

O que resta das Luzes? Os direitos do homem à prova dos estudos pós-coloniais¹

Céline Spector²

Tradutora: Martha Gabrielly Colleto Costa³

Desde o final do século XVIII, a filosofia dos direitos do homem foi submetida a fortes objeções, oriundas de perspectivas muito diferentes.⁴ Inicialmente constatou-se que os direitos do homem, ditos “inalienáveis” e “sagrados”, não podiam fundamentar sua naturalidade e universalidade. Ao mesmo tempo evidentes e produzidos ao final das revoluções, incontestáveis e contestados, naturais e históricos, inatos e cívicos, universais e situados, os direitos do homem foram, muito cedo, considerados puras ficções ou simples ilusões. Ato revolucionário e performativo de natureza política, a *declaração* dos direitos apenas dizia respeito aos homens aptos a serem cidadãos e legisladores.⁵ Acima de todas as outras, a questão da inclusão se colocou de imediato. A exclusão das mulheres, dos escravizados ou de outras minorias que não gozavam do status de cidadania, fez questionar a verdadeira vontade dos revolucionários americanos ou franceses: eles realmente desejavam estender os benefícios da liberdade e da igualdade a todos os seres humanos? Reconstituindo novos privilégios, os direitos humanos não podiam, segundo os seus detratores, dissimular sua hipocrisia e impotência: declarados para preservar a liberdade e a justiça contra todas as formas de opressão e de exploração, eles se tornavam um puro ideal desprovido de

¹ Originalmente em SPECTOR, Céline. “Que reste-il des lumières? Les droits de l’homme à l’épreuve des études postcoloniales”. In: *Lumières*, n. 32, Controverses sur les Lumières 2, pp. 45-60, 2º semestre 2019.

² Céline Spector é professora de filosofia política na Unidade de Formação e Pesquisa de Filosofia da Sorbonne. Seus trabalhos dedicam-se à Filosofia das Luzes e à sua herança contemporânea. Ela é autora de *Eloges de l’injustice. La philosophie face à la déraison* (Paris: Seuil, 2016); *Rousseau et la critique de l’économie politique* (Presses Universitaires de Bordeaux, 2017); *Rousseau* (Cambridge: Polity Press, 2019).

³ Doutora em filosofia pela Universidade de São Paulo e professora de filosofia no Instituto Federal Fluminense em Campos de Goytacazes, Rio de Janeiro.

⁴ Ver LACROIX e PRANCHÈRE, *Le procès des droits de l’homme. Généalogie du scepticisme démocratique*.

⁵ ARENDT, *Les origines du totalitarisme*.

substância, incapaz de lutar contra os abusos de poder cometidos pelos próprios revolucionários.

No entanto, novas teorias vinculadas à corrente dos estudos pós-coloniais lançaram, recentemente, um bombardeio de objeções contra os direitos, denunciando o etnocentrismo restritivo da razão das Luzes.⁶ Desde os anos 1980, em especial a partir da influência de Edward Saïd, as teorias pós-coloniais⁷ desenvolveram uma crítica mordaz das Luzes, corrompidas pelo colonialismo. Embora as referências sejam mais incisivas nos Estados Unidos, a pesquisa realizada (sem pretensão de exaustividade) permite trazer à tona um corpus em constante expansão, que não diz respeito apenas aos departamentos de literatura, mas também aos de história, de direito, de estudos culturais e de ciências políticas. Nesse corpus, a crítica do universalismo das Luzes, de suas miragens e de sua arrogância não é anedótica. Em nome da diversidade cultural, a denúncia dos “direitos do homem” à moda Ocidental se tornou central.

Diferentemente da crítica marxista e da crítica feminista e *a fortiori* da crítica conservadora ou comunitarista, a crítica pós-colonial da Declaração da independência dos Estados Unidos e da Declaração dos direitos do homem do cidadão baseia-se em cinco grandes argumentos: 1) os direitos do homem não são universais, mas europeus (nascidos na Europa, destinam-se a proteger os cidadãos europeus, não os povos não-europeus nem os escravizados); 2) os direitos do homem são “naturais” apenas no nome; são ficções ideológicas que serviram à colonização e justificaram a “missão civilizadora” das potências europeias; 3) os direitos do homem estão associados a uma certa concepção da “razão” e da “civilização” na Europa: os povos descritos como “selvagens” ou “bárbaros” são incapazes de alcançar a ideia de direitos subjetivos inerentes à humanidade enquanto tal; não podem gozar desses direitos; 4) a lista de direitos é arbitrária e até mesmo abusiva: incluir nela o direito de propriedade significa excluir todos os povos nômades ou que privilegiam uma forma de propriedade comum, sem apropriação exclusiva; por conseguinte, mais do que proteger, os direitos do homem podem servir para expropriar; 5) os direitos do homem são os direitos dos colonos ou de seus cúmplices, que não tinham vontade política de acabar com a pilhagem das colônias nem com a sujeição dos escravizados.

Num estudo recente, Antoine Lilti propôs uma reapreciação nuançada do discurso dos estudos pós-coloniais: uma vez conjurado o espectro das Luzes racistas e colonialistas, trata-se de avaliar a ideia segundo a qual toda pretensão universalista, enunciada a partir de uma situação precisa (a partir da Europa e em nome da Europa), sempre contém a ameaça de ser ilegítima e perigosa. É possível colocar em evidência as contradições, as ambivalências e os limites do universalismo proclamado das Luzes, evitando a imposição do *a favor* ou do *contra*⁸. Dando continuidade a essa ideia, nossa abordagem tomará um caminho diferente. Sem negar, obviamente, os usos trágicos dos direitos do homem nas guerras imperialistas nem o uso da “língua dos direitos” contra as comunidades indígenas e os colonos escravizados, a presente contribuição se propõe a reconsiderar as objeções enunciadas pelos

⁶ CHAKRABARTY, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*.

