

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO  
NÍVEL DOUTORADO**

**ÂNGELA KRETSCHMANN**

**UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E NA  
COMPLEXIDADE DE UM MUNDO MULTICIVILIZACIONAL**

São Leopoldo

2006

**ÂNGELA KRETSCHMANN**

**UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E DIÁLOGO NA  
COMPLEXIDADE DE UM MUNDO MULTICIVILIZACIONAL**

Tese de Doutorado em Direito  
Para a obtenção do título Doutor em Direito  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
Centro de Ciências Jurídicas  
Programa de Pós-Graduação em Direito

Orientador: Prof. Dr. Ielbo Marcus Lobo de Souza

Co-Orientador: Dr. Vicente de Paulo Barretto

São Leopoldo

2006



## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao **Dr. Ielbo Marcus Lobo de Souza**, por tudo. O aprendizado foi muito além dos limites da realização da presente tese. Sua orientação tão cuidadosa, foi sempre motivadora, a ponto de ter sido necessário, algumas vezes, me fazer retomar o caminho proposto, que ele sempre soube indicar de maneira imprevisível e fraterna. O descaminho, entretanto, é uma tentação permanente.

Agradeço ao **Dr. Vicente de Paulo Barretto**, também por tudo, mas principalmente por suas palavras otimistas, determinando que seguisse sempre, e que enfrentasse obstáculos com coragem, e as conquistas, com prudência. Agradeço à **UNISINOS** e à **FUNDEPE**, por todo apoio recebido.

## RESUMO

A despeito da afirmada universalidade dos direitos humanos, a concepção, desenvolvimento histórico e aplicação dos direitos humanos apresenta-se de forma variada no contexto de civilizações distintas. Uma análise comparativa entre as civilizações ocidental, hinduísta, muçulmana e chinesa revela sua diversidade e a influência de suas concepções próprias sobre ser humano, ordem social, direito e direitos humanos. A diferença dos valores está presente no constitucionalismo que passou a fazer parte da história de cada uma e no privilégio dado a direitos sociais e coletivos, ou às liberdades individuais. A resistência ao discurso universalista dos direitos humanos surge também como um aspecto da política internacional, visto que a análise de sua dimensão política na normativa internacional e na prática dos Estados revela desafios civilizacionais à sua implementação, tais como a oposição à seletividade e politização dos direitos humanos e o apelo a particularidades regionais e nacionais e aos vários antecedentes religiosos, culturais e históricos. Os desafios à universalidade dos direitos humanos ficam mais claros na visão muçulmana e chinesa, diante do poder exercido pelos governos nacionais, que manifestam a necessidade de respeito à diversidade, opondo-se a um “modelo acabado” exportado pelo Ocidente. Já na Índia hindu percebe-se que, se de um lado tem ocorrido um processo de adequação legislativa pacífica aos direitos humanos, persiste um debate em torno da distinguibilidade do sistema de castas, que não poderia ser considerado uma espécie de racismo, conforme as manifestações do país perante a ONU. Os contrastes geram a necessidade do diálogo intercivilizacional. O conhecimento e o reconhecimento dos modos de compreensão distintos, bem como a atenção à fala do outro, enquanto diferente, é fundamental para um diálogo. A solução, portanto, indica uma construção que depende não apenas do respeito à universalidade e indissolubilidade dos direitos humanos, mas também do reconhecimento das diferenças como garantia dessa mesma universalidade. A dinâmica do paradoxo garante a possibilidade do devir histórico, visto hoje não mais como um produto acabado do Ocidente, mas o resultado de um diálogo aberto, que não promete o consenso, mas abre-se para a sua possibilidade.

Palavras chave:

Universalidade – direitos humanos – civilizações – pluralismo – diálogo –

## **ABSTRACT**

In spite of the affirmed universality of Human Rights, the conception, historical development, and its application are presented in a varied way in the context of different civilizations. A comparative analysis among the Occidental, Hindu, Muslim and Chinese civilizations reveals their diversity and the influence of their own conceptions about the human being, social order, Law and Human Rights. The difference of the values is present in the constitutionalism which became part of the history of each civilization, and in the privilege that is given to the social and collective rights or to the individual liberties. The resistance to the universalistic speech of Human Rights also emerges as an aspect of international politics, because the analysis of the Human Rights political dimension in the international Law system and in the States practice reveals civilizational challenges to its implementation, like the opposition to their selectiveness and politicization and the appeal to regional and national particularities and to the numerous religious, cultural, and historical precedents. The challenges to the universality of Human Rights become clearer in the Muslim and Chinese visions, in face of the power exercised by the national governments, which show the necessity to respect diversity, opposing themselves to a “finished model” exported by the Occident. On the other hand, in the Hindu India it is perceived that, if in one side has been occurred a process of pacific legislative adequacy to Human Rights, persists a debate about the differentiation of the caste system, that could not be considered a type of racism, according to the country’s manifestations before the U.N. The contrasts create the necessity of the intercivilizational dialogue. The knowledge and recognition of the distinct ways of understanding, as well the attention given to other’s speech, while different, is fundamental for a dialogue. The solution, therefore, indicates a construction which depends, not only, on the respect to the universality and undissolvibility of Human Rights, as well on the recognition of the differences as a guarantee of this same universality. The dynamic of the paradox guarantees the possibility of the historical construction, observed nowadays not as a finished product of the Occident, but as the result of an open dialogue, that do not promise the consensus, but opens itself to this possibility.

- Universality – human rights – civilizations – pluralism - dialogue

## RÉSUMÉ

Malgré l'universalité affirmée des droits humains, la conception, de développement historique et les applications de ces droits se présentent de façon variée dans le contexte des civilisations distinguées. Une analyse comparative entre les civilisations occidentales, hinduiste, musulmane et chinoise révèle leur diversité et l'influence de leurs propres conceptions sur l'être humain, l'ordre social, le droit et les droits humains. La différence des valeurs est présente dans le constitutionnalisme qui est devenu partie de l'histoire de chacun et, dans le privilège donné aux droits sociaux et collectifs, ou aux libertés individuelles. La résistance au discours universaliste des droits humains devient aussi un aspect de la politique internationale, étant donné que l'analyse de sa dimension politique dans la normative internationale et la pratique des États révèle des déficits civilisationnels à son implémentation, tels l'opposition à la sélectivité et la politisation des droits humains et l'appel aux particularités régionales et nationales ainsi qu'aux précédents religieux, culturels et historiques. Les défis à l'universalité des droits humains sont alors clairs dans la vision musulmane et chinoise, devant le pouvoir exercé par les gouverneurs nationaux, qui expriment le besoin du respect à la diversité, en s'opposant à un « modèle achevé » exporté par l'Occident. Cependant, en Inde hindoue il est possible de voir que, si d'une part un processus d'adéquation législative, pacifique aux droits humains se produit, il persiste un débat au tour de la distinguabilité du système de castes, qui ne pourrait pas être considéré comme une espèce de racisme, selon les manifestations du pays face à l'ONU. Les contrastes engendrent le besoin du dialogue intercivilisationnel. La connaissance et la reconnaissance des moyens de compréhension distingués, ainsi que l'attention au discours d'autrui, autant que différent, est fondamentale pour un dialogue. La solution alors indique une construction qui ne dépend pas seulement du respect à l'universalité et à l'indissolubilité des droits humains, mais, aussi de la reconnaissance des différences comme garantie de cette universalité. La dynamique du paradoxe assure la possibilité d'existence de l'avenir historique ; qui n'est plus vu aujourd'hui comme un produit achevé de l'Occident, mais comme le résultat d'un dialogue ouvert, qui ne promet pas un consensus, mais qui s'ouvre à sa possibilité.

- Universalisme – droits humains – civilisations – pluralisme - dialogue

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
<b>1 CIVILIZAÇÕES, CULTURAS E SOCIEDADES .....</b>	<b>19</b>
1.1 <b>CONCEITOS E RELAÇÕES .....</b>	<b>19</b>
1.1.1 <b>Civilização, civilizações .....</b>	<b>19</b>
1.1.2 <b>Culturas nas civilizações .....</b>	<b>28</b>
1.2 <b>CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL .....</b>	<b>37</b>
1.2.1 <b>Cristandade e formação dos Estados seculares .....</b>	<b>37</b>
1.2.2 <b>Contratualismo, capitalismo e modernização .....</b>	<b>44</b>
1.2.3 <b>A Ciência do Direito e a administração da Justiça .....</b>	<b>53</b>
1.3 <b>CIVILIZAÇÃO HINDU .....</b>	<b>59</b>
1.3.1 <b>Hinduísmo e a unidade do múltiplo .....</b>	<b>60</b>
1.3.2 <b>Hierarquia, castas e a herança colonial .....</b>	<b>68</b>
1.3.3 <b>O Direito, o <i>dharma</i> e a justiça dos <i>panchayats</i> .....</b>	<b>81</b>
1.4 <b>CIVILIZAÇÃO MUÇULMANA .....</b>	<b>88</b>
1.4.1 <b>A unidade religiosa-política e a fragmentação imperial .....</b>	<b>88</b>
1.4.2 <b>A Sharia, a Umma a justiça do cádi .....</b>	<b>98</b>
1.4.3 <b>Ressurgimento do Islã, fundamentalismo e <i>jihad</i> .....</b>	<b>106</b>
1.5 <b>CIVILIZAÇÃO CHINESA .....</b>	<b>118</b>
1.5.1 <b>Do Império à República Popular .....</b>	<b>118</b>
1.5.2 <b>Confucionismo, legalismo e o papel da ideologia .....</b>	<b>130</b>
1.5.3 <b>Reforço da tradição e um novo conceito de modernização .....</b>	<b>140</b>
<b>2 CIVILIZAÇÕES E DIREITOS HUMANOS .....</b>	<b>149</b>
2.1 <b>DIREITOS HUMANOS NA VISÃO OCIDENTAL .....</b>	<b>149</b>
2.1.1 <b>O individualismo e a historicidade dos direitos humanos .....</b>	<b>150</b>
2.1.2 <b>Valores ocidentais e desenvolvimento dos direitos humanos .....</b>	<b>162</b>
2.1.3 <b>A constitucionalização dos direitos humanos .....</b>	<b>166</b>
2.2 <b>DIREITOS HUMANOS NA VISÃO HINDU .....</b>	<b>171</b>
2.2.1 <b>O indivíduo no oriente hindu .....</b>	<b>172</b>
2.2.2 <b>Tolerância e sociedade de castas .....</b>	<b>174</b>
2.2.3 <b>Constitucionalismo e prática dos direitos humanos na Índia .....</b>	<b>182</b>
2.3 <b>DIREITOS HUMANOS NA VISÃO MUÇULMANA .....</b>	<b>199</b>
2.3.1 <b>O indivíduo e a crítica ao individualismo no Islã .....</b>	<b>199</b>
2.3.2 <b>Valores islâmicos e direitos humanos .....</b>	<b>202</b>
2.3.3 <b>Constitucionalismo e prática dos direitos humanos no Islã .....</b>	<b>214</b>



<b>2.4 DIREITOS HUMANOS NA VISÃO CHINESA</b> .....	234
2.4.1 A função do indivíduo na harmonia social chinesa .....	236
2.4.2 Valores chineses e desenvolvimento dos direitos humanos .....	239
2.4.3 Constitucionalismo e prática dos direitos humanos na China .....	242
<b>3 CULTURA, PODER E DIREITOS HUMANOS: A DIMENSÃO POLÍTICA DO DEBATE EM TORNO DA UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS.</b> ..	258
3.1 A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NOS INSTRUMENTOS INTERNACIONAIS DE PROTEÇÃO .....	258
3.2 OS DESAFIOS CIVILIZACIONAIS AOS DIREITOS HUMANOS .....	273
3.3 POLÍTICA INTERNACIONAL E DIREITOS HUMANOS SOB A ÓTICA DA VERTENTE REALISTA CIVILIZACIONAL .....	285
3.4 PLURALISMO CIVILIZACIONAL E POLÍTICA INTERNACIONAL .....	303
<b>4 A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NA COMPLEXIDADE DE UM MUNDO GLOBALIZADO E MULTICIVILIZACIONAL: UMA CONSTRUÇÃO POSSÍVEL?</b> .....	307
4.1 GLOBALIZAÇÕES, MODERNIDADES E IDENTIDADES .....	307
4.1.1 Modernidades no tempo e no espaço global e local .....	307
4.1.2 Repercussões nas identidades e fundamentalismos .....	320
4.1.3 Desmodernização, pós-modernismo e seus efeitos político-civilizacionais .....	326
4.2 CONTRIBUIÇÃO DO DEBATE MULTICULTURALISTA PARA A UNIVERSALIDADE .....	334
4.2.1 Relativismo e multiculturalismo .....	334
4.2.2 Debate comunitarista e pluralismo civilizacional .....	346
4.3 O DIÁLOGO INTERCIVILIZACIONAL E OS LIMITES DO CONSENSO .....	357
4.3.1 Alteridade e pluralismo civilizacional .....	357
4.3.2 As bases do diálogo intercivilizacional: alteridade, dignidade e direitos humanos. . . . .	364
4.3.3 A universalidade dos direitos humanos no pluralismo civilizacional....	373
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	389
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	406

## INTRODUÇÃO

Os direitos humanos enfrentam, na arena internacional, vários desafios. Um deles está relacionado à sua universalidade. Os maiores obstáculos à universalidade são colocados pelo pluralismo cultural ou, como será preferível denominar, por questão metodológica, pluralidades civilizacionais. Especificamente, algumas civilizações, como a muçulmana, a chinesa e a hinduísta, ao lado da ocidental, constituem um contexto de reforço identitário, de aumento de percepção da diferença que, em um conflito de natureza civilizacional, pode atingir grandes proporções. Nesse contexto problemático os direitos humanos são vistos de maneira bastante diferenciada.

Tem-se, de um lado, a busca de um ideal comum partilhado – ou que deveria ser partilhado – por todos os povos, de eliminação do sofrimento, de guerras, de progresso, de bem-estar, de proteção aos desfavorecidos etc. Existe um rol de direitos básicos, como o direito à vida, o direito de não sofrer tortura, de não ser submetido a maus-tratos e o direito à liberdade, cuja natureza universal parece, por si só, evidente. No entanto, a natureza histórica dos direitos humanos demonstra que eles possuem um vínculo direto e natural com as reivindicações ocidentais. Na medida em que ocorreu sua internacionalização, foi verificado que países de distintas civilizações, especialmente da Sínica e Islâmica, adotaram uma concepção própria de direitos humanos, justificando sua adaptação interna em função da diversidade cultural. O governo chinês declarou abertamente que existem outras formas de se compreender os direitos humanos, outra forma de concepção de direitos humanos, e que a visão chinesa é peculiar em relação “ao resto”. O discurso

chinês responde aos séculos de dominação ocidental em que o Ocidente costumou posicionar-se como centro do mundo em relação “ao resto”.

Historicamente as tensões e conflitos civilizacionais foram intensos, apesar de raros. As grandes civilizações em geral eram separadas pelo tempo e pelo espaço, tendo existido um pequeno número ao mesmo tempo. Os contatos eram muito restritos, em função da geografia e do pouco desenvolvimento das comunicações e transportes. Essa realidade agora é totalmente distinta. As civilizações estão praticamente umas diante das outras, e nem sempre uma tem se esforçado para entender o que a outra está dizendo. A interação aumentou sensivelmente e, também, na mesma proporção, uma curiosa consciência da identidade diferenciada que tem levado, inclusive, a manifestações orgulhosas em relação a “não ser como eles” (“eles”, agora, são os ocidentais). Isso ocorreu historicamente com o Ocidente em relação aos povos colonizados, e atualmente, no sentido oposto, na forma como chineses, hindus e muçulmanos se referem ao próprio Ocidente.

Toda transformação desse cenário mundial tem relevantes reflexos na forma como está sendo discutido e tratado o tema dos direitos humanos. A globalização, principalmente econômica, tem levado a uma ordenação legal para as práticas comerciais, mas o mesmo não tem ocorrido em nível cultural, nem há sinais de que possa ocorrer ou que seja desejável. Entretanto, seu oposto, como a total rejeição da diferença, em termos que podem ser percebidos cada dia mais em relação ao tratamento de imigrantes, e os casos de xenofobia, igualmente, não são desejáveis.

Se a diversidade cultural, a princípio, poderia parecer inibir a eficácia internacional dos direitos humanos, hoje é constatado o contrário, que o respeito à diversidade constitui um valor agregador para a eficácia dos direitos, assim como põe a questão do diálogo como fonte igualmente de agregação, até porque há forte resistência contra o uso do discurso da defesa e promoção dos direitos humanos como instrumento de intervenção na política doméstica dos países. Por tudo isso, mostra-se necessária a discussão dos direitos humanos na esfera da política internacional e das teorias das Relações Internacionais.

Depois de analisadas as particularidades das civilizações aqui apresentadas (Capítulo 1), as visões particulares de cada uma sobre os direitos humanos serão examinadas (Capítulo 2), partindo do pressuposto que não existe uma visão única e exclusiva, asiática, dos direitos humanos, mas várias concepções distintas, não necessariamente opostas. A análise aproxima as concepções, ressalta suas

diferenças e aponta suas semelhanças, com vistas a auxiliar a compreensão dos desafios enfrentados por um diálogo intercivilizacional, que será tratado adiante (Capítulo 4).

Antes disso, entretanto, (Capítulo 3), será apontada a dimensão política que envolve a universalidade dos direitos humanos, desde sua posição nos instrumentos internacionais de proteção, confrontados com os principais desafios político-civilizacionais aos direitos humanos. Para isso, o paradigma realista civilizacional servirá como norte teórico para a compreensão da vertente política do desafio civilizacional aos direitos humanos. Dependendo do ponto de vista que é tomado, em relação à estrutura do sistema político internacional em termos de poder ou configuração de forças, também se percebe uma maior dificuldade ou favorecimento ao discurso e implementação eficaz dos direitos humanos num mundo que já não é bipolar, como durante a Guerra Fria, mas multipolar, com os centros de poder representados por países integrantes de distintas e grandes civilizações.

Com efeito, com a formação de novos centros de poder em relação ao Ocidente, ocorreu uma busca por teorias – e mesmo o aperfeiçoamento das já existentes – que pudessem explicar a nova orientação da ordem mundial, sua composição e tendências de mudança. Assim, o recurso à teoria das relações internacionais é um importante auxílio na busca de respostas a perguntas que confrontam o pluralismo cultural e o debate em torno da universalidade dos direitos humanos.

A possibilidade do diálogo diante das tensões entre civilizações distintas, pois, merece cada dia uma atenção mais especial. Nesse diálogo, os direitos humanos aparecerão de duas formas: de um lado representam a própria diferença, acirram disputas e são a razão de acusações de todos os lados. Os direitos humanos encontram-se no centro do impasse discursivo. São usados como instrumento para o jogo político internacional. De outro, representam a possibilidade de um reconhecimento mútuo e o incentivo para disponibilizar-se ao diálogo.

O debate sobre os direitos humanos envolve, com tudo isso, muitas facetas. Às vezes são considerados apenas mais uma investida ocidental contra a cultura e a autonomia orientais, mais um modo pelo qual o Ocidente tentará dominar e fazer o Oriente andar conforme as regras ocidentais. O que o Ocidente fez com o Oriente é tão grave quanto dizer que buscou “corrigir” o que o Oriente pensava de si mesmo... e à força. Outras vezes o discurso sobre direitos humanos tem sido adaptado,

interpretado de acordo como melhor favoreça a prevalência dos valores típicos das suas civilizações. As políticas ocidentais, especialmente as americanas, têm sido contraditórias, mostrando que os direitos humanos são utilizados, de fato, como instrumento para atingir seus objetivos político-econômicos, uma vez que a bandeira dos direitos humanos é levantada especialmente nas regiões de interesse dos americanos, enquanto em outros locais sequer são lembrados. Enfim, se americanos podem usar os direitos humanos de forma contraditória, também outros poderiam fazê-lo. A própria luta contra o terrorismo tem servido igualmente de pretexto para justificar abusos contra os direitos humanos. O risco que se corre é o total esvaziamento de uma cultura voltada aos direitos humanos, seu descrédito como instrumento na solução de conflitos mundiais.

Diante do atual contexto das relações internacionais, e levando em conta o contexto civilizacional e seus possíveis choques, entende-se que a análise seria muito parcial se levada em conta apenas uma civilização oriental, como a Índia hindu, por exemplo. Por isso, e como contraponto dentro do próprio país indiano, examina-se a civilização muçulmana, acusada de constituir a principal barreira – ao menos explícita – para a universalização dos direitos humanos, por alguns, como se verá adiante. Entretanto, entre os indianos as denúncias de violações muitas vezes partem de muçulmanos, acusando desrespeito aos direitos humanos por parte de hindus, especialmente em função da discriminação em razão da casta. Além disso, o fundamentalismo hindu mostrou sinais fortes nos últimos anos, ao lado do fundamentalismo muçulmano.

O objetivo geral da tese é averiguar as reais possibilidades dos direitos humanos universais, diante da globalização e face a complexidade social e a nota característica de cada tradição civilizacional, que implicam razões distintas, idéias de bens distintos, valores, decisões e sanções.

Os objetivos específicos da tese são: apresentar um paralelo entre sociedades, racionalidades e desenvolvimento dos direitos humanos envolvendo as civilizações Hindu, Islâmica, e Chinesa em contraste com o paradigma Ocidental; analisar o contexto político do debate em torno da universalidade dos direitos humanos à luz dos aportes teóricos das relações internacionais; demonstrar a possibilidade de composição entre a universalidade e a diversidade, e suas implicações; examinar a possibilidade de um efetivo sistema internacional dos

direitos humanos “universais” que mantenha o respeito pelas diferenças culturais, considerando-se tradições distintas e sociedades complexas.

A partir dos desafios que os direitos humanos enfrentam em relação à universalidade, a tese procura responder às seguintes hipóteses:

a) a composição da diferença cultural, do pluralismo de civilizações constitui um pressuposto necessário para a afirmação e reconhecimento da universalidade dos direitos humanos, num sistema internacional multipolar e globalizado, assim como os direitos humanos constituem a base sobre a qual pode ser preservado o pluralismo cultural, e o reconhecimento de identidades distintas;

b) a multiplicidade de culturas, e a sobrevivência das civilizações, é fundamental para uma *praxis* universal dos direitos humanos, e os direitos humanos são fundamentais para a garantia da diversidade;

c) o pluralismo cultural redescobre a alteridade e recoloca a ética de um humanismo baseado na diferença ontológica e na necessidade do seu reconhecimento.

A tese pretende investigar a dimensão política do debate sobre os direitos humanos, inserida no contexto civilizacional, tendo por base o paradigma realista civilizacional proposto por Samuel Huntington. A partir de então, foram considerados autores que estavam vinculados diretamente às civilizações em análise, com o cuidado à sua fala. Assim, foram utilizados Louis Henkin, Louis Dumont, R. Vincent, Jack Donnelly, Edward Said, Louis Assier-Andrieu, Amartya Sen, Pannikar, Bikhu Parekh, Abdullah Ahmed An-Na'im e Chen Qiang, cada qual com um acento específico em uma das civilizações, considerando inclusive que já apresentam estudos comparativos.

O debate envolvendo os direitos humanos no contexto civilizacional tende a aproximar as civilizações para um diálogo, mostrando que, hoje, o encontro entre elas não resulta, necessariamente, em confronto, conflito e violência. Um consenso, entretanto, envolve a possibilidade de diálogo, e este, por outro lado, envolve em suas condições o reconhecimento da alteridade, da diferença. O resultado do diálogo, se e quando estabelecido, não implica inevitavelmente em um consenso. As dificuldades em relação ao consenso envolvendo as civilizações serão então analisadas no capítulo 4 (em especial a partir dos aportes teóricos de Alain Touraine, Castor Ruiz, Boaventura Souza Santos). A maior questão diante da nova

configuração da ordem mundial é, como já foi dito, a universalidade num mundo de pluralidades civilizacionais (a análise do pluralismo será tomada especialmente a partir de Andrea Semprini e Giovanni Sartori).

Reconhecimento da alteridade, diálogo, consenso e aspiração universalista, por outro lado, devem ser situados no contexto do debate sobre a Democracia, um dos pontos mais controvertidos no conflito que envolve as civilizações. A afirmação dos direitos humanos, sua cunhagem de origem européia, por outro lado, não pode simplesmente ser rechaçada pelo simples fato de sua origem ocidental. Seu vínculo e justificativa, seu fundamento e sua base, encontrada nos discursos de todas as civilizações, deve ser recuperada e enfatizada, de modo que todos possam, ao falar sobre a mesma coisa, pretender significar a mesma coisa também, uma vez que não estão, muitas vezes, usando as mesmas palavras para dizer coisas diferentes.

O fato de os direitos humanos terem nascido no Ocidente não os tornam irrelevantes para outras civilizações. Um olhar histórico, no sentido antes de ouvir a tradição que o outro está a contar, mostra que também fora do Ocidente, em outras civilizações, os direitos humanos mereceram atenção, ainda que não tenham levado à projeção internacional. A co-implicação entre direitos humanos e democracia mostra-se, dessa forma, igualmente central, levando-se em conta que a historicidade dos direitos humanos não é um privilégio ocidental, é um dado também da historicidade de outras civilizações.

Dadas algumas idéias gerais da obra, cabe explicar a metodologia adotada para a sua realização, que também esclarece a alternativa tomada em relação à escolha das civilizações. Antes de mais nada, mostra-se necessário compreender os conceitos de Civilização e civilizações, fundamental para o contexto da presente tese, esclarecendo-se as razões pelas quais o termo “civilizações” foi preferido no lugar de “sociedades”, “culturas”, ou “Estados”, por exemplo. Diante disso, a tese inicia com a delimitação conceitual dos termos, bem como as suas relações com o Direito. O próprio uso dos termos “cultura” e “civilização” teve que, nesse sentido, passar por um “filtro”, ou “desaprendizado”, porque os termos envolvem muitas questões que encerram vinculação direta com a civilização ocidental, podendo muitas vezes se mostrar de forma inadequada quando utilizados para outras realidades culturais e civilizacionais. Tal inadequação vai ter reflexo adiante, nos termos “modernidade”, “globalização” e “multiculturalismo”, este último concentrando em si as maiores disputas políticas da atualidade. Da mesma forma como o

Ocidente possui o significado para as palavras, os chineses também passaram a usar a palavra “democracia”, por exemplo, para significar algo que não tem parentesco com o significado originado na modernidade ocidental, ainda que os termos também tenham sua variação histórica mesmo no Ocidente, mas mantenham um núcleo permanente que perpasse os séculos. Ora, os críticos da cultura ocidental e os acusadores do imperialismo ocidental irão dizer o mesmo acerca dos “direitos humanos”, que deveriam passar por um “desaprendizado” para serem compreendidos da forma correta, ou que eles, sejam críticos muçulmanos, hindus ou chineses, entendem como correta.

Partindo de um conceito que justifica o uso do termo civilização para designar uma entidade cultural no sentido mais amplo possível (como o maior agrupamento cultural de pessoas que se pode vincular a uma identidade maior, comum), serão aproveitadas as bases sócio-culturais da civilização hindu, da civilização muçulmana e da civilização chinesa. Cada uma possui uma origem própria, um modo de ver e conceber o mundo e o ser humano, um modo de organizar juridicamente seus conflitos internos, e um modo de fundamentar seu direito e de conceber os direitos e deveres humanos. Cada uma foi escolhida em função de aspectos relevantes e diferenciados quanto a valores que julgam fundamentais e que guiam a forma como procedem nas relações com as demais.

Foi considerada, ainda, a civilização ocidental, obviamente por causa da sua relação particular com os direitos civis e políticos e das polêmicas que têm sido geradas com as demais. Além disso, a ótica ocidental é a que aproxima a autora da presente tese, não obstante a América Latina estar mostrando sinais evidentes do aumento da percepção e consciência civilizacional subjetiva própria em relação à entidade cultural maior à qual pertence, a ocidental, e a cristandade européia, pois está reagindo ao neocolonialismo, muitas vezes não explícito, que tem explorado seus territórios e suas riquezas naturais, assim como foi feito com os territórios chineses, árabes e indianos.

Ainda quanto à metodologia, será levada em conta antes uma abordagem histórico-social e política das civilizações, mais do que uma análise teológica ou filosófica, por questões didáticas e de cuidado em função das dificuldades que um estudo envolvendo civilizações distintas, em si mesmo, já apresenta. O presente estudo não deixa de levar em conta, entretanto, que as instituições políticas e sociais têm, nessas civilizações, ao menos origem religiosa, e a ela estão



vinculadas, e por isso não foi excluída a análise do hinduísmo, do confucionismo e islamismo que, enfim, dão base às civilizações nominadas.

Ainda em função do cuidado que se deve ter quanto ao modo de proceder no estudo de culturas distintas, buscou-se examinar textos, livros e documentos circunstanciais que vinculam e são vinculados pela historicidade humana que os percebe. Daí a base de muitas das análises estar diretamente ligada ao modo como o hindu vê a si mesmo e a sua identidade civilizacional, e o chinês e o muçulmano, igualmente. O cuidado teve que ser redobrado na medida em que se formou uma verdadeira cultura do orientalismo. Hoje, uma contracultura oriental denuncia a ação ocidental que procedeu no passado remoto, e mesmo recente, à análise da cultura oriental de um modo que favorecia a incursão colonialista, para depois, de forma arrogante, ensinar aos próprios orientais a sua própria cultura, com a justificativa dos então “doutrinadores orientalistas” de que “os orientais não tinham o que era preciso para saber o que era melhor para eles”, como diz Edward Said, crítico do orientalismo,<sup>1</sup> ou, então, não tinham como saber o que era necessário que soubessem, por isso era preciso ensiná-los...

Com isso, pode-se afirmar preliminarmente que o debate sobre a universalidade dos direitos humanos será aqui colocado no contexto de civilizações com características próprias e diferenciadas, permitindo-se, assim, o confronto de noções paradigmáticas. As civilizações, por muito diferentes, possuem sempre uma noção de ordem sem a qual entendem que a humanidade não é possível. As trajetórias de alguns povos (mas não de todos) vão sugerir, ou tentar sugerir, que o Direito é indispensável para isso. É necessário, assim, trazer ao debate civilizações que possam constituir um desafio para o diálogo em torno do universalismo dos direitos humanos. Para o estabelecimento de um diálogo entre civilizações distintas, é preciso, além disso, partir da interioridade de cada uma, sob pena de uma avaliação artificial, parcial e totalmente ilegítima.

---

<sup>1</sup> Para tanto é necessário ter base na cultura que é analisada, e não analisar a análise que é feita da cultura em estudo, pois toda análise será uma re-presentação, antes de uma presença do Oriente em si, seja do Islã, da Índia, da China. Segundo o autor, há todo um anti-semitismo em sua versão islâmica, e os novos estudos deveriam tratar de, pelo menos, eliminar o “Oriente” e o “Ocidente” como um todo. Sem esquecer que foi o “conhecimento das raças submetidas ou orientais que tornou possível o domínio sobre elas, tornando a administração delas fácil e proveitosa – e isso considerando que as raças submetidas, na opinião dos dominadores, não tinham o que era preciso para saber o que era melhor para elas (Cfe. SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Traduzido por Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 34, 46 e 48).

Cabe ainda uma explicação mais específica sobre as razões para a escolha de certas civilizações. As civilizações escolhidas tratam de maneira distinta algumas questões fundamentais. Na China, a tradição confucionista procura até hoje, de certa forma, reagindo à implantação de um sistema legal, afirmar a ordem social através da ação equilibrada do homem com a natureza e do homem com seus semelhantes. Na Índia, da mesma forma, nunca foi desenvolvida a noção de Direito como direito subjetivo, conhecida no plano ocidental, e a noção de hierarquia foi largamente defendida, contra o princípio da igualdade, para manter a ordem social. Na sociedade muçulmana, a idéia de ecumenismo permanece, igualmente, longe das idéias de um direito subjetivo como, por exemplo, a privacidade e a individualidade. A civilização muçulmana chama atenção por seu modo próprio de controle social, a força da autoridade religiosa, e mesmo a questão dos inúmeros conflitos internos que os críticos do paradigma civilizacional indicarão como sendo os maiores perigos para a paz mundial. Tudo isso será necessário colocar em análise.

Abordar de maneira específica, os contornos e bases de cada civilização traz a vantagem de tornar mais clara a possibilidade do diálogo intercivilizacional. Além de tudo, permite perceber os perigos da construção de um consenso a partir da constatação da redução dos direitos humanos a meros instrumentos da política internacional.

# 1 CIVILIZAÇÕES, CULTURAS E SOCIEDADES

## 1.1 CONCEITOS E RELAÇÕES

### 1.1.1 Civilização, Civilizações

O termo “civilização” é difícil de ser conceituado. Está associado a “civilizado” e “civilizar”, que já eram comuns no século XVI e, com a modernidade ocidental, indicaram a “passagem ao estado civilizado”, ou seja, ao que não é “bárbaro”, inculto, quase inumano, para usar as observações feitas a partir das descobertas e explorações na América. Já no século XIX, a palavra “civilização” adquiriu um novo aporte, deixando de ser somente singular para ter sentido também plural. Assim, refere Braudel, ficou ainda mais difícil de definir o termo. Hoje, “civilização”, no singular, seria antes o bem comum partilhado, ainda que desigualmente, por todas as civilizações. “Civilizações”, no plural, teria o significado que prevaleceu na mentalidade do século XX: “existem, inegavelmente, ‘civilizações’.”<sup>2</sup> Na atualidade, quando se deseja fazer referência à “Civilização”, com “C” maiúsculo, o termo “Humanidade” parecerá mais adequado, pois a história da humanidade é feita a partir da história das civilizações.

Peter Demant lembra o quanto é fundamental esclarecer o termo antes de abordar as relações e mesmo a tese do “choque de civilizações”, entendendo que civilizações “não são entidades tangíveis, mas construções mentais abrangentes e fluidas, que ligam sociedades entre si por meio de modos de organização social e/ou normas, valores, epistemologias, sensibilidades estéticas comuns.” Para o autor, é fundamental desmascarar a polaridade Ocidente-Oriente como uma construção ideológica e interesseira, “mas isso não implica que algo como civilizações

---

<sup>2</sup> Segundo Braudel, até por volta de 1732 o termo indicava apenas um ato da Justiça ou um julgamento que tornava “civil” um processo “criminal”. O segundo sentido de civilização surge da oposição do estado “civilizado” ao estado “selvagem”, opondo-se, de maneira geral, à barbárie (BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 25-9). E assim, esclarece HUNTINGTON: “Civilizations in the plural are the concern of this book”; ou seja, seu livro tratará da questão do conflito de “civilizações” (no plural), apesar da “civilização” no singular ter reaparecido na atualidade para representar o argumento de que existe um mundo universal da civilização – o que não pode ser sustentado, diz o autor, que se propõe a examinar, nesse sentido, “se as civilizações estão ou não ficando mais civilizadas” (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 41).

diferentes não exista.” Pois ao contrário dos Estados territoriais, as civilizações não apenas não possuem fronteiras claras, como se justapõem e se influenciam reciprocamente.<sup>3</sup>

No aspecto antropológico, o termo “civilização” é utilizado no singular para designar um estado de evolução da humanidade, e teve seu significado vinculado a uma qualidade especial ou uma fase da cultura que existiu durante determinada era. A “era da civilização” teria começado há cerca de 5.000 anos, afirma Toynbee. O autor entende importante esclarecer que a tese da unidade da civilização é um erro no qual os historiadores ocidentais têm sido levados a acreditar devido à influência de seu desenvolvimento social. O engano também está vinculado à idéia de “unidade da história”, que envolve a afirmação de que existe apenas um “rumo civilizatório”, o ocidental, o que constitui hoje, é sabido, uma ilusão egocêntrica.<sup>4</sup> Nesse sentido, ressalta-se que seu significado original foi difundido no “singular”, o que na atualidade vem sendo tratado como uma expressão no mínimo desconfortável, em vista da pluralidade e diversidade civilizacional.

Para Toynbee, “civilização” pode ser definida como o “esforço para criar um estado social em que toda a humanidade conviva em harmonia, como membros de uma só família”. Para o autor, esta seria a meta que todas as civilizações até agora conhecidas têm procurado atingir inconscientemente ou conscientemente. A palavra “civilizações”, no plural, e “civilização”, no singular, são empregadas para exemplificações históricas da idéia abstrata de civilização.<sup>5</sup> E a relação entre

---

<sup>3</sup> DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 345.

<sup>4</sup> TOYNBEE, Arnold J. **A study of History**. New York: Oxford University Press, 1947. Abridg. Of v. I-VI by D.C. SOMERVELL. p. 36-7. O autor alerta que o egocentrismo não constitui uma característica exclusivamente ocidental. Em outra obra o autor esclarece: “Esses cinco mil anos de civilização são um período muito curto se compararmos com os primeiros milhões de anos das civilizações pré-humanas. Mas nesses últimos cinco, dez ou trinta mil anos a capacidade do homem de transformar o universo aumentou de forma considerável. Por que digo cinco mil, dez mil ou trinta mil anos? Há cinco mil anos começaram a surgir as primeiras civilizações, há dez mil iniciou-se a era neolítica, embora essa denominação não seja muito clara. Ela é assim denominada devido à descoberta de novas formas de produzir instrumentos. [...] Aquela que consideramos cientificamente como a Revolução Industrial (cujos fundamentos científicos se encontram no século XVIII) não foi a primeira revolução industrial da humanidade...” (TOYNBEE, Arnold J. **A sociedade do futuro**. Trad. Celina Whately. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 40-1).

<sup>5</sup> Nesse sentido, poderia ser indicado o tratamento dado a “civilização”, no singular, em *A terceira onda*, de Alvim Toffler, que descreve “a velha civilização, na qual muitos de nós crescemos”, e apresenta uma imagem “da nova civilização que ganha vida em nosso meio”, como diz o próprio autor. Ele divide a civilização em três partes: uma agrícola (a “primeira onda”), uma fase industrial (a “segunda onda”) e a fase que começa, a “terceira onda”, relativa à nova civilização, que traz consigo “novos estilos de família, modos de trabalhar, amar e viver diferentes; uma nova economia; novos conflitos políticos; e, além de tudo isto, igualmente uma consciência

“civilizações” ou “uma civilização” para com “Civilização” é “a relação entre um ou mais representantes de uma classe de fenômenos com a classe que representam. A classe representada pelas civilizações é envolvida pela rede de uma sociedade”, sendo impossível estudar uma civilização e sua sociedade separando uma da outra.<sup>6</sup> O autor também emprega as palavras “sociedades” no plural e “sociedade” no singular para exemplificações históricas da idéia abstrata de sociedade. Sociedade é usada para indicar o conjunto de relações entre seres humanos, e “sociedades” a relação entre vários conjuntos. Há, como explica, o gênero sociedade, que consiste de várias espécies. O autor completa:

Podemos definir civilização como ‘um campo inteligível de estudo’; como sendo o ponto comum entre os respectivos campos individuais de ação de certo número de pessoas diferentes; e como sendo representante de uma espécie particular de sociedade. [...] As civilizações são invisíveis, assim como as constituições, os estados e as igrejas, tudo isto pelos mesmos motivos. Mas as civilizações têm também manifestações que são visíveis, como as águias prussianas coroadas de ouro e de capacetes pontiagudos, e como as cruzes e sobrepelizes da Igreja cristã.

A “emergência dos povos”, ou seu surgimento, com uma identidade, corresponde, conforme Pierre Lévêque, a uma época em que se multiplicaram as invenções e em que se exaltou a criatividade dos grupos humanos, o que se

---

alterada” – e conclui o autor que a civilização resultante da terceira onda seria “a primeira civilização verdadeiramente humana da História registrada” (Cfe. TOFFLER, Alvin. **The third wave**. New York: Collins, 1980). Entretanto, o autor refere-se à civilização ocidental, pois ainda que desejasse se referir às civilizações, ou à civilização enquanto “a humanidade” como um todo, sua descrição então não teria cabimento em civilizações que não se enquadram nas “ondas” descritas, especialmente a islâmica e a hindu. E ainda que pretendesse se referir às civilizações, no sentido comum de que existe um mundo universal da civilização, sofreria várias oposições, a começar por Huntington, que entende tal possibilidade improvável (cfe. nota 1, citada). Importante lembrar que os registros em geral sempre foram feitos pelos vencedores, o que na atualidade, entretanto, passa a sofrer crítica, uma vez que a expressão escrita e a comunicação já não são realizadas apenas por vencedores, o mundo já não é mais dividido de forma simples entre vencedores e vencidos, e nem de maneira singela entre Ocidente e Oriente. Isso sem falar na visão de poder das sociedades modernas, e agora, na sociedade da comunicação, ou informacional, na difusão do corpo social e instituições e sua relação com a produção da verdade (FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 20. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004), o que adquire ainda maior relevo diante da hermenêutica filosófica contemporânea. A questão da linguagem não pode ser descuidada; em cada declaração, em especial sobre culturas, há um valor, eficácia, força e aparente veracidade de uma declaração escrita que muitas vezes pouco se baseou na cultura em si, mas daquilo que se pensa que ela deva representar. Assim, o que se fez com o Oriente, como diz Edward W. Said, foi excluí-lo totalmente do sentido do Ocidente, afastando-o, dando um sentido que passou a depender do Ocidente. É necessário evitar tal redução simplista e pejorativa, perpetrada pela literatura e pela política colonizadora do Ocidente (SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 33).

<sup>6</sup> TOYNBEE, Arnold J. **Um estudo da história**. Col. de Jane Caplan. Trad. Isa Silveira Leal e Miroel Silveira. Brasília: Martins Fontes e UNB, 1987, p. 45-6.

manifestou no domínio das técnicas de produção, dos meios racionais de controlar inundações e da fixação de técnicas de trabalho e agricultura, o desenvolvimento dos armamentos e a multiplicação das atividades bélicas, com implicações políticas de reforço ao poder de soberanos. Formou-se também uma elite de escribas e sacerdotes que foram poupados das necessidades de produção e participaram de criações que conferiam um fundo intelectual aos progressos materiais das civilizações: a criação do calendário (que permitia o domínio preciso do tempo, ciclos das cheias, celebrações festivas etc.); a escrita (que favorecia o domínio de realidades complexas, cálculos e a conservação da memória de grandes feitos dos reinos, aumentando o prestígio político de soberanos); e finalmente os grandes sistemas teológicos (induzindo a estabilização da ideologia e uma visão do mundo fundado em contradições). A maior característica das primeiras civilizações foi a imposição de uma nova racionalidade, que contribuiu para uma maior e melhor captação e compreensão do real.<sup>7</sup>

Todas as produções intelectuais, técnicas e artísticas descritas no parágrafo anterior representam o próprio desenvolvimento da cultura – e marcam o início das primeiras civilizações como referiu o autor. Entretanto, é possível e importante diferenciar civilização e cultura.

Civilização implica em um sentido de permanência. Como explica Kenneth Clark, ainda que as sagas da Islândia sejam incluídas nos clássicos mundiais, e que sejam criadores indiscutíveis de uma cultura, isso não basta para constituir uma civilização, que é “algo mais do que energia, vontade e poder criativo”. Por isso o autor define “civilização” como “um sentido de permanência”. Enquanto nômades e invasores viviam em contínuo fluxo, não sentiam necessidade de ver além do próximo fim de inverno, ou próxima viagem ou batalha, o “homem civilizado” parece que precisa sentir que ele tem um lugar no tempo e no espaço e que tem um futuro

---

<sup>7</sup> LÉVÊQUE, Pierre. **As primeiras civilizações**. Trad. António José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1987. v. 1, p. 32-4. Braudel é esclarecedor desse sentido de Civilização: “Ela é o mais velho personagem da história dos homens: as economias se substituem, as instituições políticas se rompem, as sociedades se sucedem, mas a civilização prossegue o seu caminho. Roma desmorona no século V depois de Cristo, a Igreja romana prolonga-a até nós. O hinduísmo ao erguer-se, no século XVIII, contra o Islã, abre uma brecha por onde se insinua a conquista inglesa, mas a luta entre as duas civilizações está ainda diante de nós, com as suas conseqüências, ao passo que o Império inglês das Índias deixou de existir já há um terço de século. A civilização é o ancião, o patriarca da história do mundo” (BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo**: séculos XV-XVIII. Trad. Telma Costa. v. 3, O tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 53).

e um passado.<sup>8</sup> É importante, entretanto, destacar que a permanência não implica em ausência de uma dinâmica e abertura para a mudança, implica apenas em um sentido maior de identidade e um obstáculo maior a mudanças.

Além de uma categoria antropológica, o termo “civilização”, assim como o termo “bárbaro”, deve ser considerado como categoria política. Jean-François Mattéi esclarece que no decorrer dos séculos o termo passou a ser utilizado para identificar as ações e reações que se opunham a princípios racionais de convivência entre as pessoas. É “essa cultura herdada dos princípios humanistas da Antiguidade que a Europa buscará impor ao mundo inteiro” [...] – e a civilização passará a designar o *estado atual e, para alguns*, “o estado final da humanidade que conseguiu com suas próprias forças emergir do estado selvagem e resistir definitivamente às recaídas da barbárie”.<sup>9</sup> Dessa forma, o “bárbaro” existente desde a Grécia e Roma, aparece no Holocausto nazista e, pode-se dizer, na atualidade assume uma forma bastante singular, podendo surgir em qualquer lugar em que não se reconheça a alteridade. É difícil, arbitrário e por isso sempre questionável responder a perguntas sobre o que é “bárbaro”, “selvagem”, e o que é “civilizado”. Dar um significado ao termo “civilização” de acordo com certos requisitos perenes é tarefa árdua.

E nesse ponto, o próprio “selvagem” é também civilizado, porque “cuidadosamente transmite aos filhos a herança da tribo – complexo de hábitos morais, econômicos e políticos, bem como as instituições que desenvolveu em seus esforços para substituir e gozar da terra”. Alerta Durant que é mais adequada a expressão, para povos antigos, de “primitivos”, e não “selvagens”, pois isso constituiria uma falta de cuidado com nossos antepassados.<sup>10</sup> Mas não é só isso. Atualmente, não apenas o “selvagem” pode ser encontrado nas mais diversas civilizações, como um “bárbaro” possuidor, inclusive, de uma ou “várias doses” de cultura, assim como a própria cultura, segundo os antropólogos, pode ser encontrada em comunidades de outros animais. Além disso, aquele que era tratado

---

<sup>8</sup> CLARK, Kenneth. **Civilização**: uma visão pessoal. Trad. Madalena Nicol. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 34-7.

<sup>9</sup> MATTÉI, Jean-François. **A barbárie interior**: ensaio sobre o *i-mundo* moderno. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002, p. 232-3.

<sup>10</sup> DURANT, Will. **Nossa herança oriental**. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 4. Toynbee exemplifica: “O futuro espiritual, bem como político de Israel está ligado ao futuro dos refugiados árabes palestinos” (TOYNBEE, Arnold J. **A história e a moral no Oriente Médio**. Trad. Plínio de Abreu Ramos. Rio de Janeiro: Paralelo, 1970, p. 25).

como “bárbaro”, “estrangeiro”, “estranho”, ou “outro”, “sem pátria”, na atualidade existe de forma muito concreta na figura do “refugiado”.<sup>11</sup>

Vários estudos indicam que a barbárie é uma constante na história das civilizações, e é inclusive inerente a elas. Eric Hobsbawm esclarece que após 150 anos de declínio secular (ele escrevia no final do século XX), a barbárie esteve em crescimento durante a maior parte do século XX, e não haveria nenhum sinal de que seu crescimento estivesse perto do fim. Para ele, considerando esse contexto, a barbárie significa duas coisas: a ruptura e colapso dos sistemas de regras e comportamento moral pelos quais todas as sociedades controlam seus membros (e em menor extensão a relação de seus membros e os de outras sociedades) e ainda, de forma mais específica, a barbárie seria a reversão do projeto do Iluminismo do século XVIII, ou seja, o estabelecimento de um sistema universal de tais regras e normas de comportamento moral, corporificado nas instituições dos Estados e dedicado ao progresso racional da humanidade. Este tema, enfatiza, tem relação direta com os direitos humanos.<sup>12</sup>

Não é mais aceitável a idéia de predestinação histórica e de que a difusão da comunicação entre as civilizações levará de forma determinista a uma “cultura universal”.<sup>13</sup> Como nota F. Braudel, do contato e diálogo as civilizações “saltam suas

---

<sup>11</sup> Apesar de o tema sobre o que é civilizado ou não parecer, na atualidade, estranho e até superado, ele se reveste de imensa relevância quando se pensa na situação vivida pelos refugiados, que constituem uma categoria de seres humanos sem pátria, sem lar, excluídos, o “outro” extremo. Nesse sentido, uma comparação é realizada por Douzinas entre a figura daquele que é estrangeiro, considerado também “outro”, mas que possui um “lar” representado na comunidade constituída em Estado, e outro fenômeno típico do mundo pós-moderno e globalizado: o número crescente de refugiados, que representam a substituição dos estrangeiros como principal categoria do “outro”, bem como o lado extremo da civilização, ou o grau zero de humanidade, ou um estado de natureza (Cfe. DOUZINAS, Costas. **The end of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000, p. 144).

