional e psicológico. Embora seja digno de nota que o *Contrato Social*, de Rousseau, faça um uso antecipado do termo *droits de l’homme*, seu best-seller *Julie or The New Heloise* pode, ao menos, ter sido tão influente para o desenvolvimento dos direitos humanos, quanto o seu freqüentemente mal entendido tratado político. Os efeitos psicológicos das narrativas sobre as mulheres e suas buscas por amor pode explicar, melhor que qualquer outro aspecto isolado, a capacidade dos direitos humanos para “pegar”, para fazer sentido na linguagem comum, para ter uma extensa ressonância emocional entre os integrantes das classes educadas.

A emergência dos direitos humanos, portanto, representou a união de um vasto conjunto de causas temporais. Ela dependeu da conjunção

de: a longo prazo, de uma história intelectual e legal dos direitos; do desenvolvimento na longa duração de atitudes voltadas para o corpo e para as experiências do indivíduo; a médio prazo, das idéias Iluministas de razão, humanidade, e direitos; a médio prazo, de novas formas de imprensa, com seu impacto sobre a experiência acerca do indivíduo e do corpo; e, finalmente, de uma crise política e de uma transformação revolucionária na curta duração. É da interseção entre esse conjunto de causas com diferentes temporalidades, da interseção das idéias, tradições legais, práticas sociais e formas psicológicas, que os direitos humanos emergiram, mais ou menos com a mesma forma como hoje os conhecemos.