⁷ Não faremos a distinção entre teorias pós-coloniais e teorias “decoloniais”. Para uma revisão preciosa, ver DIAGNE; AMSELLE (ed.), *En quête d'Afrique: universalisme et pensée décoloniale*.

⁸ LILTI, “Le défi colonial et la mondialisation des Lumières”. In: *L'Héritage des Lumières*, capítulo 1. Ver também CAREY e FESTA (eds.), *Postcolonial Enlightenment, Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*, em particular a introdução dos editores.

estudos pós-coloniais. Por essa razão, deixaremos de lado a abordagem das fontes e dos textos das declarações para privilegiar a análise dos argumentos. Evidentemente, não se trata de remeter as Declarações, sem mediação, apenas aos filósofos que inspiraram aqueles que as redigiram durante as deliberações preparatórias. Sem adotar a leitura (paradoxalmente) idealista de Jonathan Israël⁹, seguiremos o raciocínio dos pós-coloniais que afirmam a existência de uma filiação entre Locke, Montesquieu ou Rousseau e as deliberações preparatórias das declarações americana e francesa, deixando de lado Condorcet, cuja contribuição direta foi, entretanto, a mais importante. Não levaremos em consideração as questões clássicas sobre a genealogia intelectual complexa dos direitos do homem, nem o “trabalho declaratório”¹⁰, nem a dimensão performativa das declarações, que, curiosamente, nunca são abordados pelos autores dos estudos pós-coloniais que recenseamos.

Inicialmente, o vínculo entre o lugar de origem da reflexão sobre os direitos do homem e o seu alcance merece um exame profundo (I): deve-se estabelecer uma correlação estrita entre a origem europeia da filosofia dos direitos do homem e a negação de um alcance universal desses direitos? A concessão de direitos depende de certas condições, como o desenvolvimento da razão, supondo assim um processo prévio de “civilização”? Em segundo lugar, será conveniente avaliar as reflexões sobre a propriedade privada. Com efeito, os estudos pós-coloniais evocam a justificação da colonização em nome do argumento do sedentarismo e do sistema de “plantation”, que teria servido para expropriar os povos nômades de suas terras. Justificando o direito de propriedade em nome dos direitos sagrados e inalienáveis do homem, as Declarações não teriam feito outra coisa senão fortalecer essa justificação. É necessário, portanto, retomar a questão delicada da propriedade em oposição aos usos dos povos “selvagens” ou “bárbaros” que utilizavam terras e rebanhos de maneira comum. O “individualismo possessivo” impregnou, necessariamente, o espírito das Declarações a ponto de justificar a expropriação das nações sem Estado ou direito de propriedade (II)? Enfim, a acusação mais forte de certos autores associados à corrente dos estudos pós-coloniais diz respeito à colonização e à escravidão. Trata-se, então, de pôr à prova o argumento segundo o qual a defesa do direito de resistência à opressão contra a tirania dos soberanos europeus não serviu para lutar em favor da independência das colônias e da emancipação dos escravizados. A “redução contextualista” (a ideia segundo a qual a filosofia dos direitos do homem é inválida porque foi estabelecida no interior das grandes potências coloniais no exato momento de sua expansão) é ilusória (III)?

I. Naturalidade, universalidade, europeidade

Por vezes associadas às teorias pós-modernas¹¹, as teorias pós-coloniais não se contentam com afirmações gerais sobre os efeitos perversos do sentimento de superioridade dos europeus, proveniente da boa consciência das Luzes. De maneira recorrente, elas se

⁹ ISRAËL, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Ver a crítica de LILTI, “Comment écrit-on l’histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie”; e EDELSTEIN, “A Response to Jonathan Israël”.

¹⁰ *La Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*. Rials, S. (ed.). (Paris: Hachette, Pluriel, 1988). Ver também GAUCHET, *La Révolution des Droits de l’homme*, que enfatiza as diferenças entre o contexto americano e o contexto francês.

¹¹ ALVES, “The Declaration of Human Rights in Postmodernity”.

perguntam também *quem é o homem dos Direitos do homem* declarados no século XVIII. A leitura de suspeição se apoia em fatos evidentes: os “direitos” não foram inicialmente inclusivos em sua aplicação. A conclusão é imediata: o ideal dos direitos do homem, ou seja, do acesso à igual liberdade, à segurança, à propriedade, à resistência contra a opressão, seria imediatamente traído pela exclusão de certos grupos do gozo desses direitos. A exemplo dos conquistadores hispano-portugueses do Novo Mundo, os filósofos e seus discípulos teriam introduzido uma hierarquia entre o homem branco e católico ou protestante e o ameríndio, reservando ao primeiro os privilégios das leis naturais e dos direitos naturais (às vezes confundidos). Desse modo, as declarações dos revolucionários americanos ou franceses resultariam na negação da possibilidade, para certas culturas às vezes identificadas a certas “raças”, de se beneficiarem da proteção dos direitos do homem: no século XVIII, os direitos do homem são os direitos do homem branco, do europeu, mas nada têm a ver com os povos colonizados ou os escravizados das colônias americanas ou francesas; não dizem respeito aos povos considerados “selvagens” ou “bárbaros”, pois é necessário ter realizado os “progressos do espírito humano” para se tornar sujeito dos direitos do homem. A razão, portanto, é considerada não um atributo universal da humanidade, mas o apanágio de alguns (os europeus), que, considerando a si mesmos “civilizados”, teriam o privilégio dos direitos criados pela sua civilização. A ideia de “perfectibilidade” participaria dessa visão das coisas: apenas aqueles que atualizam sua perfectibilidade e desenvolvem suas faculdades num modelo linear do progresso do espírito humano mereceriam ser titulares dos direitos (daí a exclusão dos povos não europeus considerados “bárbaros” ou “selvagens”, assim como a exclusão das mulheres).