<sup>12</sup> HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. 6. reimp. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 268-9.

<sup>13</sup> E nem mesmo a idéia de determinismo histórico inevitável, como apresentada por Spengler, que de um ponto de vista histórico afirma que a cultura é entendida como fatalidade e estado final da humanidade. Para ele, “cada cultura tem sua própria civilização”, e a “civilização é o destino inevitável de cada cultura”. Assim, a decadência do Ocidente é “nada mais nada menos do que o problema da Civilização: Para o autor, “Civilizações são os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homens é capaz de atingir. São um término. Seguem o processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como a rigidez, ao campo e à infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificada, petrificante. [...] Quero convencer os meus leitores que o Imperialismo é símbolo típico do final. Produz petrificações como os impérios egípcio, chinês, romano, ou como os mundos da Índia e do Islã, petrificações que ainda perduram por séculos e mesmo milênios, passando das mãos de um conquistador às de outro, corpos mortos, amorfos, desanimados, matéria gasta de uma grande história. O Imperialismo é civilização pura. Assumir essa forma de existência é o destino inalterável do Ocidente” (SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**. Ed. condensada por Helmut Werner. Trad. Herbert Caro. Brasília: UNB, 1982, p. 46-7). Há um repúdio que



fronteiras”, mas qualquer que seja a “avidez das civilizações em tomar emprestados os bens da vida ‘moderna’, elas não estão prontas para assimilar tudo indistintamente”, inclusive, muitas se recusam veementemente à recepção e ao “empréstimo” cultural, o que explica como conseguem preservar algumas particularidades após muitos séculos. Aliás, diz o autor, “choques violentos de civilizações”, e reações antipáticas e trágicas “foram quase sempre a regra”, e “com grande freqüência se revelam inúteis a longo prazo”.<sup>14</sup>

É possível perceber uma nostalgia mesmo em Arnold Toynbee, escrevendo em 1947 enquanto observava um passado de 50 anos, quando disse que para muitos a história atingira seu final e que isso constituía uma situação confortável e otimista, um resultado da generosidade divina. Ainda assim, observou que em todo o mundo sempre existiram pessoas descontentes, negando que o “fim” tivesse chegado, ou que o “jogo tivesse terminado.” Apesar disso, refere que “nosso “know-how” ocidental unificou o mundo inteiro no sentido literal do termo”, e isso inflamou as instituições da *guerra* e das *classes*. Estas duas “doenças congênitas” da Civilização existem entre nós mesmo desde que emergiram as primeiras civilizações, cerca de 5 ou 6 mil anos atrás, e sempre foram sérios problemas. Das 20 ou mais civilizações conhecidas pelos historiadores ocidentais modernos, todas, exceto a ocidental diz o autor, aparecem quase mortas ou moribundas – e se tentarmos diagnosticar a doença, veremos que a causa da morte tem sido ou a guerra, ou a luta de classes, ou uma combinação de ambas. Por isso, “civilizações têm surgido e desaparecido, mas a Civilização (com “C” maiúsculo) tem sempre reaparecido em novos exemplares do tipo original”. E pergunta: por que a *Civilização* não pode continuar tropeçando, de queda em queda, na dor e

---

abrange não apenas a “velha História universal” e seu clássico esquema de progresso, como também toda a História estruturada pelas idéias de uma “Civilização europeia ocidental ou de Humanidade, e ainda aquela História descambada em puro Naturalismo económico e toda dialéctica, como é a do Marxismo”. Um exemplo disso é a *Metafísica da História* de O Spengler. Heimsoeth explica: “As conquistas da Etnologia, da História, das Ciências do espírito, da Psicologia e da Filosofia – com as suas constantes revelações sobre as culturas extra-europeias e as criações dos povos pré-históricos ou primitivos em todas as partes do mundo – trouxeram, com efeito, para o primeiro plano do interesse científico as diversidades das ‘formas-da-vida’, dos ‘mundos-de-valores’ e das possibilidades de desenvolvimento dos numerosos grupos humanos que sempre viveram separados e mal se poderão ter conhecido uns aos outros. Além disso, a tradicional e clássica idéia de *Progresso* entrou também na agonia sob a pressão de múltiplas experiências, não só históricas como contemporâneas” (HEIMSOETH, Heinz. **A filosofia no século XX**. 5. ed. Trad. Cabral de Moncada. Coimbra: Arménio Amado, 1982, p. 132-3. [Coleção Stvdivm]).

<sup>14</sup> BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Trad. Antonio de Pádua Danese São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 36-7 e 52.

degradação, no lugar do suicídio total no qual tem se mantido desde os primeiros milênios de sua existência? <sup>15</sup>

A Humanidade compreende inúmeras civilizações e culturas, cuja identificação e entendimento são relevantes para a inserção do pluralismo cultural no debate sobre a universalidade dos Direitos Humanos. Huntington explica que no lugar dos três blocos existentes na época da Guerra Fria (um grupo liderado pelos Estados Unidos, formado de sociedades na sua maioria ricas, capitalistas e democráticas, outro grupo de sociedades comunistas, liderado pela União Soviética, e ainda o terceiro bloco denominado “Terceiro Mundo”, onde a maior parte dos conflitos acontecia) o mundo agora é multipolar e multicivilizacional. <sup>16</sup>

Huntington identifica seis ou sete principais civilizações na atualidade. A primeira seria a *Sínica*, civilização chinesa que existe pelo menos desde 1500 a.C., ou ainda de duas civilizações chinesas, uma sucedendo à outra nos primeiros séculos do cristianismo. A seguir, haveria a civilização *Japonesa*, que seria fruto da civilização chinesa, surgindo entre os séculos 100 e 400 d.C. Uma terceira seria a civilização *Hindu*, chamada também de indiana, índica ou hindu, sendo este o termo preferido porque o hinduísmo é o próprio núcleo da civilização indiana. A civilização *Islâmica* seria a quarta. A civilização *Ortodoxa*, centrada na Rússia e constituindo uma separação da cristandade Ocidental, de ascendência Bizantina, constituiria a quinta. Por fim, haveria a civilização *Ocidental*, surgida por volta de 700 ou 800 d.C., e que possuiria entre seus componentes principais a Europa, a América Latina e a América do Norte (a América do Norte e a Europa seriam os propriamente ocidentais, enquanto a América Latina poderia ser considerada tanto uma subcivilização dentro do Ocidente ou uma civilização separada, intimamente relacionada com o Ocidente). O que é Ocidente, agora, era chamado de Cristandade Ocidental, mas na era moderna passa a ser a civilização euro-americana ou do Atlântico Norte. <sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> TOYNBEE, Arnold J. The present point in History. **Foreign Affairs**, New York, n. 26, p. 188-9 e 192, Oct. 1947. O autor explica as doenças da diferenciação social e da guerra: “[...] ambas refletem a natureza humana, que os teólogos chamam de destino original, no tipo de sociedade que nós chamamos Civilização”. A diferença entre classes sociais se tornou capaz de irrevogavelmente desintegrar a sociedade, e a guerra de aniquilar a humanidade inteira. Estamos, assim, confrontados com um desafio que nossos predecessores nunca enfrentaram: temos que abolir tanto a guerra como as classes sociais (p. 193).

<sup>16</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 21.

<sup>17</sup> A denominação “sínica” para a chinesa é mais adequada do que “confuciana”, diz Huntington,

O título do livro de Toynbee, *Le monde et l'Occident* (O mundo e o Ocidente) é bastante provocativo, sugerindo que o “Ocidente” não seria apenas uma parte do mundo. O autor explica, entretanto, que diante da realidade histórica, prefere chamar a atenção para o fato de que o título ajuda na compreensão do sujeito ocidental, bem como do reconhecimento de sua situação no mundo: o Ocidente nunca esteve sozinho na cena mundial e seu ponto culminante, provavelmente, diz Toynbee, já passou. Além disso, depois de 400 ou 500 anos, o *resto do mundo* (expressão do autor, que depois será utilizada também por Huntington, e muito criticada) passa a conhecer uma experiência muito significativa – o dar-se-conta que constitui a maior parte da humanidade, enquanto o Ocidente é tido como o grande agressor de todos os tempos dessa mesma maioria.<sup>18</sup>

Além disso, quando analisadas as relações entre as civilizações pode ser observada uma evolução. Primeiramente, as civilizações eram em geral separadas pelo tempo e pelo espaço, tendo apenas um pequeno número existido ao mesmo tempo, e o encontro delas era considerado violento e intenso. Os contatos intercivilizacionais eram restritos e escassos, em função das limitações de comunicação e transporte. Quando estes aconteceram havia, em geral, a conquista ou eliminação dos povos de uma civilização. No século XX, as relações passaram, diz Huntington, de uma fase dominada pelo impacto de uma civilização sobre todas as demais para uma relação de interações intensas, continuadas e multidirecionais entre todas as civilizações. Nesse aspecto, a expansão do Ocidente começa a declinar, e o sistema internacional se modificou e se tornou multicivilizacional.<sup>19</sup>

A análise comparativa entre algumas civilizações, que se fará neste trabalho, levará em conta os elementos que existem e que indicam a origem do direito e dos direitos humanos na tradição ocidental, romano-germânica, e nas civilizações hindu,

---

porque apesar de o confucionismo ser um elemento importante da civilização chinesa, é apenas um de seus elementos, enquanto o termo “sínica” descreve a cultura comum da China e das comunidades chinesas do Sudeste Asiático e em outros lugares fora da China, assim como as culturas relacionadas a ela, como as da Coreia e do Vietnã. Já a islâmica tem origem na península arábica no século VII d.C., se espalhou através do Norte da África e da Península Ibérica, e também para a Ásia Central. Existem dentro do Islã muitas culturas distintas, como a persa, a árabe, a turca e a malaia. Huntington aponta ainda a civilização “africana como possivelmente” mais uma espécie civilizacional, admitindo que muitos estudiosos não reconhecem uma civilização africana distinta. (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 45-7).

<sup>18</sup> TOYNBEE, Arnold J. **Le monde et l'Occident**. Trad. Primerose du Bos. Paris: Desclée de Brouwer, 1953, p. 71-2.

<sup>19</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 48 e 53-4.

islâmica e chinesa, mas considerando, pelo menos, que os próprios gregos seriam “herdeiros das civilizações mais antigas, que se desenvolveram no Egípto e na Ásia Menor”<sup>20</sup> - e o relativismo, do chamado isolamento do mundo oriental.

### 1.1.2 Culturas nas civilizações

O termo cultura deve ser tomado em um sentido dinâmico, não como estrutura estática, pois é instável, sujeita a transformações. A cultura não pode, por isso, ser excluída de processos de desenvolvimento. Cultura, para a Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, corresponde ao conjunto de fatores que dão sentido e significado à convivência humana numa sociedade, e envolvem a religião, os valores sociais e espirituais, a ciência, a arte e a educação, assim como a auto-inserção de cada indivíduo no sistema.<sup>21</sup>

Com isso, muitos estudiosos passaram a indicar certos requisitos para a formação da “cultura”, como a capacidade de domínio sobre técnicas e instrumentos para melhoria das condições materiais da vida, assim como o desenvolvimento da linguagem e comunicação, possibilitando também o progresso intelectual, político e social – que podem ser resumidos na idéia de desenvolvimento de uma “nova racionalidade”, que tanto capta melhor a realidade, como consegue dominá-la e transformá-la.

Contudo, há grande pessimismo diante da dificuldade de encontrar um conceito de “cultura”, a ponto do historiador Peter Burke afirmar que “não há concordância sobre o que constitui história cultural, menos ainda sobre o que constitui cultura”.<sup>22</sup>

E para Michel de Certeau, toda antropologia articula cultura e natureza segundo uma ordem que marca os limites da própria indagação, do olhar e do saber. Por isso, é a invenção política que pode fazer novas articulações que levam em conta uma dinâmica da repressão. Antes de falar em cultura, ou de certa cultura, é necessário responder: *de onde se fala, o que se pode dizer, de onde falamos nós...*

---

<sup>20</sup> Cfe. GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 19 e 52.

<sup>21</sup> FUNDAÇÃO KONRAD-ADENAUER-STIFUNG. **Cinquenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Trad. Sondi Bertuol. São Paulo: Centro de Estudos e Pesquisas, 1998, n. 11, p. 93.

<sup>22</sup> BURKE, Peter. **Variedades da história cultural**. Trad. Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 13.

e assim o problema *torna-se imediatamente político, uma vez que coloca em causa a função social...* da cultura.<sup>23</sup>

Assim, em termos antropológicos, cultura pode ser:

[...]um amálgama global de instituições em parte autônomas, em parte coordenadas, que se integra numa série de princípios tais como a comunhão de sangue por meio da procriação; a contigüidade em espaço relacionada com a cooperação; a especialização em atividades; e, último na ordem mas não menor em importância, o uso do poder na organização política.<sup>24</sup>

É importante, entretanto, deixar claro que a cultura, na atualidade, é caracterizada como um fenômeno por ser explicado, antes de ser um fenômeno através do qual tudo se explica. O conceito de cultura tem uma longa e confusa história na antropologia, conforme é mostrado por Friedman, e sua noção foi obscurecida no século XIX, através de sua associação com a raça na forma de *Volkgeist*, ou com a civilização ou o que restou conhecido como “alta cultura” – de certa forma oposto ao conceito de *Kultur* dos filósofos nacionalistas alemães. Nesse sentido, a cultura era o que distinguia uns dos “outros”.<sup>25</sup> É mais fácil compreender o termo “cultura”, para os limites do presente trabalho, considerando seu significado no contexto das civilizações, e bem assim, partindo das relações estabelecidas entre as culturas entre si, e entre as culturas e as civilizações.

Norbert Elias esclarece que o termo “civilização” descreveria um processo ou, pelo menos, seu resultado, sendo algo que está em movimento constante, movendo-se “para frente”, mas *kultur* implicaria uma relação diferente com movimento, aludindo antes a fatos intelectuais, artísticos e religiosos, e traçando uma linha divisória entre estes e os fatos políticos, econômicos e sociais. Para Norbert Elias,

<sup>23</sup> CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Trad. Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papyrus, 1995, p. 81-2.

<sup>24</sup> MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Trad. José Auto. Rio de Janeiro: Zahar, 1962, p. 47.

<sup>25</sup> Depois, com a mudança de século se produziu uma mudança radical no uso da palavra “cultura” com a antropologia explicitamente relativista que surgiu nos Estados Unidos com Franz Boas, e enfim, com muitos outros pensadores mesmo em outras áreas, como (e.g., Saussure, na lingüística), de modo que a cultura passou a ser um sistema no qual os domínios da ecologia, economia, ideologia etc. tomam parte na totalidade dinâmica de um processo evolutivo, e os conceitos de cultura e sociedade se confundem. Desenvolvimentos ainda posteriores e atuais chegam a um uso do termo como construção essencialmente simbólica e cognitiva, como de Talcott Parsons, por exemplo (FRIEDMAN, Jonathan. **Identidad cultural y proceso global**. Trad. Eduardo Sinott. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, p. 110-2. Tradução de: *Cultural Identity & Global Process*, 1994).

que salienta tais diferenciações, o conceito de civilização, até certo ponto, minimiza as diferenças nacionais entre os povos, enfatizando o que é comum a todos os seres humanos (ou na opinião dos que o possuem – deveria sê-lo). Já o conceito alemão de *kultur* dá ênfase especial às diferenças nacionais e à identidade particular de grupos. Assim, o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, ao passo que o conceito de *kultur* reflete a consciência que uma nação tem de si mesma, na busca incessante de suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, durante a qual teve que repetidas vezes perguntar a si mesma sobre sua identidade.<sup>26</sup> Enfim, os dois conceitos nascem de um conjunto específico de situações históricas.

A palavra vai percorrer, rapidamente, da França à Inglaterra e Alemanha, e depois a outros países, e será acompanhada, nessa passagem, pelo termo “cultura”, que é uma palavra muito mais antiga, e ambas serão empregadas muitas vezes de forma indistinta. A necessidade de fazer uma distinção entre os termos levou a tendência de, por um lado, considerar a cultura como o retrato dos valores morais e espirituais, e civilização, por outro lado, como o espelho dos valores materiais. Entretanto, a noção de civilização, diz Braudel, é pelo menos dupla, abrangendo valores morais e materiais, e compreendendo, pelo menos, dois estágios. Por isso, a “tentação, experimentada por muitos autores, de distinguir as duas palavras, cultura e civilização, de modo que uma se carregue da dignidade do espiritual e a outra da trivialidade do material”, mas sem a chegada a um acordo quanto à distinção, vai variar conforme os países, ou num mesmo país, dependendo das épocas e dos autores:

Na Alemanha, depois de certa flutuação, a distinção resultará numa espécie de primado concedido à cultura (Kultur) e a uma desvalorização consciente de civilização.(...) Felizmente, para o adjetivo ‘cultural’ inventado na Alemanha por volta de 1850 e cujo uso é tão cômodo, nenhuma dessas complicações se apresenta.(...) Nestas condições, dir-se-á de uma civilização (ou de uma cultura) que ela é um conjunto de ‘bens culturais’, que seu território geográfico é uma ‘área cultural’, sua história uma ‘história cultural’, que os empréstimos tomados por uma civilização a outra são ‘empréstimos’ ou ‘transferências culturais’, podendo ser tanto materiais quanto espirituais. Esse adjetivo demasiadamente cômodo

---

<sup>26</sup> Assim, franceses e ingleses pensam com orgulho de sua “civilização”, e aquele povo que, de acordo com os padrões ocidentais, conseguiu apenas muito tarde a unificação política e a consolidação de suas fronteiras, fala com orgulho de sua *kultur*. (ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Trad. Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, v. 1, p. 24 e 26).

provoca muitas irritações; acusam-no de bárbaro, malformado. Mas enquanto não se lhe arranjar um rival, seu futuro permanecerá assegurado.<sup>27</sup>

Embora muitas vezes “civilização” e “cultura” sejam termos utilizados de forma indistinta, algumas vezes a forma como as palavras são empregadas não deixarão dúvidas que possuem significados distintos, ainda que possam ser relacionados, e que não sejam considerados opostos. Huntington é fundamental na delimitação desses conceitos. Parece que Huntington tem muito a contribuir na delimitação e compreensão do conceito de civilização, tomando por base principalmente dados de Toynbee, e ressaltando as razões por que conclui que os futuros conflitos mundiais terão como base o choque de civilizações:

O que queremos dizer quando falamos de uma civilização? Uma civilização é uma entidade cultural. Povoados, regiões, grupos étnicos, nacionalidades, grupos religiosos, todos têm uma cultura distinta em diferentes níveis de heterogeneidade cultural. A cultura de um povoado sulista da Itália pode ser diferente daquela de um povoado do norte da Itália, mas ambas participarão de uma cultura comum italiana que as distingue de um povoado alemão. Comunidades européias, por outro lado, compartilharão características culturais que as distinguirão das comunidades árabes ou chinesas. Árabes, chineses e ocidentais, entretanto, não são parte de nenhuma entidade cultural mais ampla. Eles constituem civilizações”.<sup>28</sup>

Por isso, a idéia de Huntington de “choque de civilizações” segue de perto a posição de Braudel. Como diz Huntington, “a História da humanidade é a História das civilizações”. As causas, aparecimento, crescimento, interações, realizações, declínio e queda das civilizações são objeto de muitos estudos que variam em perspectiva, metodologia e conceitos – principalmente quanto ao número de

---

<sup>27</sup> BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 27-8. Em outra obra o autor salienta que, de forma geral, cultura e civilização podem ser empregadas de forma indistinta: “As culturas (ou as civilizações: as duas palavras, diga-se o que for, podem empregar-se uma pela outra na maior parte dos casos) são também uma ordem organizadora do espaço, do mesmo modo que as economias” [...] (BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo: séculos XV-XVIII**. Trad. Telma Costa. v. 3, O tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 53).

<sup>28</sup> Tradução livre: “What do we mean when we talk of a civilization? A civilization is a cultural entity. Villages, regions, ethnic groups, nationalities, religious groups, all have distinct cultures at different levels of cultural heterogeneity. The culture of a village in southern Italy may be different from that of a village in northern Italy, but both will share in a common Italian culture that distinguishes them from German villages. European communities, in turn, will share cultural features that distinguish them from Arab or Chinese communities. Arabs, Chinese and Westerners, however, are not part of any broader cultural entity. They constitute civilizations” (HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? In **Foreign Affairs**, New York, p. 1-2, summer, 1993).

civilizações que existiram na História, apesar dos estudiosos concordarem, de modo geral, a respeito das principais civilizações existentes na atualidade. Também concordam em alguns pontos fundamentais sobre a natureza, identidade e dinâmica das civilizações. Assim, por exemplo, uma língua comum, uma religião comum, e um mesmo estilo de vida em geral podem definir uma civilização, mas uma civilização não pode ser identificada exclusivamente pela língua, ou pela raça, pois povos da mesma raça podem pertencer a distintas civilizações, e povos de raças diferentes podem estar unidos pela mesma civilização, o que acontece em geral no caso de grandes religiões missionárias, como o Cristianismo e o Islamismo.<sup>29</sup>

Uma civilização, explica Huntington, é uma entidade cultural mais ampla, “com exceção do que se pensa na Alemanha”, pois os pensadores alemães do século XIX traçaram uma distinção entre civilização (envolvendo mecânica, tecnologia e fatores materiais) e cultura (envolvendo valores, ideais e as qualidades intelectuais, artísticas e morais de uma sociedade, consideradas mais elevadas). Segundo Huntington essa distinção persistiu no pensamento alemão, mas não teve aceitação em outros lugares: “civilização e cultura se referem, ambas, ao estilo de vida em geral de um povo, e uma civilização é uma cultura em escrita maior”, ou seja, “civilização é assim o mais alto agrupamento cultural de pessoas e o mais amplo nível de identidade cultural que as pessoas têm aquém daquilo que distingue os seres humanos das demais espécies”. Alguns elementos objetivos podem defini-la, como língua, história, religião, costumes, instituições e ainda a auto-identificação subjetiva das pessoas: a civilização a qual alguém pertence é o nível mais amplo de identificação com o qual se identifica de forma intensa.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 41. Nesse sentido, Toynbee investiga 21 sociedades: Ocidental, Ortodoxa, Irânica, Árabe (que são na atualidade fundidas na Islâmica), a Hindu, a Extremo-Oriental, a Helênica, a Síriaca, a Índica, a Sínica, a Minóica, a Sumérica, a Hitita, Babilônica, Egípcia, Ândica, Méxica, Iucateca e Maia. Apesar de manifestar dúvidas na divisão da Babilônica e da Sumérica, mantém a separação. Além disso, divide a Sociedade Ortodoxa Cristã em Sociedade Ortodoxa Russa e Ortodoxa Bizantina, e divide também a Sociedade Extremo-Oriental em Sociedade Chinesa e Coreano-Japonesa, chegando a um total de vinte e uma civilizações (TOYNBEE, Arnold J. **A study of History**. New York: Oxford University Press, 1947. Abridg. Of v. I-VI by D.C. SOMERVELL, p. 33-4).

<sup>30</sup> Samuel Huntington também entende que de todos os elementos objetivos que definem as civilizações a religião constitui uma característica central, como enfatizado historicamente já pelos atenienses. A religião seria a característica principal, e todas as grandes religiões seriam o fundamento sobre o qual se formaram grandes civilizações. Em um nível mais amplo, as maiores civilizações na história mundial correspondem às maiores religiões mundiais. Além disso, há o aspecto de que civilização e etnia não são idênticas, pois pessoas da mesma etnia podem pertencer a civilizações profundamente divididas, e pessoas de diferentes raças podem pertencer à mesma civilização, e bem assim, as grandes religiões missionárias envolvem



Sendo entidades culturais, e não políticas, explica ainda Huntington, elas não mantêm a ordem, não estabelecem a justiça, não arrecadam impostos, não travam guerras, não negociam tratados – pois a composição política das civilizações varia entre elas, e dentro de uma mesma civilização, varia com o tempo. Civilização e entidade política podem coincidir, mas isso é raro. Assim, a China seria uma civilização tentando constituir um Estado, enquanto o Japão é uma civilização que constitui um Estado. Pode existir uma ou mais unidades políticas em uma civilização, sejam cidades-estados, impérios, federações, confederações, Estados-nações, Estados multinacionais, todos com diferentes formas de governo.<sup>31</sup>

Como dizem Luca e Francesco Cavalli-Sforza, “cultura” é uma palavra de mil significados. Estes autores, pesquisando sobre herança cultural, e, na atualidade, acerca do Projeto Genoma Humano, concluíram que enquanto os antropólogos preocuparam-se em definir a cultura como uma atividade exclusivamente humana, tratando essa humanidade como pressuposto de toda a cultura, hoje em dia, dizem, “sabemos que muitos animais têm uma cultura, fazem invenções e descobertas e as transmitem aos descendentes. A preocupação dos antropólogos foi, portanto, superada pelos acontecimentos: os homens não possuem o monopólio da cultura”. Entretanto, ainda há uma supremacia, ditada pela linguagem humana, superior à de outros animais e que permite a melhor comunicação até agora possível na natureza. A comunicação, dizem os autores, é o alicerce de qualquer edifício cultural.<sup>32</sup>

---

sociedades de várias raças (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 42-4 e 47). A religião, nas conclusões da Fundação Konrad-Adenauer-Stifung, tem uma influência fundamental na definição de uma civilização, pois a busca do homem por sentido está ligada à experiência religiosa, e em quase todos os espaços culturais desse mundo a dignidade do homem pode ser fundamentada também a partir de valores religiosos e éticos. Nas religiões que possuem escrituras, como o cristianismo, judaísmo, islamismo, budismo e hinduísmo, em especial, sempre existem alguns princípios e estruturas que fundamentam os direitos humanos (FUNDAÇÃO KONRAD-ADENAUER-STIFUNG. **Cinquenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Trad. Sondi Bertuol. São Paulo: Centro de Estudos e Pesquisas, 1998, n. 11, p. 93). De fato, qualquer que seja a expressão do *ethos* é impossível separar, na história das grandes civilizações, tradição ética e tradição religiosa (VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 41).

<sup>31</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 44. Em termos econômicos, Braudel vai unir o Extremo Oriente em uma única “economia-mundo”, apesar de considerar a existência de “três enormes economias-mundo: o Islã, que ao lado do oceano Índico se apóia no mar Vermelho e no golfo Pérsico e controla a interminável sucessão de desertos [...]; a Índia, que estende sua influência a todo o oceano Índico, tanto a Oeste como a Leste do cabo Camorim; a China, ao mesmo tempo territorial – afirma-se até o coração da Ásia – e marítima – domina os mares laterais do Pacífico e as regiões que eles banham. Foi assim desde sempre” (BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 449).

<sup>32</sup> CAVALLI-SFORZA, Luca e Francesco. **Quem somos: história da diversidade humana**. Trad.

Por fim, a noção de identidade cultural é que determina se ela vai ou não constituir o conteúdo das instituições sociais da sociedade, que podem ser tão abstratas e neutras como o indivíduo abstrato. Por isso, na concepção de Friedman, a idéia de nação, hoje, raramente está composta pelas relações entre os grupos étnicos. Nesse sentido, hoje a cultura se entende como “nosso texto”, uma reificação de outro “modo de vida”, que deve ser compreendido como um resultado negociado e não como reflexo de uma realidade objetiva ou descrita, de modo que também as concepções de identidade cultural ou etnicidade estão vinculadas tanto quanto a cultura na constituição da identidade pessoal. A “identidade cultural” pode ser concebida de modo genérico, como atribuição de um conjunto de qualidades a uma dada população, e o indivíduo a manifesta, pois ela lhe é inerente.<sup>33</sup>

Mesmo sociedades ocidentais estão sendo cada vez mais consideradas “multiculturais”, onde comunidades distintas demandam o reconhecimento e institucionalização de grupos de direitos para preservar sua forma diferente de vida, cultural e moralmente. Para tanto reclamam o direito de auto-determinação em certas questões, desejando transferir a jurisdição e legislatura do governo central para a esfera de autonomia de suas comunidades individuais.<sup>34</sup> Muitas nações estão ligadas a concepções próprias de Direitos Humanos, decorrentes de suas histórias particulares.<sup>35</sup> Por isso a importância de trazer para o contexto culturas consideradas tão distintas da Ocidental. Para tratar dessa questão, serão analisados os conceitos de humano, de direito e de Direitos Humanos em contextos civilizacionais diversos do Ocidental.

---

Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2002, p. 274-5.

<sup>33</sup> Em um sentido mais forte isso se expressa pelo conceito de raça ou descendência biológica. Num sentido fraco se expressa como herança ou descendência cultural, aprendida por todos e cada um, sendo distintiva no nível da conduta individual. A segunda noção é a mais comum no Ocidente, referindo-se a um “estilo de vida”, modo de vida, que pode ou não ter base na tradição. Friedman distingue a etnicidade tradicional como um tipo distinto de identidade cultural, pois tem base na condição de membro, que ocorre pela prática de certas atividades. A etnicidade tradicional pode ser vista, por exemplo, no nacionalismo do Sri Lanka, onde a identidade nacional não pode existir independentemente do estado no qual os grupos, como castas, se definem por sua posição na ordem hierárquica geral. Em casos tais, há violenta reação a qualquer movimento de libertação. Já no Ocidente, por outro lado, a regra geral é que a identidade nacional esteja separada da identidade cultural (FRIEDMAN, Jonathan. **Identidad cultural y proceso global**. Trad. Eduardo Sinott. Buenos Aires: Amorrortu, 2001, p. 54, 57-9 e 117. Tradução de: *Cultural Identity & Global Process*, 1994).

<sup>34</sup> AXTMANN, Roland. The State of the State: the model of the Modern State and its contemporary transformation. **International Political Science Review**, London, v. 25, n. 3, p. 266-7, 2004.

<sup>35</sup> FREEMAN, Michael. Direitos humanos universais e particularidades nacionais. In: SEMINÁRIO DIREITOS HUMANOS NO SÉCULO XXI, 10 e 11 de setembro de 1998. **Anais**. Rio de Janeiro, IPRI. Disponível em: <<http://www.mre.gov.br/ipri>>, p. 2. Acesso em: 28 out. 2006.

Da cultura manifesta-se a ética, como imperativo, como exigência moral. Segundo Morin, a ética origina-se de “uma fonte interior ao indivíduo, que sente no espírito a injunção de um dever”, mas também provém de uma fonte externa, a partir da cultura, das crenças, das normas de uma comunidade. O olhar sobre a ética, diz Morin, deve levar em consideração que a sua exigência é vivida subjetivamente: o dever “emana de uma ordem de realidade superior à realidade objetiva e parece derivar de uma injunção sagrada”. Com essa idéia preliminar, Morin conclui que as éticas comunitárias são universais no sentido de que todas as sociedades, dos clãs às nações, recomendam a solidariedade e a responsabilidade no interior da comunidade, mas são particulares no sentido de que suas prescrições perdem a validade fora da comunidade: “As diferenças indicam-nos que existem mil morais. Mas se considerarmos as semelhanças, há só uma, a da comunidade.”<sup>36</sup>

Henrique C. de Lima Vaz lembra que a *physis* (ou natureza) e o *ethos* (como face da cultura que se volta para o horizonte do dever-ser ou do bem) são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, sendo que o *ethos* não é senão a transcrição da *physis* na peculiaridade da *práxis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam. Quanto ao processo de socialização do indivíduo, é fundamental aquele pelo qual a sociabilidade aparece ao indivíduo como um *fim*, quer dizer, o lugar da sua auto-realização, um campo onde se comprova a sua independência e prova de si mesmo. O conflito ético, por fim, é um conflito de valores, e o *ethos* constitui o “corpo histórico da liberdade, e o traço do seu dinamismo infinito inscrito na finitude das épocas e das culturas”.<sup>37</sup>

As controvérsias teóricas também envolvem o termo “sociedade” e “sociedades”, mas é possível afirmar com Morin que a emergência da cultura ocorre a partir da complexificação do indivíduo e da sociedade, onde a sociedade arcaica seria um tipo novo em relação às sociedades de chimpanzés e de proto-humanos

---

<sup>36</sup> As grandes finalidades éticas, prossegue o autor, “exigem, com freqüência, uma estratégia, ou seja, uma política, e a política exige um mínimo de meios e de finalidades éticas, sem por isso se reduzir à ética”. (MORIN, Edgar. **O método 6 - Ética**. 3. ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 21-2. Talvez, diz Morin, o aspecto sagrado, fideísta, intrínseco ao dever seja uma herança da ascendência religiosa da ética. Fica claro, assim, que existe uma fonte individual da ética, que inscreve o indivíduo na comunidade e impulsiona-o à amizade e amor, e ao mesmo tempo, há uma fonte social nas normas e regras que impõe aos indivíduos um comportamento solidário (p. 80 e 150-1).

<sup>37</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 11, 19, 22 e 33-5.

pré-culturados. Uma sociedade está ameaçada de extinção, diz, quando sua cultura está ameaçada de destruição.<sup>38</sup>

As sociedades sofrem modificações que surgem na sua maior parte de forma violenta e catastrófica, sendo que muitas sociedades foram incapazes de adaptarem-se de forma pacífica e voluntária às novas condições, com a previsão de modificações necessárias, segundo Erich Fromm. Por isso, diz, “a história do homem é um cemitério de grandes culturas que tiveram fins catastróficos devido à sua incapacidade de reação planejada, racional, voluntária, ao desafio.”<sup>39</sup> Quem sabe a história do homem, no século XXI, seja contada como a história do começo de um diálogo entre culturas que propiciou, ao invés de um cemitério de grandes culturas, um nascedouro, ou o lugar onde se tornou possível reconhecer a pluralidade, e mais do que isso, reverenciá-la, como fundamental para a sobrevivência de todos.

Considerando que o termo “civilização” tem um sentido mais permanente no estudo da história da humanidade, como visto com Braudel e Toynbee, o termo é mais adequado para um estudo que envolve relações internacionais e conflitos civilizacionais que ultrapassam os conflitos que existem entre sociedades (aqui considerando “sociedade” como englobando as relações entre os seres humanos e sociedades entre si, em nível inferior, local, e não global) e culturas, pois uma civilização pode reunir povos de línguas, culturas e raças diferentes.

O que em geral constitui um ponto forte de caracterização de uma civilização é a religião ou filosofia de vida adotada, nesse caso, a cristandade, o islã, o hinduísmo. Ainda assim, isso não é unânime, uma vez que o Ocidente não é exclusivamente cristão, mas é o que, historicamente o identificou na sua formação, assim como a civilização sínica não é exclusivamente confuciana, mas foi assim caracterizada na origem de sua formação e continuidade.

Cultura, pode-se dizer, então, é algo tão dinâmico que conta a história a seu modo, diferente da história que é contada pelas civilizações, porque apesar de uma

---

<sup>38</sup> MORIN, Edgar. **O método 5 – a Humanidade da Humanidade**: a identidade humana. 3. ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 35-6.

<sup>39</sup> Entretanto, existem modificações não violentas, como a libertação da classe trabalhadora, passando de sua condição de objeto sujeito à exploração para a de colaboradora econômica influente na sociedade industrializada do Ocidente. Outro exemplo que o autor cita é relativo à disposição do governo trabalhista britânico de conceder independência à Índia antes de ser a isso forçado. O problema da civilização atual, para o autor, é ser o homem capaz de redescobrir os valores humanos e sociais básicos de sua civilização (FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 16-9).

civilização ser constituída pela cultura, e muitas vezes várias culturas, é a civilização que historicamente tem se prestado a alcançar um estado de dominação sempre progressiva, que, como referiu Toynbee, ocorreu e ocorre de forma consciente ou inconsciente. Por isso, Elias referiu que ela “move-se para frente”, enquanto a cultura tem uma relação diversa com o movimento, e que inclusive se destaca, numa linha divisória, dos fatos políticos, econômicos e sociais.

Por fim, considerando que o termo “civilização” indica o agrupamento cultural mais alto de pessoas e com uma identidade cultural mais ampla, que vem caracterizado por uma história peculiar e pela auto-identificação subjetiva das pessoas, seu uso torna-se mais adequado para os fins da presente tese.

## 1.2 CIVILIZAÇÃO OCIDENTAL

### 1.2.1 Cristandade e formação dos Estados seculares

Como “civilização distinta”, o Ocidente só teria começado a despontar a partir da Cristandade europeia, nos séculos VIII e IX, mas como afirma Huntington, por “centenas de anos” ficou atrás de muitas outras civilizações quanto ao seu desenvolvimento (atrás da China, do mundo islâmico e do bizantino, por exemplo). A cultura europeia começa a se desenvolver propriamente entre os séculos XI e XIII, a partir da apropriação de elementos de civilizações mais adiantadas, como o Islã e Bizâncio, adaptando esses elementos a seus próprios interesses.<sup>40</sup> Não é de estranhar, pois, que o conceito de “civilização universal”, sendo produto da civilização ocidental, em decorrência de processos de modernização, já que ela era assim identificada, cause espanto fora da Europa e do Ocidente.

A Europa foi por muito tempo uma definição geográfica um pouco vazia, diz Marc Ferro; todavia, ela não é somente um espaço, mas também uma civilização.<sup>41</sup> Sobre a Europa, diz Lucien Febvre:

Nós vamos à escola desde que temos seis ou sete anos. E imediatamente ensinam-nos que à questão: quais são as partes do mundo? Devemos responder: a Europa, a Ásia, a África, a América, a Oceania. Quais são os limites da Europa? Desde que temos a

---

<sup>40</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 50.

<sup>41</sup> FERRO, Marc prefaciando a obra de FEBRE, Lucien. **A Europa: gênese de uma civilização**. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2004, p. 10.

mesma idade, sabemos responder de modo imperturbável: o Mediterrâneo ao Sul, o Atlântico a Oeste, o Oceano glacial, os montes Urais a leste. É assim porque é assim. [...] O que significa naturalmente que [essa noção] é plena de obscuridade e de mistério. [...] Só que o que existe não existe realmente se não for denominado, se não receber um nome, seu nome. Naturalmente chamou-se uma das duas massas de ocidental, e a outra de oriental. [...] A ocidental foi a Europa [...].<sup>42</sup>

Alguns estudos concordam que depois de um processo de vários séculos, desde o começo da feudalização do Império Romano até o fim da Idade Média, a Europa teria “dado à luz uma nova cultura” devido à influência do Cristianismo e de idéias oriundas do pensamento grego, hebraico e árabe.<sup>43</sup> Segundo Febvre, a Europa seria uma “solidariedade de nações portadoras de um ideal, ou ao menos de uma civilização comum, uma civilização européia”. Para Febvre, foi a Grécia que inventou a Europa, apesar de o mundo grego não ser um mundo europeu. A Europa, como civilização, emergiu das ruínas do Império Romano, mas de forma lenta. O Império foi rachado, primeiro em três partes, “e cada uma foi viver sua própria vida”, diz Febvre. Mas a Europa mal começou a se formar, com o Império Carolíngio, e o quadro novamente se esfacelou. Surgiu a feudalidade como o fator mais importante daquela época no Ocidente. Mas “quem diz feudalidade diz retalhamento, esfacelamento”:

[...] dois mil, dez mil, vinte mil pequenos abrigos precários nos quais uma civilização só poderia se acomodar muito mal. Pois uma civilização é algo que, por natureza, tende ao ecumenismo. E quando ela deixa de tender a esse, ela periclita e morre. Então, para não perecer, a civilização recorreu à religião, esse abrigo que o político recusava. [...] E eis por que não houve Europa unificada desde o século 9º, desde o 10º, enquanto que tantas condições requisitadas eram preenchidas excelentemente e em tempo útil para que uma tal Europa pudesse nascer, com sua organização própria, sua civilização própria.<sup>44</sup>

É importante assinalar que a cultura medieval não foi o resultado imediato do pensamento grego, pois foi com o Cristianismo que surgiu um poder mais forte que absorveu os interesses humanos teóricos e práticos. O Estado ideal de Platão, uma vez que não tinha ligação com uma base cultural particular, sobreviveu à derrocada da política grega. No pensamento cristão, a relação entre o mundo “real” e o “ideal”

<sup>42</sup> FEBRE, Lucien. **A Europa**: gênese de uma civilização. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2004, p. 47-8 e 53.

<sup>43</sup> FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 19.

<sup>44</sup> FEBRE, Lucien. **A Europa**: gênese de uma civilização. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2004, p. 93-4.

torna-se diferente da especulação grega, e com Santo Agostinho o mundo da experiência sensorial exprime o mundo inteligível, mas é também o resultado e consequência desse último. Assim, Santo Agostinho vai transformar as idéias platônicas nos pensamentos de Deus. Como explica Cassirer, essa foi “a grande metamorfose trazida pelo pensamento cristão: a transição do Logos grego para o cristão”. Para Cassirer, aí está a chave de toda a filosofia medieval: “A Filosofia é o amor da sabedoria. Mas no sistema medieval não havia lugar para dois amores: o amor da sabedoria e o amor de Deus. Um dependia do outro. ‘O temor do Senhor é o princípio da Sabedoria’.” Ao contrário do intelectualismo grego, onde Deus é descrito como o vértice do mundo intelectual, como o conhecimento do Bem, no pensamento cristão é do próprio Deus, da revelação da sua vontade, que o homem aprende o bem e o mal.<sup>45</sup>

Na chamada *Cristandade*, as relações de intercâmbio mercantil propiciaram também a produção para o mercado, gerando inovação social. Como mostra Capella, por um tempo coexistiram dois tipos de relações pouco compatíveis: uma ordem de relações feudais, onde as pessoas tinham estatutos diferentes, segundo sua classe; e uma ordem de relações de capitalismo mercantil, onde as pessoas valiam em função do que pudessem comprar com independência da origem social.<sup>46</sup> Por tudo isso, a Idade Medieval e sua organização feudal viu o enfraquecimento da concepção de Estado no sentido de instituição materialmente concentradora de coerção, mas, por outro lado, tal idéia era contrabalançada pela presença viva das correntes que, inspiradas no modelo romano, buscavam restabelecer a unidade do sistema mediante a união das esferas política e religiosa – de um lado, o Santo Império Romano-Germânico, e de outro, a autoridade espiritual dos Papas, que rivalizava sempre com os Imperadores.<sup>47</sup>

Assim, durante a Idade Média o Estado era menos importante do que a Igreja, que chegou até a reivindicar seu poder sobre coroas e depor príncipes. A filosofia política era apenas um ramo subordinado à teologia, e as controvérsias resolvidas por meio de escritos religiosos. O período medieval deixa como legado, entretanto, conceitos que são vitais para o pensamento político moderno, como o ideal da

---

<sup>45</sup> CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 93-4.

<sup>46</sup> CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido**: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado. Trad. Gresiela Nunes da Rosa e Lédio Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 89.

<sup>47</sup> BONAVIDES, Paulo. **Teoria do Estado**. 5. ed. São Paulo: Malheiros, 2004, p. 28.

unidade do mundo e um corpo de contrapesos ético-religiosos incidentes na ação política, como “paz de Deus”, “salários adequados”, “justo preço” e “lei mais alta”, o que levará ao desenvolvimento das justificações para resistência ao poder injusto.<sup>48</sup>

O regime feudal atingiu seu completo desenvolvimento nos séculos X a XII, com suas principais instituições, a vassalagem e o feudo, que aparecem sob o nome de *beneficium* – expressão que existe pelo menos desde o século VIII, mas o termo *feodum* de origem germânica vai substituí-lo progressivamente nos séculos X e XI.<sup>49</sup> Com isso, a sociedade feudal é uma sociedade de ordem e estamentos.<sup>50</sup> Durante esses três séculos, as instituições feudovassálicas nascidas pouco antes e durante o período Carolíngio dominaram a organização política e social da França, Alemanha e, com menor importância, da Inglaterra, Itália e Espanha cristã.<sup>51</sup> Como referem Streck e Bolzan, os pequenos reinos que foram constituídos depois da queda do Império Romano deram lugar a algumas unidades maiores e mais estáveis: “a Florença dos Médicis, a unidade política de Castela y Aragão, os reinos de Inglaterra e França, para citar alguns, até chegar às monarquias absolutistas da modernidade.”<sup>52</sup>

De todo modo, como assinala Cassirer, a “teoria do Estado” medieval foi um “sistema coerente baseado em dois postulados: o conteúdo da revelação cristã e a concepção estoíca da igualdade natural do homem.” Mas o postulado da igualdade dos homens era constantemente contrariado pelos fatos da história e da vida social, levando os pensadores do início da modernidade a questionar a legitimação da força e coação sobre a sociedade. Ora, para os medievais, a interrogação não era necessária, pois estava sempre respondida, uma vez que não tinha que resolver os males notórios da sociedade humana, já que a filosofia medieval explicava facilmente todos os defeitos inerentes e necessários da ordem social, pois o Estado

---

<sup>48</sup> RODEE, Carlton Clymer; ANDERSON, Totton James; CHRISTOL, Carl Quimby; GREENE, Thomas H. **Introdução à Ciência Política**. Trad. Marco Aurélio de Moura Matos. Rio de Janeiro: Agir, 1977, v. 1, p. 6-8.

<sup>49</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 189.

<sup>50</sup> LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na história: lições introdutórias**. São Paulo: Max Limonad, 2000, p. 73.

<sup>51</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 188.

<sup>52</sup> STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN de MORAIS, José Luis. **Ciência Política e Teoria Geral do Estado**. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 22.



não poderia ser considerado um bem absoluto. O Estado era resultado do pecado original e da queda do homem.<sup>53</sup>

Com a chamada “teoria das duas espadas” se tentou normalizar as relações entre a ordem temporal e a ordem espiritual. Segundo tal teoria, somente Deus detém a *plenitudo potestatis*, a potência suprema, e no mundo terreno a onipotência delega a dois poderes distintos o cuidado de fazer a ordem divina triunfar: a) ao Pontífice, a *auctoritas*, a mais alta dignidade (é a primeira espada); e b) ao Rei, a *potestas* temporal (a segunda espada). A construção teórica não evita, porém, as tensões entre os dois poderes. Ao ser coroado Imperador em Roma, em 800, Carlos Magno tomou em suas mãos o destino da comunidade cristã, exigindo-lhe obediência. Anos depois (1077), o Papa Gregório VII humilhou o Imperador Henrique IV em Canossa, e os Papas Inocente II e Inocente IV acataram a teoria das duas espadas no sentido de conferir a *potestas* ao Papado, que designa com plena autoridade os executores temporais que lhe convêm.<sup>54</sup> A formação de poderes “nacionais” começou a partir do século XI, primeiro na Inglaterra e depois na França.

A partir do século XIII as instituições feudovassálicas passaram a segundo plano, verificando-se uma concentração e consolidação do poder nas mãos de um número limitado de autoridades, imperadores, reis, duques, condes ou outros príncipes territoriais. Concomitantemente, formulou-se pela primeira vez a noção de Estado como corpo político juridicamente estruturado. Os componentes constitucionais do Estado, os corpos representativos, chamados na França e Bélgica de Estados Gerais, de Parlamento na Inglaterra, e de Cortes na Espanha – asseguraram que os governados não ficaram totalmente excluídos. No lugar da hierarquia feudal nasceu uma organização administrativa estatal.<sup>55</sup>

Streck e Bolzan identificam como características das “formas estatais pré-modernas” a permanente instabilidade política, econômica e social, o choque entre poder espiritual e temporal, a fragmentação do poder político, um sistema jurídico consuetudinário e ainda as relações de dependência pessoal e privilégios. Advertem, por fim, que não existiu o Estado centralizado no decorrer do período medieval, pois este só adveio como poder institucionalizado na fase pós-medieval,

---

<sup>53</sup> CASSIRER, Ernst. **O mito do Estado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 124-6.

<sup>54</sup> CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 31-3.