Essa crítica pode ser interpretada, no fundo, como uma nova versão da crítica marxista, apesar das críticas recorrentes endereçadas pelos autores dos *estudos pós-coloniais* à filosofia marxista da história e ao seu progressismo considerado ingênuo. O homem dos direitos do homem não é mais o indivíduo da sociedade civil¹², o *burguês* membro das classes proprietárias que concebe sua liberdade com base no modelo da propriedade, mas sim o homem branco, o senhor, o proprietário de escravizados eventualmente cristão que concebe sua liberdade como o avesso da servidão dos outros. Assim, a *Contra-história do liberalismo* do filósofo marxista Domenico Losurdo encontra muitos ecos nos artigos dos teóricos pós-coloniais. Tanto para estes como para aquele, a tradição “liberal” das Luzes teria defendido o pleno gozo dos direitos civis como privilégio reservado a uma minoria. A “comunidade dos homens livres” teria limites raciais e sociais rigorosos.¹³

Qual é então a originalidade da crítica pós-colonial dos direitos do homem? Ela chama a atenção, não para o fundamento nem para a lista dos direitos, mas para a questão de sua aplicação: seu alvo é o uso do conceito de “civilização” proveniente das Luzes assim como o papel perverso do universalismo e da abstração, interpretados como uma negação das relações de força em situação. Seja qual for o caso, o núcleo da acusação dos escritores pós-coloniais contra as Luzes e os direitos do homem é duplo: ele consiste em ter sido a justificação ideológica *a posteriori* da opressão colonial e, ao mesmo tempo, em conter os germes de tais práticas através de sua pretensão universalista e civilizatória.

¹² MARX, *Sur la question juive*. Certas leituras recentes recusaram toda caricatura da posição marxiana e restituíram a sua sutileza (Ver LACROIX e PRANCHÈRE, *Le procès des droits de l'homme*).

¹³ LOSURDO, *Contre-histoire du libéralisme*, p. 112.

A primeira objeção diz respeito ao uso pernicioso do esquema e do ideal da “civilização”. Num artigo intitulado “Postcolonial Approaches to Human Rights”, Owen Brown (doutorando no Departamento de Ciências Políticas da Universidade de Northwestern) denuncia com ardor o constitucionalismo das Luzes. Por conta desse constitucionalismo, os direitos dos cidadãos europeus e americanos foram garantidos ao preço dos direitos dos não-europeus, em particular dos povos colonizados.¹⁴ A crença em um processo de civilização foi utilizada pelos europeus para adiar, indefinidamente, o reconhecimento dos direitos. Desse modo, apenas os povos ditos “civilizados” foram considerados plenamente humanos – ainda que esses “civilizados” se comportassem como “bárbaros”, reduzindo os povos indígenas ao estado de “sub-humanos”. Segundo Vivienne Jabri, a característica de sempre adiar a concessão de direitos foi alicerçada pela “dicotomia entre a modernidade e as tradições, a civilização e a barbárie, a liberdade e não-liberdade, o primeiro termo de cada binômio sendo percebido como característica do cidadão ou do sujeito “liberal”, que reproduz, assim, um discurso “racializado, culturalista e sexista”.¹⁵ Desse modo, a maioria dos autores tira a conclusão de que os direitos do homem nada mais são que um instrumento a serviço do desejo de dominação, visto que o Ocidente se outorga o direito de julgar o nível de “civilização” dos povos em desenvolvimento.¹⁶

A segunda crítica dos pós-coloniais denuncia o caráter abstrato, metafísico e individualista do sujeito dos direitos do homem. A própria categoria de homem revela-se suspeita: ela constitui uma forma de cegueira em relação ao problema da raça e do gênero. Julia Suarez-Krabbe (pós-doutoranda em “Estudos interculturais” na Universidade de Roskilde na Dinamarca) afirma, nesse sentido, que a defesa dos direitos do homem não reconhece a participação dessas duas categorias na formação do humano: “*the category ‘man’ characteristically ignores race and naturalizes gender*”¹⁷. As tentativas para arrancar os direitos do homem de seu contexto de origem imperialista são consideradas insuficientes.¹⁸ Do mesmo modo, Julia Suarez-Krabbe utiliza a obra de Franz Fanon e a distinção entre “zona de ser” e “zona de não-ser” para sustentar que os direitos não protegem aqueles que são “construídos” contra as normas dominantes ou que os direitos “exigem”, ou seja, supõem vítimas oprimidas ou exploradas.¹⁹ Um procedimento análogo aparece no artigo recente de Nelson Maldonado-Torres (Professor associado de Literatura Comparada na Universidade Rutgers), “On the Coloniality of Human Rights”, que invoca Franz Fanon ou Aimé Césaire para melhor desmistificar a genealogia sentimentalista de Lynn Hunt.²⁰ Na perspectiva dos pós-coloniais, encontrar um lugar para o homem e seus direitos, entre Deus e a Natureza, supôs a criação de uma nova categoria: os *condenados* da terra.²¹

¹⁴ Ver também SANTOS, “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges”, p. 9.

¹⁵ JABRI, *The Postcolonial Subject*, p. 3.

¹⁶ DARIAN-SMITH e FITZPATRICK, “Laws of the Postcolonial: An Insistent Introduction”, pp. 1-15.

¹⁷ SUAREZ-KRABBE, “The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective”, p. 215. Em tradução livre: “de maneira peculiar, a categoria ‘homem’ ignora a raça e naturaliza o gênero”.

¹⁸ Ver a crítica de DOUZINAS, *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*.

¹⁹ DOUZINAS, *Human Rights and Empire*, p. 212.

²⁰ HUNT, *L’Invention des droits de l’homme*.

²¹ MALDONADO-TORRES, “On the Coloniality of Human Rights”.

Desse modo, se os direitos do homem “europeus” não podem prestar nenhum auxílio nas lutas anticoloniais²², duas respostas são concebíveis: assumir o relativismo ou o “culturalismo” ético e político, exaltando uma abordagem dos direitos do homem enraizada nas práticas culturais locais, africanas ou asiáticas; defender um universalismo considerado mais autêntico, cujas fontes estariam não nos filósofos, mas nas revoltas dos escravizados.

A primeira via, sustentando a autonomia e até mesmo a autoctonia das tradições de pensamentos não ocidentais, é defendida principalmente por um professor de direito do Senegal na Universidade Emory, Abdullahi Ahmed An-Na’im, que intitula um de seus recentes artigos como “*The Spirit of Laws is not Universal. Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights*”.²³ A argumentação é sutil: para o autor pouco importa que Montesquieu tenha ou não contribuído diretamente com a ideologia colonial dos direitos do homem. Seja como for, as ideias do filósofo contribuíram para inspirar uma certa visão da “missão civilizadora” da Europa e para encorajar a maneira pela qual os Estados-nação europeus ou norte-americanos se sentiram autorizados a impor um modelo dos direitos do homem centrado no Estado, coercitivo e burocrático. No entanto, os discípulos de Montesquieu deveriam ter sido mais sensíveis ao seu conceito de “espírito das leis”, que permitia, justamente, definir uma forma de relativismo jurídico: no que se refere ao seu próprio significado, toda ordem jurídica depende da diferença entre as culturas. Os próprios direitos do homem devem se definir de maneira contextualizada, em situação.²⁴

Buscando restituir um universalismo autêntico, a segunda via é elucidada por um excelente artigo de Siba N. Grovogui (Professor no Centro de Estudos e Pesquisa Africanos da Universidade de Colúmbia), o qual enfatiza que os colonizados dispunham de suas próprias noções de direitos do homem – noções integradas a seus princípios revolucionários assim como na Constituição elaborada durante a revolução haitiana.²⁵ Laurent Dubois já havia estabelecido a originalidade da revolução haitiana ao recusar a teoria do “contágio” das ideias revolucionárias do continente.²⁶ Siba N. Grovogui segue seus passos: enquanto o sujeito da Declaração de independência e da Declaração francesa não era, de modo algum, o homem definido por suas capacidades físicas e faculdades mentais, mas um proprietário definido por sua raça e classe, desejando “dominar outros homens”; enquanto as Declarações usaram incessantemente técnicas linguísticas e procedimentos retóricos que permitem a autorreferencialidade e, portanto, a exclusão e mesmo a repressão dos “outros” (escravizados, colonizados, deportados, racializados), os revolucionários haitianos souberam “desracializar” a agência política e denunciar a ontologia racial das Luzes para resistir à opressão. Siba N. Grovogui menciona os artigos da Constituição haitiana que recusam toda referência à cor da pele (art. 14) e abolem os títulos, vantagens e privilégios sem relação com o serviço prestado à liberdade e à independência (art. 3). O autor ainda destaca que a Constituição deu aos *antigos homens livres* e aos *novos homens livres* (escravizados emancipados)

²² O desinteresse progressivo em relação aos direitos do homem nas lutas anticoloniais parece despontar entre os anos 1940-1950 e entre os anos 1960-70. Ver BURKE, *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*.

²³ AN-NA’IM, “*The Spirit of Laws is not Universal: Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights*”.

²⁴ Ver LARRERE, *Actualité de Montesquieu*.

²⁵ GROVOGUI, “To the Orphaned, Dispossessed, and Illegitimate Children: Human Rights Beyond Republican and Liberal Traditions”.

²⁶ Ver DUBOIS, *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787- 1804*.

igual acesso à propriedade e reconheceu a igual dignidade de todos os homens, estabelecendo sistemas de proteção de mulheres e crianças. Inspirados pelos preceitos de liberdade, igualdade, justiça, os escravizados negros “produziram noções universais dos direitos”.²⁷

A esse respeito, Siba N. Grovogui revela a originalidade da Constituição do Haiti e sua afirmação de um verdadeiro universalismo, mais inclusivo que aquele promovido pelos revolucionários americanos ou franceses. A seu ver, os antigos escravizados compreendiam melhor o que significava “ser uma pessoa” do que ser um sujeito de direito, ou seja, ser uma entidade biológica cujas faculdades elementares deviam ser protegidas. Enquanto os revolucionários americanos promoveram a vida, a liberdade e a busca da felicidade, enquanto os franceses levaram em conta a liberdade, a igualdade e a fraternidade, os escravizados buscaram institucionalizar as liberdades mais “básicas”. Elas podem ser concebidas positivamente como integridade do corpo e do espírito ou negativamente como liberdade em relação a toda forma de opressão ou de exploração. A superioridade dessa concepção consistiria, em especial, na superação de uma visão limitada dos direitos civis e políticos e na invenção de uma concepção inédita dos direitos sociais. A explicação do autor é a seguinte: para os franceses, o sujeito seria o cidadão, para os americanos, o indivíduo, em ambos os casos existe o agente que deseja proteger seus direitos contra os abusos de poder do governo. Ora, como no Haiti os escravizados nunca tinham se beneficiado da proteção do direito, o objetivo da Constituição foi, antes de mais nada, garantir o que era necessário à vida, e é por isso que ela incluiu disposições a favor da criança ilegítima, do órfão ou da mulher divorciada e abandonada – disposições normalmente excluídas da ordem constitucional. No Haiti, os direitos do homem se baseavam naquilo que Grovogui chamou “a política instintiva”, a saber, a emoção sem reserva que caracteriza aqueles que vivem em meio à corporeidade e à natureza.²⁸