<sup>55</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 239-40.

em decorrência do novo modo de produção então emergente, o capitalismo.<sup>56</sup> Para Touraine, a ideologia modernista ocidental não triunfou apenas no domínio das idéias com a filosofia das luzes, mas também no mundo econômico, quando tomou a forma do capitalismo. Ele entende, porém, que a ruptura com o passado e a formação de uma elite propriamente capitalista não são condições necessárias e centrais para a formação de uma sociedade moderna. O capitalismo constitui um dos pilares da ideologia modernista ocidental, mas não da modernidade em geral.<sup>57</sup>

Nesse sentido, Huntington aponta que o Ocidente era o Ocidente muito antes de ser moderno, e o argumento de que a sociedade moderna se aproxima de um tipo único, o tipo ocidental, é uma identificação falsa. O Ocidente começou a se modernizar nos séculos XVII e XVIII, mas a civilização ocidental já havia emergido nos séculos VIII e IX. Antes da modernização, a civilização ocidental já apresentava, segundo Huntington, características diferenciadoras. Cita, primeiramente, o legado clássico herdado de civilizações anteriores, como a filosofia e o racionalismo gregos, o Direito Romano, o latim e o Cristianismo, e ainda que a civilização islâmica e a ortodoxa tenham herdado o legado clássico também, elas ficaram longe do grau de recepção pelo Ocidente. Além disso, menciona o catolicismo e o protestantismo (que seria a maior característica da civilização ocidental); os idiomas europeus; a separação entre a autoridade espiritual e a temporal (separação que contribuiu para o desenvolvimento da liberdade no Ocidente); o império da lei; o pluralismo social; corpos representativos (surgidos a partir do pluralismo social); o individualismo (que se desenvolveu nos séculos XIV e XV) e a aceitação do direito de escolha individual em contraste com o coletivismo de outras sociedades.<sup>58</sup>

Já a teoria do Estado soberano foi “elaborada pelos juristas, a partir do fim da Idade Média, ao mesmo tempo em reação contra a dispersão do poder que tinha caracterizado o feudalismo e contra as pretensões do Santo Império em ter autoridade sobre as outras nações”. Ela remonta ao Direito Romano, mas no século XIX terá nova força a partir do desenvolvimento das nacionalidades.<sup>59</sup> Desde o

---

<sup>56</sup> STRECK, Lenio Luiz; BOLZAN de MORAIS, José Luis. **Ciência Política e Teoria Geral do Estado**. 3. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003, p. 21 e 23.

<sup>57</sup> TOURAINE, Alain. **Crítica da Modernidade**. 6. ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 32-3.

<sup>58</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 69 e 70-1.

<sup>59</sup> DUVERGER, Maurice. **Ciência Política: teoria e método**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 11 e 18-9.

século XIX, senão desde Westfália, o sistema internacional tem sido dominado por Estados que, entre todas as variações que têm demonstrado nas relações com religião e as culturas públicas e estruturas internas, são opostos à criação de estados teocráticos.<sup>60</sup>

Como aponta Roland Axtmann, os conceitos-chave do Estado moderno seriam território e soberania, nação-estado homogênea, democratização e soberania popular. O projeto de Estado moderno nasceu para superar e substituir jurisdições concorrentes e sobrepostas através de instituições estatais centralizadas. Esta teoria clamou pela supremacia do governo do Estado sobre o povo, seus recursos e, ainda, sobre qualquer autoridade dentro do território controlado. Desde a Revolução Francesa os Estados também voltaram sua atenção para regular seus cidadãos e súditos, de forma a poder construir uma nação homogênea. Como consequência disso, o Estado moderno se tornou o centro da mobilização política, e a soberania passou a ser transferida do monarca para ao povo, e o povo definido como a soma de cidadãos iguais do ponto de vista jurídico. Essa idéia de “soberania popular” está vinculada com as idéias de nacionalismo e liberalismo. A idéia democrática centrou-se na afirmação da capacidade dos indivíduos, como cidadãos, de determinar por si mesmos sua vida coletiva.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Alguma tolerância quanto a isso pode ser encontrada no fundamentalismo e teocracia nos inícios do século XX, em especial na criação da Arábia Saudita, mas tal tendência tem diminuído desde então. No sistema internacional as pessoas vivendo em um pedaço de terra podem reclamar a autodeterminação com base na diferença étnica e de nacionalidade, mas não com base em diferenças religiosas – pois a tolerância religiosa é ampla, sendo admitidas todas as crenças. Já em uma teocracia a identidade religiosa é que é dominante, e todas as demais religiões são discriminadas. Os discursos dos Estados, como é possível perceber, têm buscado se adequar a tais critérios que defendem os Estados seculares (FRISCH, Hillel; SANDLER, Shmuel. Religion, state, and the international system in the Israeli-Palestinian Conflict. **International Political Science Review**, London, Sage, v. 25, n. 1, p. 92-3, 2004).

<sup>61</sup> Na Europa pré-moderna a autoridade política era dividida com uma ampla variedade de instituições seculares e religiosas, como imperadores, reis, príncipes e nobres, bispos, padres e o papado, agricultores e burgueses, mercadores e artistas etc. Quando, a partir do Tratado de Westfália (1658), que pôs fim a 30 anos de guerra na Europa, os governos reconheceram a autonomia uns dos outros frente à interferência externa na questão mais importante daquele tempo, a fé religiosa, esse acordo alterou por completo a balança de poder entre autoridade territorial e grupos confessionários em favor do Estado. E no século XIX surgiu a noção de “nação” trazendo a idéia de que um governo legitimado poderia estar baseado apenas em princípios da autodeterminação nacional e assim, pelo menos idealmente, os Estados e Nações poderiam ser identificados um com o outro. A Nação tornou-se um corpo “unitário” no qual residia a soberania. A política nacionalista foi complementada pela nacionalização da cultura no desejo de criar uma identidade social nacional – que encontrou expressão na “expectativa de identidade única” (AXTMANN, Roland. The State of the State: The Model of the Modern State and its Contemporary Transformation. **International Political Science Review**, London, v. 25, n. 3, p. 259-61, 2004).

Max Weber afirmou que o Estado, “en el sentido de Estado racional sólo se da en Occidente”.<sup>62</sup> Nesse sentido, o próprio Direito racional do moderno Estado ocidental é, segundo o mesmo autor, “producto de la ciudad-estado romana, que nunca dejó llegar al poder a la democracia en el sentido de la ciudad griega y, con ella, su justicia”. Justiniano colocou, por assim dizer, “ordem” no Direito racional, pelo interesse natural de um Direito sistematizado, definitivamente fixado e fácil de ensinar e de aprender. Enquanto o Ocidente disporá de um Direito formalmente estruturado, produto do gênio romano, com funcionários, formados na base de tal direito, revelando-se técnicos da administração, superiores a todos os demais, a Índia possuirá escritores, mas será carente de juristas (os rituais, as tradições, ao lado da constituição de castas impediram o desenvolvimento de uma política econômica planejada). No Ocidente, refere ainda Weber, uma aliança entre o Estado e a jurisprudência formal acabou favorecendo o capitalismo.

Assim, o próprio Estado, portanto, e melhor dizendo, a secularização do Estado, acaba constituindo uma das maiores características dos direitos humanos no Ocidente, em relação a outras civilizações, com a idéia de soberania e soberania do povo, e bem assim, a divisão de poderes e democracia. Daí a centralidade do contratualismo, temas que serão retomados com maior especificidade adiante.

### 1.2.2 Contratualismo, capitalismo e modernização

A história ocidental testemunhou um processo de amadurecimento singular e rápido desde o final da Idade Média ocidental, na época em que foi descoberta a natureza como objeto de especulação intelectual, pois a partir de então teria se desenvolvido uma nova ciência com a capacidade de transformar a natureza e a vida humana de forma radical. Como nota Erich Fromm, esse período provocou também uma esperança de melhoria, ou mesmo de perfeição, do homem. A esperança na perfeição humana e em sua capacidade de organizar uma “‘boa sociedade’ é uma das características ímpares do pensamento ocidental” que, segundo o autor, foi sustentado tanto pelos profetas do Velho Testamento como

---

<sup>62</sup> WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. 12. reimp. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1998, p. 1.047-51.

pelos filósofos gregos – e encontrou nova expressão nas “utopias dos séculos XVI e XVII, e nas idéias filosóficas e políticas dos séculos XVIII e XIX”.<sup>63</sup>

Nesse sentido, importante destacar que, a partir daqui, a política estará centrada no problema da ordem, “entendida não mais como uma ordem das coisas que é necessário compreender, pois ela não depende da nossa vontade, senão como uma ordem a ser construída, eliminando o conflito e realizando uma paz durável” – é nesse contexto, diz Duso, que é elaborado o conceito de poder, a obrigação política. Isso traz inerente a discussão sobre a justificação do poder, a legitimidade, que surge em meados de Setecentos, como diz. Assim, também, termos considerado opostos ao poder aparecerão concomitantemente, como “direitos”, “igualdade” e “liberdade”.<sup>64</sup>

Durante a sociedade medieval, desde o século VIII até o século XII, a unidade era ditada pela *fidelitas* familiar. Tais relações, no entanto, mudaram muito entre os séculos XVI e XVIII, e o final do século XIX e início do século XX constituiu, segundo Sorokin, a “idade de ouro da sociedade contratual”, tanto que “se tivéssemos que caracterizar numa só palavra a sociedade moderna do Ocidente, tal palavra seria indiscutivelmente ‘contratualismo’”, pois ela “denota a característica mais essencial da sociedade euro-americana desses séculos”. Não há mais coação de uma parte a outra em função dos laços afetivos que vinculavam os membros de uma família e, além disso, o sistema contratual capitalista eliminou a servidão, a escravidão, produziu a eficiência do trabalho e máquinas, multiplicou as invenções, melhorou o padrão de vida material e substituiu o sistema compulsório feudal de economia por um acordo contratual. Através do contratualismo a nova sociedade (individualista, com vistas a uma liberdade real, e por isso chamada pelo autor de sensitiva) colocou sua base na convenção, para a vantagem mútua dos membros da sociedade, cidadãos e governo, empregadores e empregados. Isso funcionou bem por algum tempo:

[...] e a sociedade ocidental foi, através do século dezanove, uma casa contratual bem ordenada, habitada por homens livres, governados por livre acordo. O seu sistema capitalista dominante de economia era um sistema contratual de relação econômica entre as partes envolvidas.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 20.

<sup>64</sup> DUSO, Giuseppe. **O poder: história da Filosofia Política moderna**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 15-6.

<sup>65</sup> SOROKIN, Pitirim A. **A crise do nosso tempo: panorama social e cultural**. Trad. Alfredo

O modelo contratualista está relacionado com uma determinada concepção política. Os princípios individualistas – os direitos naturais do homem – constituem por assim dizer a ‘moldura externa do poder’, esse limite além do qual a civilização se transforma em barbárie, o homem político em tirano. A razão está do lado da moral – dos direitos do homem, e a vontade do lado da política. A razão é a razão dos governados, do “baixo”, do povo, da sociedade, contra os abusos sempre possíveis do alto, do poder, dos governantes, pois é esse modelo que será virado do avesso pela reelaboração hegeliana de razão.<sup>66</sup>

No plano político, o contratualismo eliminou governos autocráticos, coercitivos, substituindo-os por regimes políticos democráticos, com governo contratual eleito, com limites ao poder impostos contratualmente, “obrigando a respeitar os direitos inalienáveis do cidadão – suas liberdades, suas igualdades e seu individualismo”. No individualismo vai imperar a liberdade sensitiva, que Sorokin coloca em oposição à liberdade de tipo idealista anterior (que era interior, religiosa, recatada). A liberdade sensitiva é externa, busca a satisfação dos desejos e conduz, por isso, à luta política e econômica, pois cada grupo ou pessoa deseja adquirir maior número possível de direitos.<sup>67</sup>

A complexificação das trocas mercantis, que até determinado momento se reduziam às trocas comuns a todas as sociedades, tomou a forma do capitalismo, um dos núcleos do liberalismo, mas isso ocorreu de forma muito lenta. As relações sociais aumentaram gradativamente o comércio, gerando uma nova classe, a burguesia mercantil, e esta, com o desenvolvimento das cidades, foi o agente que contribuiu para a dissolução da ordem feudal e permitiu a chegada do capitalismo.<sup>68</sup> Assim, durante séculos, coexistiram na Europa ocidental e central dois modos econômicos de produção diferentes: o feudalismo, que foi se dissolvendo

---

Cecílio Lopes. São Paulo: Universitária, 1945, p. 151-2.

<sup>66</sup> “A autoridade política só nasce como efeito do contrato: e fica desde logo estritamente limitada, dado que subordinada, na sua ‘liberdade de movimentos’, ao respeito pelas cláusulas da convenção concluída. Por outras palavras, o ‘contratualismo implica um primado da moral sobre a política’” (HAARSCHER, Gui. **Filosofia dos direitos do Homem**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 109-11).

<sup>67</sup> SOROKIN, Pitirim A. **A crise do nosso tempo**: panorama social e cultural. Trad. Alfredo Cecílio Lopes. São Paulo: Universitária, 1945, p. 152-5.

<sup>68</sup> AQUINO, Rubim Santos Leão de; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. **História das sociedades**: das comunidades primitivas às sociedades medievais. 17. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980, p. 406.

progressivamente, e o capitalismo mercantil crescente, que caminhou rumo à indústria.<sup>69</sup>

O desenvolvimento econômico do Ocidente foi paralelo ao florescimento da esperança após a Renascença e a Reforma, em especial através da revolução industrial. O sistema capitalista assumiu então a forma orgânica, caracterizada pela propriedade privada dos meios de produção, pela existência de trabalhadores assalariados politicamente livres e, como diz Erich Fromm, por uma “regulamentação de todas as atividades econômicas pelo princípio do cálculo e dos lucros máximos”.<sup>70</sup> Desde a Revolução Francesa foi “aberta a porta para a modernidade industrial”, como diz Ulrich Beck, decorrente da Revolução Industrial. A mudança passou a ser o direito permanente dos donos do capital, da classe média empresarial. O que antes deveria ser detido em nome do respeito pela tradição, agora era uma lei da modernidade.<sup>71</sup>

Com a modernidade, diz Braudel, a primazia econômica tornou-se cada vez mais pesada, orientando e influenciando as outras ordens, exagerando as desigualdades e impondo a expansão.<sup>72</sup> Os efeitos transformadores do capitalismo sobre a sociedade medieval logo se fizeram surtir:

[...] desenvolvimento do individualismo, dimensão universalista do comércio sem fronteiras, importância cada vez maior da racionalidade, associada à dupla necessidade do sucesso técnico e da rentabilidade econômica, igualmente do Estado, tornada necessária na medida em que a burguesia ascendente precisa de homogeneização das condições e de centralização...<sup>73</sup>

Quanto a tal individualismo, Edward Carr assinala que representaria um “culto que começou com o Renascimento”, e mais tarde foi relacionado com a ascensão do capitalismo e do protestantismo, com as origens da Revolução Industrial e as doutrinas do *laissez-faire*. Os direitos do homem e do cidadão, que foram proclamados pela Revolução Francesa, eram direitos do indivíduo, e o

<sup>69</sup> CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido**: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado. Trad. Gresiela Nunes da Rosa e Lédio Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002, p. 88-9.

<sup>70</sup> FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 21.

<sup>71</sup> BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In \_\_\_\_\_; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 39.

<sup>72</sup> BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo**: séculos XV-XVIII. Trad. Telma Costa. v. 3, O tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 37.

<sup>73</sup> HAARSCHER, Gui. **Filosofia dos direitos do Homem**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 89.

individualismo constituiu a base da filosofia utilitarista do século XIX. Carr salienta ainda que a individualização crescente “que acompanhou o surgimento do mundo moderno foi um processo normal da civilização em progresso”, no qual novos grupos sociais ascenderam ao poder, e “como nos estágios iniciais do capitalismo as unidades de produção e distribuição estavam em grande parte nas mãos de indivíduos isolados, a ideologia da nova ordem social enfatizou fortemente o papel da iniciativa individual na ordem social”.<sup>74</sup>

Enquanto perdurou a sociedade de tipo feudal, a soberania era exercida de tal forma que cobria a totalidade do corpo social. Mas nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante, o aparecimento ou a invenção de uma nova mecânica do poder, com procedimentos bem particulares, que será inclusive incompatível com as relações de soberania. Opõe-se à mecânica de poder da teoria da soberania porque esta é vinculada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra, muito mais do que sobre os corpos e sobre o que eles fazem. Foucault indica o surgimento de um mecanismo de poder que “permitia extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza,” exercendo-se continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e obrigações. Um poder que pressupõe antes uma trama de coerções materiais do que a existência física de um soberano.<sup>75</sup>

Enquanto a teoria da soberania é o que permitia “fundamentar o poder absoluto no dispêndio absoluto do poder, e não calcular o poder com o mínimo de dispêndio e o máximo de eficácia” – já o novo tipo de poder é uma das grandes invenções da classe burguesa, e foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial. É um poder disciplinar, e não soberano, indescritível e radicalmente heterogêneo, que deveria ter levado ao próprio desaparecimento da soberania. A teoria da soberania, entretanto, não só continuou a existir como ideologia do Direito, como também continuou a organizar os códigos

---

<sup>74</sup> CARR, Edward Hallet. **Que é história?** 8. ed. Trad. Lúcia Maurício de Alverga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 69-70. Como ressalta Gui Haarscher, o protestantismo, num dado momento, favoreceu a filosofia política dos direitos do homem, pois a salvação pela fé tinha em si uma conotação individualista (mesmo que esta não fosse a intenção original) e, além disso, a ética protestante seria a origem do capitalismo. Ela teria favorecido o nascimento da sociedade burguesa ao denunciar o ideal monástico, caracterizado pela procura da salvação com a negação do mundo terreno (HAARSCHER, Gui. **Filosofia dos direitos do Homem**. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 87).

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 3. tir. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 42.



jurídicos que a Europa do Século XIX elaborou para si (a partir dos códigos napoleônicos).<sup>76</sup>

A burguesia, diz Hannah Arendt, foi a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político. Ela cresceu dentro e junto com o Estado-nação que governava uma sociedade dividida em classes, colocando-se acima e além delas. Quando, porém, ficou claro que o Estado não serviria mais como estrutura para maior crescimento da economia capitalista, a burguesia passou a lutar pelo poder político. Lembra a autora que, durante o período imperialista, nem o Estado nem a burguesia conquistou uma vitória definitiva. Para Arendt, o imperialismo “surgiu quando a classe detentora da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais como barreira à expansão econômica”:

A burguesia ingressou na política por necessidade econômica: como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha que impor esta lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política externa.<sup>77</sup>

Isso significa que foi a crise econômica que deflagrou a expansão imperialista, com a burguesia necessitando ampliação das fronteiras para o investimento decorrente da superprodução de capital. Com isso, o imperialismo seria o primeiro estágio do domínio político da burguesia, e não o último estágio do capitalismo. Por fim, numa sociedade com interesses em conflito, e com o bem comum identificado com a soma total dos interesses individuais, a expansão tinha a aparência de “interesse comum”, e como as classes proprietárias e dominantes convenceram todos de que o interesse econômico e a defesa da propriedade formam uma base firme para o corpo político, mesmo estadistas não imperialistas eram persuadidos em função de o horizonte mostrar um interesse econômico comum. Assim, o

---

<sup>76</sup> A teoria da soberania teria persistido devido a duas razões: primeiro porque, de um lado, ela foi, no século XVIII e ainda no XIX, um instrumento crítico permanente contra a monarquia e contra todos os obstáculos que podiam opor-se ao desenvolvimento da sociedade disciplinar. De outro lado, a mesma teoria e organização de um código jurídico, centrado nela, permitiram sobrepor aos mecanismos da disciplina um sistema de direito que mascarava os procedimentos dela, que apagava o que podia haver de dominação e de técnicas de dominação na disciplina, garantindo a cada qual que ele exercia, através da soberania do Estado, seus próprios direitos soberanos (FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 3. tir. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 43-5).

<sup>77</sup> ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo II**: imperialismo, a expansão do poder. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1976, p. 15-6 e 19.

nacionalismo “descambou tão nitidamente para o imperialismo, apesar da contradição inerente entre os dois princípios”.<sup>78</sup>

A partir daí é possível perceber a relação que passa a existir entre o Estado e as classes dominantes. O Estado apresenta-se organizado como unidade política de uma sociedade com interesses econômicos divergentes. Sua função como Estado capitalista é impedir a organização política das classes dominadas – ou manter a desorganização das classes dominadas enquanto organiza as classes dominantes. Forma-se o Estado capitalista, que passa a ser o centro do poder político das classes dominantes como fator de organização de sua luta política. Por outro lado, o Estado capitalista possui dupla característica: uma autonomia relativa ao econômico implica a possibilidade de uma “política social”, de sacrifícios econômicos em proveito de certas classes dominadas, e de outro lado, essa própria autonomia do poder político institucionalizado permite cercear por vezes o poder econômico das classes dominantes, sem ameaçar seu poder político. Isso é o *Welfare State*, que para Poulantzas “é um termo que mascara a forma da ‘política social’ de um Estado capitalista”, que não é mais que um centro de poder.<sup>79</sup>

Com isso, para a tradicional pergunta sobre a origem do poder do Ocidente a que muitas sociedades não-ocidentais buscam responder, alguns situam a resposta na Revolução Industrial, no desenvolvimento econômico, e outros, ainda, na ciência e tecnologia que teriam reforçado a sociedade ocidental. Entretanto, o sucesso de alguns dos “tigres asiáticos” mostra que um país pode modernizar-se efetivamente sem democracia. Pode, portanto, não ser possível ter democracia sem modernidade, mas é possível ter modernidade sem democracia, como ressalta Bernard Lewis. Ora, a idéia de governo limitado é essencial ao Islã. Bem assim, no Ocidente um dos sucessos da modernidade é a separação entre religião e Estado, uma separação que atinge dois sentidos, tanto entre política e instituições eclesiásticas como entre ciência e pensamento religioso.<sup>80</sup>

Depois da Segunda Guerra Mundial, a Europa significou, para os americanos, “a fronteira oriental do que veio a ser chamado de ‘civilização ocidental’”. Ela era

---

<sup>78</sup> Idem, p. 29, 33 e 52.

<sup>79</sup> POULANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais**. Trad. Francisco Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 186 e 347.

<sup>80</sup> E isso é comumente aceito na modernidade ocidental. Por esta razão, o autor destaca que o incompatível tanto com a civilização ocidental quanto com sua modernidade é a subordinação do Estado e da ciência ao controle religioso (LEWIS, Bernard. *The West and the Middle East*. **Foreign Affairs**, New York, v. 76, n. 1. p. 119, Jan./Feb. 1997).

definida pelo não-comunismo, ou anticomunismo, de seus governos – e, como diz Hobsbawm, foi feita a tentativa de dar um conteúdo positivo a esse remanescente, mediante sua descrição, por exemplo, como zona de democracia e liberdade. O problema está na questão de como o Ocidente se desligou do Oriente e como e por que o capitalismo e a sociedade moderna passaram a se desenvolver plenamente apenas na Europa. Para o autor, os historiadores devem abandonar o velho hábito de procurar fatores específicos, apenas encontrados na Europa, que fariam essa cultura qualitativamente diferente e, portanto, superior a outras (como uma racionalidade única, o pensamento europeu, a tradição cristã) ou esse ou aquele item específico herdado da Antigüidade clássica, como o Direito Romano de Propriedade:

Em primeiro lugar, não somos mais superiores, como parecíamos ser quando todos os campeões mundiais de xadrez, jogo indiscutivelmente oriental, eram, sem exceção, ocidentais. Em segundo lugar, sabemos hoje que não há nada de especificamente 'europeu' ou 'ocidental' no 'modus operandi' que, na Europa, levou ao capitalismo, às revoluções na ciência e na tecnologia e todo o resto. [...]

Agora que existe uma multiplicidade de outras economias industriais não ocidentais bem-sucedidas, a inadequação dessas explicações salta aos olhos.<sup>81</sup>

Por outro lado, o declínio da cultura ocidental, tema constante da literatura, em especial após os inúmeros colapsos das décadas 20, 30 e 40 do século XX, indicaria, segundo Sorokin, uma desintegração de todos os compartimentos de nossa sociedade e cultura. Isto significa, em outras palavras, que o ponto principal da crise pode ser localizado na substituição da cultura sensitiva, como modo de vida, por outra forma diferente. Por isso, a crise presente não seria “a agonia mortal da cultura e da sociedade ocidental, nem significa sua irreparável desintegração ou o fim de sua existência histórica”, mas é a desintegração da forma sensitiva da sociedade e cultura ocidental, que será seguida por um novo modo de vida. A forma sensitiva de cultura que Sorokin aborda surgiu no fim do século XII e substituiu gradualmente a forma de cultura anterior, que era idealista. Na medida em que declinava a cultura idealista da Idade Média, surgia um novo princípio dominante, o de que a verdadeira realidade é sensível, fazendo surgir a forma moderna de nossa cultura, a cultura dos sentidos, empírica, mundana, sensitiva, secular e utilitária.

---

<sup>81</sup> HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. 6. reimp. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 241.

[...] o ponto principal do nosso tempo não é a democracia contra o totalitarismo, nem a liberdade contra o despotismo; nem é o capitalismo contra o comunismo, nem o pacifismo contra o militarismo, nem o internacionalismo contra o nacionalismo, nem qualquer dos pontos em curso através do povo, e diariamente proclamados por estadistas e políticos [...].<sup>82</sup>

Segundo Ulrich Beck, a principal questão enfrentada agora é “se a simbiose histórica entre o capitalismo e a democracia – que caracterizava o Ocidente – pode ser generalizada em uma escala global sem consumir suas bases físicas, culturais e sociais”. Sua preocupação, nesse sentido, é se não ocorrerá o retorno do nacionalismo e do racismo na Europa como reação aos processos de unificação global. Por isso, trata da “modernização reflexiva”, entendida como forma de possibilitar uma destruição criativa da modernidade, e não sua extinção – o que de todo modo implicaria na vitória da modernização ocidental,<sup>83</sup> mas com a admissão de que muitas modernidades são possíveis. Foi nesse sentido que muitas vezes a modernidade foi descrita como “pós-tradicional”, com o que não concorda Giddens, entendendo que durante a maior parte de sua história a modernidade reconstruiu a tradição enquanto a dissolvia.<sup>84</sup>

Com isso, é possível identificar o contratualismo como a principal característica do ocidente moderno, juntamente com a propriedade e as liberdades. O próprio modelo irá relacionar-se com uma determinada concepção de política com regimes democráticos. É verdade que a modernidade trará também a primazia econômica sobre outras ordens, tanto política quanto religiosa e cultural, influenciando o próprio desenvolvimento do individualismo, a idéia de sucesso científico e progresso tecnológico. A nova ordem privilegia a iniciativa individual e,

---

<sup>82</sup> O ressurgimento da cultura sensitiva, no fim do século XII, ocorre primeiramente através da Magna Carta de 1215 e da luta das cidades por sua liberdade, nos séculos XIII e XIV. Foi, então, reforçada pela Declaração dos Direitos do Homem, no fim do século XVIII e pelas leis subseqüentes, até assumir a forma contratual que trouxe tantas conquistas sociais e que gerou grande otimismo na sociedade ocidental quanto à capacidade humana para construir uma sociedade melhor sem a necessidade de invocar qualquer poder sobrenatural. No século XX eclodiu a crise das relações contratuais, e ela se alastrou por todas as organizações e instituições. Em quase todos os Estados ocorreu o enfraquecimento ou total inexistência da forma contratual de governo, surgindo regimes totalitários contratuais de diferentes formas (SOROKIN, Pitirim A. **A crise do nosso tempo: panorama social e cultural**. Trad. Alfredo Cecílio Lopes. São Paulo: Universitária, 1945, p. 17-9, 156-8).

<sup>83</sup> BECK, Ulrich. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In \_\_\_\_\_; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 12 e 37.

<sup>84</sup> GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, Ulrich; \_\_\_\_\_; LASH, Scott. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1997, p. 73.

bem assim, o valor do indivíduo. A teoria da soberania dá espaço a outra forma de poder, mais útil para a burguesia, o poder disciplinar, e manterá a ideologia da soberania como forma de organização do Direito, através da Lei e da sua codificação.

### 1.2.3 A ciência do Direito e a administração da Justiça

Nas origens do Direito Romano, em especial em sua época clássica, a administração judiciária era tida como um sistema misto, pois cabia ao pretor administrar, organizar o processo, enquanto o julgamento cabia ao juiz, um leigo, cidadão romano, escolhido para decidir o caso específico. Enquanto o cargo do pretor era eletivo, escolhido para um ano, os juízes eram, portanto, cidadãos, e seus nomes eram tirados de uma das três classes superiores, senadores, cavaleiros ou *tribuni aerari*, registrados no *album*. O desenvolvimento posterior da burocracia imperial levou ao abandono progressivo do processo formular, dualista, e com o poder imperial a aplicação da Justiça, lentamente, passou a cargo do Estado.<sup>85</sup>

Com a queda do Império Romano, no lugar da unidade imperial teve-se múltiplos e instáveis reinos, os “reinos bárbaros”, com um costume relativamente semelhante entre eles, mas ao mesmo tempo variado. Como referiu Gilissen: não havia “um” Direito germânico, mas uma variedade de costumes, mais ou menos diferentes, cada povo vivendo segundo seu próprio Direito tradicional, numa situação semelhante a qualquer outro povo arcaico.<sup>86</sup> Ainda que o Direito Romano não exercesse sobre eles grande influência, era visto como um direito “superior”. Assim, tem-se no período medieval a “existência simultânea, no mesmo território, de ordens jurídicas paralelas, aplicáveis a grupos de pessoas distintas.”<sup>87</sup> Na realidade, o Direito medieval apresentará uma estrutura tríplice: o Direito Sacro (a Igreja),<sup>88</sup> o

---

<sup>85</sup> Cfe. VILLEY, Michel. **Direito Romano**. Trad. Fernando Couto. Porto: Resjurídica, s.d., p. 53-61; BRETONNE, Mairo. **História do Direito Romano**. Trad. Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 1990, p. 109; KÄSER, Max. **Direito Privado Romano**. Trad. Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 33-7.

<sup>86</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 162.

<sup>87</sup> LOPES, José Reinaldo de Lima. **O Direito na História**: lições introdutórias. São Paulo: Max Limonad, 2000, p. 66.

<sup>88</sup> O conjunto das recolhas dos principais textos de Direito Canônico, completadas ao longo de três séculos, foi chamado de *Corpus Iuris Canonici*, editado em 1582, tendo permanecido em vigor até 1917 quando foi substituído pelo *Codex Iuris Canonici*, e que representou a nova codificação determinada pelo Papa Pio X. Por imitação a Justiniano, passou a se chamar

Direito Romano (administrado pela burocracia) e o Direito Consuetudinário. O primeiro concedendo legitimação ao poder, o segundo apenas instrumental, mas ambos dando forma aos direitos consuetudinários “em geral não escritos, que, em última instância, provinham de cada etnia.”<sup>89</sup>

O Direito Romano ficará conhecido, durante a Idade Média, com o nome de “direito comum” (*ius commune*), um direito comum a todos os povos, ligando-se à idéia de direito natural, como expressão da própria razão (pois o direito natural ainda não fazia oposição ao direito “positivo”) opunha-se ao *ius proprium*, ou seja, aquele direito específico dos diversos reinos diante do pluralismo da sociedade medieval, formada de inúmeras organizações e corporações. De princípio tais organizações sociais subordinavam-se ao Império, e assim o *ius proprium* subordinava-se ao *ius commune*, mas com o tempo aquele direito específico acabou prevalecendo, até que neste contraste o *ius commune* acabou totalmente absorvido pelo direito estatal (*ius proprium*) através da codificação, esta que também sinalizará o início da história do positivismo.<sup>90</sup>

Na Europa continental o processo foi marcado pelo modelo inquisitorial, onde o acusador era um membro do tribunal, que irá originar o promotor de justiça, e o mesmo modelo irá influenciar o processo civil, ou ao menos a máquina judiciária, como diz José Reinaldo. Enquanto no modelo inglês as partes debatiam diante do juiz (que praticamente organizava um *duelo* direto), no modelo inquisitório o debate predominante era escrito, com as relações entre as partes mediadas pelo juiz. Com tal mediação (as partes dirigem-se ao juiz e não diretamente uma a outra) foram crescendo os oficiais, notários, tabeliães, meirinhos, cumprindo ordens diversas. A

---

*Codex* (GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 147).

<sup>89</sup> Cfe. WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado moderno**. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. p. 16. O Direito Sacro aparece então como representante de um direito natural, mas paulatinamente ele vai sendo substituído por estamentos burocráticos do Estado Moderno, reduzindo-se o Direito a uma só dimensão, através da redução ao direito instrumental – um *usus modernus*. A fonte do Direito passa para a vontade do legislador político, valendo o Direito posto, e daí decorrendo a necessidade de sistematização, coincidindo, então, com a exigência moderno-científica de sistematização (Cfe. **MARTINS-COSTA, Judith. A boa-fé no direito privado: sistema e tópica no processo obrigacional**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1999, p. 97-8).

<sup>90</sup> BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de Filosofia do Direito**. Trad. de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995, p. 31-2 e 170. A época da recepção do Direito Romano, que seria considerada a mais longa e importante da história do Direito Romano em muitos países europeus, vai gerar a dogmática do *direito comum* da qual promanaram as codificações, em especial a alemã, como ressalta Franz Wieacker (**História do Direito Privado moderno**. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993. p. 226).

diversidade das questões trouxe também a definição das competências, onde o pluralismo típico do medievo desenvolveu tribunais especiais.<sup>91</sup>

Na família do Direito romano-germânico, a idéia de que a sociedade deve ser regida pelo direito impôs-se no século XIII, tendo como marco, segundo René Davi, uma decisão do IV Concílio de Latrão (1215) proibindo aos clérigos participarem em processos nos quais se recorresse aos ordálios ou aos juízos de Deus. Assim, passa a ser desenvolvida a concepção de que a sociedade não pode ser regida pelo Direito se a solução estava dependente de provas irracionais. A consequência foi a adoção de um processo racional, que teve como modelo o Direito Canônico, abrindo caminho *ao reino do direito*.<sup>92</sup> E o renascimento do Direito Romano nas universidades teve um papel fundamental, mas corria o risco de ficar limitado ao mundo acadêmico. Uma solução seria desenvolver um novo Direito com base no vigor do Direito Romano ou, ainda, desenvolver um Direito com base nos costumes existentes, ou na falta deles, com base na jurisprudência. A proposta das universidades vingou nos países do continente, enquanto a segunda solução edificará um novo sistema, o da *common law*.

Junto com o formalismo escrito da disputa que dominou o sistema continental, veio também o desenvolvimento da burocratização, de uma cultura erudita, resultado da formação, ainda no medievo, de corporações, tanto de advogados na Europa continental (como advogados e juízes na Inglaterra), e professores de Direito. Como as funções judiciais foram se tornando autônomas, especializadas, como expressão de um Direito próprio, das respectivas corporações ou grupo privilegiado, a Revolução Francesa também buscou eliminar essa forma de administração judicial,

---

<sup>91</sup> [...] “as disputas entre comerciantes (e por extensão aquelas típicas de suas atividades, como as sociedades, a bancarrota, os títulos de crédito, etc.) eram decididas pelas respectivas corporações (os ‘consulados’, por exemplo); as disputas entre os clérigos, nos tribunais eclesiásticos; as disputas entre senhores eram decididas em cortes. Desse ambiente, como já referido, nasceram as regras de competência. Os tribunais especiais continuavam a existir [...]. No século XX surgiram os tribunais ou agências de solução de controvérsias entre patrões e empregados. Os tribunais militares julgavam especialmente os crimes cometidos por militares no desempenho de suas funções e assim poderiam ser citados outros exemplos. Julgando casos e categorias específicas de pessoas, os tribunais especiais tendiam a desenvolver regras particulares: tanto no que diz respeito ao processo propriamente dito (provas admissíveis, por exemplo) quanto ao direito em geral (regras sobre contratos, interpretação do silêncio, presunção de responsabilidade, repartição de custos, etc.). No entanto, eram considerados seções ou órgãos especializados de um só e mesmo poder soberano” (LOPES, José Reinaldo de Lima. Uma introdução à história social e política do processo. In: WOLKMER, Antônio Carlos. **Fundamentos de História do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2000, p. 261-2).

<sup>92</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 38-9.

incluindo-a na esfera da cidadania formal e liberal, impondo sua ligação direta ao Estado:

[...] as jurisdições não estatais foram suprimidas (como a eclesiástica) ou consideradas existentes por permissão e sob a supervisão do Estado (como os tribunais mercantis). Em segundo lugar, considerando que a soberania popular se exercia pela eleição dos oficiais públicos, havia dois caminhos a seguir quanto ao aparelho judicial: ou se elegiam os juízes (solução adotada inicialmente e para algumas jurisdições), ou se subordinavam os juízes à vontade popular expressa nas leis votadas pelos representantes eleitos (solução que se generaliza). Nesse segundo caso, o aparelho judicial transformou-se num corpo profissionalizado de servidores públicos, gozando de vitaliciedade, inamovibilidade e irredutibilidade de vencimentos. Tratava-se de um novo processo de profissionalização, que cooperava para o isolamento de uma corporação profissional dentro do Estado, ao lado do Exército regular e profissional que também se estabeleceu.<sup>93</sup>

Nesse ritmo entrou também o ideal de sistematização do Direito, que se iniciou a partir da doutrina, surgindo o contraste entre ela e a legislação, comprometida com interesses particulares e técnicas rotineiras. Sobreveio então o Código Civil Napoleônico no interesse de, completando a obra da Revolução Francesa, proclamar, através da primeira codificação, a igualdade de todos os homens através de uma lei geral para todos.<sup>94</sup> Assim, a própria idéia de lei como expressão da vontade geral foi efetivada na adoção de um Código único, e o ideal codificador foi visto como favorável à consagração dos direitos individuais, não obstante ser severamente criticado mais tarde por tentar imobilizar e reduzir o Direito a um código de leis, e privilegiar a forma em detrimento do conteúdo.<sup>95</sup>

Por isso, o paradigma dominante do Direito, segundo D'Agostino, constitui a consciência epistemológica que representa a forma como cada cultura vê o mundo, e da qual depende a maneira como tal cultura constrói e pratica o saber científico. Dessa forma, "direito" é, para o autor, uma das estruturas antropológicas que permitem a construção do social (e do homem). É jurídica a estrutura que faz referência à experiência de uma dinâmica relacional particular, a que se funda sobre o reconhecimento da igualdade de princípio que se dá entre os sujeitos em relação e que torna pensável e possível a relação mesma. Isso é particular da cultura

---

<sup>93</sup> LOPES, José Reinaldo de Lima. Uma introdução à história social e política do processo. In: WOLKMER, Antônio Carlos. **Fundamentos de História do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2000, p. 265.

<sup>94</sup> Cfe. REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**. 16. ed., São Paulo: Saraiva, 1994, p. 412-4.

<sup>95</sup> A respeito em KRETSCHMANN, Ângela. **História crítica do sistema jurídico**: da prudência antiga à ciência moderna. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.



ocidental – e é por isso, refere o autor, que foi o Ocidente, e não o Oriente, que produziu uma “ciência do Direito”. Essa consciência é entendida como consciência que o homem tem de si mesmo, que se estruturou sobre a base do reconhecimento da alteridade subjetiva (quer dizer, sobre o reconhecimento dos direitos do outro). Conclui o autor:

Este paradigma ha tenido una fuerza increíble y ha llegado a adquirir en nuestro tiempo un valor absolutamente universal y meta-cultural. El resto del mundo se ha igualado a Occidente no tanto y no sólo porque, como comúnmente se piensa, ha absorbido a partir de él la ciencia y la técnica, sino que ha hecho suya la conciencia paradigmática típicamente occidental de la ‘juridicidad’.<sup>96</sup>

O universalismo é bem conhecido no Ocidente por obra dos iluministas, presente na Declaração francesa de 1789 e depois na Declaração dos Direitos do Homem de 1793. Em apurado exame histórico, Mireille Delmas-Marty mostra as descontinuidades da História, pois na Idade Média ocidental havia o conhecido *ius commune* (direito com vocação universal elaborado a partir do Direito Romano, do Canônico e da *Lex Mercatoria*, ou lei dos mercadores), e, com a emergência dos Estados nacionais, o Direito vai se tornando progressivamente nacional. Agora, o Direito Comparado retomará, diz Mireille, o sonho da universalidade. No início do século XX nasce o ideal de um Direito fundado sob princípios comuns das “nações civilizadas” e, na mesma época, na China, o jurista Shen Jiaben prevê a fusão do Direito chinês com os direitos ocidentais. De todo modo, até por efeito da colonização, tanto o sistema romano-germânico quanto o sistema do *common law* alcançaram seu espaço na cultura da Índia e da Civilização Muçulmana.<sup>97</sup>

A divisão bipartida, que opõe os direitos continentais, referida à família “romano-germânica” e os sistemas do *common law*, se expressa num Direito tradicionalmente mais legalista no continente e mais jurisprudencial no *common law*. Atualmente há o enfraquecimento dessa oposição, a tal ponto que foi possível, perante o Parlamento europeu, propor um modelo unificado, recorrendo ao antigo *ius commune* que uniu uma parte da Europa.

De fato, a teoria do precedente, primeiramente estabelecida na Inglaterra, foi depois estendida a suas colônias, incluindo a Índia. Por ela, a decisão de uma Corte

<sup>96</sup> D’AGOSTINO, Francesco. La filosofía del Derecho, los derechos humanos y el carácter paradigmático del Derecho. In: MASSINI-CORREAS, Carlos I. (Org.). **El Iusnaturalismo actual**. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1996, p. 55.

<sup>97</sup> DELMAS-MARTY, Mireille. **Três desafios para um Direito mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003, p. 1, 105-7 e 112.

sobre um ponto do Direito constitui uma autoridade que deve ser seguida por outras Cortes inferiores. Seja qual for a opinião de um juiz, ele deve seguir a decisão da Corte reconhecida como competente para declarar o direito. O sistema dos precedentes tem sido um poderoso fator do desenvolvimento do *common law* na Índia também, e apesar de experimentar alguma codificação do Direito, é correto dizer que a Índia está orientada pelos precedentes, como a Inglaterra. Algumas reservas, contudo, têm sido feitas em relação a seu caráter estático, de modo a desenvolver-se a idéia de que as Cortes devem aplicar os precedentes de forma criativa, e não mecânica.<sup>98</sup>

René Davi ressalta que os métodos de raciocínio podem ser variados, ao mesmo passo em que, dada a complexidade do fenômeno jurídico, ao final cada qual constitui um sistema, comporta certas técnicas e métodos de interpretação, liga-se “a uma dada concepção de ordem social”. Nas sociedades ocidentais, o jurista pode concentrar sua atenção numa ótica positivista, ou sociológica, onde o Direito positivo atingiu um grande grau de adequação em face da justiça ou dos costumes. Na Índia, ao contrário, o Direito conserva grande parte de seu caráter inorgânico, fragmentário, instável, e é comum o sentimento público ver nos costumes, e não nas leis, o verdadeiro Direito. Por tudo isso, o autor incluiu tanto o Direito hindu quanto o sistema chinês, entre outros, em seus estudos sobre os grandes sistemas contemporâneos do Direito.<sup>99</sup>

Como destaca Gilissen, existem na Ásia e África diversos sistemas de Direito, fundamentalmente diferentes dos da Europa, onde a noção de direito é muito diversa daquela que se conhece do mundo romano e da Europa medieval e moderna, em especial por se caracterizar pelo fundamento religioso. Para os ocidentais, é difícil compreender tais sistemas, vez que estão habituados às regras e lógicas dos sistemas romanistas.<sup>100</sup> De outro lado, lembra-se com Bielefeldt que, concomitante às reivindicações por direitos humanos, veio a reivindicação por liberdades políticas e jurídicas, entre as características específicas da era moderna.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> JAIN, M. P. **Outlines of Indian Legal History**. 5. ed. New Delhi: Wadhwa & Company Nagpur, 2000, p. 652.

<sup>99</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 23.

<sup>100</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 101.

<sup>101</sup> BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos Direitos Humanos**. Trad. Dankwart Bernsmüller. São

Muitas vezes a análise das formas de solução de conflitos adotadas por outros povos passou completamente indiferente aos estudiosos do Ocidente, que antes se preocupavam em conhecer a sucessão de paradigmas na história ocidental, portanto, desde a Antigüidade até a atualidade. Por igual forma, uma análise demasiado restrita da contribuição do Oriente para o Direito era justificada, frequentemente, pela suposição de um total isolamento, unicidade e superioridade das bases ocidentais.

Tudo isso acabará gerando o “mito da modernidade”, como explica Enrique Dussel, da modernidade eurocêntrica, que justificará, já com os colonizadores, a violência civilizadora perpetrada desde o século XV, a razão para pregar o Cristianismo a partir do século XVI, e depois ainda para a “propagação da democracia, o mercado livre, etc.”<sup>102</sup>

Com isso, o paradigma da civilização ocidental impõe inúmeros conceitos próprios, decorrentes de sua tradição histórica, vinculando uma noção própria de natureza humana e direitos humanos. Como se verá, a própria noção de Direitos Humanos de primeira, segunda e terceira geração é resultado da visão ocidental e da própria história sócio-econômica e política do Ocidente.

A visão de mundo ocidental é atomística e antropocêntrica, e vai se refletir na concepção de Direitos Humanos, enquanto as demais civilizações em análise, tanto hindu, como muçulmana e chinesa, possuem uma perspectiva holística e dialética, com acento no grupo e não no indivíduo. Por fim, tanto a idéia de universalismo como de “civilizado” é tipicamente ocidental, apesar de se encontrar base para a universalização do Direito nos fundamentos tanto da civilização hindu quanto da muçulmana e da chinesa.

### 1.3 CIVILIZAÇÃO HINDU

No estudo a que se propõe o presente item será privilegiada a compreensão da formação da estrutura política da Índia e a relação com o hinduísmo, as características sociais fundamentais que decorrem da religiosidade específica do

---

Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 245.

<sup>102</sup> DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993, p. 84. [Conferências de Frankfurt]

hinduísmo, assim como a questão da hierarquia social e da prevalência do coletivismo, em oposição ao individualismo ocidental.

O estudo da civilização hindu apresenta um desafio particular em virtude da multiplicidade quase absoluta de tudo o que a constitui. Por outro lado, a mesma multiplicidade tende a uma unidade, o que não deixa de ser consolador. Vale, de início, tomar de empréstimo as palavras de Braudel, não apenas para descrever a questão da Índia hindu, mas de toda a Ásia: “[...] admitamos que ela não é fácil de entender”, e que “não se pode pensar em abordar tudo”.<sup>103</sup> Nesse sentido, como seria possível encontrar “valores” em uma região tão vasta?<sup>104</sup> A pergunta de Amartya Sen é relevante, advertindo que cerca de 60 por cento do total da população mundial vive ali e que não existem valores que possam ser aplicados numa população tão vasta e tão heterogênea, de forma que se pudesse diferenciar os asiáticos como um grupo diverso do resto do mundo. A compreensão da Ásia como uma unidade revela, diz, a perspectiva eurocêntrica, acostumada a utilizar o termo “Oriente”, usado amplamente para significar essencialmente o que a Ásia significa hoje, a região do nascer do sol, nada mais.

### 1.3.1 A tradição e a unidade do múltiplo

Uma explicação para as dificuldades no estudo da civilização hindu é dada a partir da concepção da história e da historicidade que se constrói no momento de uma ruptura, de uma crise profunda da tradição. Segundo Panikkar, o questionamento de uma tradição dá lugar à consciência do caráter histórico da existência, no sentido de que é necessário um certo recuo para refletir. Enquanto o Ocidente, passando por crises em face da própria tradição, tem uma consciência aguda de sua historicidade, a Índia, ao contrário, vive ainda, apesar de suas várias crises, na tradição mesma, sem ter o recuo da auto-reflexão e sequer a consciência de viver a história. Assim, a história da Índia é antes a tradição vivida do que qualquer reflexão sobre a cultura. Quase todas as tradições hindus, diz o autor,

---

<sup>103</sup> BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo**: séculos XV-XVIII. Trad. Telma Costa. v. 3, O tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 462-3.

<sup>104</sup> SEN, Amartya. **Human Rights and Asian values**. New York: Carnegie Council, 1997, p. 13.

consideraram o sentido último da vida como atemporal, e em certo sentido ahistórico, acentuando o desapego e o abandono dos valores históricos.<sup>105</sup>

Mas a afirmação de que apenas se poderia encontrar uma dinâmica do desenvolvimento histórico na Europa, mas não na Ásia ou África, constituiu e ainda constitui, segundo Hobsbawm, uma convicção errônea dos filósofos ocidentais, inclusive de Marx, e isso se deve à diferença entre a continuidade das outras culturas letradas e urbanas e a descontinuidade na história do Ocidente. Antes de conseguir uma unificação verdadeiramente “européia”, o *cinturão de culturas avançadas que se estendia da Ásia oriental até o Egito não passou por nenhuma recaída duradoura na barbárie* (e isso apesar de todas as invasões, conquistas e convulsões). Por exemplo, a China, a Pérsia, a Mesopotâmia e o Egito, apesar de invadidos, subsistiram, ao passo que o Império Romano foi “permanentemente destruído”. Houve, portanto, uma continuidade das outras culturas letradas, tais como a chinesa, islâmica e hindu, enquanto no Ocidente ocorreu uma descontinuidade. A história do mundo só se tornou eurocêntrica a partir do final do século XV até o século XX.<sup>106</sup>

A partir de então, o “eurocentrismo” tentará buscar sinais de sua identidade em qualquer lugar do globo onde perceba grande desenvolvimento. No entanto, sabe-se agora que existem outras sociedades industriais e uma multiplicidade de outras economias não-ocidentais bem-sucedidas que não têm semelhança com a estrutura desenvolvida da Europa. Esta deve aceitar que não pode ser considerada a “melhor” em função de seu desenvolvimento ou de uma continuidade que alcançou apenas há bem pouco tempo, se comparada com a história das demais civilizações “urbanas e letradas”, como referiu Hobsbawm.

Um complicador que sempre é encontrado no estudo atual das civilizações orientais é a própria construção oriental realizada pelo Ocidente, a seu gosto e

---

<sup>105</sup> E quanto à tradição, o que no Ocidente é chamado de “historicidade do homem” na Índia recebe o nome de *karma* – é uma lei que rege o conjunto tempo e história. (PANIKKAR, Raimundo. Tempo e História na tradição da Índia. In: RICOEUR, Paul ... [et al.]. **As culturas e o tempo**: estudos reunidos pela Unesco. Trad. Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Vozes, 1975, p. 89. Assim também Giordani: Uma das dificuldades que se apresenta à análise da história hindu está justamente no desconhecimento de uma História no sentido subjetivo. Giordani afirma que a Índia não teve historiadores, mas uma História objetiva, e a “literatura histórica” não se elevou acima do nível das crônicas e dos romances pomposos – “o hindu não tem noção alguma da cronologia compreendida no sentido rigoroso que o ocidental prefere atribuir-lhe” (GIORDANI, Mário Curtis. **História da antigüidade oriental**. 11. ed. São Paulo: Vozes, 2001, p. 294).

<sup>106</sup> HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. 6. reimp. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 239.

sabor, que resultou em inúmeras teorizações tendenciosas e em certos dogmas que pouco a pouco são contestados, de maneira que ainda hoje raramente se encontra uma literatura que avance no estudo do Oriente a partir dele próprio, sem vícios de discriminação.<sup>107</sup>

Diante disso, a literatura mais autorizada, mesmo proveniente da Índia, geralmente trata de destacar que as teorias originárias foram muitas vezes e por muito tempo ridicularizadas, algumas acusadas sumariamente de “imorais” e acusadas de propagar a idéia de que “os fins justificam os meios” em clara referência ao maquiavelismo ocidental.<sup>108</sup> Muitas obras, na atualidade, tentam justamente desfazer tal dogma plantado pelo próprio Ocidente, no seio das raízes orientais, continuamente pouquíssimo exploradas, o que facilitou o ímpeto colonialista e imperialista de dominar.

As palavras de Louis Dumont são, nessa feição, esclarecedoras: não se trata de satisfazer uma curiosidade sobre um sistema social tão estável e poderoso quanto oposto à cultura ocidental, e “rebelde à nossa inteligência”; é preciso muito mais, evitar o perigo de projetar os próprios preconceitos no fenômeno que se estuda e um desejo sincero de compreender que as castas têm algo a ensinar. As castas ensinam o princípio social fundamental da hierarquia, oposto ao que a modernidade ocidental revelou como igualitarismo moral e político. A antropologia sempre se interessou por estudos comparativos de sociedades mais e menos complexas, o que em geral esclarece a situação da sociedade dita “moderna” e ocidental em relação às demais que a precederam e que muitas vezes ainda coexistem com ela. Mas o estudo de uma sociedade complexa, como diz, “portadora

---

<sup>107</sup> A respeito em SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 305.

<sup>108</sup> Assim faz L. N. Rangarajan, na introdução a KAUTILYA. **The Arthashastra**: edited, rearranged, translated and introduced. New Delhi: Penguin Books, 1992. O autor refere que a nova tradução foi necessária para levar em conta, entre outras coisas, maior rigor com alguns termos que foram submetidos a uma degradação pela história européia moderna (p. 29). O texto, de data provável, ainda que incerta, do século IV a.C., traz um imenso tratado de estratégias político-econômicas refletidas na própria história do Império de Chandragupta Mauria, trata com detalhes a economia e a ciência política, descrevendo a “arte do governo em seu mais amplo sentido”, como a manutenção da lei e da ordem, assim como uma ordem administrativa eficiente. O texto é tão importante e de forma grosseira comparado com grandes teóricos ocidentais que o autor chega a referir que não é o lugar para detalhar a “lamentável falta de compreensão” do mundo ocidental, que conhece alguma coisa de Maquiavel e compara com o pouco que conhece de Kautilya (p. 36). No mesmo sentido, a crítica de B. G. Sidharth em estudo sobre as origens da civilização védica: muitas dificuldades nas descobertas sobre a origem foram agravadas pelo fato de que muitos estudaram, traduziram e interpretaram o Rig Veda sem um conhecimento particular (SIDHARTH, B. G. **The celestial key to the Vedas**: discovering the origins of the world’s oldest civilization. Vermont: Inner Traditions, 1999, p. 3).

de uma grande civilização”, é tão mais fecundo quanto maior diferença apresenta em relação ao Ocidente, pois aclara ainda mais a própria espécie que constitui a civilização ocidental.<sup>109</sup>

A origem da Índia está vinculada a invasões de indo-europeus na Índia, Irã, Ásia Menor e Grécia. Alguns autores sugerem que em algum momento teria havido uma ampla unidade das civilizações, com base em especial nos estudos de lingüistas, e asseveram: [...] “na segunda metade do IV milênio a.C. são observadas inegáveis semelhanças entre as civilizações pré-dinásticas do Egito e da Mesopotâmia e, depois, entre estas e as de Harappá e de Mohenjo-Darô, na bacia do Indo” [...].<sup>110</sup> Há indicações de que elas teriam se originado de um tronco comum, mas “infelizmente desconhecido ainda hoje.” Aymard e Auboyer concluem, por fim, que “é possível que no Ocidente não se tenha consciência, na devida medida, da importância da civilização hindu”.

Assim, deve ser lembrado que antes da invasão dos árias (entre 2000 e 1500 a.C.), o continente indiano foi o berço de uma das mais antigas civilizações humanas (desde cerca de 2700 a.C.), cujo desaparecimento ainda é um mistério. A civilização pré-ariana é conhecida como “civilização do vale do Indo” porque, apesar de urbana e letrada, utilizava uma escrita que até hoje não foi decifrada. Os nomes “Hindi” e “Indo” são de origem persa. A religião que esse povo seguia acabou evoluindo para o hinduísmo posterior.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: le systeme des castes et ses implications. Paris: Gallimard, 1979, p. 14.

<sup>110</sup> AYMARD, André; AUBOYER, Jeanine. **História geral das civilizações**: o Oriente e a Grécia antiga. Trad. Pedro Moacyr Campos. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955. Tomo I, p. 3 e 225.

<sup>111</sup> SHRIRAMA, Indra Deva. **Growth of legal system in the Indian society**. New Delhi: Allied Publishers, 1980, p. 17. Também: SIDHARTH, B. G. **The celestial key to the Vedas**: discovering the origins of the world's oldest civilization. Vermont: Inner Traditions, 1999, p. 77. A mitologia hindu vai situar a idade do hinduísmo por volta de trilhões de anos, parte dela diz que a origem ocorreu imediatamente depois do final da era glacial. Os cientistas sociais e antropólogos, entretanto, datam sua origem a 6.000 ou 7.000 antes de Cristo (descobertas que ocorreram em Mohenjodaro e Harappa indicam essa época), onde tribos nômades (chamados arianos) da Europa vieram para a Índia e se alojaram nas margens dos rios Indo, Ganges e Brahmaputra. Depois de sua fixação, elas iniciaram o processo de desenvolvimento do pensamento chamado depois de hinduísmo. Mas quem realmente teria iniciado este processo na Índia? Teriam sido os arianos (de cor clara) nômades que se fixaram na Índia ou os indianos escuros, chamados dravidianos, que realmente já viviam na Índia? Diz Ed Viswanathan que esta é uma questão de um milhão de dólares. Segundo muitos hindus teólogos, o conhecimento sempre existiu na Índia desde a Antiguidade, mas teria ocorrido uma miscigenação de conhecimentos entre os hindus do Norte, dando origem ao hinduísmo (VISWANATHAN, Ed. **Am I a Hindu?** 8. ed. Calcuta; Rupa & Co., 1998, p. 22-4). Os hindus, de outro lado, entendem que o hinduísmo iniciou com o *Sruti*, que literalmente é *aquele que é ouvido* (o primeiro som). E por longo período os Vedas e Upanishads eram em formato *Sruti*

Uma das primeiras características que devem ser lembradas quanto à Índia é que a população que a compõe apresenta um *colorido mosaico de raças, religiões e culturas*. Ao lado de uma imensa gama de correntes místicas, há a demanda de um absoluto imutável que seria o superador da contingência instável do sensível, até porque o indivíduo é constantemente angustiado pelo problema do destino pessoal. Uma unificação disso tudo, levando em conta a extensa região do país, só poderia ser alcançada por exceção. A maior unificação foi conseguida com o Império Máuria, fundado por Chandragupta em 322 a.C., que teve em Ashoka (272 a 232 a.C.) seu mais brilhante soberano. Como regra geral, face a toda diversidade indicada, o país esteve dividido numa multidão de principados e repúblicas aristocráticas – até que vieram as invasões avassaladoras, dentre as quais a mais importante é a islâmica (século X), que deixou sua marca até hoje.<sup>112</sup> O maior fator de unidade, desde tempos imemoriais, é o hinduísmo.<sup>113</sup> Num determinado momento entre os séculos

---

(oral), e mesmo a palavra Upanishad significa Upa = perto; Ni = abaixo; shad (sentado), o que implica que é ensinado do Guru para o discípulo quando ele senta ao lado, perto do Guru. De acordo com a escola de Mimamsa, todo *Sruti* existiu desde a eternidade na forma de sons. Por isso os sons das palavras dos Vedas e Upanishads são muito importantes. Ao lado do *Sruti*, faz também parte do que chama *Hindu scriptures* o *Smirti* (aquele que é lembrado) – ambas são consideradas “revelações de Deus”, tal como a literatura bíblica é considerada inspiração divina. Os Vedas principais são três: *Rig Veda*, Veda dos hinos, consistindo em 1028 hinos, para deuses como Indra (deus da guerra) e Agni (fogo). É também o Veda mais importante, com fundamento na idéia cósmica chamada *Rta* (ordem cósmica e sacra) que depois passou a ser entendido como estrutura harmônica da realidade (depois a ordem cósmica será conhecida como *dharma*, não apenas uma lei universal, mas lei moral do hinduísmo). O *Yajur Veda* (Veda da liturgia) diz respeito aos conhecimentos dos ritos; ele se baseia no *Rig Veda* contendo explicações sobre como realizar todos os rituais, constituindo-se em prosa e verso. Depois o *Sama Veda* (Veda da música), relativo ao conhecimento do canto. Sama significa “melodia”, a música indiana clássica originária do Sama Veda. Outras obras também compõem os estudos védicos, como o *Atharva Veda*, e os *Puranas* (épicos, como Ramayana e Bharata, história, biografias de deuses e homens, trabalhos do *Dharmashastra* e do *Arthashastra* (DONIGER, Wendy; SMITH, Brian K. **The laws of Manu**. New Delhi: Penguin Books, 1991).

<sup>112</sup> Acerca dos povos anteriores aos arianos, sabe-se que se dividiam sob os nomes genéricos de Nagas (ao Norte) e Drávidas (ao Sul), e há pouco tempo se descobriu vestígios de uma cultura sumero-dravídica em Mohenjodaro, que pode ter sido um grau pré-histórico para os estratos mais antigos do mundo mesopotâmico. De todo modo, considera-se então, como ponto de partida para a cultura indiana, a invasão dos arianos, tal como aconteceu, aliás, no Irã. Os dravidianos provavelmente iniciaram o processo de conhecimento do hinduísmo, mas depois se somaram às influências dos arianos, dos mayanos, dos egípcios e da civilização grega. Questiona-se principalmente a influência persa, não apenas entre arianos, mas também no próprio Egito e entre hebreus (TRUYOL Y SERRA. **História da Filosofia do Direito e do Estado**. 7. ed. Madrid: Alianza, 1982, p. 65).

<sup>113</sup> SHRIRAMA, Indra Deva. **Growth of legal system in the Indian society**. New Delhi: Allied Publishers, 1980, p. 17. Uma cultura mista, entretanto, restou produzida, uma vez que muitos muçulmanos se converteram ao hinduísmo, em especial no período indo-afegão e indo-mughal (séc. XV), com padrão de vida semelhante (RAGHAVAN, G. N. S. **A Índia**. Trad. Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 63). Do século IV ao século I a.C. a Índia passou por uma série de reformas morais, filosóficas e religiosas. No plano político, afirmou sua tentativa de unificação libertando seu território da ocupação iraniana e repelindo ao mesmo tempo a intrusão de Alexandre Magno na bacia do Indo em 326-325. Passado o longo estágio



IV a II antes de Cristo ocorreram dois fatos essenciais: a transformação do vedismo, que passou a se chamar de *bramanismo*, e a evolução do budismo. Além disso, houve a utilização da escrita, cujos exemplos mais antigos são encontrados nas inscrições ordenadas de Ashoka.

Nesse sentido, o hinduísmo foi duplamente beneficiado pelo Império Máuria, pois com o Rei Ashoka ocorreu a grande unificação territorial, além do que, porque o “Filho de Deus” estava vinculado ao budismo, todas as religiões eram toleradas durante seu Império. Assim os brâmanes puderam permanecer seguros, e após a morte de Ashoka desenvolveram formas de fortalecer seus poderes, em especial com uma elaborada versão do bramanismo, o Código de Manu. Através dele foram formalizadas as linhas básicas do sistema de castas, fazendo um retorno à antiga sociedade ariana, e à crença sobre Purusha, de cujo corpo emergiram as quatro castas principais da sociedade indoariana, onde cada função e obrigação dos membros na sociedade ficou definida com exatidão. Entretanto, as castas, melhor compreendidas como *varnas*, foram distinguidas (segundo uma das teorias, a seguir melhor apresentadas) a partir da cor da pele.

De fato, são comuns explicações, como a de Crouzet, de que, para conseguir manter uma supremacia, os brâmanes usaram um número de expedientes que pudessem garanti-los contra uma invasão popular mantendo-lhes a exclusividade do sagrado. Desenvolveram em torno de si uma atmosfera mística – exigindo segredo de seus discípulos e reagindo contra a doutrina do sacrifício, ligando-se pela primeira vez a teorias metafísicas. Conservaram o panteão védico, mas colocaram em relevo a concepção de um ser único, definindo-o como a única realidade do mundo, um ser total, que tem o nome de *braman* – e da mesma essência que ele é formada a alma individual, o *atman*. É nos Upanishads se formou esta identidade fundamental entre alma universal ou *braman* e a alma individual ou *atman*: “Tu também, tu és Ele.”<sup>114</sup>

---

da instalação ária, encontrou-se pronta para exportar e receber, e realizou uma unificação política sob a autoridade da dinastia nativa dos Maurias, que foi alcançada por volta de 320 a.C., apenas alguns anos após a incursão de Alexandre. No século III a Índia viveu um período de unificação sob o grande imperador Ashoka, que espalhou por seu território editos morais inspirados no budismo, ao qual se convertera. No século II a.C. o Sul da Índia assistiu a formação do poderio dos Andras, que floresceu entre os séculos II e IV da era cristã e sofreu, de forma atenuada, a influência romana. O impulso dos Maurias prolongou-se ininterruptamente sob os sucessores imediatos, os Sungas e os Canvas (CROUZET, Maurice. **História geral das Civilizações**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993. v. 2, p. 400 e 561, 580-1).

<sup>114</sup> CROUZET, Maurice. **História geral das Civilizações**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993. v. 2, p.

A idéia de um absoluto imutável vai conduzir a uma total carência de sentido histórico. Em conseqüência, não foram utilizadas cronologias seguras até o período da conquista islâmica – o que torna muito difícil a indicação das datas dos monumentos literários hindus. De todo modo, o sistema das castas é bramânico (não originariamente védico) e irá refletir-se com nitidez no *Manava-dharma-çastra*, ou Código de Manu, denominado assim porque teria sido promulgado por Manu, filho de Brhama e pai dos homens. Sua compilação escrita parece datar do século II a.C. a II d.C. Não é um “código” como um corpo de leis, mas antes uma coleção de preceitos religiosos, morais, jurídicos e políticos destinados às diferentes castas. Como diz Serra, “é mais um ideal de vida do que uma regulação positiva; mas por isso mesmo expoente fiel da consciência social do bramanismo”. Assim, o Hindu ingressa numa imagem supratemporal do mundo cujos eixos são a idéia do círculo

---

503. O bramanismo clássico afirmava a existência de um princípio universal e eterno, que recebe o nome de *Brahman*, causa única de tudo o que existe, fonte unitária de toda a diversidade. É um princípio unitário, mas concebido de forma panteísta. A ação do *Brahman* é vista através da ordem do universo informado pelo *dharma*, que é a lei cósmica que se manifesta tanto no mundo natural quanto no mundo moral. O homem possui um princípio vital, o *atman*, através do qual ele participa do *Brahman*. Os desejos, o querer, o *karma* fazem com que o *atman* volte uma e outra vez a encarnar numa personalidade empírica, perpetuando-se a dor de viver, mas a vivência da dor leva a aspirar a supressão das reencarnações. Com a influência do budismo e outros movimentos espirituais, a salvação foi se reduzindo em escapar desse círculo angustiante de transmigrações através do aniquilamento do eu, através da extinção do *karma*, da vontade de viver. Assim, o hindu nunca deu importância à cronologia, entendendo que não há porque dar-lhe importância já que o desenrolar das contingências é desprezível quando comparado com a busca do Absoluto (p. 474). Hinduísmo ou bramanismo, segundo Gilissen, é uma religião politeísta, e por isso, teriam 33 deuses, 11 no céu, 11 na terra e 11 na região intermédia (GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 102) – com o que não se pode concordar, pois tanto hinduísmo não pode ser confundido com bramanismo, como na verdade há um princípio uno e universal que apenas é concebido de forma panteísta. Na verdade, eles são em número muito maior, de tal forma que nem mesmo os hindus sabem ao certo o número de deuses. Mas os principais mesmo são Brahma, Vishnu e Shiva. Cada um deles aparece de tempos em tempos com variadas formas e nomes. Os deuses hindus mais importantes são Vishnu e Shiva, que junto com Brahma formam uma tríade que foi reconstruída pelo bramanismo desde a época de Gupta, quando o budismo era predominante. Brahma é o “criador”, Vishnu o “preservador” e Shiva o “destruidor”. Vishnu e Shiva são vistos como manifestações do poder de Brahma, e ambos possuem consortes, Laksmi, esposa de Vishnu, e Parvati, esposa de Shiva, todos adorados pelos fiéis, representando diferentes poderes (da vida, da reprodução, fecundidade, etc). Não é correto, entretanto, generalizar as formas de adoração entre os hindus, e muito menos em relação a situação dos templos, como fazem os autores americanos Bromwell, Warshaw e Tudisco, informando que o visitante ocidental fica chocado diante da forma como os templos na Índia são tomados por barulhos, vendedores ambulantes, crianças correndo e toda espécie de exibição que ali toma parte, o que seria bastante oposto às igrejas e catedrais cristãos, silenciosas (BROMWELL, David C.; TUDISCO, A. J.; WARSHAW, Steven. **Índia emerges**: a concise history of India from its origin to the present. 2. ed. San Francisco: Canfield, 1974, p. 51-2). Ocorre que alguns templos se tornaram locais turísticos e são visitados amiúde por turistas; nesses locais, efetivamente, o barulho é muito grande, enquanto na maioria dos templos, não obstante o templo constituir um lugar social, tanto quanto de adoração, o silêncio é requisito fundamental para a permanência no local.

sem começo das reencarnações e da realidade exterior como mera ilusão. Contrastando com a visão chinesa, otimista, a visão hindu do mundo é pessimista.<sup>115</sup>

Mesmo a literatura sagrada, a compilação da revelação religiosa – ou, como diz Max Weber,<sup>116</sup> o tesouro tradicional do saber sagrado, pode ocorrer na forma de tradição oral. E durante séculos “la doctrina sagrada brhamánica há sido trasmitida oralmente, aborreciéndose la forma escrita, lo que ha dado el sello a la forma literaria de esa doctrina y ha condicionado las no pequeñas variantes de los textos de las diversas çkas (escuelas).” Apenas pouco a pouco aquele saber foi se convertendo no domínio próprio dos sacerdotes, que passaram a instruir os laicos, e seu empenho se dirigiu à conservação dessa função. O caráter secreto do saber (que de início só poderia ser possuído pelo nascido “duas vezes” – quem pertencesse a uma das três castas superiores, e a própria comunicação aos excluídos constituía crime gravíssimo) foi se convertendo numa tradição literariamente fixada, que se transformou na base de um sistema educativo para os membros do sacerdócio e para todos os laicos.

Alguns motivos são bem claros para a conclusão da importância fundamental da Índia no contexto civilizacional: em seu solo nasceu uma das principais religiões do mundo, o hinduísmo (e também o budismo). Além disso, a civilização hindu, não obstante sua antigüidade, tem a particularidade de ainda estar viva nos dias de hoje, o que teria como razão seu intenso zelo pela tradição (que permite transmissão sem flutuações); sua tendência à unidade (apesar da complexidade e paradoxo que lhe são próprios); e o gosto pela codificação (catálogos, tratando dados de ordens diversas através de rituais que acabam conservando uma coerência fundamental).<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Ele parece destinar-se, enfim, a glorificar a casta dos brâmanes, assegurando-lhes a direção efetiva da sociedade. Assim, o próprio governo aparecerá como uma teocracia indireta dos brâmanes, já que o ofício de rei consiste em manter a ordem divina das castas e sua hierarquia (TRUYOL Y SERRA. **História da Filosofia do Direito e do Estado**. 7. ed. Madrid: Alianza, 1982, p. 66-7).

<sup>116</sup> Como refere Max Weber, enquanto na Índia surgiu a necessidade de interpretar os livros sagrados e ensinar seu conteúdo e uso prático na vida, constituindo um “grêmio de letrados”, nas antigas religiões dos povos urbanos, fenícios, helenos, romanos e mesmo na China, tal não ocorreu, porque o pensamento teológico (Hesíodo) e todo o pensamento metafísico e ético não estavam na mão de sacerdotes. Enquanto aqueles monopolizaram o desenvolvimento da metafísica religiosa e ética *hay que fijar de antemano el hecho fundamental de que las grandes doctrinas religiosas asiáticas son todas creaciones de intelectuales* (WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. 12. reimp. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 369-400).

<sup>117</sup> Com seu gosto pela codificação, pelo catálogo e pela compartimentalização, atividades de ordem diversa são tratadas com técnicas rituais. O espírito hindu tem muita facilidade para captar na multiplicidade uma unidade. Interpreta a diversidade como se representasse os múltiplos aspectos de uma mesma fonte – daí o panteão hindu, ou seja, a multiplicidade de deuses – uma verdadeira população de deuses que são entendidos como manifestações

A multiplicidade cultural da Índia e sua unidade podem servir como um exemplo de estudo para a questão do multiculturalismo e da universalidade dos Direitos Humanos.

Como indica Raghavan, um exemplo notável da interação cultural ocorre entre a cultura persa dos recém-chegados afegãos. O processo de assimilação atinge seu apogeu no século XVI, durante o Império Mughal, fundado em 1526, quando o trono de Delhi foi tomado por Babar, turco-mongol da Ásia central. Seu neto, Akbar, foi o maior imperador Mughal, e pode-se dizer que o sucesso de seu reinado (só superado pela dinastia dos Máurias) tem como razão o imenso respeito pela cooperação, diplomacia e benevolência por todas as religiões que guiou sua administração. Entretanto, o bisneto de Akbar, Aurangazeb, era ortodoxo e, considerando-se mais muçulmano do que indiano, subiu ao trono após aprisionar o pai e executar o irmão mais velho, sob a acusação de apostasia.<sup>118</sup> Buscará transformar o Império Mughal em Estado islâmico, mas a instabilidade que isso provoca dará chances para todo o tipo de penetração europeia, e ao final, à colonização inglesa.

### 1.3.2 Hierarquia, castas e a herança colonial

É paradoxal que a sociedade hindu tenha começado a desenvolver o sistema de castas através da construção de uma área de proteção para grupos sociais, visando assim dar estabilidade à própria sociedade indiana. Nesse sentido, o sistema de castas tornou-se concomitantemente um instrumento de sobrevivência e de estagnação<sup>119</sup> – e segregação.

---

diferentes de um Ser único (CROUZET, Maurice. **História geral das Civilizações**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993, v. 2, p. 471-2). Para David E. Cooper, muitas idéias, tanto da Índia antiga como do Japão, não são nem mais nem menos pertinentes para a cultura contemporânea do que as da Grécia Antiga ou da França Medieval. Além disso, embora a filosofia não-ocidental tenha sido pensada numa língua pouco conhecida dos professores e alunos, a maioria também não conhece as línguas em que Platão, Tomás de Aquino e Kant escreveram, e isso não foi motivo para a falta de difusão e conhecimento de suas obras. Por fim, “não há nenhuma apresentação séria de visão familiar a leitores ocidentais – ‘realismo ingênuo’, ‘idealismo’, ‘fenomenalismo’ etc. – que não tenha sido desenvolvida por um ou outro sistema indiano” (COOPER, David E. **As filosofias do mundo**: uma introdução histórica. Trad. De Dinah de Abreu Azevedo. Loyola: São Paulo, 2002, p. 21-2).

<sup>118</sup> RAGHAVAN, G. N. S. **A Índia**. Trad. Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 71-2.

<sup>119</sup> PANDIT, M. S. **Outlines of ancient Hindu jurisprudence**. Bombay: N. M. Tripathi Private Limited, 1989, p. 3-4.

Existem várias teorias acerca da formação do sistema de castas. Chamam atenção as explicações “voluntarista” e “histórica” apresentadas por Dumont. A primeira indica que todas as sociedades teriam sido instituídas por antigos legisladores e, como o aspecto religioso é muito forte, os sacerdotes, Brâmanes, gozariam no sistema de castas de uma situação privilegiada. A questão discutida então é se a casta é de natureza religiosa ou se é de origem política. A Inglaterra, considerando ser de origem religiosa, entendeu razoável não intervir no sistema, uma vez que não interessava para a ordem civil. Se não fosse de ordem religiosa, os ingleses achariam prudente uma medida de intervenção. Mas a casta, conforme aponta Dumont, não tem origem Védica, de modo que constitui uma elaboração posterior. E na atualidade, aponta o autor, é comum a declaração de que a origem da casta é um processo social e não religioso, especialmente da parte dos próprios hindus, o que para o autor serviria para apresentar uma explicação razoável à compreensão ocidental do sistema.<sup>120</sup>

O sistema de castas decorreria, então, da própria tendência a codificar todo o conjunto humano e divino, com vistas a uma unidade, o que constitui uma das maiores características do bramanismo.<sup>121</sup> Corresponderia a formas de vida social hereditária que seriam, assim, de origem divina. As castas distinguem-se entre si pela função de que estão incumbidas e determinadas pela hierarquia. As primeiras castas são as quatro originárias, a saber, segundo a lenda, a dos *brâmanes*, classe sacerdotal; a dos *cxatrias*, classe dos guerreiros que constituem o estamento militar; a dos *vâixias*, classe dos lavradores e artesãos, e ainda a casta dos *sudras*. Abaixo do sistema de castas encontram-se os párias, os *intocáveis*. O sistema sempre teve muita flexibilidade, e surgiram durante os séculos muitas classes intermediárias.

A casta constitui uma estrutura que determina uma hierarquia, e nesse sentido, o sistema de castas (ou jati) não deve ser confundido com o sistema das varnas (cores ou estados, como no antigo Regime francês). São, na verdade, as varnas que se subdividem em quatro categorias, estando acima de todas a dos brâmanes ou sacerdotes, abaixo os cxátrias ou guerreiros, depois os vaixias ou comerciantes e então os sudras, ou criados. A quinta categoria é a dos intocáveis, mantidos por várias razões fora do conjunto. A literatura clássica costuma ocupar-se

---

<sup>120</sup> DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: le systeme des castes et ses implications. Paris: Gallimand, 1979, p. 39-49.

<sup>121</sup> CROUZET, Maurice. **História geral das Civilizações**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993, v. 2, p. 472.

apenas das varnas, e por isso, diz Dumont, as duas coisas em geral são confundidas, assim se fala com frequência das castas usando a linguagem das varnas. As castas, então, são extremamente compartimentadas em seu interior e, segundo a definição de Dumont, constituem mais do que um grupo comum, um “estado de espírito”, que se traduz pelas situações diferentes de grupos de diversas ordens que geralmente se chamam de “castas”. Finalmente, o sistema de castas é constituído por grupos hereditários que se relacionam por uma gradação de estatutos de hierarquia, por regras detalhadas para garantir a separação, e por uma divisão do trabalho – para Dumont, no final de tudo está o princípio ou o critério de oposição entre o puro e o impuro. Outros critérios foram sendo desenvolvidos, multiplicando a segmentação, fazendo surgir variantes regionais, irregularidades e anomalias.<sup>122</sup>

Já a explicação histórica aparece na posição de Strauss quando afirma que a fonte do sistema das castas é provavelmente pré-ariana. Invasores indo-europeus teriam se contentado em cristalizar – sob a forma de hierarquia social – um sistema de proibições preexistente a partir do qual sobreveio o esquema do Código de Manu, com as quatro *varnas* organizadas no interior de uma estrutura. E foi um sistema de clãs, ora *patrilineares* ora *matrilineares*, regido pela troca generalizada que facilitou a integração hierárquica de um grupo de conquistadores ou a diferenciação progressiva das situações em uma sociedade homogênea.<sup>123</sup> Nesse caso, explica Dumont, as explicações sobre a origem das castas pertencem a gêneros diferentes,

---

<sup>122</sup> Assim, os intocáveis não podem utilizar o mesmo poço de água que os outros, e o acesso aos templos hindus era proibido, até a reforma de Ghandi, e mais ainda após a independência. As irregularidades e anomalias vão ocorrer na comparação das diversas castas e inclusive entre grupos da mesma casta, pois um barbeiro, no Sul, vai ter posição inferior em razão de exercer funções funerárias, enquanto no Norte, onde não exerce tal função, tem posição mais elevada. O uso do couro em regiões de influência muçulmana atenuou a impureza do material, de modo que o uso de couro nos sapatos foi mais desenvolvido em alguns lugares, enquanto em outros, como Uttar Pradesh, um culpado incapaz de pagar a multa era condenado a colocar sobre a cabeça os sapatos dos membros da assembleia, significando uma penalidade grave e impureza (DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: le systeme des castes et ses implications**. Paris: Gallimand, 1979, p. 63-76). Existiam castas consideradas tão “imundas”, como diz Max Weber, que “todos os templos estão fechados para elas, e nenhum brâmane e nenhum barbeiro as serve. Devem viver fora da aldeia distrital e contaminam pelo contato ou, no Sul da Índia, até mesmo pela sua presença à distância (dois metros, entre os Paraiyans). Sua impureza teria se originado de relações sexuais ritualmente proibidas, entre membros de castas diferentes.” Chegou um ponto em que o sistema ficou tão abalado, como lembra Max Weber, que “foi impossível adotar carros para as diferentes castas nos trens de ferro” [...] como se fazia nos trens americanos e salas de espera das estações (WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 450 e 464).

<sup>123</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 2. ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 464. [Antropologia, 9].

como a teoria indo-européia ou dravídica, a teoria racial e ainda a difusionista. A primeira está vinculada ao período mais antigo da história da Índia, com a entrada da população de língua indo-européia conhecida através de seus textos religiosos, os Vedas. A teoria racial vincula a instituição da casta com o encontro de duas populações: os invasores que tentaram preservar sua pureza, de um lado, e as populações nativas de outro. O difusionismo busca estabelecer a história do fenômeno a partir de uma origem única seguida da distribuição geográfica.<sup>124</sup>

Os brâmanes seriam brancos, cabendo a eles o desenvolvimento e a consagração de rituais. Por isso, é possível dizer que a partir do bramismo surgiu o hinduísmo posterior. Os cxátrias, que até lideravam a sociedade, passaram a segundo plano, e a cor de sua roupa era vermelha para simbolizar que detinham a função militar e política. Os vaixias eram de cor amarela, e a eles foi delegada a função comercial. Os sudras eram negros, e sua função, nos termos do Código de Manu, era realizar inúmeras tarefas para os três grupos anteriores. Quem não pertencesse a nenhuma delas seria considerado “untouchable”, intocável, *outcast*, ou fora das castas, existindo inúmeros grupos que perfazem o mosaico de povos que compõem a sociedade indiana. Um dos principais grupos é chamado *candala*, que são proibidos de ingressar nos limites da comunidade ou vila e devem realizar tarefas consideradas “impuras”, como limpar o couro de animais e cremar mortos. Não era permitido manter contato com os intocáveis, em razão de sua impureza. Com o tempo, muitos subgrupos foram desenvolvidos e passaram a ser denominados de *jatis*, que pertencem a uma hierarquia social dentro de cada casta e tem base no nascimento e na ocupação. E o *dharma*, ou as leis, que governam cada casta, também regularam a vida dos membros da *jati*, de modo que, nascendo em uma particular *jati*, o indiano é treinado para realizar as atividades a ela pertinentes.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: le systeme des castes et ses implications. Paris: Gallimand, 1979, p. 44-6.

<sup>125</sup> BROMWELL, David C.; TUDISCO, A. J.; WARSHAW, Steven. **India emerges**: a concise history of India from its origin to the present. 2. ed. San Francisco: Canfield, 1974, p. 37-9. As classificações das diferentes castas ou *varnas* são elaboradas muitas vezes levando em conta os critérios justificadores de sua própria origem. Dessa forma, dependendo do autor, a questão da cor não é mencionada, como no caso de SINGH, Umashanker. **Indian History**. Faridabad: Allahabad Law Agency, s.d., p. 37-8, apenas ressaltando que inicialmente eram três as *varnas*, a dos brâmanes, dos cxátrias e dos vaixias. Informa que os indo-arianos eram assim divididos originariamente, e que em um estágio posterior as castas assumiram formas mais exatas, além da adição dos sudras, em razão dos aborígenes, nativos que passaram a servir as três castas anteriores. Por isso, os sudras não são considerados “nascidos duas vezes” (*twice-born*), o que

Vinculado a isso está o argumento geralmente usado pelos defensores da legitimidade do sistema de castas, ainda na atualidade: sua legitimidade estaria na divisão do trabalho, que é importante para que a sociedade hindu seja bem ordenada e é o que tem garantido a ordem por mais de milênios. Como acentua M. C. Raj, não é assim. Não se trata de uma divisão do trabalho, mas de uma divisão de pessoas. A submissão só ocorreu devido à total opressão das forças bramânicas através da história. É uma vergonha, refere o autor, que tenha funcionado assim por tanto tempo. Os *Dalits* são os indivíduos sem casta, e isso é o mais grave, porque desde que as pessoas na Índia internalizaram o sistema de castas as pessoas não conseguem se situar em nenhum grupo exceto dentro de uma casta; se não há casta para elas, são os mais impuros de todos. Mesmo cristãos e muçulmanos são considerados pertencentes a diferentes castas, em várias regiões. Esse povo é justamente o originário, quando da chegada e domínio dos arianos, que encontraram pelo menos dez grupos de povos indígenas. Eram os Kol-Bhil de Koibhajan (hoje conhecidos como Bharat) composto de dez tribos que viviam sem nenhuma discriminação antes dos arianos. Os intocáveis, que podem ser considerados aqueles “sem identidade”, são, assim, uma construção mental, parte de uma estratégia de opressão. Isso traz uma nova dimensão para as violações dos direitos humanos, que não pode ser obscurecida.<sup>126</sup>

Por esta razão, os intocáveis, hoje também denominados “párias”, preferem ser chamados de “oprimidos” (*dalits*). Rigopoulus, refletindo sobre a teoria do “fim da vida humana” (*purushartha*), afirma que ao *brahmane* compete especificamente o *dharma*, ao *cxátria* cabe o poder mundano, a acumulação da riqueza ou agir de acordo com a utilidade (o *artha*, mas com o fim de proteger o *dharma*), e aos demais é reservado um fim menos elevado, do *kama*, o prazer em todos os seus aspectos, a começar pelo sexual. O quarto supremo fim ultraterreno é próprio do renunciante, coincidindo com o *moksa*, a libertação do ciclo de renascimento. O que impressiona,

---

os torna mais subjugados que as demais; relegados a práticas consideradas impuras, eram tratados como escravos, devendo sempre servir.

<sup>126</sup> “Enquanto as violações de Direitos Humanos em muitos outros países assumem uma dimensão individual, na Índia, que é governada por uma norma vinculada à casta, é um povo inteiro que tem seus direitos violados”. Cf. RAJ M. C. *Strategies and practices in the context of casteism*. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights**; the implementation of economic, social and cultural rights. New York: Intersentia, 2002, p. 224. Como refere Max Weber, também há castas entre os maometanos da Índia, copiadas dos hindus, e “até mesmo os cristãos não foram capazes de evitar, por motivos práticos, o reconhecimento das castas” (WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 450).



diz Rigopoulos, é que dentro da própria casta dos “párias” formou-se uma hierarquia, com templo e tarefas próprias. Isso quer dizer que a própria casta introjetou a segregação, assimilou a desigualdade, inclusive psicologicamente,<sup>127</sup> o que é percebido pelo relativo conformismo (porque tem duração milenar) que persiste até hoje.

O modo hindu de vida tradicional, organizado pelo intrincado sistema das castas, determina a estrutura familiar e freqüentemente sua ocupação e suas funções sociais, como o casamento, o *status* e a posição social. O sistema está vinculado a leis: de *karma*, *dharma* e *maya*. Karma é a ação descrita como lei das conseqüências (cada ação, boa ou má, tem sua conseqüência, seu retorno); *dharma* é a obrigação moral, e cada casta tem seu *dharma*; *maya* significa ilusão, quer dizer, a confissão hindu de que o mundo material é ilusório e o ser humano é um pensamento da mente do Criador.<sup>128</sup>

Tradicionalmente, as três primeiras castas têm direito ao Veda (são nascidos “duas vezes”), enquanto a quarta é excluída dele, não obstante pertencer, como as demais, ao *dharma*. A soberania é dividida entre as classes dos brâmanes e dos cxátrias, aqueles com a soberania espiritual, estes com a soberania temporal. Os que estão fora das castas estão fora do sistema e, assim, não têm existência social. Além disso, cada casta possui funções bem definidas: “aos brâmanes, ensinar o Veda e sacrificar; aos shatrias, proteger o povo e estudar o Veda; aos vaicias, trabalhar; aos sudras, servir.”<sup>129</sup> Nos primórdios dos tempos védicos, entretanto, não havia uma divisão rígida da sociedade em castas, e originalmente tal divisão nem era baseada no nascimento, mas nas atitudes dos homens ou funções. A sociedade hindu começou a desenvolver o sistema visando à construção de uma área de

---

<sup>127</sup> Segundo a explicação teológica, a origem das castas é decorrente de uma manifestação de Brahma, uma proclamação com o fim de conservar a ordem, estabelecendo tarefas, fins próprios a cada casta. Aos brâmanes caberia estudar e transmitir aos próprios descendentes a revelação do Veda; aos cxátrias foi determinado proteger o povo; aos vaicias foi determinado trabalhar a terra, comerciar, etc., e aos sudras restou servir às três castas mais elevadas, sempre incondicionalmente e sem ressentimento. Além destas existem os intocáveis, um grupo muito grande e não homogêneo, vinculado tanto a comunidades tribais quanto à desobediência de regras da ordem social, como o desrespeito à endogamia (casamentos e uniões dentro da mesma casta) (RIGOPOULOS, Antonio. Sulla naturale disugualianza a fondamento dei doveri umani: l'ideale religioso e sociale dell'India Brahmanica. In: MORANDINI, Simone (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Padova: Gregoriana, 2005, p. 364-5 e 388).

<sup>128</sup> SPEAR, Percival. **Índia: a modern History**. New York: University of Michigan, 1961, p. 19.

<sup>129</sup> AUBOYER, Jeannine. **A vida quotidiana na Índia antiga**: desde o século II a.C até o séc. VII d.C. Trad. Mécia de Freitas Leça. Lisboa: LB, 1960, p. 41.

proteção para grupos sociais, e na visão de muitos ela se tornou fundamental para a construção da estabilidade da sociedade indiana.<sup>130</sup>

Somente nos últimos 50 anos o sistema de castas tem mostrado algum declínio, em razão de algumas invenções ocidentais não desenvolvidas para uso numa sociedade dividida em compartimentos, como a educação ocidental, o sentimento nacional e a intensa propaganda de líderes iluminados. O processo não está completo e ainda se passarão muitos anos até que os traços das castas sejam superados, se é que serão superados um dia, como esclarece Basham.<sup>131</sup>

Explica Dumont que o sistema social ocidental (caracterizado pelo igualitarismo) e o de castas são tão opostos dentro de suas ideologias centrais que um leitor moderno raramente se dispõe a dar ao estudo das castas a devida atenção. Na opinião de Dumont, a sociedade hindu, ao contrário, “aparece, do ponto de vista dos valores, em contradição evidente com o tipo moderno de sociedade.” Em seu estudo, Dumont tirou algumas conclusões fundamentais: a) as verdadeiras variedades de homens que podem ser distinguidos no interior da espécie são variedades sociais; e b) a variedade correspondente à sociedade de castas caracteriza-se essencialmente por sua submissão à hierarquia como valor supremo; e c) isso é exatamente o oposto do igualitarismo que reina, como um dos valores cardeais, nas sociedades de tipo moderno.<sup>132</sup>

Em outras palavras, ela constitui em si mesma um paradigma oposto ao representado pelo igualitarismo da civilização ocidental, que alcançou na Revolução Francesa e nas Declarações de Direitos Humanos sua consagração como valor absoluto.

Para Sanjeeb Mukherjee, entretanto, Dumont chamou muita atenção para apenas um dos aspectos da casta, ordenada hierarquicamente, levando a uma condenação geral e degradante de todo o sistema, passando a “casta” a significar uma palavra “suja”. Para o autor, os elementos da sociedade tradicional, como as castas e a comunidade, confrontam-se e negociam com a modernidade ocidental.

---

<sup>130</sup> Weber chega a referir: “Talvez a lacuna mais importante no Veda antigo seja a sua falta de qualquer referência à casta” (WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 449).

<sup>131</sup> “Mas quando Gandhi persuadiu seus seguidores a limparem suas próprias latrinas, viu a morte chegar para a velha ordem social hindu, que – de todo modo, é possível acrescentar – preservou por séculos aquela velha ordem da dominação externa” (BASHAM, A. L. **The wonder that was India**. 3. ed. New Delhi: Rupa & Co., 1998, p. 151).

<sup>132</sup> DUMONT, Louis. **Homo Aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Trad. José Leonardo Nascimento. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 14.

Adverte que, se a sociedade civil não é limitada à filosofia iluminista, então não-ocidentais podem imaginar e conceitualizar uma alternativa para a sociedade civil, vinculada às suas próprias tradições, histórias e civilizações. Casta, para Muirherjee, é muito mais do que Dumont diz, e em especial em seu aspecto social. Existem centenas de castas não apenas entre hindus, mas entre muçulmanos e outras religiões, sendo que cada uma tem sua autonomia, com cultura e tradições distintas, e estas castas são partes de uma ordem social mais ampla, definida em termos lingüísticos, culturais, religiosos e civilizacionais. Cada casta é como uma comunidade, com um grande senso de solidariedade. Ela delibera em seu *panchayats* de casta ou nas assembléias de autogoverno.<sup>133</sup>

Mas a crítica externa é taxativa: “O pior aspecto do hinduísmo continua a ser certamente o sistema de castas, que aprisiona a população em seus compartimentos múltiplos e estanques” – diz Braudel. Ainda que a imobilidade social não seja absoluta, que a Constituição tenha abolido toda diferença legal entre cidadãos, mesmo laica, e que o sistema esteja condenado a longo prazo, ele ainda subsiste. Como refere Braudel, *da teoria à prática, a distância permanece grande*. É revelador que a evolução não atinja a elite intelectual e que as lutas políticas sejam assunto de castas tanto quanto rivalidades pessoais. Ghandi foi, sem dúvida, o grande revelador de que as castas são um obstáculo cultural para a evolução. O presidente socialista Nehru, na década de 60, se opôs a Ghandi dizendo estabelecer a verdadeira democracia, pois, apesar de haverem destronado os marajás, permitiram que mantivessem seus palácios, imunidades e privilégios. Para Braudel, esta é antes a via *liberal*, com os méritos, imprecisões e equívocos da palavra. Nehru, entretanto, apregoa que a antiga cultura da Índia sobrevive face ao poderoso adversário capitalista do Ocidente talvez porque o próprio Ocidente trouxe um antídoto: os princípios do socialismo, que para ele não estariam longe do ideal bramanista do “serviço” de todas as classes e grupos, e abolição das distinções de classes, a idéia de cooperação a serviço da comunidade e para o bem de todos.<sup>134</sup>

Para Max Weber, o sistema de castas impediu o desenvolvimento de uma revolução econômica por si mesma, na Índia, uma vez que leis ritualísticas impedem

---

<sup>133</sup> MUKHERJEE, Sanjeeb. Civil society and western societies: tradition, modernity and communism. In: MUKHERJEE, Asha; SEN, Sabujkali; BAGCHI, K. **Civil society in Indian cultures**. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2001, p. 118. [Indian Philosophical Studies, VI]

<sup>134</sup> BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 237 e 243.

qualquer modificação de ocupação, qualquer modificação da técnica do trabalho, pois poderia repercutir numa degradação ritual, o que, para Weber, não poderia dar origem às revoluções econômicas e técnicas por si “ou mesmo facilitar a primeira germinação do capitalismo em seu seio: [...] o capitalismo moderno sem dúvida jamais se teria originado dos círculos dos ofícios totalmente tradicionalistas da Índia.”<sup>135</sup>

Assim também se posiciona Dumont: a sociedade, enquanto quadro global, pouco teria mudado, estando as castas, de todo modo, sempre presentes, e a intocabilidade sempre efetiva, ainda que cada vez mais ilegal. Mesmo a modernização e a urbanização não têm produzido as mudanças sociais necessárias, pois a vida na cidade continua sendo rural em seu conteúdo e espírito. A questão, segundo o autor, é que sempre existiu a idéia (pré-conceito) de que a modernização deveria acabar com o sistema de castas com o qual seria incompatível. É possível, por causa disso, pensar até mesmo no reforço da questão das castas, e não em seu oposto, pois se o aumento das relações externas enfraquece a relação na aldeia, passou a existir, paralelamente, o aumento das tensões entre castas diferentes, vez que o sistema econômico-político moderno é aproveitado mais pelas castas até então dominadas. O sistema de interdependência das castas estaria então sendo substituído pelo da competição.<sup>136</sup>

A colonização britânica trouxe para a Índia muitas influências além de Shakespeare e do *cricket*, que se tornou o esporte nacional. Algumas contribuições não são tão observadas, mas um autor chega a expô-las com cuidado: primeiro uma contribuição política, através do senso de ordem e regulação, um senso que os britânicos herdaram dos romanos, e que serviu para trazer o sentido da norma. Surge a partir daí também o conceito fundamental de indivíduo que, baseado na alma greco-judaica, floresceu no conceito democrático dos direitos humanos e no conceito ético do Sermão da Montanha. Estas idéias foram revolucionárias, anota Spear, pois se todos são iguais perante Deus e perante a sociedade; todos têm chances iguais na comunidade.<sup>137</sup> Elas tomaram forma no conceito de liberdade civil

---

<sup>135</sup> WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 467-8.

<sup>136</sup> “Le principe égalitaire et le principe hiérarchique sont des réalités premières, et parmi les plus contraignantes, de la vie politique ou de la vie sociale em général” (DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: le système des castes et ses implications. Paris: Gallimand, 1979, p. 13, 15-7 e 275).