Todos esses argumentos são extremamente preciosos, mas devem nos levar à conclusão sobre o advento de uma via não ocidental dos direitos do homem? É preciso destruir a arrogância etnocêntrica europeia e atribuir a superioridade intelectual e moral aos escravizados que, embora desprovidos de educação, souberam realizar a proteção das mulheres e a invenção dos direitos sociais – algo que os revolucionários americanos e franceses, envoltos em suas referências livrescas, teriam sido incapazes de fazer? Tal releitura da história pode ser empobrecedora. Ela corre o risco de confundir a reflexão sobre a natureza e o teor dos direitos com a análise de seu campo de aplicação. Pois a universalidade dos direitos naturais é compreendida, de Locke a Condorcet, *sem distinção de raça*: trata-se, antes, de considerar o homem como um ser sensível, dotado de necessidades fundamentais, que usa a razão para satisfazê-las.

II. Propriedade e comunalidade

O segundo ponto da discórdia refere-se ao direito de propriedade associado a certa concepção da sociedade civilizada. Nesse sentido, um artigo de Judith Schacherreiter, Privatdozentin na Universidade de Viena, lembra que, nos pensadores das Luzes, a passagem

²⁷ DUBOIS, *A Colony of Citizens*.

²⁸ GROVOGUI, “Mind, Body, and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse”.

do estado de natureza para o estado civil ou do estado “selvagem” para o estado de civilização, supõe a garantia da propriedade privada para se proteger das depredações dos monarcas e contribuir para o progresso da civilização. Assim, a apropriação privada das terras que no passado eram partilhadas em comum seria algo elogiado de maneira unânime por Grotius, Locke, Rousseau e Kant. Como observado por vários intérpretes atuais, a teoria lockeana da propriedade comporta consequências significativas para a apropriação da América.²⁹ Aplicando as teorias de Dipesh Chakrabarty à história da agricultura mexicana, a autora sustenta que a generalização do regime de propriedade associada à colonização foi muito prejudicial às formas de utilização da terra pelas comunidades ameríndias, consideradas arcaicas. Vistos como seres não civilizados pelos filósofos das Luzes, os povos autóctones das Américas foram coagidos a privatizar sua propriedade. J. Schacherreiter denuncia a impostura: em vez de ser considerada uma forma de propriedade dentre outras, o uso comum das terras foi reduzido a um estatuto de antecedente num espaço desprovido de lei e cultura nomeado “estado de natureza”.³⁰ A argumentação se encontra mais ou menos em um sociólogo da Universidade de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos, militante altermundialista, segundo o qual o modo de vida moderno ou “civilizado” só pôde prevalecer por causa do desaparecimento dos modos tradicionais de subsistência.³¹ Nas Américas, e em particular no México, essa crença levou à desapropriação massiva de terras antes pertencentes às populações autóctones.

Resta dizer, entretanto, que essa crítica confunde os efeitos destruidores da colonização com os efeitos das teorias que não a defenderam. É verdade que as teorias da “plantation” na origem do direito de propriedade foram instrumentalizadas no contexto de uma defesa ideológica do império britânico³², mas não explicam em nada o fenômeno. Principalmente no contexto da ameaça absolutista, a propriedade individual foi defendida diante dos riscos tirânicos de abuso de poder – o que explica, como enfatiza Pierre Crétois, por que a doutrina de Locke sobre a propriedade de si tenha sido retomada por Sieyès como preâmbulo de sua Declaração dos direitos do homem e do cidadão.³³ Enfim, seria abusivo extrapolar o paradigma lockeano denunciando a pseudofilosofia dos direitos do homem que sacraliza a propriedade privada em nome do ideal de civilização.³⁴ Como mostraram Stéphane Rials et Marcel Gauchet notadamente, os debates preparatórios testemunham profundas controvérsias quanto à inserção da propriedade privada na lista dos direitos.³⁵

²⁹ ARNEIL, *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*; RENAULT, *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne*.

³⁰ Ibid.

³¹ SANTOS, “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge”.

³² Ver PAGDEN, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492–1830*.

³³ O artigo 5 de seu projeto de declaração estipula que “Todo homem é proprietário de sua pessoa (...) essa primeira propriedade é inalienável”. (CRETOIS, *Le Renversement de l'individualisme possessif*, p. 75).

³⁴ “O uso comum da terra não foi entendido como uma forma alternativa de posse da terra pelos filósofos do Iluminismo; em vez disso, ele era visto como uma terra em estado de ‘ainda não propriedade’, aguardando a sua apropriação e a sua definição jurídica como propriedade”. Em inglês: “Common usage of land was not understood as an alternative form of land tenure by philosophers of the Enlightenment; instead, it was viewed as land in a state of “not yet property”, awaiting its appropriation and propertization” (SCHACHERREITER, “Propertization as a Civilizing and Modernizing Mission: Land and Human Rights in the Colonial and Postcolonial World”, p. 230).

³⁵ GAUCHET, *La Révolution des Droits de l'homme*, pp. 235-240 (ver também os trabalhos de Y. Bosc et F. Gauthier).