<sup>137</sup> SPEAR, Percival. **India**: a modern History. New York: University of Michigan, 1961, p. 452-3.

que colocou o brâmane e o intocável, o rajá e o súdito em um nível de igualdade perante a lei, e os movimentos humanitários progrediram. E também se transformaram na justificação do movimento de autodeterminação e nacionalismo nos últimos anos do período de subordinação ao Império britânico.

O domínio inglês seguiu a dominação estabelecida pelos portugueses. Ainda na época de Akbar, os portugueses dominaram o oceano Índico e controlavam Goa. Logo foram seguidos pelos holandeses, dinamarqueses, franceses e ingleses, e em meados do século XVIII franceses e ingleses já disputavam entre si o controle do comércio indiano. A Companhia das Índias passou a receber o direito de governar algumas províncias, o que aconteceu em Delhi, em 1764, depois Bengala, Bihar e Orissa. Em 1772 os diretores da Companhia da Inglaterra enviaram Warren Hastings como governador, e assim os ingleses foram tomando conta de toda a Índia. A ocupação britânica foi facilitada porque a Índia “era uma mistura de chefes guerreiros, uma casa dividida contra si própria, exércitos em luta uns com os outros, sem fazerem a distinção, na sua cegueira, entre indianos e estrangeiros.” A Índia teve que esperar mais de um século para desenvolver a consciência da importância de uma nação, ou um sentimento de nacionalidade.<sup>138</sup>

Diz Hannah Arendt que os britânicos procuraram criar o império permitindo aos povos conquistados o recurso aos mecanismos de sua própria cultura, religião e lei, ao mesmo tempo em que se mantinham afastados e evitavam disseminar a lei e cultura britânicas. Mas, no lugar de passar a idéia de que desejavam respeitar a cultura local, desenvolveram o sentimento de rejeição (“você não são ingleses”) e a

---

<sup>138</sup> A insurreição que ocorreu em 1857 serviu para que o Parlamento britânico retirasse o governo da Índia das mãos da Companhia das Índias Orientais. Um exemplo das disputas internas é bastante paradoxal, e como diz Raghavan, parece irônico do ponto de vista do humanismo e da democracia: uma carta enviada ao imperador da França pelos agentes de Nana Sahib, o Maratha Peshwa, um dos chefes da insurreição de 1857, invocava contra os ingleses o fato de terem interferido no costume hindu de Sati (imolação da viúva na pira funerária do marido). Enquanto isso, tal interferência foi realizada devido a um pedido expresso de indianos esclarecidos, nomeadamente Ram Mohun Roy, outro participante da mesma insurreição. (RAGHAVAN, G. N. S. **A Índia**. Trad. Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 73-81). Todavia, notícias sobre a continuidade atual da prática do *Sati* ainda chegam a ser comuns, como a prática do hinduísmo que em geral é incentivada pela família do marido, ainda que o sacrifício já esteja proibido pelo menos desde 1829. Até então considerado suicídio, os parentes, em especial filhos, que teriam a responsabilidade pelo cuidado com a viúva, na atualidade são processados sob acusação de assassinato. Apesar de ser considerada uma prática rara para os dias de hoje, houve o registro de dois casos em apenas em um mês, e vários moradores da localidade se manifestaram nas ruas exigindo a construção no local de um “templo de sati”, considerando o ato sagrado (AGÊNCIA Efe. **Índia**: viúva se joga na pira funerária do marido. 21 set. 2006. Disponível em: <<http://noticias.terra.com.br/mundo/interna/0,,OI1150081-I294,00.html>>. Acesso em: 21 set. 2006).

consciência nacional pelo desejo de independência, ainda que o processo tenha sido retardado.<sup>139</sup> Na Índia isso foi compreendido como uma exclusão do colonizador e separação dos “nativos” do que seria a “cultura elevada” do resto da humanidade. Os britânicos tinham interesse antes em não “contaminar” a cultura britânica do que, em verdade, respeitar a cultura local.

O Congresso Nacional indiano foi fundado em 1885, por iniciativa de um inglês de espírito liberal, preocupado com a possibilidade de o governo britânico perder o contato com o povo indiano, de modo que a “formação de um fórum de indianos educados” seria ideal para a continuidade do diálogo entre a colônia e a pátria-mãe. O Congresso então reuniu a classe média urbana recém-formada, além de advogados, professores e editores de jornais. O Congresso, assim, começou a adotar resoluções e chamar atenção para fatos notórios de exploração da Índia. Após a Primeira Guerra Mundial, o sentimento nacionalista ganhou novo impulso, uma vez que, apesar de acenar com uma administração que progressivamente criaria maior liberdade, na prática a administração central da Índia Britânica continuava subordinada completamente à Inglaterra, e o governador-geral podia até mesmo ignorar as recomendações do Congresso.<sup>140</sup>

Após 1947, a realização de eleições regulares e o estabelecimento de um governo parlamentar foram um sucesso, considerando os múltiplos grupos religiosos e a própria diversidade de castas. Os nacionalistas, reunidos no Comitê de Planificação Nacional, constituído em 1938, ainda no governo colonial, elaboraram uma estratégia de administração que foi seguida pelos sucessivos governos até 1980. Os primeiros dirigentes, guiados por Nehru, fizeram crescer a confiança nacionalista, e assim a Índia passou a apresentar uma taxa razoável de crescimento econômico, pelo menos até o início da década de 90, despontando nos últimos anos com um crescimento vertiginoso. Houve uma instabilidade iniciada em 1990, quando caiu o crédito internacional, mas a economia se recuperou em meados de 1991, quando o novo governo do Congresso cedeu sua soberania econômica ao Fundo Monetário Internacional e ao Banco Mundial.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo II**: imperialismo, a expansão do poder. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Documentário, 1976, p. 24.

<sup>140</sup> RAGHAVAN, G. N. S. **A Índia**. Trad. Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 98-100.

<sup>141</sup> CHANDRA, Kumar Nirmal. La Índia en el contexto sudasiático. **El mundo actual**: situación y alternativas. Trad. Isabel Vericat. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996, p. 243.

Apesar das muitas mudanças ocorridas após a independência da Índia, o sistema de castas, diz Nirmal Kumar, “segue sendo muito hierárquico”. Quase todas as castas exploradoras procedem das castas superiores, enquanto as inferiores, graças a noções hindus específicas, como de “pureza” ou “contaminação”, além de exploradas economicamente, sofrem ainda hoje várias formas de opressão social raramente encontrada em outras partes do mundo. Compreendendo que a mudança era necessária, Ghandi lançou um movimento especial nas primeiras décadas do século XX para estabelecer os direitos civis dos mais explorados, e o artigo 17 da Constituição Federal de 1950 declarou ilegal qualquer forma de impunidade pela discriminação em função das castas, incluindo, pois, os “intocáveis”.<sup>142</sup> A referida Constituição determinou para os setores mais pobres da população (determinadas CC: “castas catalogadas” e TC: “tribos catalogadas”) a reserva de 22,5% no Parlamento Central, empregos no setor público e postos em instituições educacionais, gerando forte reação das classes superiores. Mais tarde, em 1992, a Suprema Corte manteve a legalidade da proporção reservada aos OCA (Outras Classes Atrasadas), com novos protestos das castas superiores do norte da Índia.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Outras “classes atrasadas”, nominadas de “OCA”, teriam que esperar uma comissão que estudaria sua situação. Apenas em 1990 o gabinete de Janata Dal, sob o governo de V. P. Singh, decidiu colocar em prática a recomendação feita alguns anos antes por uma Comissão de que 27% dos postos do governo fossem reservados para as “outras classes atrasadas” (OCAs), que constituiriam cerca de 52% da população total. O resultado foi uma violenta reação, em especial das classes médias instruídas do Norte da Índia, pertencentes a uma casta superior, na qual alguns estudantes chegaram ao suicídio ateando fogo ao próprio corpo, em manifestações públicas. Os jovens chegaram a ser tratados como heróis e o partido Bharatiya Janata (fundamentalista) deixou de apoiar V. P. Singh.

<sup>143</sup> Paradoxalmente, já na década de 70, com a difusão da educação superior, a Índia alcançou o terceiro lugar mundial em potencial científico humano, com o surgimento de instituições de pesquisa e desenvolvimento, aumentando a capacidade tecnológica do país e permitindo a importação de tecnologia de modo suplementar. A maior fonte de tensão na época, segundo Nirmal Chandra, foi a relação entre o Governo e os Estados da federação, tensão que aumentou desde 1967, quando partidos que não estavam no Congresso formaram governos na maioria dos Estados. Os Estados possuem poderes consideráveis, mas é o governo central que retém praticamente todo o poder político e recursos econômicos, podendo, inclusive, destituir um governo estatal. Escândalos políticos e financeiros fazem parte do cotidiano, com um “desdén total por la ética política” (CHANDRA, Kumar Nirmal. *La Índia en el contexto sudasiático. El mundo actual: situación y alternativas*. Trad. Isabel Vericat. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996, p. 253-5). O ensino na Índia é de importância fundamental para que seja identificado um grupo de valores comuns a todas as religiões, como “verdade”, “compaixão”, “integração nacional”, e outros. Existe muita preocupação nesse sentido, pois estudos históricos demonstraram o quanto o ensino pode ajudar a alterar o quadro de desunião e alavancar o Direito rumo à promessa de direitos fundamentais efetivos para todos. As primeiras universidades estabeleceram-se em Calcutá, Bombai e Madras, em 1857. Até meados do século XX, durante a dominação inglesa, a educação estava grandemente influenciada pelo modelo britânico – e o principal objetivo era formar uma classe que servisse aos ingleses como intérpretes para que aqueles pudessem governar a Índia (RAO, Sethumadhava. **Making higher education effective**. Delhi: Devika, 1996, p. 3-4).

Dessa forma, como assinala Huntington, prevalece na comunidade hindu a tendência de rejeição às formas e valores ocidentais e reforço de uma “estratégia” hindu para a política e a sociedade.<sup>144</sup>

Peter Demant, por seu lado, adverte que o “choque das civilizações hindu e muçulmana na Índia parece se exacerbar ainda mais do que aquele entre o islã e o Ocidente.” Para o autor, após o Oriente Médio, a questão envolvendo a Índia e o Paquistão constitui o centro do confronto mais perigoso entre o mundo muçulmano e outra civilização, pois o conflito com o vizinho, assim como o desenvolvimento interno, foram as causas do surgimento de um fundamentalismo militante nacional-hindu, da dessecularização e transformação da mãe Índia numa comunidade onde muçulmanos seriam cidadãos de segunda classe.<sup>145</sup> Uma situação paradoxal formou-se após a independência, pois o Partido do Congresso, então grande concorrente da linha separatista da Liga Muçulmana, e “porta-bandeira do secularismo pan-indiano antes da independência de 1947, tornou-se nas décadas seguintes o protetor dos cem milhões de muçulmanos remanescentes no país após a partilha”, como uma “muralha de defesa do Estado religiosamente neutro”. Isso também levou ao enfraquecimento do partido, dando lugar ao Bharatiya Janata Party (BJP), fundamentalista.<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 94.

<sup>145</sup> A militância dos filiados do BJP atingiu em 1992 a mesquita Babri em Ayodhya, lugar de nascimento de Rama, desencadeando uma série de atentados mútuos, especialmente em Bombaim e Calcutá, resultando em pelo menos 10 mil vítimas. Apesar da violência, o BJP chegou ao poder em 1998, quando se tornou mais moderado. Os principais focos de tensão são a Cachemira, que já causou em duas oportunidades uma guerra total entre os dois países, com o conflito regional que se deslocou para o centro geográfico de outra civilização, e o outro foco é o Estado de Gujarat, onde em fevereiro de 2002 um incêndio no trem que levava ativistas hindus provocou nova onda de massacres com mais de mil vítimas (DEMAN, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 280-2).

<sup>146</sup> Adverte ainda Singh que existe muita controvérsia entre os historiadores acerca do impacto exercido entre duas culturas, e, no caso dos muçulmanos e dos hindus, alguns dizem que tanto a religião quanto a sociedade foram influenciadas pelas forças da cultura islâmica, outros admitem que apesar de ter sofrido influência, também a cultura hindu exerceu profundos efeitos no Islã e em seus seguidores. Para o autor, entretanto, o sistema hindu não ameniza o sistema de castas que enfatiza a desigualdade, e a influência do Islã foi apenas superficial, de modo que a característica básica da cultura indu continua inalterada, e o contato entre os grupos continua a existir, sempre com o risco de impactos violentos (SINGH, Umashanker. **Indian History**. Faridabad: Allahabad Law Agency, s.d., p. 84). É de ser lembrado, também, que a secularização na Índia agravou algumas controvérsias já existentes, como a aceitação da poligamia entre os muçulmanos. Uma vez que o Islã permite a poligamia, podendo um homem estar casado com até quatro esposas ao mesmo tempo, desde que satisfeitas as condições que exigem o tratamento igualitário às quatro, alguns autores entendem que isso não pode significar uma ofensa, já que não constitui uma obrigação. A poligamia está vinculada à prosperidade material. De todo modo, raros são os estudos sobre o assunto, mas ocorreu uma radical redução da poligamia no país, em especial a partir da independência (BEGUM, Rokaiya.



Mukherjee, entretanto, acusa o Estado moderno indiano de buscar a eliminação e deslegitimação das sociedades civis tradicionais, referindo-se ao sistema de castas, impondo homogeneidade, uma unidade nacional impessoal e insípida. Alerta que isso só leva a um extremo individualismo, alienação, perda do controle, da cultura, sendo o fim do pluralismo e diversidade. Sob tal impacto, o sistema de castas está se desintegrando. Entretanto, diz que isso não quer dizer que deseja justificar a opressão de uma casta superior sobre outra inferior. Alerta que esse é o maior problema do sistema de castas, relacionado com a exploração e falta de respeito à liberdade individual, e nesse caso o sistema tradicional de castas tem muito a aprender com as idéias liberais modernas, de igualdade e liberdade individual. Entende que é no diálogo envolvendo a revogação das tradições e outras culturas que uma sociedade civil autônoma pode ser criada.<sup>147</sup>

### 1.3.3 O Direito, o *dharma* e a justiça dos *panchayats*

O Direito oriental, hindu, apesar de ter vínculo filosófico com as idéias de ordem, e apesar da tendência à codificação de tudo, a começar pela hierarquização social, em virtude de progressos históricos distintos não tomou o caminho da codificação ocidental especialmente continental, ainda que apresente aspectos semelhantes. No campo da solução de controvérsias também, devido à tradição e à dramática adaptação do sistema do *common law*, o Direito hindu difere do ocidental.

Na verdade, a palavra “direito” sequer existe em *sânscrito*, e os hindus não conhecem o conceito de regras de comportamento sancionadas por um constrangimento físico. A expressão *dharma* é traduzida de forma mais aproximada como “dever”. *Dharma* é, assim, o conjunto de regras que o homem deve seguir em razão de sua condição na sociedade, ou conjunto de obrigações que se impõem aos homens porque derivam da ordem natural das coisas. O *dharma* seria, então, um conjunto de regras que revelam naturezas distintas, ora de fundo moral, ora de direito, ora religioso, ora de rituais ou de civilidade.

---

Incidence of Polygyny among Muslims in India. In: HASHIA HASEENA. **Muslim women in India since independence**. New Delhi: Institute of Objective Studies, 1998, p. 129-33).

<sup>147</sup> MUKHERJEE, Sanjeeb. Civil society and western societies: tradition, modernity and communism. In: MUKHERJEE, Asha; SEN, Sabujkali; BAGCHI, K. **Civil society in Indian cultures**. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2001, p. 119. [Indian Philosophical Studies, VI]

*Dharma* é, segundo Sri Aurobindo, a concepção coletiva indiana de religião, norma social e moral de conduta.<sup>148</sup> Pode ser dito, com o autor, tradutor dos Upanishads, que os Vedas e os Upanishads constituem não apenas a fonte da filosofia e religião indianas, mas de toda arte, poesia e literatura indiana, e que eles construíram inclusive a estrutura do *Dharma*, gravada de forma heróica através do Mahabharata e do Ramayana.

O ensino da necessidade da prática do *dharma*, da conduta reta, provém do registro dos conflitos entre as tribos arianas que fizeram surgir históricas epopéias (as mais famosas as de Ramayana e Mahabharata). Esta narra a guerra entre duas alianças de tribos que lutaram pela terra fértil ao norte de Délhi. Ali, os primos Pandavas e Kauravas, que eram descendentes dos Bharatas, enfrentaram-se pelo poder. A maioria das histórias que são narradas, uma dentro da outra, ilustra a necessidade da prática da conduta reta, tendo por herói Yudhishtira, ou Dharmaputra, filho do deus *Dharma*. O centro da questão reside na conversa de Arjuna com o deus (Vishnu), que aparece como Krishna. Arjuna, guerreiro Pandava, pergunta a si e a Krishna qual o interesse de um império se ele tiver de ser conquistado pela força das armas contra seu próprio povo, onde muitos de seus inimigos eram também parte de sua família e amigos, e afirma que preferia morrer a matá-los. Krishna explica a Arjuna que não lutava por um império para si mesmo e para seus irmãos, mas era chamado a cumprir com seu dever como guerreiro, o que significava resistir ao mal, independente de quaisquer conseqüências: “Krishna indicava assim claramente que a crise de ação era uma crise existencial que só poderia ser resolvida por decisões profundamente morais.”<sup>149</sup> Esse seria o caminho para a salvação através da ação desinteressada, que ficou conhecido como Bhagavad Gita.

É importante também a advertência de Louis Assier-Andrieu de que a tradução de *dharma* por direito ou por religião leva a um contra-senso conduzido pelo racionalismo ocidental. Para ser respeitada a integridade da expressão, é de se verificar que a Índia foi “e permanece largamente uma sociedade estruturada pelo nascimento” [...] e o *dharma* ignora o direito, tal como é entendido pelo Ocidente, pois o *dharma* não supõe o corte (que para o Ocidente é fundamental) entre o que é

<sup>148</sup> AUROBINDO, Sri. **The Upanishads: texts, translations and commentaries**. 2. ed., 6. reimp. Pondicherry: Ashram Press, 1996, p. 12-3.

<sup>149</sup> RAGHAVAN, G. N. S. **A Índia**. Trad. Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 15 e 20-5.

regido pela natureza e o que o é pelo Direito: “nele o material ou o secular não é distinto do espiritual ou do sagrado.”<sup>150</sup>

O *dharma* tem fundamento na crença da ordem do universo, inerente à natureza das coisas e que é necessária à preservação do mundo, sendo os próprios deuses seus protetores. Ele vai abranger a conduta dos homens em seu conjunto, como explica René Davi, sendo que a idéia ocidental de “direitos subjetivos” lhe é completamente estranha, uma vez que o *dharma* está baseado na idéia de deveres e não de direitos, indicando a cada um como deve comportar-se dentro do padrão de um homem de bem. O *dharma* vem exposto em tratados chamados *Dharmasastras* (sendo os mais célebres as Leis de Manu, as de Yanavalkya e as de Narada). Além disso, foram desenvolvidos os *nibandhas*, que têm por fim esclarecer o sentido dos *dharmasastras*. O *dharma* exprime, portanto, a verdade eterna, mas outros elementos também são levados em conta para determinar a conduta dos homens, como as considerações quanto ao útil (*artha*) e quanto ao agradável (*kama*). O homem sábio é aquele que concilia na sua conduta a virtude (*dharma*) com o interesse (*artha*) e o prazer (*kama*).<sup>151</sup>

O desenvolvimento dos direitos pessoais na Índia sempre esteve ligado à respectiva doutrina religiosa. No que diz respeito aos direitos pessoais, cada comunidade possui seu próprio direito pessoal. Os hindus, a comunidade majoritária, têm separadamente seu direito de família, assim como os muçulmanos, que representam a segunda maior comunidade. Outras comunidades menores, como os cristãos, parsis e judeus, também possuem, cada qual, seu próprio e separado Direito de Família.

Mas, conforme acentua Paras Diwan, apesar de cada uma dessas comunidades constituir uma comunidade religiosa, os direitos pessoais de seus membros não compõem necessariamente um direito religioso. Tampouco é necessário, para a aplicação dos direitos pessoais, que os membros da comunidade sejam crentes ardorosos ou seguidores daquela religião. Mas isso não é tudo. Na Índia, os direitos pessoais, em especial os direitos de família, não diferem de Estado para Estado, pois cada comunidade é governada por um sistema singular de Direito seja onde for a localização de seus membros, ou a condição de domiciliados ou

---

<sup>150</sup> ASSIER-ANDRIEU, Louis. **O Direito nas sociedades humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 93-4.

<sup>151</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 438-40.

residentes. Entretanto, dentro do sistema de cada comunidade existem algumas variações que dificultam a uniformização e acentuam as diferenças hierárquicas e de casta.<sup>152</sup> Além disso, o costume também modifica os direitos pessoais no que diz respeito a algumas castas ou tribos.

Por outro lado, casamentos intercomunidades ou inter-religiões na Índia não são reconhecidos pela maior parte dos direitos pessoais das comunidades, e se duas pessoas que pertencem a comunidades ou religiões diferentes desejam se casar sem abandonar sua religião, elas não têm outra opção a não ser casar com base no *Special Marriage Act*, de 1954. Portanto, qualquer pessoa pertencente a uma comunidade religiosa, ou domiciliada na Índia ou fora dela, poderá optar por casar sob as disposições legais do *Special Marriage Act*, de 1954, e ser então governada por essa lei e não por qualquer outro direito pessoal.

O desenvolvimento gradual das legislações, por outro lado, manteve-se, com raras exceções alheio ao contexto social, com rara aplicação prática. Uma das razões para isso pode ser encontrada na extensa tradição histórica e multicultural da Índia e seu respeito pela tradição, que tornou possível a existência, até hoje, das antigas assembleias da comunidade, conhecidas como *panchayats*. Assim, não apenas o Direito hindu era dominado pela noção de *dharma* (conjunto de deveres estabelecidos para cada casta) como pelos costumes, e a administração da Justiça era representada pelas assembleias ou *panchayats* dentro de cada casta e subcasta. Com a democratização, as assembleias readquiriram novas funções de índole público-administrativa, ao estilo, por exemplo, do “orçamento participativo”.

É antiqüíssima a origem de assembleias populares nas comunidades, e seria na opinião de Raghavan uma das razões para o triunfo da democracia no século XX. Em tais assembleias é possível encontrar os rudimentos da prática parlamentar dos dias de hoje, onde a dignidade da assembleia era preservada pela nomeação de um funcionário especial, e um segundo funcionário era nomeado para atender as funções de assegurar um quorum. As propostas eram introduzidas na forma de uma “moção”, que então se abria à discussão entre os integrantes.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> “Apesar de cada uma dessas comunidades ser uma comunidade religiosa, não quer dizer que seus direitos pessoais sejam essencialmente religiosos. E também não é necessário, para a aplicação do direito pessoal, que membros dessas comunidades sejam crentes fervorosos ou seguidores daquela religião”. (DIWAN, Paras; DIWAN Peeyushi. **Family Law**. 15. ed. Faridabad: Allahabad Law Agency, 2000, p. 2-3 e 10).

<sup>153</sup> Pelo menos há referências para assembleias budistas de mais 2.000 anos, e nelas é possível encontrar os rudimentos da prática parlamentar atual (RAGHAVAN, G. N. S. **A Índia**. Trad.

A Justiça, enquanto sistema de administração vinculada ao Estado, também passou a existir (a partir da dominação inglesa), mas é possível constatar um desenvolvimento pela coordenação da Justiça interna, típica dos *panchayats*, e a Justiça estatal, visando à colaboração mútua. A Justiça estatal trouxe a idéia de *lex loci*, a idéia ocidental de direito territorial, um direito autônomo em relação à religião e costumes, sendo um modo para regular as relações entre pessoas de diferentes comunidades, especialmente religiosas, como hindus, muçulmanos, sikhs e parses (praticantes do zoroastrismo).<sup>154</sup>

O costume informa o modo de resolver as controvérsias nos *panchayats*, mas ele não pode ser equiparado ao Direito costumeiro, codificado. É importante manter-se longe dessa formalização, pois reduz o costume a um Direito ainda não perfeito que vai adquirir tal qualidade através da codificação, e então na transformação em normas gerais e impessoais com sua integração na ordem social estatal. Para Eberhard e Gupta, antes de ingressar em um método pluralístico é necessário, no lugar de permanecer na lógica da imposição de normas generalizadas, enfatizar a negociação da solução com referência a modelos de conduta partilhadas e aceitas. E no caso das mulheres, através de um diálogo genuíno entre os defensores dos direitos humanos e os representantes dos diversos pontos de vista comunitários. Na

---

Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Dom Quixote, 1984, p. 135). Assim, por exemplo, o estado de Kerala deu um exemplo de reforço das atividades dos Panchayats quando, em 1996, introduziu um sistema proposto pela Frente Democrática de Esquerda sugerindo a Campanha Popular de Planejamento Descentralizado, que transferiu parte da capacidade deliberativa para os *panchayats*, que passaram a assumir novas funções e poderes de decisão quanto a 40% do orçamento para o desenvolvimento (AURITZER, Leonardo; SANTOS, Boaventura Souza. Para ampliar o cânone democrático. In: **Eurozine**, 3 nov. 2003. Disponível em: <<http://www.eurozine.com>>, p. 20. Acesso em: 5 mar. 2006).

<sup>154</sup> Nas principais cidades, Bombaim, Madras e Calcuta, conhecidas como *Presidency Towns*, foram criados os tribunais reais desde o início da colonização, aplicando-se ali o Direito inglês. Mas ele se restringia à reserva dos Regulamentos e ainda se o litígio envolvesse um inglês, ou se as partes formalmente desejassem sua aplicação. Nas demais regiões, conhecidas como *mofussil*, foram estabelecidos tribunais da Companhia das Índias, vinculados a um privilégio que receberam de cobrar impostos mediante o pagamento ao imperador Mogol. No *mofussil* não se discutia a aplicação do Direito inglês, pelo menos num primeiro período. Em 1772 o Governador Warren Hasting determinou que, em matéria de sucessões, casamento, casta e outros assuntos relacionados à religião, seria aplicado, de acordo com os envolvidos, as regras do Direito hindu ou do Direito muçulmano, e em outra matérias os princípios da justiça, equidade e boa consciência. São criados, então, em 1781, os Tribunais Superiores, o *Sadar Diwani Adaiat*, para matérias civis, e o *Sadar Nizamat Adalat*, para matérias penais, inicialmente para as províncias de Bengala, Bihar e Orissa. Cerca de 50 anos mais tarde surgiu o que é conhecido como o segundo período da *Lex Loci* do *mofussil*, e está ligado ao *Charter Act de 1833*, que formará uma comissão para a elaboração de códigos de leis, ao estilo napoleônico. Tais códigos deveriam ser: um hindu, um muçulmano e um da lei territorial. Os dois primeiros não vingaram, e o terceiro só pode acontecer após os movimentos insurrecionistas de 1857 (Cfe. JAIN, M. P. **Outlines of Indian Legal History**. 15. ed. New Delhi: Wadhwa & Company Nagpur, 2000, p. 1-4, 11-34, 55-6 e 61).

Índia, considerando que a produção normativa existe há muito tempo e não tem conseguido por si só influenciar os comportamentos, é necessário começar no campo do modelo de comportamento, com seu diálogo, ao invés da imposição de leis.<sup>155</sup>

M. P. Jain aponta que a reimplantação da antiga instituição dos *panchayats* como instrumento local do governo pode ser justificada com base na teoria da democracia participativa. Mas a questão em debate era se os *panchayats* deveriam possuir poderes judiciais ou não, se os poderes estarão confinados para questões de baixo valor ou pequenas ofensas, além do que advogados estariam impedidos de atuar ali. Então a questão da eficácia de tais “tribunais comunitários” também é colocada. De um lado, são vistos como a solução para o problema do acesso à Justiça de milhões de pessoas pobres; de outro, todas as espécies de facções, baseadas na casta, comunidade, considerações pessoais ou políticas poderiam comprometer a imparcialidade dos membros do *panchayat*. Um comitê de estudos sobre seu funcionamento em vários estados elaborou recomendações para sua operação, a fim de evitar a corrupção de seus membros e dotá-lo de um serviço judiciário efetivo e eficaz, que serviria aos ideais democráticos da Índia.<sup>156</sup>

A estrutura oferecida pelos antigos *panchayats* constitui, assim, a única forma pensável de tornar o acesso à Justiça possível para os milhões de pessoas pobres que vivem nas aldeias, uma vez que é impossível, em função do elevado custo, dotar o país, num curto espaço de tempo, de uma jurisdição geral e unificada. Por outro lado, as instruções para organizar os *panchayats* demonstraram atingir o objetivo de acesso à Justiça, organizando assim a autoridade local, bem como dotando-a de um conhecimento que deveria reportar-se à Constituição Federal.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> EBERHARD, Christoph; GUPTA, Nidhi. Women’s Rights in India in-between and Dialogical Challenge. In: CONGRESS OF THE COMMISSION ON FOLK LAW AND LEGAL PLURALISM, 13<sup>th</sup>, 7-10 April 2002. Chiang Mai, Thailand, p. 16. Disponível em: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebergupta1.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2006.

<sup>156</sup> JAIN, M. P. **Outlines of Indian Legal History**. 15. ed. New Delhi: Wadhwa & Company Nagpur, 2000, p. 243-4.

<sup>157</sup> “Panchayats is the Hindi language word, which literally implies coming together of five persons. These ‘panchayats’ can be considered as ‘legal institutions’ belonging to the traditional communities in India. More or less similar traditional ‘legal institutions’ known with different local names exist among the traditional communities in different parts of the world” (EBERHARD, Christoph; GUPTA, Nidhi. Women’s Rights in India in-between and Dialogical Challenge. In: CONGRESS OF THE COMMISSION ON FOLK LAW AND LEGAL PLURALISM, 13<sup>th</sup>, 7-10 April 2002. Chiang Mai, Thailand, p. 16. Disponível em: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebergupta1.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2006).

Como refere Diksnit Sinha, os *panchayats* possuem a flexibilidade de um comitê eleito e uma estrutura burocrática, e é uma entidade vinculada diretamente ao povo, mas regulada pela Lei.<sup>158</sup> De outro lado, como será possível verificar adiante, os *panchayats* irão assumir funções importantes na busca da efetivação dos direitos humanos.

O fato de o Ocidente ter produzido forte impacto sobre todas as demais civilizações e ter inaugurado processos de modernização e industrialização que procuram ser alcançados pelas demais significaria a prevalência de seus padrões sobre os das demais? A história comparativa das civilizações indica que não, pois o desenvolvimento do Ocidente não se afastou de forma significativa dos padrões comuns às civilizações, e o ressurgimento islâmico e o dinamismo econômico da Ásia provam que outras civilizações estão vivas e atuantes, constituindo, diz Huntington, pelo menos potencialmente, uma ameaça para o Ocidente.<sup>159</sup>

O conhecimento da civilização hindu é, pois, fundamental para o debate multicultural que é estabelecido adiante, na medida em que representa uma civilização que privilegia um princípio sócio-político e jurídico oposto (a diferença/hierarquia) ao da civilização ocidental (igualdade/liberdade), destacando a necessidade de escolha entre dar privilégio ao indivíduo em detrimento do grupo, ou dar privilégio ao grupo em detrimento do indivíduo. Por outro lado, será possível verificar que a civilização hindu procura adequar-se ao modelo da Democracia Liberal ocidental (dentro do Estado da Índia, justamente em função da “cultura plural, regime secular”), mas, ao contrário dos exemplos ocidentais, constitui uma democracia com maior população pobre, resultando na idéia de um liberalismo democrático que aparece mais como ideologia para legitimar quem está no poder.

---

<sup>158</sup> SINHA, Diksnit. Pluralism and cultural conflict in India. In: MUKHERJEE, Asha; SEN, Sabujkali; BAGCHI, K. **Civil society in Indian cultures**. Washington DC: Council for Research in Values and Philosophy, 2001, p. 126. [Indian Philosophical Studies, VI]

<sup>159</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 302.

## 1.4 CIVILIZAÇÃO MUÇULMANA

### 1.4.1 A unidade religiosa-política e a fragmentação imperial

Os ocidentais tendem a pensar nas sociedades islâmicas como oprimidas pela religião e governadas de forma desumana, diz Ali A. Mazrui, comparadas com suas “democracias iluminadas e seculares”. O Islã não é apenas uma religião, diz o autor, e certamente não é um movimento político fundamentalista, mas “uma civilização e um modo de vida que varia de um país muçulmano para outro, mas que é animado por um espírito comum muito mais humano do que a maior parte dos ocidentais imagina”.<sup>160</sup> Por esta razão, é correto referir-se ao mundo muçulmano como sendo mais do que uma religião, constituindo uma civilização. No entanto, como aponta Peter Demant, “não existe um único islã, mas vários ‘islãs’, bastante diversos entre si.” É uma civilização que se diversificou na medida em que avançou para novas regiões, e por isso ele é bem diferente em lugares como na Índia, na Indonésia e no Oriente Médio, pois em cada um dos locais onde se expandiu havia religiões que ele substituiu; sua assimilação ocorreu, então, de forma variada.<sup>161</sup>

O Islã, como aponta Oumama Aouad Lahrech, é como o Cristianismo ou o Judaísmo: “alguns dogmas, algumas crenças, uma civilização, uma história, algumas pessoas com suas convergências e suas divergências, suas especificidades e suas analogias com as outras duas religiões monoteístas”. O Islã tem duas faces, uma ilustrada e conciliadora, outra fanática e obscura, e é “entre essas duas que realmente passa a linha de fratura, e não entre o Islã e o Ocidente”.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> MAZRUI, Ali A. Islamic and Western values. **Foreign Affairs**, New York, p. 118, Sept./Oct. 1997.

<sup>161</sup> O autor indica que o termo “muçulmano” se refere a um fenômeno sociológico, e islâmico diz respeito à religião. Por isso é correto afirmar que o Paquistão possui maioria muçulmana, mas não é um Estado islâmico. Islamismo e islamita, por sua vez, “são utilizados para definir o movimento religioso radical do islã político, inspiração do que também se chama popularmente de fundamentalismo muçulmano, sendo incorreto usar o termo islamismo como sinônimo de islã, como ocorre ocasionalmente em português.” Apenas originalmente os termos “árabe” e “muçulmano” coincidem, pois eram restritos à Península Arábica. Com a expansão, todo o Oriente Médio coincidiu com o mundo muçulmano, e em um terceiro momento, o Oriente Médio reduziu-se apenas a mais uma região do mundo muçulmano. Mas existem no Oriente Médio importantes nações muçulmanas de povos não-árabes, como turcos e curdos, e mesmo nações não-muçulmanas, como Israel, de população majoritariamente judaica (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 14 e 76).

<sup>162</sup> A professora da Universidade Mohammed V-Agdal, Rabat, no Marrocos, dá seu testemunho pessoal: “Cada qual com sua religião e cada muçulmano com seu Islã. O meu é um Islã aberto e moderado. Tenho sido educada em um ambiente familiar de liberdade e tolerância, sem sujeição ou coação religiosa, de respeito ao outro em sua diferença cultural e religiosa, e de



Um dos maiores problemas para se tratar da questão envolvendo o Islã é o dogma do orientalismo que se fundou no Ocidente e através do qual se buscou um resultado determinado para a compreensão da própria civilização islâmica a partir do olhar ocidental. Como ressaltado por Edward Said, “não há nenhum periódico importante de estudos árabes publicado hoje em dia no mundo árabe, assim como não há nenhuma instituição educacional árabe capaz de desafiar lugares como Oxford, Harvard ou a Universidade da Califórnia em Los Angeles no estudo do mundo árabe”... O resultado disso é dramático, como pondera o próprio autor, pois os estudantes e mesmo os professores orientais “ainda querem vir e sentar-se ao pé dos orientalistas americanos, e mais tarde repetir para as suas audiências locais os chavões que eu venho caracterizando como dogmas orientalistas.” Com isso, o estudioso oriental acaba usando uma formação americana “para sentir-se superior ao seu próprio povo”. Para os ocidentais, ele é apenas um “informante nativo”, devolvido às suas origens para transmitir bem o “conhecimento” que lhe foi ensinado.<sup>163</sup>

Por isso é necessário partir, no estudo de uma civilização distinta daquela que marca o olhar do observador, de uma crítica ao orientalismo instituído como dogma de um povo que é tido como dominador e reproduzidor de um conhecimento que não é originariamente seu, e que se estabelece antes como produtor, re(presentando) um

---

respeito individual às suas práticas religiosas” (LAHRECH, Oumama Aouad. De um humanismo a outro: pontes e fronteiras. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino**: diálogos e desafios. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 21).

<sup>163</sup> O autor resume os principais dogmas do orientalismo, que existem hoje em sua forma mais pura nos estudos sobre os árabes e sobre o Islã: “um é a absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente, que é racional, desenvolvido, humanitário e superior, e o Oriente, que é aberrante, subdesenvolvido e inferior. Outro é que as abstrações sobre o Oriente, particularmente as que se baseiam em textos que representam uma civilização ‘clássica’, são sempre preferíveis às evidências diretas extraídas das realidades orientais modernas. Um terceiro dogma é que o Oriente é eterno, uniforme e incapaz de definir a si mesmo; presume-se, portanto, que um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental é inevitável e até cientificamente ‘objetivo’. Um quarto dogma é que o Oriente, no fundo, ou é algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, os domínios pardos) ou a ser controlado (por meio da pacificação, pesquisa e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que possível).” Cfe. SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 305 e 328. Nesse sentido, também alerta Johannes Sobotta: “A história desfigurou a imagem islâmica do grande público ocidental. O caráter demoníaco atribuído ao Islã tão próximo à Europa e ao mesmo tempo tão diferente dela, tem suas raízes na longa superioridade política e militar e, também, cultural, que o Islã exerceu sobre o Ocidente cristão. Mesmo o século e meio de triunfo do Ocidente sobre o Oriente, entre os anos 1820 e 1970, não bastaram para desfazer o aspecto nefasto na consciência européia” (SOBOTTA, Johannes. **O Islã e o Direito islâmico**. São Leopoldo: Unisinos, 1987, p. 36).

saber que institui (para lembrar Castoriadis<sup>164</sup>) e que assim busca, de forma bastante eficaz, manter seu domínio por mais outras tantas gerações. Isso torna bastante difícil a tarefa que busca conhecer a cultura islâmica, pois a cada obra estudada é necessário avaliar criticamente o que pode e o que não pode constituir resultado desse dogma fortíssimo que apenas agora tem sido contrariado, e de forma bastante lenta. Não é possível, ainda, escapar totalmente da análise de autores que se encontram na lista dos “grandes orientalistas” citados por Edward Said, mas se pode caminhar com mais calma e discernimento, privilegiando obras que venham dos orientais, diretamente, e comparando-as com as visões ocidentais.

A forma como a história é apresentada auxiliou na formação do dogma do orientalismo. Observa-se, por exemplo, que no mesmo período em que na Europa se verificou a ruralização e descentralização do poder, em função das invasões e queda do Império Romano, no Oriente acontecia exatamente o contrário, a centralização do poder, o desenvolvimento das cidades e do comércio.<sup>165</sup> Por isso, no período considerado por alguns como das “trevas” para o Ocidente, o Islã era a civilização que liderava o mundo, marcada por poderosos reinos, riqueza e variedade da indústria e comércio, ciências e artes engenhosas e criativas. Esse período teria sido, nas palavras de Bernard Lewis, o estágio intermediário entre o antigo Oriente e o moderno Ocidente, para o qual inclusive muito contribuiu. Apesar disso, o Islã decaiu nos últimos três séculos.<sup>166</sup>

Depois, a descoberta de petróleo na década de 30 alterou tudo. A presença de estrangeiros, em especial norte-americanos, foi vista como profanação, explicando um clima de ressentimento. Enquanto o envolvimento estrangeiro era

---

<sup>164</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

<sup>165</sup> “Na maior parte do Oriente Próximo, o transporte por rodas desapareceu após a ascensão do Império Muçulmano, só retornando no século XIX, e várias razões foram sugeridas para isso: as estradas romanas deterioraram-se, e o transporte em lombo de camelo era mais econômico que por carroça. O comércio no Mediterrâneo foi a princípio mais precário e limitado. A Europa Ocidental ainda não chegara a um ponto de recuperação em que produzisse muita coisa para a exportação ou absorvesse muita, e o Império Bizantino tentou por algum tempo restringir o poder naval e o comércio marítimo árabes” (HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed., 8. reimp. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 63).

<sup>166</sup> Apesar disso, como será visto adiante, existem muitas hipóteses razoáveis para a decadência, entre elas a leitura anti-histórica das fontes do Islã, tornando-o arredo a qualquer interpretação que não seja literal; a questão de sua origem universal, mas com disputas pelo poder desde sua origem; a suspeita em relação à modernidade; e o pouco espaço que os direitos individuais e a democracia ocupam (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 358-61).

econômico e o retorno era adequado, a presença estrangeira foi tolerada. Depois, a queda dos preços do petróleo e o aumento de população e dos gastos diminuíram a compensação, e a participação estrangeira ocidental não se limitou às atividades econômicas. A revolução no Irã e o agravamento geral de todos os problemas da região, como o conflito Israel-Palestina, acabaram reforçando a idéia de uma intervenção política e militar estrangeira e gerando reclamação quanto à presença imperialista. Assim, as tropas americanas enviadas para liberar o Kuwait e salvar a Arábia Saudita do Iraque de Saddam logo foram vistas como invasores infiéis.<sup>167</sup>

Antes da formação da civilização propriamente muçulmana existia uma Arábia pré-islâmica, constituída de uma população de beduínos, nômades reunidos em tribos, árabes do deserto, muitas vezes contratados para escoltar caravanas do interior da Arábia. Tinham como líderes os Xeques, chefes eleitos, e eram atraídos pelo comércio, especialmente durante os quatro meses do ano em que as tribos apaziguavam os conflitos dirigindo-se à cidade de Meca, para a Caaba, o templo, com o objetivo de louvar as diversas divindades e trocar mercadorias. Segundo Aquino, os beduínos possuíam crenças religiosas primitivas, como o temor por espíritos malignos, os *djinnns*, que atormentavam os homens, e cultuavam os astros e pedras sagradas, sendo a mais importante a existente em Meca. Esta cidade era, assim, além de centro religioso, ponto de convergência entre caravanas de mercadores, tanto de árabes quanto de judeus e cristãos. Comunidades judaicas e cristãs haviam se instalado nos centros urbanos e suas concepções se difundiram entre muitos árabes, embora o politeísmo e animismo permanecessem com maior força.<sup>168</sup>

Dizer que a civilização muçulmana nasceu em alguns anos, com Maomé, é pouco exato e compreensível; o mesmo pode ser atribuído à cristandade e a Cristo. Segundo Braudel, as civilizações levam um tempo infinito para nascer, instalar-se e destacar-se. A civilização muçulmana assumiu imperativos de formas urbanas, instituições, hábitos e rituais antigos, modos de crer (o Islã tem ligação com o Judaísmo e o Cristianismo, filiação com Abraão do Antigo Testamento e rigoroso monoteísmo; Jerusalém é uma cidade santa e Jesus, o grande profeta anterior a

---

<sup>167</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã**: guerra santa e terror profano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 23.

<sup>168</sup> AQUINO, Rubim Santos Leão de; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. **História das sociedades**: das comunidades primitivas às sociedades medievais. 17. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980, p. 336.

Maomé) – e ainda modos de viver (gestos milenares perpetuaram-se através do Islã), como o ritual de saudar o soberano beijando o chão entre as mãos.<sup>169</sup> Os judeus, entretanto, ridicularizaram e combateram as pretensões de Maomé, e este, segundo O. James, ressentido, logo que pôde edificou uma Mesquita para a prática do novo culto e decretou que as orações e prostrações a partir de então se dirigissem a Meca, e não mais a Jerusalém (uma vez que Abraão era considerado o “primeiro muçulmano”).<sup>170</sup> Mas as maiores resistências e perseguições a Maomé vieram dos próprios árabes politeístas.

Maomé (570-632) precisou travar uma luta contra os interesses das tribos (especialmente dos Coraixitas, à qual também pertencia, guardiões da Caaba) que viam no politeísmo uma fonte de riqueza, uma vez que devido a ele várias caravanas de peregrinos se dirigiam a Meca. Outros grupos, entretanto, viam na nova religião a possibilidade de unidade do povo árabe (em especial a oligarquia de Iatrib, cidade que teve seu nome alterado para Medina), que serviu não apenas para difundir a nova religião como também para expandir os domínios árabes e ampliar as possibilidades de comércio. Quando Maomé saiu de Meca para Medina, essa saída denominou-se de Hégira, e marca o início do calendário muçulmano (ano de 622). Mais tarde Meca se converterá em centro religioso e Medina será a capital do Império.<sup>171</sup>

Os preceitos de Maomé estabeleceram a ajuda aos necessitados e o monoteísmo, e com o apoio dos comerciantes de Medina utilizou os beduínos como

---

<sup>169</sup> BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 61-2 e 85.

<sup>170</sup> Conforme o autor, ainda, “esta costumbre es simbólica de las hostilidad que siempre há reinado entre el islam y el judaísmo, y que en nuestros días es una de las causas más potentes de conflicto en el Oriente Medio” (JAMES, E. O. **Historia de las Religiones**. 8. reimp. Madrid: Alianza, 2001, p. 217-8).

<sup>171</sup> As datas, entretanto, são imprecisas, e sabe-se que sua família pertencia à tribo dos coraixitas, apesar de não a mais poderosa, e seus membros mantinham comércio com outras tribos em torno de Meca. E o nome dado a Deus era “Alá”, “já em uso para um dos deuses locais (e hoje usado por judeus e cristãos de língua árabe como o nome de Deus).” E na medida em que os seguidores de Maomé foram aumentando, as relações com as principais famílias coraixitas foram piorando, pois não aceitaram sua pretensão de ser um mensageiro de Deus, ele era uma ameaça real ao seu modo de vida, daí que seu tio disse que ele, como sobrinho, tinha amaldiçoado os deuses, insultado a religião que eles praticavam, zombado do modo de vida que tinham e ainda acusado os seus próprios antepassados de erro. A Hégira será mais do que apenas uma “fuga” de Meca, mas também o sentido positivo de proteção. O oásis de Iatrib (depois com o nome de Medina) irá aceitá-lo como árbitro em função dos conflitos tribais, estando dispostos a aceitar sua doutrina e o livro sagrado. Com isso, “Hégira” vai significar, mais tarde, o abandono de uma comunidade pagã por outra que vive segundo a doutrina moral do Islã (HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed., 8. reimp. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 34).

combatentes que se uniram. Uma das razões para a rápida expansão da nova religião foi a simplicidade de seus ensinamentos, sendo “Islã” a “submissão à vontade divina”.<sup>172</sup> Os ensinamentos de Maomé apenas foram recolhidos e escritos após a morte do Profeta, por determinação de Abu-Béquer, surgindo o Corão, ou Recitação, livro sagrado do Islamismo, considerado uma obra poética, um código de moral e de justiça.

O primeiro problema que surgiu após a morte de Maomé foi a questão da autoridade política, como mostra A. Habib Hourani. Grandes desentendimentos brotaram já no primeiro século, que então foram respondidos à luz da reflexão. O ponto-chave era se a sucessão deveria ocorrer através do califado (também conhecido como imanato) ou se ela deveria estar aberta a todos os muçulmanos. Os sunitas passaram a aceitar como virtuosos e corretamente guiados os quatro primeiros califas, e os posteriores podiam não ter agido sempre com justiça, mas deviam ser aceitos como legítimos se não fossem contra os mandamentos básicos de Deus, devendo descender da tribo dos coraixitas, como pertencera Maomé. Quando o detentor do poder não é considerado legítimo, mas desenvolve uma dinastia, é usado o nome de “sultão”, e não de califa, que tem vínculo com maior autoridade religiosa, equivalente a imã.<sup>173</sup>

A primeira cisão no Islã ocorreu logo após a morte de Maomé, devido às disputas pela sucessão. Sem herdeiros, o governo foi exercido primeiro por companheiros de Maomé: *Abu Bakr* (ou Abu-Béquer, 632-634), *Umar ibn al-Khattab* (ou Omar, 634-644), *Uthman ibn Affan* (ou Otman, 644-656), e finalmente *Ali ibn Abi Talib* (ou apenas Ali, 656-661), o primeiro imã xiita, casado com a filha de Maomé, Fátima. Estes ficaram conhecidos como *Califas* (que significa “sucessor”) *Piedosos* ou *Califas Ortodoxos*. A tendência minoritária reservava tal honra à linhagem da própria família de Maomé, entendendo desde o princípio que a sucessão caberia a seu genro, Ali, e não Abu-Béquer, mas foi este que consolidou o poder muçulmano sobre os árabes. Logo foi sucedido por Omar, que estabeleceu os fundamentos para o califado se tornar uma monarquia patriarcal e não-hereditária, conquistou áreas fora da península, principalmente do Império Bizantino (Egito, Síria, Palestina,

---

<sup>172</sup> AQUINO, Rubim Santos Leão de; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. **História das sociedades**: das comunidades primitivas às sociedades medievais. 17. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980, p. 338.