III. Liberdade política, servidão civil?

Por fim, um último argumento contra as ideias dos direitos do homem, seus inspiradores e redatores parece decisivo: a ideia de humanidade associada à racionalidade e à moralidade conduziria, mecanicamente, à exclusão dos escravizados do campo de jurisdição dos direitos. Os estudos pós-coloniais revelam a hipocrisia de um discurso baseado em princípios de justiça, liberdade e tolerância que serviria, tal como a mensagem evangélica antigamente, para condenar os costumes tradicionais ou as crenças irracionais, justificando, assim, a colonização.³⁶ Este seria o pecado original das Luzes: a teoria tradicional dos direitos do homem e suas aplicações não teriam nenhum valor, já que os direitos de alguns grupos teriam sido omitidos. A crítica evoca, portanto, o silêncio cúmplice das Luzes, para não dizer o seu conluio ideológico. Lutando contra o despotismo “em casa”, os filósofos (Locke ou Rousseau principalmente) e os revolucionários ocultaram o uso civil, e não político, da categoria de escravidão, ou, pior ainda, naturalizaram esse uso na Ásia e na África (Montesquieu). *In fine*, a emancipação dos escravizados não deve nada às ideias dos filósofos; ela decorre, pura e simplesmente, das lutas violentas dos escravizados e do abolicionismo negro.³⁷

Ora, aqui também se trata, em parte, de um mal-entendido. A crítica foi anteriormente refutada por Sankar Muthu, que restituiu, em todo o seu vigor, as críticas radicais da dominação europeia e da escravidão produzidas por numerosos filósofos das Luzes, que articularam uma concepção unitária da natureza humana a um reconhecimento da diversidade cultural: o universalismo de Rousseau, de Diderot ou de Kant nada tinha de um racionalismo ingênuo.³⁸ Como também lembram Jean Ehrard e Marcel Dorigny, seria absurdo restituir uma versão monolítica das Luzes e incriminar filósofos como Locke, Montesquieu ou Rousseau, que, embora antiescravagistas, não eram abolicionistas.³⁹ O filósofo Jean-Louis Pranchère lembrou recentemente este aspecto: a ideia dos direitos do homem suscitou discursos e associações abolicionistas e, por fim, levaram a Convenção Nacional a abolir a escravidão (abolição amplamente comemorada na França). O bloqueio observado na Revolução contra os direitos das mulheres não foi tão forte para a escravidão. A despeito do intenso lobbying dos traficantes de escravizados e dos colonos, a despeito dos moderados que queriam medidas graduais, a abolição foi decidida em fevereiro de 1794, não apenas por razões de interesse militar (a guerra de São Domingos, quando a abolição já havia ocorrido, a guerra contra os britânicos, etc.). Seria absurdo equiparar o modelo dos escravagistas britânicos ao dos membros franceses da Convenção. Na diversidade de suas

³⁶ BROWN, “Rights from the Other Side of the Line: Postcolonial Perspectives on Human Rights” e COWELL, “Defense Relativism: Universalism, Sovereignty, and the Postcolonial Predicament”. Ver também DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*.

³⁷ BLACKBURN, “Slavery, Emancipation and Human Rights”. Do mesmo autor, ver também, *The Overthrow of Colonial Slavery*. É preciso acrescentar que, de um ponto de vista histórico, não se pode com certeza atribuir a origem exclusiva das ideias abolicionistas às resistências dos escravizados. (GEGGUS, “Rights, Resistance and Emancipation: A Response to Robin Blackburn”).

³⁸ MUTHU, *Enlightenment against Empire*.

³⁹ GAINOT; DORIGNY; EHRARD *et al.* “Lumières et esclavage”.

formas, a filosofia dos direitos do homem não foi suficiente para fazer desaparecer a exploração racial, mas nem por isso serviu para justificá-la. Assim como a “razão cartesiana”, a “razão das Luzes” não era intrinsecamente portadora de esquemas dicotômicos ou hierárquicos aptos a servir à “razão colonial”. Nem as categorias binárias (inferiores/superiores), nem as evoluções lineares (da barbárie à civilização) caracterizam de maneira uniforme os defensores das liberdades civis e políticas que inspiraram as declarações.

Para além desses exemplos privilegiados, seria preciso voltar ao próprio conceito de “natureza humana” do qual decorrem os direitos do homem a fim de mostrar que nenhuma exclusão circunstancial pode invalidar o conceito. Sustentar que a política dos direitos do homem fracassa porque sua referência é o “macho branco” associada a uma categoria normativa de “humano”⁴⁰ supõe um uso deturpado do conceito de “referência”. Para mencionar apenas um exemplo famoso, Condorcet não deixa margem para ambivalência ao afirmar a igual liberdade de todos, mulheres e escravos inclusos: “ou nenhum indivíduo da espécie humana tem realmente direitos ou todos têm os mesmos”.⁴¹ No fundo, as falhas históricas ligadas principalmente ao peso do lobby colonial na França não mudam nada: cabe à própria “humanidade” garantir o “direito a ter direitos”.⁴² Nessa perspectiva, os trabalhos de Etienne Balibar mostraram o sentido que convém dar à identificação entre a cidadania e a humanidade na proposta da igualdade [égalité].⁴³ Embora denuncie as contradições internas do universalismo, os retrocessos, as denegações e mesmo as repressões que podem ocasionar, E. Balibar evidenciou o potencial crítico persistente dos direitos do homem. Como destaca um artigo recente, a crítica marxista pode ser superada exaltando o potencial insurrecional e anti-hegemônico das declarações.⁴⁴ Nessa mesma direção, Habermas soube responder às críticas pós-coloniais argumentando que os direitos do homem são “padrões” que devem menos ao contexto cultural particular da civilização ocidental do que à tentativa de responder aos desafios dos tempos modernos.⁴⁵ Recusando a ideia de que as culturas holistas da Ásia ou da África seriam essencialmente resistentes à lógica individualista dos direitos do homem, Habermas lembra que esses direitos podem perfeitamente proteger uma ética voltada para a comunidade. O que importa, sobretudo, é que a ordem jurídica moderna da qual os direitos humanos são o pilar está assentada sobre “as necessidades de funcionamento das sociedades econômicas que precisam de decisões descentralizadas de múltiplos atores independentes”.⁴⁶ A esse respeito, seria descabido sustentar a preeminência dos direitos culturais sobre os direitos individuais para reforçar o autoritarismo e o paternalismo ou criticar os direitos do homem para melhor justificar os ataques aos direitos fundamentais e às liberdades “do mundo ocidental”. Habermas encontra o justo meio: de um lado, “a compreensão dos direitos do homem deve ser liberada do peso metafísico da aceitação de um indivíduo anterior a qualquer socialização, que chega ao mundo, por assim dizer, com

⁴⁰ SUAREZ-KRABBE, “The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective”, p. 211.

⁴¹ CONDORCET, *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790). *Sobre a admissão das mulheres no direito de cidadania* (1790).

⁴² ARENDT, *L'Origine du Totalitarisme*, p. 602.

⁴³ BALIBAR, *La proposition de l'égalité*.

⁴⁴ BALIBAR, “Une critique marxienne des droits de l'homme est-elle encore possible?”. Ver igualmente o artigo seminal de LEFORT, “Droits de l'homme et politique” e o número especial da Revista *Esprit* dedicado a Claude Lefort e dirigido Justine Lacroix et Michael Foessel (junho 2019).

⁴⁵ HABERMAS, “De la légitimation par les droits de l'homme”.

⁴⁶ HABERMAS, “De la légitimation par les droits de l'homme”, p. 25.

direitos inatos”;⁴⁷ de outro, os direitos humanos refundados numa base política (aliados à soberania popular) podem sempre auxiliar as lutas de emancipação em favor da autonomia.

*

Desde o final do século XIX, as Luzes como narrativa do advento da modernidade europeia são suspeitas de desempenhar o papel de ideologia. Marx acusara a burguesia ascendente de ter sacralizado seus valores e naturalizado seus desejos como direitos pretensamente inalienáveis e imprescritíveis. Hoje em dia, o julgamento das Luzes não retoma mais o refrão marxista, mas, no fundo, a crítica não é tão diferente. Denunciando o privilégio que outorga a si mesmo o homem branco, o cidadão estatutário, o colono sem alma, a crítica pós-colonial denuncia o teatro de máscaras que leva os inspiradores e os redatores das Declarações a mergulhar numa defesa ingênua ou limitada da luta contra a opressão, que omite o essencial da humanidade de sua ambição teórica e prática. Ela revela os deploráveis acordos das Luzes com um pensamento racializante, que só levemente condena as extorsões coloniais e até contribui para reforçá-las. Vilipendia o falso humanismo e o cosmopolitismo de fachada que teriam consolidado o imperialismo e lançado para fora da história os povos não-europeus⁴⁸. Os estudos pós-coloniais não incriminam apenas o uso dos direitos do homem numa época determinada, a época de sua emergência e a da dominação colonial contemporânea; eles se atêm ao espírito das Luzes em geral, na medida em que, de uma maneira ou de outra, elas ainda contribuem para justificar a dominação neocolonial e racista. A política contemporânea dos direitos do homem, conduzida com arrogância pelo Ocidente, em particular pelos Estados Unidos, serve então de testemunha. Não sendo outra coisa que uma nova versão da ideologia imperial ancorada na ideia de “missão civilizadora”, ela atesta que a larva já estava na maçã: desde o início as Luzes foram opressivas, e a palavra de ordem emancipadora das Declarações não passou de uma impostura. Como o universal está sempre situado, ele só podia resultar em falsas promessas.

Ora, é sempre perigoso reconduzir os vícios observados na história à sua origem. Ao retroprojetar nos inspiradores e nos redatores das Declarações todos os males causados pelo imperialismo ocidental, certos autores da corrente de estudos pós-coloniais correm o risco de endossar uma visão maniqueísta da história intelectual. Esse artigo tentou mostrar os limites da crítica pós-colonial dos direitos do homem para não reduzir a herança das Luzes a uma caricatura.

Referências bibliográficas

ALVES, J. A. L. “The Declaration of Human Rights in Postmodernity”. In: *Human Rights Quarterly*, n. 2, pp. 478-500, vol. 22, maio 2000.

DIAGNE, Souleymane Bachir; AMSELLE, Jean-Loup. *En quête d’Afrique: universalisme et pensée décoloniale*. Paris: Albin Michel, 2013.

⁴⁷ HABERMAS, “De la légitimation par les droits de l’homme”, p. 28.

⁴⁸ MBEMBE, *Critique de la raison nègre*.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. "The Spirit of Laws is not Universal: Alternatives to the Enforcement Paradigm for Human Rights". In: *Tilburg Law Review*, vol. 21, issue 2, 12 Oct. 2016.

ARENDET, Hannah. *Les origines du totalitarisme: Eichmann à Jérusalem*. Trad. de l'anglais par Jean-Loup Bourget, Robert Davreu, Anne Guérin, Martine Leiris, Patrick Lévy et Micheline Pouteau. Paris: Gallimard, 2002.

ARNEIL, Barbara. *John Locke and America: The Defence of English Colonialism*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

BALIBAR, Étienne. *La Proposition de l'égalité*. Paris: Essais politiques, 1989.