<sup>173</sup> HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed., 8. reimp. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 77-8 e 100.

Mesopotâmia e partes do Cáucaso).<sup>174</sup> Quando Ali assumiu, já era difícil manter uma unidade e a autoridade de forma unânime, pois era contestada fortemente pelo ramo majoritário, sunita. Assassinado na *fitna* (guerra civil), Ali foi sucedido (em 661) por Mu'awiyya (do clã coraixita), que fundou a primeira dinastia Omíada, onde a monarquia passa a ser hereditária e a capital é transferida para Damasco.<sup>175</sup>

Como resultado de uma revolta, assumiu o poder uma nova dinastia, a dos abássidas (750-1258). Abul al-Abbas, iniciador da dinastia, foi apoiado por xiitas e mawalis, especialmente do Irã (Pérsia), derrotando os omíadas. Ocorreram então profundas modificações, em especial a igualdade de direitos de todos os muçulmanos, árabes e não-árabes, e a capital voltou a ser Bagdá (atual Iraque). Foi instituído um califado com caráter teocrático, reflexo das concepções políticas e costumes persas, assim como a guarda pessoal do califado, desde o século IX integrada pelos turcos. Foi também com os abássidas que o Império se fragmentou em diversos califados, como o de Córdoba, na Espanha (para onde fugiu o último herdeiro omíada, mantendo a dinastia até 1031), e o do Cairo, no Egito (cada qual reivindicando o título de califa). Em 1055 o califado de Bagdá foi colocado sob o protetorado dos turcos seljúcidas. No século XIII, os turcos otomanos acabaram com o que chamavam de farsa, derrubando a dinastia reinante (1258) e criando o Sultanato de Bagdá, assumindo o poder de direito num governo que de fato já era exercido por eles.<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Tendo vivido na Arábia, assim também seus sucessores imediatos, os califas, o centro do mundo islâmico foi inicialmente o Iraque, e sua capital, Bagdá. A terra ali é sagrada, e não é possível renunciar a nenhum pedaço de terra anexado ao Islã. No ano 20 da era muçulmana (641 d.C.) o califa Omar decretou que judeus e cristãos deveriam ser retirados de toda a Arábia, com exceção das faixas do sul e do leste, em respeito a um comando do Profeta, para que não houvesse duas religiões na Arábia. A expulsão das minorias religiosas é rara na história islâmica, ao contrário do que ocorreu na cristandade medieval. O interessante é que a retirada foi cumprida e, em contraste com os judeus e muçulmanos expulsos da Espanha e outros países europeus, os judeus e cristãos da Arábia foram reassentados em terras destinadas a eles: os judeus na Síria e na Palestina, e os cristãos no Iraque (LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 21).

<sup>175</sup> O Império Bizantino abatido ainda resistiu, mas o Império Persa foi *derrotado, conquistado e islamizado*, em um processo que se concluiu com o terceiro califa, Uthman. Mas a expansão e exploração dos territórios ocupados foram para as mãos dos clãs árabes mais favorecidos, aumentando as diferenças de renda e competição entre os muçulmanos. “Em todos os lugares conquistados, guarnições militares árabes foram erguidas; porém, a população local, majoritariamente cristã, em geral não foi coagida a aceitar o islã. Para os próprios muçulmanos, entretanto, Umar introduziu regras de severidade exemplar,” afirma Peter Demant. Além disso, para os simpatizantes de Ali, o primeiro sucessor de Maomé da facção xiita, Mu'awiyya era um usurpador, de modo que os xiitas, embora minoritários, sempre opuseram resistência aos sunitas (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano.** São Paulo: Contexto, 2004, p. 38).

<sup>176</sup> AQUINO, Rubim Santos Leão de; FRANCO, Denize de Azevedo; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. **História das sociedades:** das comunidades primitivas às sociedades medievais.

Para Braudel, quando o califado passou à dinastia dos abássidas, aumentaram as especulações por mercadorias e surgiram as enormes metrópoles (não apenas Bagdá, que será a maior do Velho Mundo, barbaramente destruída pelos mongóis em 1258, mas também Samarra (fundada em 836), Basra, Cairo, Damasco, Túnis, Córdoba).<sup>177</sup> Na opinião do autor, a civilização islâmica apresentou-se, nessa época, ao mesmo tempo universal e regional, una e diversa.

Tendo em vista a expansão, o mundo árabe está hoje assentado em três continentes, estendendo-se desde o golfo Pérsico até o oceano Atlântico. Conforme Fawsy Mansour, com duas notáveis exceções históricas o povo árabe deteve por mais de 12 séculos a posse de uma zona ininterrupta que abrangia a totalidade das costas oriental e meridional do Mediterrâneo e grande parte da extensão territorial adentro. As exceções, cita, foram entre os séculos XII e XIII, em função dos cruzados europeus que se estabeleceram na Palestina e no litoral mediterrâneo, além de principados precários. E a outra, na época contemporânea, com a criação do estado de Israel, em 1948, no mesmo local ocupado pelos europeus na Idade Média e que “forma um triângulo no coração do mundo árabe” [...], “cortando assim o mundo árabe pela primeira vez em duas metades desconectadas, uma na Ásia e a outra na África”.<sup>178</sup>

Nas palavras de Huntington, o conceito de Islã como uma comunidade religiosa-política unificada conseguiu materializar-se no passado apenas quando líderes religiosos e políticos – o califado e o sultanato – foram combinados numa instituição singular.<sup>179</sup> A dinastia abássida manteve-se no poder até meados do século XIII, mas muito antes disso já perdia possessões para facções ideológicas,

17. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1980, p. 340-3. O império Otomano tinha sua base inicial na Anatólia, e dali conquistou a maior parte do mundo árabe, a partir do século XIII, implantando o sunismo. Enquanto isso a Pérsia estabeleceu um império, através dos saváfidas, com base no xiismo. A inimizade se manteve por séculos, e até hoje, o Irã é xiita, enquanto no resto do Oriente Médio é geralmente o sunismo que predomina (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 58).

<sup>177</sup> BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 87. Também DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 58.

<sup>178</sup> MANSOUR, Fawsy. El mundo árabe hoy. In: **El mundo actual: situación y alternativas**. Trad. Isabel Vericat. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996, p. 205.

<sup>179</sup> A rápida conquista do Norte da África e do Meio Leste pela Arábia culminou com o califado de Umayyad e a capital em Damasco. Isso seguiu no século VIII com a base de Bagdá, influência Pérsia, e o califado abássida, com califados secundários emergindo no Cairo e Córdoba no século X. Quatrocentos anos depois os Turcos Otomanos estabeleceram um novo califado em 1517, e na mesma época o povo turco invadiu a Índia e fundou o império Mongol. Mas a chegada do Ocidente destruiu tanto o império Otomano quanto o Mongol, e isso significou o fim do Islã como um núcleo estatal (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations an the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 177).

pelo menos desde o ano 900, devido à fragmentação política. Na Tunísia, a dinastia ismailita dos fatímidas (970-1150) tomou posse do Egito e construiu Cairo como capital. Os cristãos no século XV foram recuperando as terras, desde a Ibéria, com a reconquista de Granada em 1492. Mas surgiram igualmente os “impérios da pólvora”, consolidados no Oriente, o Otomano, nos antigos territórios bizantinos e no mundo árabe, o Império Saváfida, na Pérsia, e o Império dos Grão-Mughals, na Índia, só derrubados quando as potências europeias, no século XIX conseguiram se impor com recursos superiores.<sup>180</sup>

O califado durou quase 13 séculos, permanecendo símbolo da unidade muçulmana. Seu desaparecimento está vinculado ao imperialismo estrangeiro e foi sentido por todos os muçulmanos. Em 1918 ruiu o último grande império muçulmano, o sultanato otomano, com capital em Constantinopla. Seu território foi dividido e colocado, por força do Pacto da Sociedade das Nações (1919), sob um sistema de mandato administrado por Inglaterra e França, potências vencedoras da Primeira Guerra Mundial. Daí surgiram três novas entidades: o Iraque e a Palestina, que ficaram sob o mandato britânico, e Síria, sob a tutela francesa. A Síria foi depois dividida, uma parte ficou chamada de Líbano e a outra manteve o nome de Síria. Os britânicos também dividiram a Palestina, usando o Jordão como linha divisória: a parte oriental foi chamada de Transjordânia (depois apenas Jordânia) e a parte ocidental manteve o nome Palestina, que seria a parte “cisjordaniã” do país.<sup>181</sup> Claro que tudo isso e o insucesso do desenvolvimento pós-colonial agravaram as relações entre os ocidentais e o Islã.

No início do século XX, com exceção da Turquia, Irã e alguns países mais afastados como o Afeganistão, quase todo o mundo muçulmano foi submetido e incorporado aos quatro impérios europeus (britânico, francês, russo e holandês). O Oriente Médio, como defesa, começou a jogar esses poderosos rivais uns contra os

---

<sup>180</sup> DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 52-3.

<sup>181</sup> Depois de muitos séculos de conquistas, a expansão árabe foi refreada pela Europa cristã. Assim, Constantinopla manteve-se de pé, repelindo vários ataques. No Ocidente, houve a Reconquista, com a expulsão dos muçulmanos dos territórios da Itália e Península Ibérica. Tentaram ainda, através das Cruzadas, reconquistar o local de nascimento de Cristo, tomado pelos muçulmanos no século VII, no que falharam. Tal expansão, chamada por Lewis de *jihad*, entretanto, não terminou, foi antes reinaugurada por turcos e tártaros, estes incorporados ao Islã, e assim conquistaram a cristã Anatólia e tomaram Constantinopla (1453), que virou capital dos sultões otomanos, sucessores do antigo califado na liderança da *jihad* islâmica. Depois, a cristandade reagiu e expulsou os invasores, contra-atacando os domínios do Islã. A *jihad* tornou-se então quase totalmente defensiva, resistindo à reconquista na Espanha e na Rússia (LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 13-4, 49-50).



outros. Buscaram apoio junto aos inimigos daquele grupo de aliados. Na Segunda Guerra Mundial, por exemplo, voltaram-se para a Alemanha. Ao final, a derrota da Alemanha levou a um duro colapso e amargo vazão. Foi então que os judeus, em 1948, conseguiram estabelecer seu Estado e infligir a derrota aos exércitos árabes. As nações árabes elegeram então a URSS como novo protetor substituto do Terceiro Reich. Com a queda da União Soviética e as guerras de Saddam Hussein, os Estados Unidos da América do Norte envolverem-se mais diretamente na região, iniciando uma nova fase do jogo imperial. O colapso da União Soviética e a derrota de Saddam na Guerra do Golfo de 1991 constituíram outro golpe para os movimentos nacionalistas seculares de autodeterminação, como o dos palestinos, que se viram desprovidos de um apoio poderoso. Os próprios árabes no Kuwait e na Arábia Saudita, desgostosos com o apoio palestino a Hussein, suspenderam subsídios, o que os levou a pensar num processo de paz com Israel.<sup>182</sup>

O que deve ser lembrado, como mostra Mustafa Köylü é que a maioria dos países muçulmanos alcançou a independência em meados do século XX e suas primeiras leis foram estabelecidas pela elite ocidental, além do que, em condições de opressão. Por tais razões, os fundadores dos grupos fundamentalistas, no Egito e Paquistão, mudaram não apenas administradores coloniais, mas, entre aqueles, mesmo seus próprios compatriotas que tivessem aderido ao projeto ocidental, acusando-os de terem negligenciado a Sharia e a trocado por códigos ocidentais que separam implicitamente a religião da autoridade secular, atingindo a essência da sociedade muçulmana.<sup>183</sup>

Examinando as causas de guerras travadas entre 1950 e 1996, Jonathan Fox destaca que muitos conflitos continuam a ser religiosos, a religião tende a estar envolvida em guerras étnicas (diversidade religiosa em um Estado torna o conflito étnico mais intenso), e guerras religiosas revolucionárias costumam ser mais intensas. Isso mostra que a guerra entre diferentes religiões é muito mais comum do que desafios fundamentalistas em direção a um Estado secular. De todo modo, conclui o autor que qualquer previsão de que a religião perdeu sua influência política é claramente prematura.<sup>184</sup> Como será visto, a revolução iraniana seria a

---

<sup>182</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 68-70.

<sup>183</sup> KÖYLÜ, Mustafa. **Islam and its quest for peace: jihad, justice and education**. Washington DC: Cultural Heritage and Contemporary Change, series II, A, v. 15, p. 39-40, [s.d.].

<sup>184</sup> FOX, Jonathan. Religion and State Failure: an examination of the extent and magnitude of

demonstração de que a religião ainda é uma força política vital pelo menos em algumas partes do mundo, não sendo, inclusive, um evento isolado para tal conclusão. Há, certamente, dúvidas sobre a perda da força da religião como um fator social relevante.

Fatores políticos, entretanto, saltam aos olhos quanto à influência que exercem, às vezes maior do que os fatores religiosos nas guerras civis. Assim também é interessante notar que poucos grupos budistas ou indígenas se envolvem em conflitos com grupos de mesma religiosidade. Quando isso ocorre, é por razões políticas, gerando guerra civil. Muitas vezes, no caso do Islã, a religião, e principalmente a defesa de textos sagrados para os fiéis, são utilizados para justificar ações de ataque, de modo que o que está por detrás de muitas guerras religiosas são interesses de conquista do poder, seja territorial, seja petrolífero ou qualquer outro, como poderá ser visto melhor adiante.

#### 1.4.2 A Sharia, a Umma e a Justiça do cádi

A universalidade e unidade da comunidade muçulmana, integrada pelo Corão e a fé em Alá, vem a gerar reflexo em toda a vida social e aplicação do Direito, ainda que com algumas mudanças. As fontes do Direito muçulmano vão revelar-se bastante estáveis. O Corão é a primeira fonte do Direito muçulmano; a segunda é a *Sunna*, que relata a maneira de ser e de se comportar do Profeta e será constituída pelo conjunto dos *hadiths*, ou seja, das tradições relativas aos atos e propósitos de Maomé. Uma terceira fonte é referida como sendo o *Idjmâ*, ou acordo unânime dos doutores, estabelecida porque o Corão e a *sunna* não tinham condições de dar respostas para todas as questões.<sup>185</sup> Além disso ainda é citada a *qiyás*, a analogia,

---

religious conflict from 1950 to 1996. **International Political Science Review**, London, Sage, v. 25, n. 1, p. 66-7 e 70-1, 2004.

<sup>185</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 412. As fontes são divididas entre: a) legais originais (O Corão e a Sunna), e b) fontes legais derivadas (Idjmâ, o acordo, consenso, da comunidade de juristas sobre regras do Corão e da Sunna, infalíveis e definitivas; *Qiyás*, solução por analogia, visando suprir lacunas em função novas questões). Já entre as fontes espontâneas estão o costume e a jurisprudência. Como o costume da época do Profeta acabou transformando-se na Sunna, são admitidos apenas aqueles que não se opõe ao texto sagrado. Nesse sentido, revela Peter Demant: "A primeira fonte da jurisprudência era, naturalmente, o Alcorão, considerado como eterno, não-criado e anterior à Criação. No entanto, os ditames do livro sagrado eram por vezes obscuros e contraditórios. O uso do vinho, por exemplo, era permitido, não recomendado e proibido em diferentes versículos." Os doutores concluíram que o trecho com a proibição derivava de uma revelação posterior às outras e por isso cancelava as

absorvida pelo conceito mais amplo de “eqüidade”, tudo elaborado pelos *Ulemás*, os chefes espirituais da comunidade muçulmana (*Umma*).<sup>186</sup> Nesse caso, o *fiqh*, ou fonte da jurisprudência muçulmana, tem base nos quatro fundamentos citados, e na mesma ordem de importância conforme foram citados.<sup>187</sup>

A Lei do Islã é conhecida em árabe como Sharia, como mostra Jomier: “o Islã é religião de uma Lei, fato este que, guardadas todas as proporções, não deixa de recordar o Antigo Testamento.”<sup>188</sup> Além disso, a submissão aos princípios islâmicos apóia-se “na consciência, crença e na fé do homem, sob o controle Divino”, princípios que compõem a Sharia, que é “salvaguardada e aplicada pelos

---

anteriores. O raciocínio analógico (*qiyas*) era aplicado para questões em que não era possível achar a resposta, nem pelo Alcorão, nem pelas tradições do Profeta. O consenso entre os *Ulemás* foi aceito, por fim, como fonte competente em si, fazendo derivar um corpo jurídico-religioso, a *Charia* (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 48).

<sup>186</sup> Mas a diferente valoração sobre as fontes gerou várias escolas, quatro das quais se mantiveram até hoje ortodoxas (sunitas): a escola *hanafí*, fundada por Abu-Hanifa (699-767), de origem persa, que deu mais valor à eqüidade, passando à tradição em segundo plano e ficando subordinada à analogia; a escola *maleki*, fundada por Malik ben Anas (714-95), que entendia o contrário da hanefita, vendo as considerações de equidade como limitadas e dando maior valor ao papel do consenso unânime, tendo prevalecido na Hispânia muçulmana; a escola *chafeíta*, fundada por Mamouet Ibn Idris al-Chafeí (769-819), que busca antes a “causa” ou “raiz da lei”, de modo que a investigação possa resolver casos não previstos, ao que Truyol Serra afirma ter constituído um retrocesso para o Corão e o sistema de fontes; e a última escola ortodoxa, conhecida como *hanbali* é a mais conservadora, vinculada aos árabes da Península Arábica, fundada por Ahmad Ibn Hanbal (780-855), caracterizando-se por um rigor tradicionalista vinculado à letra do Corão e à *sunna*. Rejeita o recurso da equidade e qualquer inovação das demais escolas (irá inspirar o movimento reformador dos Wahhabitas). Já as escolas xiitas agrupam os que seguiram Ali, primo e genro do Profeta e quarto califa, rejeitando a legitimidade aos três primeiros califas. Diferente dos sunitas, os xiitas repelem a teoria da razão humana sob forma da analogia ou do “consentimento unânime” dos doutores, pois apenas a palavra de seu imam ou chefe religioso, inspirado por Deus, é porta-voz infalível da Lei (seus adeptos reconheciam a existência de doze imams, legítimos sucessores de Maomé na linha dos descendentes de Fátima, filha do Profeta e esposa de Ali, e acreditam que o último deles, desaparecido em 873 voltará no fim da História para impor a justiça em todo o mundo (TRUYOL Y SERRA. **História da Filosofia do Direito e do Estado**. 7. ed. Madrid: Alianza, 1982. Tomo I, p. 236-7). O xiismo tem um problema com a autoridade, o que causou internamente muitos cismas. A maioria dos xiitas segue hoje a linhagem dos doze imãs, os duodécimos. Desde a ocultação do último imã, sua autoridade foi devolvida aos ulemás xiitas, que acumularam um maior prestígio e poder do que seus correlatos sunitas, que elegem o califa. Ainda assim, “Xiitas e sunitas compartilham o mesmo Alcorão e seguem amplamente a mesma Charia, mas um abismo quase insuperável os separa.” (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 221-3). Também SOBOTTA, Johannes. **O Islã e o Direito islâmico**. São Leopoldo: Unisinos, 1987, p. 39.

<sup>187</sup> O *Fiqh* é o “conjunto de soluções preconizadas para obedecer a Châr’ia; é a ciência dos direitos e dos deveres dos homens, das recompensas e das penas espirituais. Ciência das normas que podem ser deduzidas por um processo lógico, das quatro fontes da Châr’ia: o Alcorão, a tradição (*sunna*) o acordo unânime da comunidade muçulmana (*idjma’*) e a analogia (*qiyás*)” (GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 119).

<sup>188</sup> JAMIER, Jacques. **Islamismo: história e doutrina**. 2. ed. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Vozes, 2001, p. 86.

governantes e juristas muçulmanos”.<sup>189</sup> Por outro lado, há uma interpretação mais flexível, entendendo que em seu sentido literário “Charia (sic) não é Lei, mas Caminho. Mas um caminho não é um beco.”<sup>190</sup> E nesse sentido é necessária uma leitura da Sharia que seja voltada para o futuro, com mais atenção ao Corão do que nas inúmeras *hadits*, que muitas vezes demonstram total inadequação ao Corão e se prestam a justificar interesses políticos e econômicos de uma elite dominante.

A *Umma* formou-se logo após a *hégira*, pois, se Maomé recebeu oposição entre as principais famílias de Meca, o povo da cidade de Yatrib não apenas acenou a Maomé com as boas-vindas como se ofereceu para nomeá-lo árbitro de suas disputas e a defendê-lo, assim como a seus convertidos que o acompanhassem. Maomé enviou então cerca de 60 famílias de fiéis e logo foi juntar-se a elas; originou-se daí o nome *hégira*, de migração. Assim, Yatrib tornou-se o centro da fé e da comunidade muçulmana que, com o tempo, diz Lewis, *veio a ser conhecida simplesmente como Al-Madina (Medina) – a Cidade*, e a comunidade recebeu o nome de *Umma*, palavra que evoluiu com o tempo, como a própria comunidade, e Maomé era simultaneamente chefe da *Umma* que começou como comunidade, e do que se transformou em Estado e depois Império.<sup>191</sup> Para Johannes Sobotta, as tradições ou *hadith* mostram Maomé desempenhando a função de juiz (cádi), e ele

<sup>189</sup> Conforme dispõe o texto “Os Direitos Humanos no Islam”, mensagem resultante de conferências e seminários levados a efeito pela comunidade islâmica, original em árabe, organizado por Zakaria El Berry, Ministro do Estado para os Bens Religiosos e Presidente do Conselho Supremo dos Assuntos Islâmicos, com vistas a “que o leitor muçulmano desta mensagem aprofunde os benefícios que lhe fortaleçam a fé na Lei (Chari’a) Islâmica, e que o leitor não-muçulmano adquira maior conhecimento da grandeza, tolerância, bênção e salvaguarda do Islam para toda a humanidade” (EL BERRY, Zakaria. **Os Direitos Humanos no Islam**. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1981, p. 5-6, 9-10).

<sup>190</sup> TALBI, Mohamed. Humanismo do Alcorão – Humanizar a Charia – Leitura vetorial do Alcorão e da Charia. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios**. Trad. Luciene Dal Ri. Rio de Janeiro: Vozes, 2004, p. 168.

<sup>191</sup> O autor ainda esclarece que os Ulemás variavam do oficiante humilde de aldeia ou mequita de bairro a dignitários legais importantes, como o cádi e o mufti, aquele era um juiz nomeado pelo governante para administrar a aplicação da Lei Santa, e o mufti era um jurisconsulto procurado para emitir decisões ou pareceres sobre pontos controvertidos da lei. Já o *muhtasib* era inspetor de mercados e de moral nomeado pelo governo (LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 60-1 e 172). A função da *Umma*, pode ser referido, é dar uma identidade pela qual os muçulmanos definem-se em relação aos outros: “Como todos os homens, os muçulmanos viviam em diferentes níveis. Não passavam o tempo todo pensando no Juízo Final e no Céu. Além de sua existência individual, definiam-se para a maioria das finalidades diárias em termos de família ou grupo de parentesco mais amplo, a unidade pastoril ou tribo, a aldeia ou distrito rural, o bairro ou a cidade. Além desses, porém, sabiam que pertenciam a uma coisa mais ampla: a comunidade dos fiéis (a ‘umma’).” (Cfe. HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed., 8. reimp. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 74).

exerceu a função servindo de exemplo a todos os “cádis” das gerações futuras (função que surgiu já com a dinastia dos omíadas).<sup>192</sup>

Como refere A. Habib Hourani, as hostilidades à dinastia abássida levaram o governo a transferir sua capital de Bagdá para Samarra, mais ao norte do rio Tigre, onde permaneceu por meio século. Mas o que fica claro é que o poder do califa, para alcançar lugares remotos, necessitava base nos sentimentos morais dos súditos, e assim ainda mais do que os omíadas, os abássidas tentaram justificar seu governo em termos islâmicos, recorrendo à simbologia religiosa. O califa também alegava governar por autoridade divina, segundo o Corão e as regras do Profeta, as regras da boa conduta (*Sunna*). E por isso aumentou a influência dos especialistas religiosos na corte (os estudiosos conhecidos como *ulemás*). O cargo de juiz (*cádi*) recebeu então maior importância, mas seus deveres não eram políticos nem financeiros, pois a ele cabia decidir conflitos e tomar decisões à luz do que ia emergindo lentamente como sistema islâmico de leis ou normas morais. Aos poucos, a crença numa unidade que inclui diferenças de opinião legal, tendo como base a importância do Corão e da prática (*Sunna*) do Profeta, criou o modo de pensamento conhecido como *sunismo*, diferenciando-se do *xiismo*.<sup>193</sup>

<sup>192</sup> SOBOTTA, Johannes. **O Islã e o Direito islâmico**. São Leopoldo: Unisinos, 1987, p. 131-8.

<sup>193</sup> “Ao reivindicarem sua legitimidade, os primeiros abácidas tiveram de enfrentar outro ramo da família do Profeta, os descendentes de ‘Ali, e seus seguidores, os xiitas” (HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed., 8. reimp. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 56 e 77). O autor ainda refere que até o fim do Califado de Bagdá, “pôde-se manter, de uma forma ou de outra, o equilíbrio entre autoridade e poder, pois os ulemás puderam admitir que o sultão, o detentor do poder militar, tinha o direito de exercê-lo, contanto que permanecesse leal ao califa e o governasse de acordo com a religião. Mas não era um equilíbrio estável. O califa ainda tinha um resíduo de poder efetivo dentro e nos arredores da capital, e tentou aumentá-lo, sobretudo na época do califa al-Nasir (1180-1225); um sultão forte tentava expandir seu poder independente; e havia uma terceira autoridade, a dos ulemás, que pretendiam determinar o que era a religião correta.” Assim foi desenvolvida a idéia de que o poder pertencia ao califa, mas o seu exercício podia ser dividido por mais de uma pessoa. O Califado então tinha três elementos, o da sucessão legítima do Profeta, o da direção dos assuntos do mundo, e o da vigilância sobre a fé. Mas com o tempo a relação tornou-se bilateral, pois o califado de Bagdá chegou ao fim com a ocupação mongol em 1258, e a autoridade conquistada pela espada poderia tornar-se legítima se fosse usada para manter a Charia, onde os ulemás concederiam ao sultão justo o reconhecimento perpétuo do poder (p. 154-155). No mesmo sentido, Bernard Lewis: “O sultão escolheria e nomearia ele mesmo o califa e, em seguida, lhe juraria lealdade como cabeça da comunidade e corporificação da unidade sunita. [...] O califa representava autoridade, o sultão, poder. O sultão investia de poder o califa, que, em troca, lhe conferia autoridade. O califa reinava mas não governava; o sultão fazia as duas coisas” (LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 140). Hoje, como pondera Johannes Sobotta, com exceção da concepção xiita a respeito da “infalibilidade” do “imame” ou do “califa”, rejeitada prontamente pelos sunitas, e com exceção da questão sobre o modo de proceder diferente no reconhecimento da autenticidade de tradições (hadith), “fato que é preciso atribuir a princípios políticos, não existem grandes diferenças entre as várias

A expansão do Islã entrou em contato com os costumes dos novos territórios, gerando novas questões de interpretação que não podiam ser respondidas por “testemunhas do Profeta”, uma vez que estas já não existiam há muito tempo. Para buscar manter a uniformidade diante de territórios e povos com culturas tão distintas foi necessário o desenvolvimento de uma técnica de interpretação, e, como esclarece A. Habib Hourani, uma vez estabelecidos e aceitos os princípios corânicos era possível tentar relacionar o conjunto de leis e preceitos morais com eles, um processo de pensamento que ficou conhecido como *fiqh*, e o produto dele acabou chamando-se *charia*. Apenas aos poucos foram surgindo as escolas de lei, como a dos hanafitas, dos maliquitas, os shafitas e os hanbalitas, e “alguns outros que não sobreviveram:”

Apesar da natureza em parte teórica da ‘charia’, ou talvez por isso mesmo, os que a ensinavam, interpretavam e administravam, os ulemás, iriam manter um lugar importante nos estados e sociedades muçulmanas. Como guardiães de uma elaborada norma de conduta social, podiam, até certo ponto, impor limites às ações dos governantes, ou pelo menos aconselhá-los; também podiam agir como porta-vozes da comunidade, ou pelo menos de sua parte urbana. Em geral, porém, tentavam manter-se à parte tanto do governo quanto da sociedade, preservando o sentido de uma comunidade divinamente guiada, persistindo pelo tempo afora e não ligada a interesses de governantes ou a capricho do sentimento popular.<sup>194</sup>

Os juízes que tinham por função ministrar a Sharia, foram formados em escolas especiais, conhecidas como *madrasas*. O cádi era figura central na cidade, pois ministrava a lei e era responsável pela divisão da propriedade após a morte de uma pessoa, de acordo com as leis de herança, além de receber do governo outros poderes de supervisão. Como cádi, o juiz atendia sozinho em sua casa ou num tribunal, com o auxílio de um secretário para registrar as decisões. Testemunhas respeitáveis eram ouvidas como provas, como aponta Hourani, tendo surgido ainda um grupo (*uduls*) que servia para testemunhar sobre a aceitação do testemunho dos outros. Observa que na prática também se podia aceitar documentos escritos, se reconhecidos pelos *uduls*, de modo que então eram transformados em testemunhos orais. Apesar de o cádi exercer o papel de ministro da lei, buscava preservar a harmonia social chegando a um acordo para dissolver a disputa, no lugar de aplicar

---

escolas jurídicas em particular” (SOBOTTA, Johannes. **O islã e o Direito islâmico**. São Leopoldo: Unisinos, 1987, p. 177).

<sup>194</sup> HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed., 8. reimpr. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 84.

a estrita letra da lei. Em questões legais, além do cádi havia o jurisconsulto, *mufti*, que tinha competência para dar sentenças (*fatwa*) em questões legais: “As *fatwas* podiam ser aceitas pelos cádis e com o tempo incorporadas nos tratados legais”.<sup>195</sup>

Os cádis e muftis são considerados, assim, profissionais da religião. Ao cádi cabia fazer a justiça, aplicar a lei, e ao mufti cabia interpretá-la, e com o tempo foram fazendo parte da máquina administrativa do Estado: cádis e muftis “eram nomeados pelo governo e designados para uma região sobre a qual exerciam jurisdição e que não seria incorreto denominar de diocese”, criando uma hierarquia e burocracia própria.<sup>196</sup> Para René Davi, o cádi que se aventurasse a interpretar com sua própria autoridade as passagens do Corão ou apreciar por si mesmo a autenticidade provável dos *hadits* cometia uma blasfêmia tão grande como o católico que pretendesse fixar, por si, o sentido dos textos invocados pela Igreja.<sup>197</sup>

A tradicional forma de administração da Justiça, entretanto, foi perdendo parte de sua importância desde que foram se estabelecendo juízes seculares para fazer respeitar as determinações do Estado. Progressivamente isso aconteceu na Turquia (1924), e a partir dos anos 50 em outros países. Entretanto, até em função de uma “certa ocidentalização”, diz Gilissen, antes de europeizar suas instituições, os muçulmanos islamizam as instituições européias que lhe são úteis.<sup>198</sup> Ao lado, portanto, das autoridades muçulmanas tradicionais, começam a surgir autoridades civis amparadas pelo modelo ocidental, o califa deixa de existir enquanto chefe

<sup>195</sup> “A *charia* na verdade não cobria toda a gama de atividades humanas: era mais precisa em questões de *status* pessoal (casamento, divórcio e herança), um pouco menos em assuntos comerciais, e menos que tudo em questões penais e constitucionais. O cádi tinha certa competência em assuntos penais, em relação a certos atos especificamente proibidos no Corão e aos quais estavam ligadas penalidades precisas (intercurso sexual ilegal, roubo e consumo de bebida); também tinha uma competência mais geral para punir atos que ofendiam a religião). Cfe. HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. 2. ed., 8. reimp. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 128-9.

<sup>196</sup> LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 175 e 202. Não é sem razão que, devido a suas funções, o cádi, um juiz, e o mufti, um jurisconsulto da Lei Sagrada, são apresentados na literatura e no folclore de forma muito diferente. O cádi, nomeado pelo governante, aparece como uma figura mercenária e até ridícula, enquanto o mufti é reputado, no islã medieval, pelo reconhecimento de seus colegas e da população em geral, com estima e respeito (LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 31).

<sup>197</sup> “Três notáveis fenômenos se produziram nos séculos XIX e XX, no que se refere ao direito, nos países muçulmanos. O primeiro foi a ocidentalização do Direito, em grande número de assuntos. O segundo é a codificação das matérias que escaparam a esta ocidentalização. O terceiro é a eliminação das jurisdições especiais que até agora tinham sido encarregadas de aplicar o direito muçulmano” (DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 413 e 426-7).

<sup>198</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 123.

político da comunidade muçulmana e a própria legislação passa a ser preparada por organismos civis. Não obstante assuntos pessoais ainda ficarem restritos à legislação muçulmana em vigor, passam a surgir os tribunais civis ao lado dos religiosos.<sup>199</sup>

O ideal muçulmano seria alcançar a identidade da comunidade dos fiéis e da sociedade civil, mas o que se verificou foi o estabelecimento de uma dualidade na organização judiciária: de um lado a jurisdição do cádi, que seria a única legítima na visão muçulmana, junto com os diversos tribunais que aplicavam costumes profanos do país, ou regulamentos de autoridades: “da polícia, do inspetor dos mercados, de equidade do califa ou de seus delegados.” Com o surgimento de jurisdições estatais, a competência dos cádis em alguns locais acabou até mesmo desaparecendo. Assim, os Direitos positivos dos países muçulmanos, na atualidade, apresentam-se de forma muito diversificada, e isso ocorre, segundo René Davi, não apenas porque o estado social dos países muçulmanos é muito variado, mas também porque as tradições destes países são muito diferentes. Assim, por exemplo, o Egito, o Mali, a Mauritânia, o Paquistão e a Indonésia têm diferenças profundas em vários aspectos, e o Irã permanece com certa fidelidade ao passado que a islamização não faz esquecer, de modo a ser bastante difícil a elaboração de um quadro geral comum, na atualidade, dos Direitos dos países muçulmanos.<sup>200</sup>

Entre Ocidente e Oriente, e em especial, entre o Islã e o Ocidente, é destacada a oposição referente à unidade política, constituindo o Estado-nação a base da unidade e devotamento dos integrantes de uma comunidade maior, subordinando a si outros grupos. A idéia de soberania do Estado é natural do

---

<sup>199</sup> JOMIER, Jacques. **Islamismo**: história e doutrina. 2. ed. Trad. Luiz João Baraúna. Rio de Janeiro: Vozes, 1992, p. 212.

<sup>200</sup> Ainda segundo o autor, o que pode ser feito é dividir em grupos de países com características mais ou menos comuns, como o grupo dos países de maioria muçulmana que se tornaram repúblicas socialistas (Casaquistão, Turcomenistão, Usbequistão, Tadjiquistão, Quirquistão). Nesse grupo, constituído por Repúblicas, o direito é laico e visa estabelecer uma sociedade fundada sobre princípios diferentes do Islã, de modo que um direito muçulmano não é aplicado em nenhuma jurisdição. Outro grupo é constituído pelos países menos afetados pelas idéias modernas, como a península arábica (Arábia Saudita, República Árabe do Iêmen, República Socialista e Popular do Iêmen, Omã e Mascate, Federação dos Emirados Árabes e Qatar). Aqui as pessoas vivem sob o império do direito muçulmano e do direito consuetudinário. Um terceiro grupo é formado por países que mantêm o Direito muçulmano, mas também adota parte do Direito moderno, regendo novos aspectos das relações sociais. Alguns vivem sob o regime da *common law* (Bangladesh, Índia, Malásia, Nigéria do Norte), outros vivem sob o modelo do direito francês (Estados africanos de língua francesa e árabe e Irã ou holandês (Indonésia) - (Cfe. DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 430-2).



Ocidente, mais especificamente na doutrina de Jean Bodin. Enquanto isso, no mundo islâmico qualquer soberania que não decorra de Alá estará sem legitimidade. Assim, no mundo islâmico a comunidade tribal e a *umma* têm prioridade em relação à constituição estatal, ou então vivem em conflito eterno com qualquer formação estatal que tenha sido imposta ao mundo árabe.<sup>201</sup>

Nesse sentido, destaca Huntington que a idéia de Estados-nações soberanos é incompatível com a crença na soberania de Alá e o primado da *umma*, e os Estados existentes no mundo árabe em geral têm conflitos e problemas de legitimidade, pois em geral são resultado de ações arbitrárias e até mesmo caprichosas do imperialismo europeu, e mesmo suas fronteiras muitas vezes não coincidem com as dos grupos étnicos. Por outro lado, assim como a nação árabe foi dividida, um Estado pan-arábico também nunca conseguiu materializar-se, uma vez que sempre existiram conflitos entre grupos muçulmanos.

Para Huntington, o movimento de coesão islâmica envolve dois paradoxos: no primeiro, o Islã está dividido entre centros de poder competitivos, cada um visando a identificação muçulmana com a *umma* para liderar a coesão islâmica, daí o surgimento de inúmeras organizações, como a Organização da Conferência Islâmica – OCI (proposta pela Arábia Saudita), como contrapeso à Liga Árabe (então dominada por Nasser); ainda a Conferência Popular Árabe Islâmica (CEPAI), criada depois da Guerra do Golfo, em 1991, pelo líder sudanês Hassan al-Turabi, visando contrabalançar a OCI dominada pelos sauditas. Além dessas organizações, muitos movimentos informais e clandestinos geraram outras organizações informais que lutam por causas muçulmanas ou fundamentalistas, e em épocas de crise muitas vezes os grupos conseguem superar suas divergências e lutar por uma causa comum, especialmente quando possuem interesses compartilhados que então superam antagonismos. O segundo paradoxo reside no fato de que a *umma* – que

---

<sup>201</sup> Peter Demant aponta que a súbita emergência das minorias, a partir do século XIX, protegidas até então pela *dhimma* (contrato que regia as relações entre maioria muçulmana e minoria), desconcentrou os muçulmanos, “outroza senhores supremos e agora humilhados.” O início desse contexto, que o autor aponta como recrudescimento do “choque de civilizações” ocorre já em 1839, quando foi promulgada a igualdade civil de todos os súditos otomanos frente à lei, o que levou ao fato da abolição da *dhimma*. Já antes as minorias chegaram a controlar partes da economia otomana, pois concentravam-se em tarefas consideradas indignas para muçulmanos ou turcos. E assim, foi quebrada “a relação de superioridade/inferioridade que permeava por doze séculos seu relacionamento.” Quando ocorreu a abolição formal da identidade religiosa do império, devia ter ocorrido também uma secularização da mentalidade, e por isso até hoje os Estados “nacionais” têm sucessores com pouca legitimidade, muitas vezes recusada pelos islamistas. Isso levou a um declínio muito grande da tolerância (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 166).

pressupõe a ilegitimidade do Estado-nação, necessita de ações unificadas de um ou mais Estados fortes.<sup>202</sup>

Isso poderia até ser considerado comum no passado, mas com a ascensão do Ocidente, a partir do século XX, nunca mais algum país muçulmano conseguiu poder suficiente para assumir o papel de líder do Islã e assim garantir não apenas a liderança religiosa, mas também política. A Arábia Saudita é forte economicamente, mas fraca em vários aspectos, dependendo das relações com o Ocidente para a garantia de sua segurança. A Turquia é forte do ponto de vista econômico, cultural e social, mas sua opção pelo secularismo tirou-lhe a possibilidade da liderança religiosa. Destaca-se, portanto, a lealdade tribal (islâmica) contra a tradição da lealdade nacional, ou a identidade tribal contra a identidade nacionalista, tipicamente ocidental.

#### 1.4.3 Fundamentalismo, *jihad* e desafios do Islã

A partir da década de 70 verificou-se o fenômeno do Ressurgimento do Islã, equiparável à Reforma Protestante ou ao Renascimento no Ocidente. O Ressurgimento representa um movimento intelectual, cultural, social e político, refere Huntington, e o fundamentalismo é apenas um dos componentes dessa revitalização mais extensa das idéias, práticas e retóricas islâmicas. Com a força desse movimento, muitos governos promoveram as instituições e práticas islâmicas, além de “incorporarem os símbolos e as práticas islâmicas a seus regimes”. O Rei Hussein, da Jordânia, por exemplo, falou de uma “democracia islâmica” e de um Islã modernizado. Ao mesmo tempo, o Ressurgimento gerou também a islamização da legislação e da economia, com a introdução de imprensas islâmicas e maior autoridade para a Sharia.<sup>203</sup> O Ressurgimento pode ser decorrência tanto do declínio do poder e prestígio do Ocidente quanto do surto petrolífero da década de 70. Isso

---

<sup>202</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 174-5.

<sup>203</sup> “No Islã, a sharia não era originalmente um direito do Estado ou componente do direito penal, embora seja empregado nesse papel por fundamentalistas e extremistas islâmicos. Em sua intenção, ele deveria ser compreendido sobretudo como ameaça religiosa, exortação ou advertência, cujo caráter punitivo possuía antes um conteúdo simbólico, pois a integridade do corpo humano é também no Islã um dos direitos naturais do homem” (FUNDAÇÃO KONRAD-ADENAUER STIFFUNG. **Cinquenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Trad. Sondi Bertuol. São Paulo: Centro de Estudos e Pesquisas, 1998, n. 11, p. 97).

tornou as nações islâmicas mais poderosas – o petróleo, diz Huntington, seria uma prova da superioridade do Islã, assim como a riqueza ocidental tinha sido vista antes como prova da superioridade ocidental.<sup>204</sup>

O islamismo radical, que usualmente é chamado de fundamentalismo, não é um movimento homogêneo, lembra Lewis, pois há inúmeros tipos de fundamentalismo islâmico. Alguns são patrocinados pelo Estado, promulgados e promovidos por um ou outro governo muçulmano para propósitos determinados; outros são movimentos populares genuínos. Muitos movimentos conservadores surgem de governos tentando conter uma onda revolucionária.<sup>205</sup>

No mesmo sentido, Köylü coloca que, entendido o termo “fundamentalismo” como base, no caso religiosa, como “fundamento”, os muçulmanos não terão nenhum problema em referir a si próprios como fundamentalistas, pois eles, salvo raríssimas exceções, acreditam nos fundamentos do Islã colocados pelo Corão. Da mesma forma, o fundamentalismo nascido no Ocidente, através dos protestantes americanos, recusou o compromisso com algumas questões básicas de sua fé (o nascimento de Jesus de uma virgem, a ressurreição física, a infalibilidade das escrituras etc.). Com isso, ao contrário do pensamento ocidental, em especial o que é transmitido de forma genérica pela mídia, os fundamentalistas não são extremistas e intolerantes.<sup>206</sup> É importante, então, fazer as devidas distinções e esclarecimentos, pois um juízo superficial será altamente contraditório – e injusto.

Os movimentos fundamentalistas devem ser analisados dentro das várias correntes distintas do Islã. Assim, nos últimos 200 anos alguns intelectuais muçulmanos começaram a interpretar a *jihad* de forma a responder às mudanças mundiais, políticas, econômicas e sociais e dos países muçulmanos. Para Zedmund Bosworth, a explosão dos árabes, partindo de suas fortalezas do deserto sob inspiração de Maomé, foi um movimento de massas que aumentou na medida das vitórias, e as fontes islâmicas sublinham, diz, “como es natural, el objetivo espiritual, el estímulo de clásicas órdenes coránicas”, mas, adverte, hoje em dia se está mais inclinado a aceitar fatores temporais, como a fome e o desequilíbrio demográfico no interior da Arábia. Ainda assim, não se pode subestimar o entusiasmo religioso

---

<sup>204</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 111, 115 e 117-8.

<sup>205</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 35-7.

<sup>206</sup> Cf. KÖYLÜ, Mustafa. **Islam and its quest for peace: jihad, justice and education**. Washington DC: Cultural Heritage and Contemporary Change, series II, A, [s.d.], v. 15, p. 38-9.

como estímulo da *jihad* em acontecimentos mais recentes, como da Cachemira em 1948.<sup>207</sup>

De um lado, alguns ativistas, chamados modernistas, desejaram estabelecer uma relação positiva entre o pensamento islâmico e o Ocidente moderno. Estes explicam a *jihad* de modo diverso da visão clássica muçulmana. Para os modernistas, todas as lutas nos primeiros dias do Islã foram apenas defensivas, interpretando o Corão como uma defesa contra o politeísmo árabe que perseguiu os muçulmanos por sua religião monoteísta. Argumentam que o Corão concede ampla liberdade religiosa para as pessoas, não aceitando a divisão do mundo em duas esferas chamadas *dar al Islam* (a casa do Islã) e *dar al harb* (a casa da guerra). Aqueles chamados, por outro lado, de *fundamentalistas* desejam estabelecer um Estado islâmico baseado nas regras do Corão. Entendem que isso é necessário para salvar os países muçulmanos de todo tipo de tirania, perseguição e opressão da presença ocidental, de modo que a *jihad* passa a ser o primeiro dever dos muçulmanos e o instrumento para alcançar seus objetivos. Rejeitam, inclusive, a distinção entre guerra defensiva e ofensiva, entendendo que o objetivo da luta é tornar a palavra de Deus suprema em todo o universo. O interessante, mostra Köylü, é que eles não lutam contra não-muçulmanos fora do mundo muçulmano, mas contra aqueles líderes que alcançaram o poder nos países muçulmanos sem seguir os princípios da fé. Acusam tais países de *dar al harb*, independente do que as pessoas do povo pensam ou acreditam. O problema deles, como se vê, são os líderes muçulmanos que eles desejam trocar por outros que, eles entendem, seguem a base literal do Corão.<sup>208</sup>

<sup>207</sup> BOSWORTH, Zedmund. Ejércitos del Profeta. In: LEWIS, Bernard (Org.). **El mundo del Islam: gente, cultura, fe.** Trad. Jesús Pardo. Barcelona: Destino, 1995, p. 240.

<sup>208</sup> Na análise de Mustafa Köylü, o Corão apenas autoriza matar na prevenção à perseguição, e mesmo a tirania apenas para restabelecimento da ordem social, paz e justiça social, e isso diz respeito a paz positiva não apenas de muçulmanos, mas também para todas as pessoas e nações, o que faz o autor concluir que a guerra apenas é um fenômeno social para proteger as pessoas de todo tipo de opressão, perseguição e injustiça, e para manter a paz entre as pessoas (KÖYLÜ, Mustafa. **Islam and its quest for peace: jihad, justice and education.** Washington DC: Cultural Heritage and Contemporary Change, series II, A, [s.d.], v. 15, p. 24 e 68). A questão é muito discutida, segundo Habib Hourani, quando Maomé, em 632, fez sua última visita a Meca, o discurso registrado nos textos tradicionais trazia a mensagem: “Sabei que todo muçulmano é irmão do outro, e que os muçulmanos são irmãos; devia-se evitar a luta entre eles, e o sangue vertido em tempos pagãos não devia ser vingado; os muçulmanos deviam combater todos os homens, até que dissessem: Só há um Deus” (HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes.** 2. ed., 8. reimp. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 36). Para Ferreira Pinto, *Jihad* significa “esforço no caminho de Deus”, enquanto *harb* significa “guerra”. Portanto, *jihad* não quer dizer “guerra”. Existe ainda, de acordo com a *Sunna* (segundo Livro da Fé) a “pequena *jihad*”, a defesa da fé por via da

Em uma terceira perspectiva ainda estão os *sufis*, que defendem antes uma *jihad* interna, buscando purificar a alma de toda espécie de males, o que seria, entendem, muito mais importante do que a *jihad* externa, justificando que a verdadeira paz e equidade em uma sociedade só serão alcançadas se os muçulmanos lutarem contra os desejos da alma. Köylü observa que, entre as três formas distintas referidas a grupos distintos de entender a *jihad*, todos têm algo em comum: o estabelecimento de uma sociedade política justa e igualitária, o fim da pobreza, da injustiça, do despotismo e da corrupção nos países muçulmanos. Mas modernistas e sufistas são mais pacíficos, enquanto os fundamentalistas lutam de forma mais ativa. Chamam atenção para a necessidade de considerar as condições contemporâneas, e que os muçulmanos vivem hoje em um mundo muito diverso das circunstâncias da época dos primeiros muçulmanos.<sup>209</sup>

Vários fatos marcaram o ressurgimento do Islã como força política, a começar pela derrota árabe para Israel na Guerra de 1967, conhecida entre os árabes como “O Desastre” (seria a humilhação da *Umma*, a Comunidade dos crentes em Alá), refletindo no pensamento dos fiéis como um “castigo” pelo afastamento da religião e a aceitação de certos hábitos ocidentais. Depois, em 1978-1979 a Revolução Iraniana gerou imagens as quais, segundo Maria P. F. Pinto, os Estados Unidos (e o resto do mundo) nunca conseguiram esquecer, com multidões iranianas em fúria gritando *slogans* antiamericanos, queimando a bandeira dos Estados Unidos sob a acusação de ser o “grande Satã”. Segundo a autora, “esse trauma impediu que nos

---

força contra um inimigo exterior que a ameaça ou a persegue, e a “grande *jihad*”, combate interior do homem para vencer o seu egoísmo, dominar os seus instintos e paixões (Cfe. FERREIRA PINTO, Maria do Céu de Pinho. “**Infiéis na terra do Islão**”: os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão. Coimbra: Calouste Gulbenkian / Ministério da Ciência e do Ensino Superior, 2003, p. 22).

<sup>209</sup> KÖYLÜ, Mustafa. **Islam and its quest for peace**: jihad, justice and education. Washington DC: Cultural Heritage and Contemporary Change, series II, A, [s.d.], v. 15, p. 369-70. Fritz Meier resume o ânimo sufi: “Ya en vida de Mahoma, cuya muerte tuvo lugar en 11/632, algunos de sus seguidores, no contentos con obedecer sus preceptos, concibieron la idea de establecer un contacto más íntimo con Dios.” O caminho que escolheram, diz o autor, foi semelhante ao dos monges cristãos, desligando-se do mundo e buscar qualidades para a alma. Foi um movimento que cresceu lentamente, mas de forma constante (MEIER, Fritz. *El camino místico*. In: LEWIS, Bernard (Org.). **El mundo del Islam**”; gente, cultura, fe. Trad. Jesús Pardo. Barcelona: Destino, 1995, p. 129). A fraternidade sufi tem sido a expressão da vida religiosa própria da massa do povo, tornando-se uma força aglutinadora desde o século XIII, a principal manifestação, diz Lewis, do sentimento e lealdade religioso, e também fonte de cultura intelectual e mesmo de poder político, nesse sentido, dinastias que governavam a Turquia e o Irã, potências rivais do Oriente Médio islâmico, no início da era moderna, foram afetadas originariamente pelos ideais sufis (LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio**: do advento do cristianismo aos dias de hoje. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 100).

últimos 20 anos os Estados Unidos tenham aceito o regime islâmico de Teerã e tenham encetado relações normais com aquela potência do Golfo Pérsico”.<sup>210</sup>

A Revolução do Irã é um exemplo de movimento islâmico revolucionário de base popular. Os propulsores, fundamentalistas, dirigiram suas críticas a toda a sociedade, passando a considerar que o mundo islâmico tomou o caminho errado, onde seus governantes fingiam seguir o Islã, mas traíam o islamismo em seus fundamentos. Assim, também o Ocidente é a fonte de todo mal, mas seus ataques se direcionam especialmente aos líderes dos governos árabes. Apesar da atitude dos fundamentalistas e de existir “uma maré de ódio que aflige, alarma e, acima de tudo, desconcerta os norte-americanos” – considerados inimigos de Deus, uma luta entre bem e mal que atingiu conotações também políticas e militares, pois Maomé era, além de profeta e mestre, dirigente e soldado, o mundo muçulmano está longe de ser unânime na sua rejeição do Ocidente.<sup>211</sup>

A Revolução do Irã pode ser compreendida se analisada a situação desde o início do século XX, quando a crise foi se agravando e em 1911 o xá (imperador iraniano) cedeu diante das ameaças dos ulemás de se exilarem no exterior. Uma Constituição ficou só na promessa do xá, de modo que foi derrotado pelos *mullas* (professores religiosos vinculados aos ulemás), que passaram a ter poder de vetar qualquer lei. Um nacionalismo foi contra-atacado pela radicalização islamista ulemá que insistiu na soberania de Deus no lugar da nação, isso até 1911, quando seu líder foi enforcado. A Primeira Guerra Mundial também foi responsável pelo

---

<sup>210</sup> “Com a Revolução Iraniana, o fundamentalismo islâmico fazia a sua aparição teatral nos tempos modernos, inspirando toda uma geração de fundamentalistas: das milícias do Hizbollah, agindo nos escombros de Beirute, nos anos 80, até ao super-terrorismo de Osama bin Laden que amedronta a América e o mundo” (FERREIRA PINTO, Maria do Céu de Pinho. **“Infiéis na terra do Islão”**: os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão. Coimbra: Calouste Gulbenkian / Ministério da Ciência e do Ensino Superior, 2003. p. 17).

<sup>211</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã**: guerra santa e terror profano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 39-41. Peter Demant chama atenção para o fato de que no Irã de 1978 e 1979 a participação maciça das mulheres de preto nas manifestações contra o xá foi um dos fatores cruciais da vitória da Revolução Islâmica, e nos anos 80, as mulheres do Hezbollah libanês estavam entre as primeiras militantes a testar o terrorismo suicida contra Israel, um exemplo que as alunas do Hamas palestino têm seguido. O autor nota o quanto é paradoxal a mobilização das mulheres numa causa que, “do ponto de vista ocidental, promete-lhes apenas a restauração de sua opressão,” elas ajudam a eliminar a “tentação” e mulheres religiosas que voluntariamente demonstram na sua atuação (no caso a vestimenta em público) um comportamento social que depois será obrigatório a todas. Entretanto, depois de estabelecido o padrão de moralidade pública, as políticas variam nos locais de atuação, de modo que no Irã “o direito ao voto já não podia mais ser-lhes retirado,” após sua participação maciça na revolução, além de participarem nas profissões, em funções públicas e na política, apesar de possuírem uma esfera separada (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 159-60).

arquivamento do projeto constitucionalista, mas ainda com o fim das dinastias persas, pois Reza Khan deu um golpe de Estado ao reprimir um levante comunista no Norte, fazendo-se coroar em 1925 e estabelecendo uma nova dinastia, a dos Pahlevi (para acalmar os ulemás que temiam a República). Mas a busca de modernização por Reza Pahlevi, seguida de seu filho nas décadas de 60 e 70 (com a proibição até do xador, que cobria as mulheres e a troca do nome da Pérsia para Irã, de arianos, buscando distinção diante dos árabes), e sua atitude aberta para o nazismo levou a sua queda diante dos britânicos. Entrou em cena então, em 1941, Muhammad Reza, assim como a recuperação dos poderes dos ulemás, que tentaram impor o véu às mulheres quando fora de casa.<sup>212</sup>

Em 1953, segundo Demant, a CIA ajudou no golpe. Reza Pahlevi projetava uma imagem religiosa, mas suprimiu as liberdades políticas. A maioria dos *mullas*<sup>213</sup> seguiu o conselho de ficar fora da política, mas surgiu uma oposição radical em Qom, liderada por Ruhollah Khomeini (ele liderou a revolta em 1963, quando o xá desejou reformas gerais com emancipação para mulheres e indústrias; Khomeini foi

<sup>212</sup> DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 226-8. Conforme o autor, o Irã “considerava os sauditas como sultões corruptos, e conspirou com os xiitas do Golfo contra as autoridades sunitas – na Casa saudita, em Barein, no Kuwait, no sul do Iraque.” Sob ameaça xiita, ocorreu uma aliança de Estados da península árabe no Conselho de Cooperação do Golfo. Na guerra contra o Iraque o Irã não foi o agressor, mas a usou para atingir os irmãos xiitas e os lugares santos, exportando a revolução e insistindo na destituição de Saddam Hussein. Mas a liderança iraniana subestimou o terror que ela provocava externamente, e Saddam aproveitou-se disso. Em 1988 Khomeini aceitou o armistício entre o Irã e o Iraque e a volta às posições anteriores: “Mas o fato é que apesar de algumas mudanças no quadro de funcionários, a exploração por camadas abastadas e poderosas se perpetrou. E um dos últimos atos de Khomeini foi a publicação, em 1989, de uma ‘fatwa’, julgamento religioso condenando Salman Rushdie, o autor indiano-inglês muçulmano dos ‘Versos satânicos’, à morte por blasfêmia (...): apesar de Rushdie ser cidadão britânico e estar fora da jurisdição do Estado iraniano, Khomeini avaliou que a Sharia tinha alcance universal para todos os muçulmanos onde quer que estivessem, e que as fronteiras nacionais (inclusive as iranianas) tinham apenas valor relativo” (p. 237-238).

<sup>213</sup> O autor lembra que na Pérsia os ulemás tinham autonomia econômica em relação ao xá, pois funcionavam como juizes em litígios civis (apenas casos criminais cabiam ao xá), e também eram cobradores de impostos (os *khums*, ou quinto, semelhante ao dízimo cristão), eram administradores de fundações religiosas, mantenedores de mesquitas e escolas, distribuidores de esmolas, etc. – mas apesar de oponentes ao absolutismo imperial, eram líderes evidentes da política iraniana, seus valores eram os mais tradicionais (p. 225-226). Os *mullas* formavam a oposição ao poder político, e nos séculos XVIII e XIX ocorreu forte debate sobre a liberdade de interpretação, sendo que no sunismo prevalecia o fechamento das portas para o *ijtihad* (interpretação). De um lado, os literalistas (*akhbari*) afirmaram que, até a volta do imã, os xiitas não poderiam acrescentar nada à doutrina, mas quem venceu foram os oponentes *usuli*, argumentando que os mais elevados dos ulemás derivam sua autoridade do imã oculto, e por isso dispõem da liberdade de *ijtihad*, o que fortaleceu ainda mais a abrangência política dos mais prestigiosos entre os *mullas*, os *mujatahids*, e em particular do mais elevado entre eles, o *marja-i taqlid* (um vice-governador do imã, fonte de imitação), o maior *mujtahid* de sua geração, eleito por consenso. A partir do século XX esse *marja-i taqlid* passou a ser conhecido como *ayatollah*, sinal de Deus. O mais influente, entre os competidores, foi Ruhollah Khomeini (p. 225). Cfe. DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004.

preso e exilado, mas o benefício foi para uma minoria que alimentou hostilidades de milhões que passaram a favelados). Com o apoio americano o xá ficou mais 15 anos no poder, até que a Revolução não pôde mais ser contida. Depois desse tempo, os Estados Unidos condicionaram o apoio ao regime apenas se o xá respeitasse os direitos humanos, coagindo-o a uma liberação cautelosa, mas a revolução era iminente. Demant mostra que representa a única revolução islâmica em tempos modernos que derrubou um regime secularista e estabeleceu um regime islamista, apoiado na vontade popular.<sup>214</sup>

O surgimento de uma hierarquia sacerdotal assumindo a autoridade mais elevada do Estado era inovação do aiatolá Khomeini, do Irã.<sup>215</sup> Nesse mesmo sentido, Maomé teria estabelecido em Yatrib, em 622, o governo teocrático de Alá, encabeçado por ele mesmo como monarca absoluto e profeta.<sup>216</sup>

A Revolução no Irã é analisada em duas etapas: a primeira ocorre com a derrubada do antigo regime, a partir de greves universitárias e protestos antigoverno na segunda metade de 1977, e em janeiro de 1978 o movimento se ampliou com protestos bazaris (camada de mercadores devotos), ulemás e seus talebã (alunos na cidade santa de Qom), com mortos elevados a mártires pelos ulemás. O enterro levou a novos protestos e novas mortes, e sucessivo enterro das novas vítimas e novos heróis martirizados.<sup>217</sup>

Por isso, a revolução iraniana seria a demonstração de que a religião ainda é uma força política vital pelo menos em algumas partes do mundo. Outros eventos também reforçam essa conclusão: conflitos no Afeganistão, no Sri Lanka, Timor Leste, Kashmir, e finalmente, o ataque aos Estados Unidos, em 11 de setembro de

<sup>214</sup> DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 229.

<sup>215</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 37.

<sup>216</sup> JAMES, E. O. **Historia de las Religiones**. 8. reimp. Madrid: Alianza, 2001, p. 217.

<sup>217</sup> O ciclo de mortes que se expandiu para outras cidades logo solapou o poder de resistência do regime. Do exílio, Khomeini pede a cabeça do imperador, as greves e protestos intensificaram-se em dezembro, e em janeiro de 1979 o xá fugiu. Khomeini voltou do exílio e assumiu o poder, enquanto o exército se manteve neutro. As causas gerais do êxito da revolução são bem colocadas pelo autor: “o regime do xá privilegiava uma camada social restrita, que há muito perdera a legitimidade aos olhos de seus súditos. E Khomeini fez bom uso de seu carisma: Para as massas tradicionais, ele incorporava as esperanças xiitas milenaristas. Muitos viam nele o imã oculto, apesar de Khomeini nunca confirmar isso. Para os mais cultos e/ou secularizados, ele deixou bastante vago e não explicitava seu programa. Desta maneira, fazia-se aceitar como denominador comum a todos.” Khomeini representou não apenas ser o idealizador e teórico da Revolução Iraniana, mas foi seu principal estrategista e líder revolucionário, além de “governador que moldou a face pública do país no período formativo pós-revolucionário (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 231-3).



2001. Parece que, na atualidade, os sociólogos que previram, através da teoria da secularização, a perda da força da religião como um fator social relevante, têm ao menos grandes dúvidas sobre isso. No princípio, a religião era o fundamento do sistema social e tendeu a transformar-se em um subsistema deste, ao lado de outros. A força da religião, agora, parece que tem mais atualidade do que em algumas décadas atrás, e permanece como uma grande questão entre os sociólogos.<sup>218</sup>

Contra a acusação de terrorismo islâmico, diz Mazrui que, enquanto o Islã pode gerar maior violência política do que a cultura ocidental, a cultura ocidental gera mais violência nas ruas do que o Islã. Para o autor, enquanto a democracia liberal do Ocidente trouxe às sociedades maior abertura e participação popular, alta produtividade econômica e menos controle governamental, seu pluralismo também permitiu o racismo, o fascismo, a exploração de minorias e o genocídio.

É preciso muito mais do que a mensagem ocidental, portanto, em termos de maximização do melhor da natureza humana. A humanidade deve consultar o Islã sobre como avaliar o pior na natureza humana, desde o alcoolismo até o racismo, materialismo e nazismo, drogas e marxismo como *opium* dos intelectuais. Ali Mazrui entende que é necessário distinguir entre princípios democráticos e princípios humanos. Em alguns princípios humanos, incluindo a estabilização da família, segurança social frente à violência, e a natureza relativamente não-racial de instituições religiosas – o mundo muçulmano pode estar à frente do Ocidente, afirma o autor. Por fim, democracia é um sistema de seleção de regras de alguém, enquanto a governança humana é um sistema para tratamento de cidadãos. O governo Otomano constituía uma governança humana; a República Turca tem sido uma busca por valores democráticos, e talvez a Turquia se engaje na reconciliação da maior humanidade do Império Otomano com o melhor da democracia da República.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> Cfe. FOX, Jonathan. Religion and State Failure: an examination of the extent and magnitude of religious conflict from 1950 to 1996. **International Political Science Review**, London, Sage, v. 25, n. 1, p. 56, 2004.

<sup>219</sup> “A dialética da história continua seu diálogo com a dialética da cultura dentro de um ritmo mais amplo de relatividade da experiência humana” (MAZRUI, Ali A. Islamic and Western values. **Foreign Affairs**, New York, p. 130-1, Sept./Oct. 1997). Como salienta Demant, o que o olhar islâmico destaca no Ocidente não são os “êxitos” da permissividade, da liberdade, mas seus defeitos, onde a alta taxa dos divórcios, os filhos sem pai, o alcoolismo, a violência, os suicidas são “conseqüência da ausência de normas e “decadência” que caracteriza as relações entre os sexos no mundo ocidental” (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto,

Posição distinta é mantida por Fouad Ajami.<sup>220</sup> Segundo ele, a verdade universal do nacionalismo árabe – aquela larga idéia de uma herança política comum e um destino comum, rachou. Na década de 80, a autocracia e a teocracia exilaram a velha geração de liberais, e o Islã político foi acompanhado do severo declínio econômico na região, pois a cultura política do nacionalismo ingressou em puro despotismo, um jogo de ditadores. Os árabes sempre tiveram limites políticos, morais e culturais, noções do que era “halal” (permitido) e “haram” (proibido), e que agora foram relegadas ao simples abandono. Os árabes convivem agora com um nível de violência que nunca tinham conhecido antes. Para o autor, a verdade pode ser encontrada nas circunstâncias materiais.<sup>221</sup>

Fukuyama lembra que o Islã constitui “uma ideologia sistemática e coerente, como o liberalismo e o comunismo, com um código próprio de moralidade e uma doutrina de justiça social e política”. O Islã pode ter derrotado em muitas áreas do mundo islâmico a democracia liberal, mas seu poder praticamente não tem influência fora das áreas originalmente de cultura islâmica, não tendo ressonância, por exemplo, junto aos jovens de Berlim, Tóquio ou Moscou. Em longo prazo, entende o autor, o mundo islâmico é mais vulnerável do que resistente às idéias liberais, já que o liberalismo ganhou aderentes muçulmanos muito influentes. O Ressurgimento fundamentalista estaria vinculado à ameaça representada pelos “valores liberais ocidentais às sociedades islâmicas tradicionais”.<sup>222</sup>

Ajami explica que as verdades das gerações anteriores, que tinham visto a separação entre religião e política, e a primazia da razão – foram perdidas na última década. E isso aconteceu, diz, porque as nações têm a história que pedem, desejam e merecem, e a sociedade árabe procurou na política satisfações mais preciosas do que a paz social e o bem-estar econômico. A cultura política só sofrerá reformas quando um sistema de autoridade ilimitada encontrar oposição, e os Estados Unidos têm uma participação curiosa nisso tudo. Eles representam, ao mesmo tempo, um agente de ordem política e de revolução social. Seu entusiasmo pelas formas democráticas em outras terras chegou na Arábia. Tudo ficará claro quando a classe

---

2004, p. 162).

<sup>220</sup> AJAMI, Fouad. The Arab inheritance. **Foreign Affairs**, New York, v. 76, n. 5, p. 134, Sept./Oct. 1997.

<sup>221</sup> [...] “the truth lies in material circumstances” (AJAMI, Fouad. The Arab inheritance. **Foreign Affairs**, New York, v. 76, n. 5, p. 139, Sept./Oct. 1997).

<sup>222</sup> FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e do último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 76-7.

política reconhecer a verdade da dimensão modesta da influência americana na vida pública árabe. Afinal, nutriu o nacionalismo e sustentou Israel, sua cultura “pop” disseminou a emancipação social enquanto jogou fora as regras de ordem. O império americano é, segundo o autor, parte real e parte passado, pois a vocação imperial americana não encontrou eco nas terras árabes. Por isso, para o autor, a dor da condição árabe no mundo moderno persiste, e o destino que aguarda os árabes, a história que escreverão, está agora nas mãos árabes.<sup>223</sup>

Como ressalta Edward Said, “há todo tipo de indicações de como é mantida a dominação cultural,” seja por consentimento oriental, seja por pressões econômicas “diretas e grosseiras por parte dos Estados Unidos.” Nesse sentido, além da forma de domínio a partir do próprio desenvolvimento do “orientalismo”, como um dogma que tenta ensinar os orientais algo sobre eles próprios, sob a incrível alegação de que não teriam condições de saber exatamente como fazer uma descrição de sua própria natureza, há mais um fator que contribui para o triunfo do orientalismo, que é agora o consumismo despertado no Oriente: “o mundo árabe e islâmico como um todo foi fisgado pelo sistema de mercado ocidental.” Entre as conseqüências está a padronização do gosto na região, devido aos aparelhos transistorizados, *blue jeans* e coca-cola e devido à imagem transmitida pela mídia em massa.<sup>224</sup>

Muçulmanos, na atualidade, vêem a ciência e tecnologia ocidental como um tipo de “mercado celestial”, onde podem vir e comprar os produtos que entendem úteis, ao mesmo tempo em que destacam sua rejeição pelo que não desejam. Entendem, e deixam bem claro, que os países necessitam de modernização sem ocidentalização, o que significa, reforça Bernard Lewis, que adquirem os produtos da cultura material do Ocidente, mas sem a bagagem cultural “and false values and depraved way of life attached to them” (e sem os falsos valores e o depravado modo de vida a eles vinculados), acentuando assim a rejeição pelo modo de vida ocidental, que julgam totalmente inadequado. O autor mostra que as diferenças começaram historicamente a ser percebidas pelos navios: a superioridade ocidental era impressionante. Além disso, o comentário dos escritores turcos mostra outra grande surpresa, agora acerca do monarca que os enviou: era uma mulher, o que por si só já denotava a diferença de tratamento com as mulheres de sociedades não

---

<sup>223</sup> AJAMI, Fouad. The Arab inheritance. **Foreign Affairs**, New York, v. 76, n. 5, p. 147-9, Sept./Oct. 1997.

<sup>224</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 328-9.

ocidentais (e daí também a ligação da família monogâmica com relação à emergência do individualismo, no Ocidente). Logo depois, outras diferenças ficaram evidentes, a começar pelas associações voluntárias incluindo grupos diversos (corporações comerciais, uniões comerciais, partidos políticos, igrejas independentes, faculdades independentes, clubes, tudo formando o que usualmente é chamado de “sociedade civil”).<sup>225</sup>

Para Peter Demant, um dos dilemas do Islã futuro é a democracia, pois enquanto a maioria das sociedades muçulmanas enfrenta uma série de problemas de desenvolvimento e coexistência, quase não há vias legítimas para expressar reivindicações populares, e tradições democráticas são raras, quase ausentes ou reprimidas, a violência parecendo ser a única possibilidade de expressão. O autor questiona, então, se tal fracasso do desenvolvimento democrático está vinculado a uma inimidade do Islã à democracia, se decorre de uma incompatibilidade nata. Lembra que o Islã é comunal, pede um compromisso coletivo, não individual, e a questão de direitos individuais ocupa lugar bem menor do que no pensamento jurídico ocidental. Nesse sentido, a autodeterminação é, como diz o autor, “explicitamente negada pelo Islã: não é o homem que é soberano, mas sim Deus.” Com isso, entende que para os islamistas a soberania de Deus é incompatível com a democracia, que seria a expressão de uma soberania do povo ilusória e ilegítima. Mas na prática os movimentos fundamentalistas não aceitam a autoridade dos ulemás, considerados corruptos, optando por uma liderança carismática, e há tendências democráticas opondo-se aos regimes que se impõem exclusivamente teocráticos. Em alguns casos, existe um hibridismo entre teocracia e democracia (como no Irã). Enfim, as “mais severas interpretações antidemocráticas dos mais conservadores fundamentalistas se chocam com a vontade democrática das massas muçulmanas.”<sup>226</sup>

Entretanto, a observação dos analistas internacionais mostra que os valores democráticos e ocidentais, como a própria ideologia liberal, estão avançando. Giddens destaca, por exemplo, que os únicos países explicitamente não

---

<sup>225</sup> LEWIS, Bernard. The West and the Middle East. **Foreign Affairs**, New York, v. 76, n. 1, p. 117, Jan./Feb. 1997.

<sup>226</sup> Nesse caso, o líder da comunidade é obrigado a consultar os representantes dos fiéis antes de tomar decisões. É uma exigência que pode ser aplicada de formas diversas: “de maneira tradicional, como quando o sultão ouve as idéias de seus ulemás supremos; ou de modo mais progressista, pelo estabelecimento de regras na prática muito semelhantes às da democracia parlamentar” (DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004, p. 360-1).

democráticos são as monarquias semifeudais, como diz Giddens, que conseguiram chegar aos nossos dias a duras penas, como a da Arábia Saudita, e que estão resistindo com certa dificuldade às correntes da democracia.<sup>227</sup> Para Huntington, o problema não é o fundamentalismo islâmico, mas a civilização distinta do Islã, cujas pessoas estão convencidas da superioridade de sua cultura e ao mesmo tempo obcecadas diante da inferioridade de seu poder.<sup>228</sup>

Segundo Fayçal Yachir, apesar das diferenças culturais, econômicas e políticas, os países árabes enfrentam três grandes desafios: o desenvolvimento autônomo, a democratização e a integração regional. O desenvolvimento autônomo, entende, só será possível se ocorrer a transformação da estrutura política através da democratização e da integração regional, ainda mais quando a maioria dos países árabes carece de uma dimensão mínima compatível com o desenvolvimento. A democracia, na opinião do autor, não deve ser vista como uma condição para o desenvolvimento, na medida em que torna o governo responsável perante a sociedade, mas porque a democracia, constituindo uma demanda popular cada vez maior, é capaz de assegurar a expressão política (ainda que não o poder político, a médio prazo) dos grupos sociais mais interessados em promover um modelo alternativo de desenvolvimento, que garanta o crescimento, a autonomia nacional e a equidade (grupos como os trabalhadores assalariados, profissionais liberais, empregados e administradores do setor público, agricultores, comerciantes etc.).<sup>229</sup>

Por tudo isso, a análise comparativa da civilização e do Direito muçulmano torna-se fundamental para o debate, constituindo outro modelo, distante do Ocidente, pois destaca a função da religião na política e mostra que a religião ainda possui força política em muitas partes do mundo. Adiante será visto se constitui um obstáculo ao diálogo em torno da universalidade dos Direitos Humanos ou se é possível construir uma universalidade real a partir dos fundamentos religiosos. Por outro lado, é possível constatar que a tradição religiosa está cedendo, em alguns aspectos, à secularização, e a forma de governo da democracia está adquirindo maior espaço também no mundo islâmico.

---

<sup>227</sup> GIDDENS, Anthony. **O mundo na era da globalização**. Lisboa: Presença, 2001, p. 70-1.

<sup>228</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 217.

<sup>229</sup> YACHIR, Fayçal. Hacia dónde va el mundo árabe? **El mundo actual**: situación y alternativas. Trad. Isabel Vericat. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996, p. 235-6.

## 1.5 CIVILIZAÇÃO CHINESA

### 1.5.1 Do Império à República Popular Comunista

A China, assim como a Índia, foi constituída a partir de um aglomerado de minorias étnicas (como Vígures, Mongóis e Miao) com línguas, tradições e costumes distintos. Os primeiros habitantes do Norte e do Sul da China (os antepassados do chinês de hoje) tinham estilos de vida bem diferentes há cerca de 7.000 anos. Mesmo com grandes diferenças culturais, já trocavam mercadorias e aprendiam a cultura uns dos outros. Juntos teriam criado o princípio da civilização chinesa.

Buscar as origens da especificidade chinesa em relação às demais civilizações é uma empreitada muito difícil.<sup>230</sup> A civilização chinesa é muito antiga e possui uma história de diversidade de raças que foram se submetendo umas às outras, permitindo a ascensão de um povo que hoje, como explica Claude Larre, é simultaneamente antigo e jovem, impregnado de tradição e empenhado em criar uma nova auto-imagem. A China pode ser estudada a partir do período da era marxista-leninista-maoísta e do esforço para reinterpretar todo o passado, ou então, com os olhos voltados para 40 séculos atrás, conhecendo a vida e a cosmovisão daquele tempo, onde os povos Hsia do Sul protegiam com dificuldades suas colheitas dos nômades do Norte. Uma terceira opção seria concentrar o exame nos tempos médios das dinastias Song e Tsing, que produziram as descrições da China reproduzidas na Europa a partir da chegada dos missionários. Claude Lerre entende que é razoável retomar a sucessão dos séculos, pelo menos a partir do século XX a.C. até nossos dias,<sup>231</sup> o que faz pensar sobre a riqueza e a particularidade específica da historicidade chinesa.

---

<sup>230</sup> Chama a atenção que suas tradições fundamentais, políticas, religiosas, estéticas, jurídicas são diferentes da Índia, do Islã e do mundo cristão do Ocidente: “China ignora las verdades transcendentales, la del bien em sí mismo, la de la propiedad em sentido estricto. A la exclusión de los contrarios, a la idea del absoluto, a la distinción tajante entre la materia y el espíritu, prefiere las nociones de complementariedad, correlación, influjo, acción a distancia, modelo y la idea del orden como totalidad orgánica” (GERNET, Jacques. **El mundo chino**. Trad. Dolors Folch. Barcelona: Crítica, 1991, p. 38).

<sup>231</sup> LERRE, Claude. A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento chinês. In: RICOEUR, Paul ... [et al.]. **As culturas e o tempo**: estudos reunidos pela Unesco. Trad. Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Vozes, 1975, p. 53-4.

Chama atenção, entretanto, a extensão do império da China, no ano de 1600 d.C., em comparação com os demais reinos unificados então existentes no restante da Terra. A Rússia apenas começava sua unificação, a Índia estava fragmentada entre mongóis e hindus. Tanto na Europa quanto no Japão e no Império Otomano se lutava para desenvolver burocracias sistemáticas para administrar com maior eficiência a extensão territorial imperial. Mas na China a burocracia já estava estabelecida e harmonizada por um milênio de tradição, e a Cidade Proibida simbolizava a majestade do imperador chinês.<sup>232</sup>

Ao contrário da Índia, a China não sofreu uma colonização nem foi reduzida a país colonizado, como informa Braudel. Entretanto, *a casa chinesa foi forçada, pilhada, explorada*. “Todas as grandes potências tiraram dela seu proveito. A China só sairá desse inferno com a constituição da China Popular, em 1949.”<sup>233</sup> Talvez se possa dizer que, nesse caso, as ameaças vieram, a partir de então, de dentro, pela formação de um governo autoritário que provocou alguns massacres históricos. É com a dinastia Tsing (1644-1911), dos Manchus, de todo modo, que começou, segundo Durant, uma onda de mudanças que nunca tinha acontecido na história da China:

Antigamente tudo mudava, menos o Oriente; hoje nada há no Oriente que não mude. A China, a mais conservadora nação da história, tornou-se, de súbito, depois da Rússia, a mais radical. A queda dos manchus não foi apenas o fim de uma dinastia, como em 1644, mas a “muda de pena” de uma civilização.<sup>234</sup>

A história chinesa pode ser dividida em quatro épocas. Primeiramente, a do Império Antigo (que iniciou no século III a.C.), na qual a dinastia dos Ch'in,<sup>235</sup> não

<sup>232</sup> “Dispostas em meticolosa ordem geométrica, as grandes escadarias e as imensas portas de cada um dos sucessivos palácios e do salão do trono estavam alinhadas precisamente com os arcos que levavam para fora de Pequim, em direção ao sul, mostrando a todos os que chegavam a interconexão das coisas, personificada no homem que os chineses chamavam de Filho do Céu” (SPENCE, Jonathan D. **Em busca da China moderna**: quatro séculos de história. Trad. Tomás Rosa Bruno e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 27).

<sup>233</sup> BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Trad. Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 197. Lembra Coggiola: “A China sobre a qual as potências européias vão se precipitar no século XIX não tem nada de uma civilização ‘atrasada’” (COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Chinesa**. São Paulo: Moderna, 1985, p. 7).

<sup>234</sup> Manchus são conhecidos como um povo que provém da região Norte da China, a Manchúria (DURANT, Will. **Nossa herança oriental**. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 547).

<sup>235</sup> A primeira dinastia conhecida foi formada no século XVII a.C., pelos Chu. Essa dinastia sobreviveu até 221 a.C., quando se formou um grupo erudito que passou a desenvolver novas formas de pensar e ver o mundo, a filosofia chinesa. Em 221 a.C. o Estado de Tsin conseguiu unificar o país, e o rei tornou-se o primeiro imperador (Chi Huang Ti, 259-210 a.C.). Este suprimiu a nobreza hereditária e o sistema feudal. Seu despotismo era tão intenso, lembra

obstante sua curta duração (249-207 a.C.), dará origem ao nome do país. Depois, a dinastia dos Han, que perdurou cerca de quatro séculos até que o país foi novamente dividido em vários reinos, o que o enfraqueceu e permitiu o avanço de invasões. Depois veio o Império Médio (iniciou no século VII) através da dinastia dos Tang (618-907), caracterizado inicialmente pela restauração da unidade para, em seguida, sofrer novas divisões e invasões. Emergiu, num terceiro momento, o Império Novo, cuja unidade foi restabelecida pela dinastia mongol dos Ming (séculos XIV a XVII) e pela dinastia manchu dos Tsing (séculos XVII a XX). Devido a uma grande estagnação – tanto política quanto social e econômica – o regime imperial entrou em colapso em 1912.<sup>236</sup>

O colapso ocorreu basicamente sob pressão dos efeitos da Revolução Industrial na Europa, tornando o mercado chinês foco de interesse para o comércio dos produtos. Sob argumentos artificiais para justificar uma invasão, primeiro a Inglaterra (Guerra do Ópio) demonstrou sua superioridade militar, abrindo caminho para a França, a Alemanha, Estados Unidos e até o Japão. Concessões territoriais e pesadas multas marcaram a submissão.<sup>237</sup>

---

Alfred Weber, que mandou queimar toda a literatura confucionista, com exceção dos exemplares da biblioteca imperial (WEBER, Alfred. **Historia de la cultura**. 13. reimp. (1ª ed. 1935). México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 49). Doze anos após a criação do que Toynbee chama de “Estado mundial chinês”, em 221 a.C., houve uma revolta geral na qual os povos dos Estados eliminados tomaram as armas, assim como os povos do Sudoeste haviam feito em 522 a.C., na esperança de recuperarem sua independência nacional. Houve então oito anos de guerra devastadora, até que o “dividido Estado mundial” fosse reconstruído. O segundo fundador do Estado mundial chinês, Kao-tsu, o primeiro imperador da Dinastia Han, revelando-se muito diplomático, cuidou para não repetir os erros do revolucionário Chi Huang Ti, evitando tyrannizar tradições, instituições e sentimentos apreciados. Ainda assim, 48 anos depois houve nova rebelião dos Estados locais reduzidos, e todos foram derrotados. Bem antes de a dinastia Han terminar seu mandato, os povos dos antigos “Estados beligerantes” esqueceram suas divergências e se identificaram com o Estado mundial chinês, que dera ao mundo uma paz duradoura. Tudo continuou assim até o insustentável impacto do Ocidente no século XIX d.C. (TOYNBEE, Arnold. **O desafio de nosso tempo**. 3. ed. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 126).

<sup>236</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 109.

<sup>237</sup> A facilidade de domínio teria ocorrido basicamente por duas razões: a imensa diversidade no interior do país, onde uma nova classe burguesa (13% da população) adquiriu 88% das terras; e, ainda, a identificação da dinastia Manchu com a opressão nacional, de modo que, quando o império foi impotente para deter a “rapina estrangeira”, a luta contra os opressores se uniu à luta pela democracia contra o poder imperial, resultando no movimento conhecido como “Os Cem Dias de Pequim”, de 1898, pacífico, mas visando a reforma. Seu fracasso, entretanto, aponta Coggiola, “sintetiza o drama e a impotência da democracia chinesa, que seriam mais evidentes ainda no século XX.” Ainda que a dinastia Manchu tenha derrotado o movimento e retomado o poder, levando a novas revoltas até seu final em 1911 (COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Chinesa**. São Paulo: Moderna, 1985, p. 15). O autor observa que a queda da última dinastia estava delineada há tempo, e as camadas populares participam de uma luta de duas frentes: pela democracia e contra o imperialismo ocidental. A partir de então, observa o



A China, na primeira metade do século XX, foi um país economicamente desmantelado: perdeu partes de seu território e, no interior de suas fronteiras ocidentais, os japoneses possuíam liberdades e privilégios, controlando uma parte das ferrovias e alfândegas. Os estrangeiros estabeleceram agências de correios, jurisdições consulares, bancos, empresas comerciais, industriais e minerais. Desde 1901, com a expedição das oito potências e a tomada da capital imperial, o bairro das Legações, em Pequim, era ocupado e cercado por uma zona de segurança onde os chineses não tinham direito de construir nada. Ocorreu, então, uma enorme invasão cultural e religiosa, com a celebração dos tratados que ela chamou de “tratados desiguais”. Como explica Braudel, ao cabo de uma longa provação “a China chega a um desses raros momentos em que uma civilização se renova destruindo-se, sacrificando algumas das estruturas que lhe eram até então essenciais.” Foi isso que a China Popular quis fazer.<sup>238</sup> Mas o orgulho por uma China que ocupasse o centro do mundo acabou também levando ao regime totalitário, marcado pela forte propaganda pró-comunismo, apoiado pelas massas.

O último imperador (da última dinastia, dos Tsing) tinha apenas 2 anos quando foi escolhido por sua mãe, que acabou morrendo poucos meses depois. Em 1911, quando Pu Yi tinha 5 anos, a China transformou-se numa República, mas o novo governo permitiu que ele continuasse a viver na Cidade Proibida (em Pequim, hoje Beijing). O primeiro presidente foi Sun Yat-sem (1866-1925), líder da revolução nacionalista, governando pelo Partido Nacionalista. Ele havia sido exilado em 1895, e criara, em 1905, no Japão, a Liga Jurada, que proclamava o nacionalismo, a democracia, e o bem-estar da população. Com a República, a Liga Jurada será transformada no Partido do Kuomitang (KMT).<sup>239</sup> Mas não é possível comparar tal revolução com uma revolução burguesa do tipo francês dos finais do século XVIII,

---

autor, a teoria de Confúcio é rejeitada e a imprensa passa a convocar todos a uma luta contra tudo o que prende o país, em prol da liberdade. Enquanto as teorias da burguesia européia buscavam justificar a colonização e a submissão em nome do progresso, um contramovimento terá como ideologia o marxismo, com vistas à libertação do país.

<sup>238</sup> “O nacionalismo atual, virulento, exacerbado, é antes de mais nada uma desforra, a firme decisão de tornar-se uma grande nação, ‘a’ grande nação, qualquer que seja o preço a pagar. Daí seu empenho em reativar a Revolução, em não lhe deixar um instante de repouso, em se precipitar sobre os novos bens, o marxismo-leninismo e os manuais russos traduzidos, tal como ontem se lançava sobre os textos sagrados do budismo e manifestava o desejo de travar conhecimento com o Senhor De (democracia) e a Senhora Sai (ciência), tal como se dirige agora para a história, a sociologia, a etnografia...” (BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 200-2 e 208).

<sup>239</sup> TAO, Wang. **A descoberta da China**. Trad. Dolores Figueira. Lisboa: Estampa, 1995, p. 26, 30 e 38.

como aponta Gernet, pois o poder real não pertenceu jamais à burguesia, residindo nas mãos dos que detinham o poder das armas. Foi em função da formação de outro tipo de exército (não parasitário e corrompido) que a China caminhou para uma libertação da invasão estrangeira – e depois dos poderes militares.<sup>240</sup>

O Kuomintang fez uma aliança com o exército imperial, já em 1912, buscando a unidade nacional e estabilidade, mas para isso Sun Yat-sen, o primeiro Presidente da República, renunciou ao cargo em favor de Luã Chi-kai, o marechal do Império. Luã, entretanto, não apenas deixou de cumprir a promessa de manter-se favorável à República, como dissolveu o Parlamento em 1914 e tentou ser imperador. Com a morte de Luã, Sun foi chamado para exercer a Presidência novamente, mas não conseguiu unificação e as elites rurais governaram com apoio militar. Para Cogliola, o fracasso da primeira República deveu-se “à tentativa de unificar e democratizar o País sem afetar os interesses sociais das classes possuidoras (agrárias e comerciais), associadas às potências estrangeiras.” E assim, enquanto as potências européias discutiam a “repartição” da China (1919), explodiu o protesto dos estudantes (o “4 de Maio”), que recebeu apoio das greves dos operários e dos boicotes aos produtos japoneses. Foram eles, os defensores da “nova China”, que fundaram o Partido Comunista. Entre seus fundadores já estava Mao Tse-tung.<sup>241</sup>

Com isso, ocorreu o desenvolvimento paralelo de um nacionalismo, vinculado ao Kuomintang, e das idéias de Karl Marx e a influência da revolução (criando o Partido Comunista, em 1921). Comunistas e nacionalistas uniram-se para afastar a

---

<sup>240</sup> GERNET, Jacques. **El mundo chino**. Trad. Dolors Folch. Barcelona: Crítica, 1991, p. 530.

<sup>241</sup> Enquanto a Rússia enviou à China delegados para colaborar com o Kuomintang, delegados da Internacional Comunista tentaram erguer o PCC. Em 1923 o Kuomintang e o embaixador soviético assinam um acordo de cooperação, e em 1924 é criado, pelo KMT, uma Academia Militar dirigida por um oficial nacionalista, Chiang Kai-shek. Apesar do crescimento do PCC, sua política era dependente do KMT, o que quer dizer que os operários e camponeses do PCC estavam limitados pelo poder da burguesia nacional, que era representada pelo Kuomintang. O KMT ainda terá Chiang Kai-shek no comando das tropas, e numa união com o banqueiro de Xangai (aliado das potências estrangeiras) detém dirigentes comunistas. Mas vai lutar pela reunificação da China (e esse será seu mérito) e em julho de 1926 seus 100 mil soldados enfrentam 700 mil dos “senhores da guerra”, com vitória do Kuomintang, devido ao apoio dos operários e camponeses. Mas Chiang será ao mesmo tempo “libertador da China e o defensor das classes possuidoras, contra a revolução social, e sua vitória é consagrada em 1928, contra chefes feudais, contra as potências e contra a revolução social...” Quem passará a apoiá-lo são os grandes proprietários, os “senhores da guerra” e até a máfia... e foi dessa maneira que se transformou de partido da democracia e da esperança nacional em partido da reação política e dos possuidores (COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Chinesa**. São Paulo: Moderna, 1985, p. 20-1 e 25-6). Por tudo isso, “nada seria mais contrário à realidade do que designar pelo nome de democracia burguesa a ditadura de Tchang Kai-shek” (MANDEL, E. *Origens e evolução da terceira revolução chinesa*. In: \_\_\_\_\_. **A China antes e depois de Mao**. Trad. A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977, p. 26).

rebelião dos “Senhores da Guerra” (proprietários de terra poderosos, do Norte, em 1926). Todavia, logo após a vitória, muitos comunistas foram expulsos ou mortos pelos nacionalistas sob a justificativa de se promover a unificação da nação. A segunda revolução chinesa sofreu, então, uma trágica derrota em 1927, segundo E. Mandel, “porque Estaline impôs ao jovem Partido Comunista a sua subordinação política ao Kuomintang burguês [...]” A sociedade a partir de então entrou em uma grave fase de decomposição, com o achatamento da economia agrária e a decadência das aldeias, e “o número de camponeses mortos de fome durante a guerra é calculado em 10 a 15 milhões!”<sup>242</sup>

As guerrilhas internas continuaram, encabeçadas por seu maior líder, Mao Tsé-tung (1893-1976),<sup>243</sup> contra o partido do Kuomintang, nacionalista, situação que se agravou logo após o término da Segunda Guerra Mundial. Vencidos os nacionalistas (cujo adversário também era a própria corrupção desenfreada de seu regime, com a diminuição de seus recursos), foi proclamada por Mao Tsé-tung, em outubro de 1949, a República Popular da China – que teve a natureza de uma revolução proletária, não pela natureza das classes sociais que nela atuaram, mas

---

<sup>242</sup> A partir de 1936 as nacionalizações tomaram corpo (em 1942 o Estado possuía vinte centrais elétricas, oito fábricas de aço e metalúrgicas, fábricas de construções mecânicas e outras, e no fim da guerra o governo “apoderou-se de todas as empresas que eram propriedade japonesa e apropriou-se assim da parte de leão das indústrias têxtil e carbonífera.” Mas foram apenas quatro famílias (Chiang Kai-shek, Soong, Kung e os irmãos Cheng) que as tomaram como domínios privados utilizando sua posição política para acumular fortunas, inclusive na gestão e monopólio das empresas. Práticas extremas de corrupção e despotismo vão colidir tanto com os capitalistas estrangeiros como com a maioria dos próprios “compradores” chineses, privados de acesso às melhores fontes de lucro que estavam sob monopólio das quatro famílias (MANDEL, E. *Origens e evolução da terceira revolução chinesa*. In: MANDEL E. **A China antes e depois de Mao**. Trad. A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977, p. 15-8).

<sup>243</sup> Mao Tse-tung nasceu em uma família de camponeses pobres, e cedo se interessou pela sorte da China, que vivia e efervescência de uma “importação” das idéias ocidentais. Em 1917 funda a “Sociedade de Estudo do Mundo Novo” e em 1919, em Pequim, onde era ajudante de bibliotecário, participa no movimento estudantil de 4 de Maio contra o tratado de Versailles, que transferia para os japoneses os privilégios alemães na China. Inicia-se no marxismo, que já surtia ecos na China, e funda em 1920 uma sociedade de estudos marxistas, ao mesmo tempo em que já inicia um trabalho de organização da classe operária. Em 1921 participa no congresso, com outros 57 membros da fundação do Partido Comunista Chinês. Os integrantes iniciais, apenas 57, logo aumentam vertiginosamente, graças à classe operária. Mas, como mostra Rousset, o PCC, “jovem e inexperiente, será constrangido a subordinar-se às directivas da III Internacional estalinista, e em 1923 concluirá uma aliança sem princípios com o Kuomintang, partido nacionalista burguês, que conduzirá à derrota da revolução chinesa de 1926-1927.” Entretanto, o maoísmo nascerá exatamente de tal derrota, segundo o autor. Através dela Mao compreenderá que é preciso desconfiar do Kuomintang, além de preservar a autonomia política e organizacional do partido comunista e construir uma relação de forças política e militar que assegure ao PCC a direção do processo revolucionário (ROUSSET, P. *Mao Tse-tung na revolução chinesa*. In: MANDEL, E. **A China antes e depois de Mao**. Trad. A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977, p. 85-7).

pelo conteúdo marxista-proletário mobilizado pelo Partido, impulsionado pelas massas camponesas.<sup>244</sup>

A China, então, segundo Adriano Moreira, constituiu a única exceção dos tempos modernos, pois foi o governo de Chang Kai-shek, refugiado em Formosa, que representou a China na ONU, e não o governo comunista que ocupara o poder, situação que foi reconduzida à normalidade, quando “hoje é o governo de Pequim” (Beijing) que tem o lugar na ONU, com Taiwan numa situação ambígua.<sup>245</sup> Os Estados Unidos procuraram isolar a “China Vermelha”, negando-lhe reconhecimento diplomático. O Governo da República Popular da China, então isolado, precisou adotar muitas medidas para desenvolver sua economia, entre elas um tratado de cooperação com a URSS (empréstimo, que se revelou nada facilitador), e a adoção de várias leis sindicais, de reforma agrária e de casamento (anulando a “tradicional poligamia masculina”). O que irá surpreender é que o plano de socialização superou a si mesmo, levando a um ritmo de desenvolvimento espantosamente rápido.<sup>246</sup>

No estágio crucial do estabelecimento do marxismo chinês, em especial no período da guerra sino-japonesa (1937-1945), Mao reconheceu a necessidade urgente de incorporar o nacionalismo na hegemonia revolucionária, sob o entendimento que só poderia colocar o marxismo em prática se integrado às características específicas da nação, de modo a adquirir uma forma nacional

---

<sup>244</sup> Lembrando que, ao retirar-se para o campo, em 1927, fugindo dos ataques do Kuomintang, Mao conseguiu criar as “bases vermelhas”, que em 1930 já somavam 15, levando-o a proclamar, em 1931, a República Soviética da China, em Kiangsi, com seis distritos, o que já deixava evidente o enfraquecimento e a frágil unificação de Chiang (COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Chinesa**. São Paulo: Moderna, 1985, p. 30).

<sup>245</sup> “Mao tornou-se lendário, sobretudo, pela chamada “Longa Marcha”. Em 1934, à beira da derrota interna pelas tropas governamentais do Kuo Min-tang chefiadas por Chan Kai-shek, levou um exército de 50.000 homens para o refúgio de Chen-ci, a 10.000 quilômetros de distância. Assumiu que a guerra é um instrumento necessário e não dispensável enquanto o capitalismo for activo” (MOREIRA, Adriano. **Teoria das Relações Internacionais**. Coimbra: Almedina, 1997, p. 144 e 333). Duas observações históricas são feitas por Fiore: “A primeira pode ser feita através de um exemplo: enquanto a Espanha de Franco enforcava com o garrote os patriotas catalães e bascos e todas as liberdades civis eram reprimidas, países famosos por suas tradições liberais superiores às nossas – tais como a França, a Inglaterra e os Estados Unidos – levaram adiante suas negociações, conseguindo impor a lógica do realismo econômico às aspirações morais da política. A segunda consideração diz respeito, em particular, aos Estados Unidos. Foi historicamente provado que em 1946 o fracasso da missão Marshall para firmar um terceiro pacto de colaboração entre o Kuomintang e o Partido Comunista, com o Departamento de Estado que se opunha a Chang Kai-Shek, teve uma grande consequência: levar a China, se bem que a contragosto, diretamente para os braços da Rússia de Stálin” (FIORE, Ilario. **Tien An Men: o massacre na Praça da Paz Celestial**. Trad. Antonella Fossati. São Paulo: Maltese, 1990, p. 279-80).