BALIBAR, Étienne. "Une critique marxienne des droits de l'homme est-elle encore possible?". In: *Raison publique*, février 2016. Disponible em : <http://raison-publique.fr/article806.html#nb8>.

BLACKBURN, Robin. "Slavery, Emancipation and Human Rights". In: TUNSTALL, Kate (ed). *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*. New York: Bloomsbury, 2012, pp. 137-155.

BLACKBURN, Robin. *The Overthrow of Colonial Slavery*. Londres: Verso, 1988.

BROWN, Owen. "Rights from the Other Side of the Line: Postcolonial Perspectives on Human Rights". In: *Politikon: The LAPSS Journal of Political Science*, n. 25, 2014, pp. 5-26.

BURKE, Roland. *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2010.

CAREY, Daniel e FESTA, Lynn (eds.). *Postcolonial Enlightenment, Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*. Trad. de Olivier Ruchet et Nicolas Vieillecazes. Paris: Amsterdam, 2009.

COWELL, Frederick. "Defense Relativism: Universalism, Sovereignty, and the Postcolonial Predicament". In: DHAWAN, Nikita (ed). *Decolonizing Enlightenment: Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Leverkusen: Barbara Budrich, 2014, pp. 261-275.

CRETOIS, Pierre. *Le Renversement de l'individualisme possessif*. Paris: Garnier, 2015.

DARIAN-SMITH, Eve e FITZPATRICK, Peter. "Laws of the Postcolonial: An Insistent Introduction". DARIAN-SMITH, E. e FITZPATRICK, P. (eds.) In: *Laws of the Postcolonial*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

DAVIS, David Brion. *The Problem of Slavery in Western Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

DOUZINAS, Costas. *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Oxford, New York: Routledge-Cavendish, 2007.

DUBOIS, Laurent. *A Colony of Citizens. Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787- 1804*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2004.

EDELSTEIN, Dan. "A Response to Jonathan Israël". TUNSTALL, Kate (ed.). In: *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*. New York: Bloomsbury, 2012, pp. 127-135.

GAINOT, Bernard; DORIGNY, Marcel; EHRARD, Jean *et al.* "Lumières et esclavage". In: *Annales historiques de la Révolution française*, n. 380, pp. 149-169, 2015/2.

GAUCHET, Marcel. *La Révolution des Droits de l'homme*. Paris: Gallimard, 1989.

GEGGUS, David. "Rights, Resistance and Emancipation: A Response to Robin Blackburn". In: TUNSTALL, Kate (ed.). In: *Self-Evident Truths? Human Rights and the Enlightenment*. New York: Bloomsbury, 2012, pp. 157-167.

GROVOGUI, Siba N'Zatioula. "To the Orphaned, Dispossessed, and Illegitimate Children: Human Rights Beyond Republican and Liberal Traditions". In: *Indiana Journal of Legal Studies*, 18 (1), pp. 41-63, 2011.

GROVOGUI, Siba N'Zatioula. "Mind, Body, and Gut! Elements of a Postcolonial Human Rights Discourse" (2006). Disponível em: http://digitalcommons.law.umaryland.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1002&context=iclc_papers.

HABERMAS, Jürgen. "De la légitimation par les droits de l'homme". In: *Éthique publique* [online], n.1, vol. 1, 1999, publicado online em 17 de janeiro de 2017.

HUNT, Lynn. *L'Invention des droits de l'homme. Histoire, psychologie et politique*. Trad. de S. Klelman-Lafon. Genève: Markus Haller, 2013.

ISRAËL, Jonathan. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

JABRI, Vivienne. *The Postcolonial Subject: Claiming Politics/Governing Others in Late Modernity*. New York: Routledge, 2013.

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Rials, S. (Ed). Paris: Hachette, Pluriel, 1988.

LACROIX, Justine e PRANCHERE, Jean-Yves. *Le procès des droits de l'homme. Généalogie du scepticisme démocratique*. Paris: Seuil, La couleur des idées, 2016.

LARRÈRE, Catherine. *Actualité de Montesquieu*. Paris: Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1999.

- LEFORT, Claude. “Droits de l’homme et politique”. In: *L’Invention démocratique*. Paris: Fayard, 1981, pp. 45-83.
- LILTI, Antoine. “Le défi colonial et la mondialisation des Lumières”. In: *L’Héritage des Lumières*. Paris : Seuil, 2019.
- LILTI, Antoine. “Comment écrit-on l’histoire intellectuelle des Lumières? Spinozisme, radicalisme et philosophie”. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n. 1, pp. 171-206, vol. 64, 2009.
- LOSURDO, Domenico. *Contre-histoire du libéralisme*. Paris: La Découverte, 2013.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. “On the Coloniality of Human Rights”. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 114, pp. 117-136, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte, 2013.
- MARX, Karl. *Sur la question juive* (1843). Trad. de J.-F. Poirier. Paris: La Fabrique, 2006.
- MUTHU, Sankar. *Enlightenment against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- PAGDEN, Anthony. *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, 1492–1830*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- RENAULT, Matthieu. *L’Amérique de John Locke. L’expansion coloniale de la philosophie européenne*. Paris: Éditions Amsterdam, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges” (2007). Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/AbyssalThinking.pdf>.
- SCHACHERREITER, Judith. “Propertization as a Civilizing and Modernizing Mission: Land and Human Rights in the Colonial and Postcolonial World”. In: DHAWA, Nikita (ed). *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2014, pp. 227-242.
- SUAREZ-KRABBE, Julia. “The Other Side of the Story: Human Rights, Race, and Gender from a Transatlantic Perspective”. In: DHAWA, Nikita (ed). *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*. Opladen: Barbara Budrich Publishers, 2014, pp. 211-226.