<sup>246</sup> COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Chinesa**. São Paulo: Moderna, 1985, p. 43-5.

definida.<sup>247</sup> Assim, o confucionismo, como hegemonia ideológica das normas imperiais, foi considerado o principal obstáculo para a nova hegemonia revolucionária e a nova cultura nacional.<sup>248</sup>

Para alcançar o nacionalismo, Mao entendeu que era necessária uma rejeição radical do confucionismo.<sup>249</sup> A crítica à doutrina de Confúcio e de seus seguidores, como Mêncio, esteve vinculada ao conservadorismo, pois na promoção da dignidade do povo o confucionismo levava a um aprofundamento tal na moral e nos bons costumes a ponto de cometer excessos comparáveis ao puritanismo, condenando os impulsos naturais da humanidade, desde o prazer e o conforto até a amizade e o amor, e colocava a mulher num estado total de submissão.

As orientações iniciais da nova República envolveram a mobilização das massas na construção de uma “frente unida interna sob a liderança da classe trabalhadora”, que resumia a base do que Mao denominou de “ditadura democrática popular”. As mudanças foram anunciadas através de uma estrutura constitucional elaborada por uma equipe de delegados convocados por Mao para compor a Conferência Consultiva Política Popular. O artigo 5º do Programa Comum garantia a

---

<sup>247</sup> Conforme anota Lew, a atividade do PCC centralizou-se primeiro sobre a reforma agrária, e depois, após 1937, sobre a organização do combate antijaponês, sempre mostrando vontade de revolucionar o corpo social e “deste modo torná-lo apto a realizar a grande obra de construção do socialismo na China (o que não estava de modo nenhum dentro dos objetivos do campesinato chinês, mesmo o mais pobre.” Desse modo, o PCC realizou um fenômeno de substituição: “um partido substituiu uma classe ausente, o proletariado, e faz com que uma fracção de classe – apoiando-se numa dinâmica revolucionária real – o campesinato pobre, “represente” o papel revolucionário essencial.” E é possível falar de uma “dupla substituição” se levada em conta a substituição de todo o partido – de maioria camponesa, por um núcleo reduzido de quadros comunistas personificando a direção, tendo na sua cúpula, “com um papel carismático,” Mao (LEW, Roland. A trajetória do maoísmo. In: MANDEL E. **A China antes e depois de Mao**. Trad. A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977, p. 136).

<sup>248</sup> A filosofia de Mêncio e de Confúcio seria idealista, acreditando na natureza “boa” dos homens, e, nesse sentido, aproximando-se de Rousseau. Um outro filósofo, Hsun-tsé, adotava uma perspectiva oposta, declarando que todos os homens nasciam maus, pois a natureza não seria um templo, mas uma oficina, um material bruto a ser polido pela inteligência (visão Hobbesiana). A descoberta da filosofia chinesa levou a uma interação entre o Ocidente e o Oriente, a começar por Leibniz que, em 1697, declarou a necessidade de intercâmbio civilizacional entre a China e a Europa. Assim se seguiu no século das luzes, onde os fisiocratas (com sua doutrina do *laissez-faire*) e Rousseau teriam sido influenciados por Lao-tse, ao passo que Voltaire teria sido inspirado por Confúcio e Mêncio (Mêncio preferia a forma monárquica à democracia, porque na democracia é necessário educar todos, enquanto na monarquia bastaria educar o rei para que o governo fosse bom). Cfe. DURANT, Will. **Nossa herança oriental**. Rio de Janeiro: Record, 1995, p 467.

<sup>249</sup> A modernização fazia parte do discurso de Mao, o que ficou bem claro depois do 8º Congresso do Partido Comunista Chinês, em 1956, que colocou o desenvolvimento de forças produtivas e modernização econômica como uma de suas prioridades centrais – desde que, claro, nada tomasse o lugar privilegiado da revolução e reconstrução (KANG, Liu. Is there an alternative to (Capitalist) Globalization? The debate about modernity in China. In: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao. **The cultures of Globalization**. 4. ed. North Carolina: Duke University Press, 2001, p. 170).

todos, exceto aos “reacionários políticos”, as liberdades de “pensamento, palavra, publicação, reunião, associação, correspondência, pessoa, domicílio, locomoção, fé religiosa, e a liberdade de realizar procissões e manifestações,” além de prometer direitos iguais para as mulheres e o fim de suas vidas de servidão. As primeiras ações envolvendo a reforma agrária teriam beneficiado cerca de 60% da população, e eliminaram a base de poder da elite fundiária no campo (mesmo sem tocar nas terras dos camponeses mais ricos, sob a justificação de que sua produção de alimentos era necessária para a vida do país como um todo, e que tal elite já não representava perigo).<sup>250</sup>

De 1949 a 1958, na primeira década da declaração da República, a ação legal foi relativamente coerente, diz Gilbert Padoul.<sup>251</sup> Havia uma negligência do Partido com seus próprios estatutos, mas foi erguido um aparelho estatal complexo pela “conferência consultiva política do povo chinês.” A Conferência era nomeada pelo Partido. Surgiram então leis para revitalizar a economia e transformar a sociedade chinesa, em especial através da lei sobre o casamento e a reforma agrária. Mas ainda que em 1954 uma Assembléia Nacional tenha sido eleita para adotar uma Constituição que abria caminho à socialização (ao mesmo tempo em que preservava certo número de garantias das liberdades individuais), logo o regime de Pequim tornou evidente que era cada vez mais secundária a importância do Direito (em especial quando o regime terminou com a oposição, por volta de 1955). Campanhas em massa derrubaram as disposições protetoras da Constituição de 1954, eliminando boa parte das garantias individuais. As decisões passaram a ser tomadas por dirigentes do Partido, sem que houvesse previsão legal para tanto –

---

<sup>250</sup> O governo dividia o poder em três componentes centrais: o Partido Comunista, a estrutura governamental formal e o exército, mas a unidade era garantida, em geral, pela ocupação por uma mesma pessoa na direção ou presidência dos mais elevados cargos. Assim, no PCC o Comitê Central possuía 44 membros em 1949, sendo que 14 deles constituíam o Politburo, que era dirigido pelos cinco membros de sua “comissão permanente”. Já quanto a estrutura governamental formal, no seu ápice estava o Conselho Central do Governo Popular, com 56 membros, onde Mao também era presidente. Havia o Conselho de Estado, do qual Zhou Enlai era o primeiro-ministro, comandando 24 ministérios. A República ainda foi dividida em seis regiões administrativas, cada uma com seu próprio comando militar unificado, formado pelo Exército de Libertação Popular (ELP). Dos seis integrantes que eram responsáveis pelo comando de tais regiões, cinco deles vão entrar mais tarde em colisão com Mao e serão expurgados. Em 1954 a estrutura será abolida e as forças armadas redivididas em 13 comandos regionais, sob direção do quartel-general do ELP (SPENCE, Jonathan D. **Em busca da China moderna**: quatro séculos de história. Trad. Tomás Rosa Bruno e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 489-91, 495-7 e 527).

<sup>251</sup> PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979, p. 17-9.

estas só vieram mais tarde – e procedeu-se à suspensão do trabalho de codificação do Direito.

Quando Mao Tsé-tung percebeu que os intelectuais seriam necessários para que houvesse um surto de produtividade na China, e que as pessoas criativas não poderiam ser aterrorizadas, passou a incentivar e reconhecer os intelectuais capazes de trabalhar “honestamente”. Assim, foi deflagrada a Campanha das Cem Flores, um movimento que emergiu lentamente das divisões políticas que pareciam saudáveis para a nova República. Em um discurso, Mao deixou claro que se devia “deixar uma centena de flores florescerem” no campo da cultura e “uma centena de escolas de pensamento se degladiarem” no campo da ciência, vendo as contradições de modo positivo. Mas as idéias de Mao causaram uma reação muito entusiasmada e a reação da oposição, então incentivada, foi tão forte que os líderes do PCC resolveram reprimi-la. Tal repressão, contrária ao discurso das “Cem Flores”, foi apoiada por Mao, que se viu obrigado a alterar seu texto explicando que o manejo correto da contradição junto ao povo envolvia o estímulo à crítica e a liberdade apenas e desde que servissem de contributos para o socialismo.<sup>252</sup>

O processo de socialização dos meios de produção foi acelerado (e.g., com a criação das comunas populares, em 1958, onde toda a produção era entregue ao Estado) sem a correspondente formulação legal. Só depois as instituições governamentais deram forma legal a uma instituição já posta em prática. O Judiciário afastou-se do modelo do início do regime, deixando muitos casos para serem decididos pelos órgãos de segurança pública – e quando isso não era possível, os tribunais eram manipulados como “câmaras de registro das conclusões da segurança.” Entre 1966 e 1976, a revolução de Mao tornou-se radical, com a implantação da chamada Revolução Cultural, movimento que impôs a rejeição de

---

<sup>252</sup> E quando chegou o final do ano de 1957, mais de 300 mil intelectuais já tinham sido acusados de *direitistas*, mandados para acampamentos de trabalho ou para a cadeia, ou para o trabalho na terra, como um exílio que muitas vezes era “perpétuo”. Alguns estudantes, simpáticos a seus mestres, foram levados ao suicídio, e três líderes estudantis foram processados e fuzilados, execuções que foram realizadas no início do novo ano letivo, na presença de dez mil pessoas: “O florescimento das Cem Flores acabara com uma vingança, deixando a China em suspenso para uma nova era de aguda luta revolucionária.” Também a campanha do “grande salto” a partir da organização de grandes comunas populares, que no início renderá alta produtividade, um tempo depois levou a uma escassez tão grande de alimentos que levou à morte de mais de 20 milhões de pessoas entre 1959 e 1962, de modo que “O Grande Salto Adiante, lançado em nome do fortalecimento da nação através do apelo a todas as energias do povo, tinha dado meia-volta e acabara devorando sua prole,” já que em 1957 a idade média dos que morriam era de 17,6 anos, e em 1963 caíra para 9,7 (SPENCE, Jonathan D. **Em busca da China moderna**: quatro séculos de história. Trad. Tomás Rosa Bruno e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 533-41 e 545-50)

costumes tradicionais. Milhares de pessoas foram exiladas e mortas, e esse período, que terminou com a morte de Mao em 1976, ficou conhecido como os “Dez Anos de Caos”. Com a revolução cultural, as instituições políticas e administrativas foram destruídas por um então chamado “levante de massas”, dirigido de perto pelo grupo maoísta. No lugar do Partido Comunista surgiu, como nova instituição política, o Comitê Revolucionário Central, cujos poderes só foram definidos legalmente em 1975.<sup>253</sup>

Mas a Revolução Chinesa tomou novo curso em 1957, buscando afastar-se do modelo soviético. Para a China, o modelo soviético não passava de um capitalismo de Estado, pois não emancipava a humanidade, antes explorava os súditos. Demais, o princípio do “centralismo democrático”, admitido na União Soviética, e os métodos autoritários, meios de repressão etc., não eram bem vistos na China, que admitia existir no partido comunista uma direita, um centro e uma esquerda, contradições que viam como normalidade e, inclusive, necessárias. Na China era aconselhada a tolerância, afirma René Davi. Ao mesmo tempo, porém, em que buscava construir uma nova sociedade e não apenas uma nova economia, a China voltou-se à tradição, e o princípio da legalidade foi repudiado. Abandonou-se o trabalho de codificação e as diretivas do partido substituíram a lei.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> O Comitê Central respondeu a dois objetivos: primeiro, o de reunir num único organismo as funções do Partido e da administração e, depois, representar apenas a administração (na seqüência da reconstrução do Partido em 1969-1970). Alguns anos depois, a Assembléia Nacional se reuniu numa sessão de alguns dias para aprovar um programa de ação governamental (que parece ter sido pouco debatido entre os integrantes) e uma nova Constituição. Esta Constituição era mais simples que a anterior. Ela suprimiu a maior parte das garantias individuais e coletivas previstas anteriormente, e ratificou o poder total sobre o aparelho do Estado (que restou “decapitado” com a extinção do lugar do Presidente da República) e o Exército (que passa a ser chefiado pelo Presidente do Comitê Central). A Assembléia deu ao mundo a imagem de uma China unida na busca da revolução, apesar de não ter determinado o papel exercido pelo Direito: “De facto, a China popular encontra-se actualmente numa situação intermédia entre a predominância formal de um direito, que ela tinha desejado instaurar nos seus começos, e uma situação de não direito absoluto” (PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979, p. 20-1 e 23). Enfim, o êxito da revolução de 1948-49 em nada mudou, *no fundamental*, o estado de coisas... pelo contrário, “a distância entre o partido e as massas alargou-se em função da burocratização, arrastada pelo exercício incontrolado do poder.” Já que não havia o contrapeso proletário (nem repressão do Kuomintang, nem dos japoneses), “o partido sentiu-se mais do que nunca investido numa missão histórica única e encarregado da transformação social, em vez e no lugar das massas.” Ao mesmo tempo, precisando da participação das massas rurais e urbanas para renovar a vida econômica e social, o poder maoísta “apresenta-se como uma prática política que tenta [...] obter a mais efectiva mobilização das massas, sem lhes conceder o direito de se exprimirem de forma autónoma no nível político” (VINCENT, J. Marie. O maoísmo posto à prova. In: MANDEL E. **A China antes e depois de Mao**. Trad. A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977, p. 182-3).

<sup>254</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 476-7.



Diferentemente do sistema soviético, a revolução chinesa é, como diz Fromm, uma revolução fundamentalmente camponesa, e não dos trabalhadores. Só este fato, diz, basta para mostrar que não constitui uma revolução no sentido marxista. A revolução chinesa seguiu uma tendência de coletivização do setor agrário que culminou em 1958 com a constituição das comunas. Isso ocorreu devido à insuficiência de terras cultiváveis, além da existência de técnicas agrícolas primitivas. Para custear a industrialização, teve que exportar grande volume de alimentos à custa de uma “dieta paupérrima para seus camponeses”.<sup>255</sup> Na medida em que conseguiu alcançar a produção industrial, entretanto, conseguiu grande abastecimento de alimento para o povo:

Os líderes chineses têm um conceito de comunismo que se opõe radicalmente ao de Marx. Enquanto o sistema de comunismo deste objetivava à emancipação e à realização plena do indivíduo, os comunistas chineses visam à completa coletivização dos homens, a fim de torná-los membros indistinguíveis de uma coletividade: suprimem a individualidade em benefício da sociedade.<sup>256</sup>

Observa-se que a história chinesa sempre esteve envolvida pelo totalitarismo, primeiro do próprio Império, depois, dos colonizadores e “novos imperialistas”, e depois, pela própria ditadura, primeiro do nacionalismo, e logo depois, do Partido Comunista. As raízes de uma “tendência” chinesa para a conformação a um regime totalitário estariam no próprio modo de produção asiático, diferente do capitalismo ocidental, assim como a longa trajetória política vinculada ao “despotismo oriental”.<sup>257</sup> No mesmo sentido, pode-se dizer da utilidade vista da propagação da

---

<sup>255</sup> FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 134. Como aponta Lew: “Se acrescentarmos que, para os revolucionários chineses o seu país é um mundo em si mesmo, herdeiro de uma vasta civilização, muito antiga e que têm estado e estão ainda mais preocupados com a unificação do continente chinês do que com o lugar que ocupam num processo revolucionário mundial, podemos compreender a ruptura com a categoria leninista da revolução mundial, concebida como dialéctica de um processo revolucionário global, com os seus altos (revolução) e baixos (contra-revolução) com os seus pontos fortes e fracos, com as suas etapas cruciais” (LEW, Roland. A trajetória do maoísmo. In: MANDEL E. **A China antes e depois de Mao**. Trad. A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977, p. 171).

<sup>256</sup> FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 137.

<sup>257</sup> A exemplificação é dada por Wittfogel: a pressão exterior foi sofrida desde 1840, com tratados injustos, concessões internacionais e controle externo que debilitaram o governo absolutista, mas os fatos que seguiram a Revolução de 1911 revelaram a coesão política do país ao mesmo tempo em que revelaram sua inércia social (p. 487) – a coletivização subsequente do campo demonstra a resolução dos comunistas chineses de passar de uma ordem semigerencial a outra totalmente gerencial – sendo “indudable la tendencia básica hacia la cristalización de un sistema totalitário de poder, economía y estructura de clases” (p. 495). O autor lembra que nos 300 anos de colonização capitalista o oriente não alcançou o desenvolvimento de uma classe média forte, e o desenvolvimento da sociedade pluricêntrica,

ideologia, pela mídia própria, e o controle das manifestações públicas, vista pelo governo, no intuito de controlar e centralizar o poder.

### 1.5.2 Confucionismo, legalismo e o papel da ideologia

O confucionismo, filosofia que encarna o real e o concreto, foi fundado por Kung-fu-tsé, “Mestre Kung”, conhecido como “Confúcio” (551-479 a.C.). O Taoísmo (Lao-tsé é considerado o maior dos filósofos anteriores a Confúcio), enquanto expressão de tendências místicas, seria de certa forma contrário ao confucionismo, apesar de Confúcio ter buscado restaurar a “antiga sabedoria”, e daí a importância que atribui à observância dos ritos ancestrais (*Li*). Mas a lei tinha apenas uma função suplementar, pois a ordem social funcionava através do respeito aos ritos e à tradição. Pode-se falar, segundo Truyol Serra, de um “positivismo confuciano”: as relações essenciais das coisas entre si – e das pessoas – que, na visão confuciana, constituem o critério da moral e do Direito. A partir dessas relações nascem círculos de deveres fundamentais. Cada relação implica um título, e o indivíduo deve proceder segundo o título que seu papel lhe prescreve. De seu ato sobrevirá censura ou elogio.<sup>258</sup>

---

baseada em classes trabalhadoras organizadas (p. 496) (WITTFOGEL, Karl A. **Despotismo oriental**: estudio comparativo del poder totalitario. Trad. Francisco Presedo. Madrid: Guadarrama, 1966).

<sup>258</sup> Para Confúcio, cinco são também as virtudes cardeais: sabedoria (ou prudência); benevolência (ou humanidade); fidelidade; veneração (ou respeito); e fortaleza (ou coragem). Entre todas, a benevolência é a primeira, similar à amizade aristotélica, podendo ser resumida na fórmula “ter retidão de coração e amar o próximo como a si mesmo.” Por trás disso encontramos uma concepção otimista de ser humano (TRUYOL Y SERRA. **História da Filosofia do Direito e do Estado**. 7. ed. Madrid: Alianza, 1982, p. 52-3). Ao ser perguntado sobre qual sua primeira atitude se um rei lhe confiasse um território para governar, Confúcio respondeu: “Minha primeira tarefa certamente seria ‘retificar os nomes’”. Ao responder assim, indicou que, se os nomes não são corretos, porque não correspondem às realidades, a linguagem não tem sentido, e se esta não tem sentido, a ação torna-se impossível – e assim todos os assuntos humanos se desintegram. Ao mesmo tempo, sua resposta queria dizer que muitos abusos são acobertados pelas palavras, por isso é necessária precisão no discurso – o objetivo daquele que fala é ser compreendido. Assim fez Confúcio sempre que possível, como, por exemplo, com a noção de “cavalheiro”, o homem ideal de Confúcio. Originalmente, “cavalheiro” significava um aristocrata, um membro da elite social, e ninguém poderia se tornar um aristocrata, mas apenas nascer aristocrata. Para Confúcio, “cavalheiro” seria antes um membro da elite moral, uma qualidade ética, alcançada pela prática da virtude e assegurada pela educação. A autoridade política deveria ser conferida apenas no critério de realização moral e competência intelectual – de modo que nem o nascimento nem o dinheiro deveriam garantir o poder. Tal visão trouxe consequências revolucionárias, pois promoveu a destruição do sistema feudal, minou a aristocracia hereditária e levou à instauração do império burocrático – e durante mais de dois mil anos o império seria dirigido pela elite intelectual. Nessa visão, a competição para os exames do serviço civil era aberta a todos. Até a modernidade, este teria sido o sistema de governo mais aberto, flexível, justo e sofisticado, um sistema que iria inspirar

O *Li* pode ser traduzido tanto por “direito” como por “rito, moral, etiqueta”. Pode referir-se ao conjunto de regras de convivência, de bom comportamento que se impõe ao homem honesto, formando uma espécie de código moral – e, nesse sentido, liga-se a uma espécie de “ordem natural” que o ser humano deve respeitar para que reine a harmonia entre os homens. A administração da Justiça era feita também segundo o *li*, pelos chefes de família e de clã, evitando-se o processo judicial que é estimado como desonroso por si só, e buscando-se sempre a conciliação, pois o processo atenta contra a paz social e a ordem natural. O *Li* deveria bastar para manter a ordem, mas desde cedo se admitiu sua insuficiência para ordenar as relações entre todos os homens, sendo necessárias leis em especial para o povo, e sobretudo leis severas: o *fa*.

A idéia do *fa* foi desenvolvida principalmente pela escola da lei da época da dinastia dos Ch'in (III a. C.), entendendo que a natureza humana é má e diante dos conflitos inevitáveis e das infrações é preciso submeter os homens a leis e a castigos com penas severas e as mais cruéis possíveis. O *fa* é um direito do Estado, estando todos obrigados a denunciar as infrações mesmo que não sejam vítimas delas, mesmo se praticadas contra sua própria família, pois o interesse público (*fa*) está acima do interesse privado (justiça administrada segundo o *li* pelos chefes de família e de clã). Na época dos Han (II a.C.) ocorrerá a confucianização da leis, uma conciliação entre o *li* e o *fa* pelo reconhecimento de classes sociais submetidas a sistemas jurídicos diferentes, e desde então a sociedade chinesa divide-se em quatro classes hierarquizadas: os funcionários letrados, os camponeses, os artesãos, e os comerciantes<sup>259</sup> – tal desigualdade social perante o *fa* caracterizará o Direito chinês tradicional.

O paradoxo chinês recebeu atenção especial de Max Weber, considerado o mestre insuperável das origens culturais do capitalismo. Tendo como referência

---

os filósofos europeus do século XVIII (Cfe. LEYS, Simon, na apresentação de CONFÚCIO. **Os Anacletos**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. XXIX e XXX).

<sup>259</sup> O *li* constitui o sistema geral, mas para o povo comum são necessárias leis severas, sobretudo de natureza penal, às quais escapavam os funcionários letrados. Para o autor, igualmente, o *li* é o que mais se aproxima de nossa concepção de Direito, pois, na definição de *li*, o que pode ser controvertido, uma vez que na definição de *li* é necessário fazer uma abstração da lei e levar em conta os costumes e ritos, e não o que se reduz a uma ordem baseada em leis e códigos. Além disso, os conflitos baseados no *li* tendiam a ser resolvidos a partir de acordos, e não a partir de soluções impostas pelo Direito. Era sempre vergonhoso ter que recorrer, ter que acionar, pois o correto era conformar-se às tradições e resolver os problemas sem a necessidade de um apelo ao *fa* (GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995, p. 110-2).

seus estudos sobre a ética protestante, procurou entender a cultura chinesa comparando o puritanismo com o confucionismo. Weber concluiu que as qualidades confucianas impregnadas no caráter chinês (“bem ajustado”, “infinita paciência”, “cortesia controlada”, “insensível à monotonia”, e “capacidade para o trabalho árduo ininterrupto”) não poderiam por si só produzir o capitalismo, mas elas poderiam desenvolver grandes habilidades, em especial para assimilar o capitalismo.<sup>260</sup> Os recentes sucessos econômicos dos países confucianos poderiam desmentir Weber, para muitos teóricos, mas Lucian W. Pye, em defesa de Weber, comenta que os êxitos asiáticos foram produzidos pelo acesso ao sistema econômico mundial. O capitalismo ocidental é incentivado pela tecnologia – faça algo melhor – enquanto o capitalismo chinês visa diversificar, e isso também tem base no apoio ao aperfeiçoamento pessoal, pois a cultura respeita a motivação para realizar. Na verdade, a tradição de redes informais e a opção pelo “não direito” fomentou as negociações contratuais mais do que o legalismo teria conseguido. Com o tempo, porém, a complexidade mostrou a necessidade de uma ordenação legislativa:

Até banqueiros estrangeiros foram envolvidos pelo espírito do que imaginavam serem valores asiáticos e se dispuseram a emprestar dinheiro com base em acenos e piscar de olhos de autoridades chinesas. Mas, com o tempo, a falta de transparência ou a firme compreensão legal levaram inevitavelmente ao capitalismo de compadres e à corrupção generalizada. A ausência de fundamentos legais para as transações comerciais, que pode ter facilitado os negócios quando as condições eram boas, também significava que não havia procedimentos claros para lidar com falências se as coisas fossem por água abaixo.<sup>261</sup>

A campanha da “Grande Revolução” não teria sido a primeira a tentar substituir o confucionismo em nome de uma China que ansiava por passar para a

---

<sup>260</sup> “Tal como ocorreu com o bramanismo na Índia, os letrados chineses foram os expoentes decisivos da unidade da cultura (...). Os territórios (bem como os enclaves) não-administrados por funcionários de educação literária, segundo o modelo da idéia ortodoxa do estado, eram considerados tribais, dentro do território do hinduísmo, mas não-regulamentados pelos brâmanes, ou como as áreas não-organizadas como ‘polis’ pelos gregos. (...) Os exames da China comprovavam se a mente do candidato estava embebida de literatura e se ele possuía ou não os ‘modos’ de pensar adequados a um homem culto e resultantes do conhecimento da literatura’ – eles não comprovavam habilitações especiais, como os modernos e racionais exames burocráticos para juristas, médicos, técnicos” (WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Trad. De Waltensir Dutra, 5ª. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 471 e 483). Também em WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. Meico: Fondo de Cultura Economica, 1998. 12ª reimpressão).

<sup>261</sup> PYE, Lucian W. “Valores Asiáticos”: De Dínamos a Dominós? In HARRINSON, Lawrence E. & HUNTINGTON, Samuel P. **A cultura importa – os valores que definem o progresso humano**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 341-342 e 347.

era moderna. O Movimento de 4 de Maio de 1919 já tinha slogans como “Abaixo Confúcio e Companhia”, mas a campanha que sobreveio entre 1973 e 1975 teve objetivo mais preciso, segundo Cheng: a “luta entre a linha confuciana e a linha legalista”. O legalismo, segundo Cheng, vincula-se a uma escola de teóricos da política ativos na China dos Reinos Combatentes, agrupados sob tal designação por força do papel que atribuíam à lei no governo, e aos sistemas de leis que se introduziam em diversos países. Visavam, pois, a adaptação dos meios aos fins, o exercício calculado do poder, vinculado ao realismo radical, e por isso podem ser estimados como adeptos dos mesmos ideais de Maquiavel. Os legalistas aparecem como inovadores, enquanto resta para os confucionistas o papel de representantes da Antigüidade. Para os legalistas, a política deve ser dissociada da moral, deve consistir uma técnica de repressão. Os confucionistas vêem a solidez do Estado como resultado da confiança que o povo deposita na retidão de seu soberano, enquanto legalistas vêem a solidez como fruto do medo.<sup>262</sup>

Apesar de buscar uma integração cada vez maior no sistema global, a China mantém sua identidade própria, tanto política como ideologicamente. Kang Liu pergunta então se a China poderia constituir uma alternativa para a globalização capitalista. Para o autor isso seria exagerado, mas talvez a China pudesse servir como uma crítica ao discurso da globalização.<sup>263</sup> Para o autor, o discurso atual da China como alternativa à globalização é, por sua própria natureza, contraditório e fraturado; além disso, como discurso local sobre significados globais, articula ansiedade no sistema “global mundial” e clama por intervenção e resistência. A centralidade da “revolução” não apenas no discurso, mas também na prática social e política da China atual tem que ser reconhecida e reconsiderada no contexto da globalização.

---

<sup>262</sup> Cfe. CHENG, Anne. **Introduzindo a obra Conversações de Confúcio**. Lisboa: Estampa, 1991, p. 28-9. Com o advento da revolução comunista na China, o Direito passou a ocupar um lugar relativo para não ameaçar o progresso da revolução. No lugar do Direito foi posta a ideologia, embora o Direito não tenha desaparecido, uma vez que algumas leis fundamentais até continuaram a servir como referência à ação do regime (como a lei sobre o casamento). A ditadura foi justificada pela necessidade de consolidar os resultados da revolução – e um Direito absoluto poderia ameaçar tal progresso. Mao preservou o aparelho político e administrativo do Estado, e desenvolveu e fortaleceu os órgãos de controle e repressão, de modo que o regime chinês pôde ser sustentado pela ditadura do Partido Comunista e de seus instrumentos coercitivos, especialmente após a Revolução Cultural (PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979, p. 25-6).

<sup>263</sup> KANG, Liu. *Is there an Alternative to (Capitalist) Globalization? The debate about Modernity in China*. In JAMESON, Fredric & MIYOSHI, Masao. **The cultures of Globalization**. 4a. ed., North Carolina: Duke University Press, 2001. p. 164-165.

O que mais importa aos chineses, diante de sua trajetória histórica, é a estabilidade social, o que explicaria por que o regime pós-maoísta encontra algum consenso popular em meio a crise. Mas a estratégia de abrir as portas para o mercado capitalista, a exploração da mão-de-obra barata pelo capital internacional, e o orgulho nacional e a auto-confiança socialista não teriam sido sacrificadas diante de uma economia cada vez mais dependente do capitalismo mundial? Para Lin Chun, que põe tais questões, as empresas estrangeiras só podem operar nos limites estabelecidos pelos termos legais e políticos chineses, de modo que o poder do Estado soberano e suas metas políticas de reforma estão determinadas por um compromisso e força social, ou deveriam estar, de modo que são as forças sociais reais que decidirão em último termo a natureza da nova estratégia.<sup>264</sup>

A despeito disso, pode-se afirmar que a China sempre abraçou o ideal de uma “sociedade sem direito”, mas não sem enfrentar desafios, um deles quando os chineses se muniram de códigos inspirados pelo Ocidente: Código Civil, em 1929-1931, Código de Processo Civil, em 1932, e Código Agrário, em 1930. Parecia que a China havia ingressado na família do Direito Romano, mas isso, como relata René Davi, não conseguiu transformar de modo súbito o país e a mentalidade chinesa. A adaptação do povo chinês, em poucos anos, à concepção romana, levada a cabo em mais de mil anos pelos juristas cristãos do Ocidente, não se mostrou fácil. A prática continuou ignorando as leis, em especial quando atentavam contra a tradição: “não se recorria aos tribunais, ou porque se ignoravam os próprios direitos, ou porque não se queria incorrer na reprovação da sociedade; as relações sociais continuaram, por conseguinte, a ser, de fato, reguladas como no passado.” Mesmo quando se recorria, excepcionalmente, aos tribunais, os juízes continuavam a estatuir regras segundo o padrão confuciano...<sup>265</sup>

---

<sup>264</sup> CHUN, Lin. *Cómo situar a China*. Traducion de Isabel Vericat. In **El mundo actual: situación y alternativas**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996.p. 315. Para Baoxiang, Chengquan e Zerui, “...bajo la reaccionaria dominación de la dinastía Qing primero, y posteriormente de los caudillos militares del Norte y más tarde del Guomitang, el pueblo chino, privado de sus derechos, no podía actuar. La dinastía Qing era corrupta y incompetente. Después de la Revolución de 1911, los caudillos militares dividieron el país, reclamando cada uno su feudo separado y librando entre sí interminables guerras civiles, de modo que las potencias imperialistas aprovecharon la oportunidad para delimitar sus esferas de influencia en China (BAOXIANG, Shen; CHENGQUAN, Wang; ZERUI, Li. *Derechos humanos en la arena internacional* IN **China y el mundo**. Beijing: Beijing Informa, 1983. Colección Asuntos Internacionales, n. 3, p. 84).

<sup>265</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 476. Em 1931 é estabelecido o decreto sobre o casamento durante a República de Kiangsi, e segundo as palavras de Mao: “...”O incidente de

O governo chinês atuava norteado por uma ideologia que decorre, de certa forma, da diversidade chinesa, na sua imensidão geográfica e étnica, e da tradição confucionista, que por muito tempo já havia exercido um papel regulador comparado ao de Mao Tse-tung. Depois, a introdução das técnicas soviéticas de propaganda e a consolidação policial e militar do regime maoísta acabaram reforçando o poder do governo pela ideologia: custava menos sustentar um aparelho de mobilização ideológica do que instituições especializadas que poderiam, inclusive, lutar por maior autonomia, como o Judiciário. O recurso a tal instrumento político-ideológico, ao invés da mera ameaça e repressão policial, provou ser mais útil na consecução do comunismo. Entretanto, a falta de contrapeso político ao maoísmo, no exterior, resultou numa divisão permanente do próprio aparelho dirigente, visto que o grupo dirigente sentiu a necessidade de identificar dentro de sua estrutura uma oposição interna que justificasse a necessária mobilização permanente pela revolução, lutas internas de tendências que enfraqueceram o regime.<sup>266</sup>

O colapso da dinastia em 1910 foi seguido por uma luta entre concepções diferentes: princípios de “nacionalismo, democracia e vida das pessoas” de Sun Yat-sen, o liberalismo de Liang Ch’i-Ch’ao, e a concepção que venceu, no final da década de 40, de Mao Tse-tung, com o marxismo-leninismo importado da Rússia. Todavia, como nota Huntington<sup>267</sup>, “a China passa a ser socialista” – mas o êxito do

---

ontem era importante (referia-se ao suicídio da menina Zhao). Deu-se devido ao ignóbil sistema dos casamentos negociados, devido às travas do sistema social, à negação da vontade individual e à ausência de liberdade de escolher o seu próprio marido. É preciso esperar que aqueles que pelo facto se interessarem, o comentem sob todos os aspectos e defendam a honra duma rapariga que sofreu o martírio da morte pela causa da liberdade de escolher a quem amar... Se fazemos campanha em favor da reforma do casamento, há antes de mais que demolir as superstições a respeito do casamento, e em primeiro lugar, a crença que os casamentos são predestinados pelo acaso... E do decreto, acentua-se: Sob o domínio feudal, o casamento entre o homem e a mulher é uma instituição bárbara e desumana. A opressão e os sofrimentos suportados pelas mulheres são maiores do que os experimentados pelos homens. Só a vitória dos operários e camponeses, seguida dos primeiros passos para a libertação económica dos homens e das mulheres, traz uma mudança ao carácter da relação do casamento entre o homem e a mulher, que se torna livre. [...] Todo o sistema feudal do casamento é abolido, incluindo o poder dos pais sobre os filhos, o uso do constrangimento e o carácter da compra e venda do acto do casamento...” (TSÉ-TUNG, Mao. Textos de Mao. In: MANDEL E. **A China antes e depois de Mao**. Trad. A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977, p. 300-1).

<sup>266</sup> PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979, p. 31-3 Também Gernet: “Podríamos decir que, desde 1950, la principal actividad de la nueva China há sido la de propaganda y adoctrinamiento, actividad cuyo coste material y humano seguramente no se llegará a evaluar jamás aunque debe ser considerable” (GERNET, Jacques. **El mundo chino**. Trad. Dolors Folch. Barcelona: Crítica, 1991, p. 576).

<sup>267</sup> Ao menos a República Popular da China, uma vez que em 1949, quando Mao Tse-tung fundou a república Popular, algumas ilhas foram divididas entre a República Popular da China (envolvendo a China continental, Hong Kong e Macau) e a República da China (Taiwan e

capitalismo no Japão, já no final da década de 70 (apesar do trauma da perda da II Guerra Mundial) e o fracasso do comunismo “fez a China se afastar do modelo soviético” e escolher uma outra alternativa: “por um lado, capitalismo e envolvimento com a economia mundial, combinados; e por outro lado, autoritarismo político e o retorno à cultura tradicional”. Enquanto tinha uma economia atrasada, o confucionismo serviu como justificativa para o atraso, até o início do século XX. Já no final do mesmo século, como ressalta Huntington, a situação se inverteu e Confúcio passa a ser novamente louvado. Isso mostra que os Chineses, seja para justificar o autoritarismo, seja para justificar a democracia, a vitória ou a derrocada, procuram a legitimação em suas raízes culturais, sem importarem concepções ocidentais.<sup>268</sup>

Com tudo isso, a China comunista é muito diferente da situação soviética, alerta René Davi, pois na antiga União Soviética e nas democracias populares da Europa Ocidental havia a aceitação do princípio da legalidade, enquanto na China o princípio da legalidade foi repudiado, representando apenas um episódio de curta duração na sua história – e ainda assim, os chineses culpam os ocidentais e o imperialismo ocidental de tê-los obrigado a adotá-lo. Além disso, fez parte do “Programa Comum” estabelecido em 1949, após a vitória da revolução comunista, a abolição em bloco de todas as leis, decretos e tribunais existentes. Apenas num momento posterior as leis iriam tomar um lugar de destaque, uma vez que constituiriam um meio eficaz de transformar a sociedade:

A conciliação é colocada em destaque; o direito apenas desempenha uma função subordinada. Proclama-o o próprio Mao-Tsé-Tung num discurso proferido em 27 de fevereiro de 1957: o direito não se fez para todo mundo. Dois métodos são, segundo os casos, apropriados para resolver as contradições que se produzem na sociedade. Um destes métodos é o que apela para o direito e para as suas sanções: é o método da ditadura. Considerava-se outrora bom para os ‘bárbaros’; atualmente, reserva-se a sua aplicação para os contra-revolucionários, logo que toda a esperança de se corrigirem deva ser abandonada. (...) Se um cidadão comete uma falta, não se deve pronunciá-lo criminalmente, citando-o perante um tribunal, condenando-o e inflingindo-lhe uma sanção. Esta degradação e esta vergonha devem-lhe ser poupadas. Ele não teve, sem dúvida, plena consciência daquilo que fez; o que se impõe a seu respeito é uma obra de educação e de persuasão, não a indignidade que representa uma condenação civil ou penal.<sup>269</sup>

---

algumas ilhas de Fujian), a guerra civil resultou em duas regiões.

<sup>268</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 105-106.

<sup>269</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A.



O Marxismo de Mao teria deixado um legado significativo através da educação, já espalhada de forma profunda na consciência social. Esse Marxismo, segundo Liu Kang, seria a “chave” para a alternativa de modernidade da China – que não pode repetir os passos dos “Pequenos Tigres” do Leste Asiático, nem dos japoneses, ou os modos europeus de modernização, porque é um imenso e pobre país, com uma grande população iletrada. É correto, diz o autor, apenas o caminho que segue os passos de Mao, com o fim de encontrar uma alternativa moderna para si mesma, a seu modo.<sup>270</sup>

Quanto mais difícil for a conquista econômica por parte da China, mais intolerante seu regime se tornará, previra Erich Fromm, e o “futuro historiador poderá decidir que o acontecimento mais importante do século XX foi a revolução chinesa”, que marca o fim do colonialismo ocidental e o início da industrialização em todo o resto do mundo, mas “a questão é se os métodos chineses serão adotados também pelo resto do mundo atrasado”. A China vem lutando desde então para subverter os prejuízos da dominação econômica dos poderosos países europeus, construindo sua própria base industrial, “embora ao preço da violação da individualidade humana e de rigorosos sacrifícios materiais impostos às massas camponesas”.<sup>271</sup>

Como nota René Davi, na ausência de juristas suficientemente seguros era difícil pensar na criação de novas instituições. Nesse caso, a tarefa de julgar foi assumida muitas vezes por órgãos de polícia e de segurança pública, funcionando inclusive como tribunais de execução, ao lado dos tribunais populares. Os tribunais populares eram, por outro lado, normalmente dominados pelos *soviets*, de modo

Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 477.

<sup>270</sup> KANG, Liu. Is there an alternative to (Capitalist) Globalization? The debate about modernity in China. In: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao. **The cultures of Globalization**. 4. ed. North Carolina: Duke University Press, 2001, p. 182. E como ressalta Gernet na conclusão de seu extenso estudo sobre o mundo chinês: “Sin lugar a dudas, Occidente ha identificado demasiado rápidamente modernidad y occidentalización y no ha tomado todavía conciencia de la grave desventaja que constituye para el futuro su ignorancia de esta parte de la humanidad, de su historia y de sus raíces” (GERNET, Jacques. **El mundo chino**. Trad. Dolors Folch. Barcelona: Crítica, 1991, p. 591).

<sup>271</sup> “A revolução chinesa tem tal significado histórico porque, neste momento, representa o exemplo mais avançado de um movimento mundial, ou seja, a revolução colonial. As nações subdesenvolvidas da Ásia, África e América Latina – o ‘novo mundo’ do século XX – têm em comum uma fórmula que, em sua expressão mais simples, é: nacionalismo (independência política) mais industrialização. O desejo da industrialização rápida é, em grande parte, decerto, motivado economicamente, mas não em sua totalidade. Tem também elementos psicológicos: a industrialização foi, durante tanto tempo, privilégio dos países ocidentais – seu símbolo de poder – que a autonomia industrial se tornou um objetivo das nações coloniais por motivos psicológicos, também” (FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 130 e 147).

que a *Prokuratura* organizava-se com dificuldade e, muitas vezes, sem discernir o que devia fazer já que não existiam leis. Progressivamente, porém, a tendência à legalidade venceu as dificuldades, e em setembro de 1954 Tribunais e *Prokuratura* foram reorganizados, sendo criados mais de 2.700 tribunais populares até 1957, e cerca de 94.000 “correspondentes” assistiram os procuradores em setembro de 1956. Mas os antigos organismos de conciliação foram substituídos por novos, sendo constituídas mais de 200.000 “comissões populares de mediação”, semi-oficiais, responsáveis pela solução de litígios. Outras instituições, como sindicatos e organizações sociais, comissões de rua, células do partido, ativistas etc. passaram a desempenhar papel na mediação, e talvez por isso, refere René Davi, “não se julgou útil, na China, instituir um sistema de arbitragem pública análogo ao da União Soviética.”<sup>272</sup>

Recentemente, entretanto, a China realizou várias mudanças na estrutura de seu sistema judicial, entendendo constituir um componente importante da política democrática socialista. Nesse sentido, adotou órgãos judiciários e procuradorias separadas, de acordo com o Congresso do Povo. O sistema judicial é, assim, expressão do sistema socialista, onde o povo exerce o poder nos termos da lei, sendo responsável perante o Congresso do Povo e supervisionado por ele. Assim como os órgãos judiciários do Estado, os tribunais do povo processam e punem, exercem o controle civil, administrativo e criminal de acordo com a lei. Em 2004 os tribunais locais de vários níveis encerraram quase 650.000 casos criminais em primeira instância, e cerca de 4.300.000 casos civis, e têm aumentado sua capacidade constantemente. Também foi criado o Tribunal Superior do Povo, além de tribunais do povo em vários níveis locais, assim como tribunais militares e outros tribunais especiais. No final de 2004 existiam 3.548 tribunais do povo e cerca de 190.000 juízes.<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> “Como na China tradicional, muitas das questões que seriam no Ocidente levadas aos tribunais continuam a ser resolvidas, na China comunista, em um nível pré-judiciário. Com uma grande paciência, procura-se levar os cidadãos a reconhecerem os seus erros e a corrigirem-se, quer se trate de questões civis ou penais. Aquele que incorre em erro não é conduzido até os juízes: as próprias pessoas de seu meio, discutindo com ele e manifestando a sua reprovação, reconduzem-no ao bom caminho” (DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 481-2).

<sup>273</sup> Cfe. JUDICIAL Democracy. In: **China’s Human Rights**. Disponível em: <<http://humanrights-china.org/news/2005-10-19/20051019142336.htm>>. Acesso em: 8 nov. 2006, p. 1.

Na prática judicial, o sistema segue os princípios de que todos são iguais e de que a punição deve ser dada de acordo com o crime praticado. Com o sistema envolvendo jurados do povo (sistema adotado e melhorado em agosto de 2004), supervisores do povo (desde setembro de 2003 foi adotado em dez províncias, logo atingiu 86% do território, sendo as pessoas escolhidas por recomendação de vários órgãos, grupos, instituições e empresas), advogados (com lei específica promulgada em 1996, contando, no final de 2004, com cerca de 118.000 advogados, e cerca de 11.500 sociedades), assistentes legais (existindo desde 1994, e regulada em setembro de 2003) e mediadores do povo (através de comitês estabelecidos de acordo com a lei, na base da vontade das partes, ajudando as partes a encontrar um acordo através de uma paciente persuasão, com cerca de 860.000 comitês de mediadores, tendo prestado serviço para mais de seis milhões de disputas, 95% delas alcançado um fim consensual). Com isso, entende o Governo chinês que foi introduzida uma justiça segura, com a garantia dos direitos democráticos das pessoas e interesses dos cidadãos.<sup>274</sup>

Da análise dos dados pode-se concluir que existe uma preferência pela mediação mais informal, o que mostra o grande vínculo à tradição confucionista, e a preferência por uma decisão ainda pré-judiciária. De outro lado, a complexidade das transações financeiras leva a China a organizar todo o sistema judiciário, inclusive admitindo advogados e escritórios estrangeiros em seu país, na busca de promover a segurança das relações econômicas.

Gilbert Padoul chegou a uma conclusão que ainda se mantém atual: apesar de o regime possuir os meios para exercer a tirania, pouco se recorria a ela, residindo aqui o ponto de originalidade da experiência chinesa: “os chineses não abandonaram o governo pelo direito, pelo governo da polícia, mas por um governo pela ideologia” – e fazem isso não através de leis, mas de “slogans”. A população não age mecanicamente em obediência à lei, mas antes busca a unanimidade que, para Padoul, é baseada, em última análise, no constrangimento – e o controle da conformidade tem base ideológico-moral, e não administrativa ou política. As pessoas se sentem chamadas à mobilização e não à obediência de ordem.<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> Idem, p. 2-3.

<sup>275</sup> “É por isso que, na China, os detidos são chamados “estudantes”. É por isso também, que eles não sofreram, parece, castigos físicos tão aterradores como os seus homólogos soviéticos” (PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979, p. 29).

Deve ser acrescentado, entretanto, que leis existem também agora, mas como toda tradição chinesa, elas vieram depois da institucionalização de seu conteúdo, não antes, e isso está de acordo com a visão tradicional do Direito como um acessório lógico às relações, que devem ser garantidas pela fidelidade, pelo compromisso e respeito ao contratado. O mesmo será verificado em relação ao desenvolvimento da formação constitucional e mesmo a organização estatal em geral. A facilidade com que, talvez, o regime do partido tenha se imposto, deve-se a essa visão tradicional chinesa de que a lei vem depois, apenas para reafirmar um contrato estabelecido, mas não para estabelecê-lo, de modo que até hoje a crítica ocidental costuma concentrar-se no fato de o governo chinês estar acima da lei, e não submetido a ela, gerando, pois, um grande desafio para os direitos humanos, especialmente as liberdades individuais.

### 1.5.3 Reforço da tradição e um novo conceito de modernização

Com a morte de Mao Tsé-tung, em 1976, a China voltou a abrir-se para o plano internacional, iniciando uma série de reformas que incentivaram a produção interna, o término do racionamento e o trabalho em terra própria (e não mais nas “comunhas populares”). Assim, reconheceu-se a propriedade privada e criou-se uma nova razão para o trabalho. A partir da promulgação da Constituição de 1978, deu-se início a um movimento legislativo com a adoção de uma lei eleitoral, uma lei orgânica dos tribunais, uma lei sobre as *joint ventures*, uma lei regulando os investimentos de capitais chineses e estrangeiros, outra sobre os casamentos, um código penal e um código de processo penal, estes dois últimos visando combater a crescente criminalidade. A existência de lei passou a constituir, para os dirigentes de então, uma tranquilidade para os chineses e barreira para as injustiças, além de oferecer uma garantia para os estrangeiros e seus investimentos na China.<sup>276</sup>

O método chinês, assim, se distingue em relação a outras formas de ditadura e comunismo, para Fromm, pelo fato de investir mais na persuasão (ainda que não deixe de lado completamente a “força”) e, ainda mais, que a persuasão não é apenas intelectual, mas em grande parte emocional – baseada no sentimento de culpa, isolamento e desejo de juntar-se ao grupo, representado pelo partido e a

---

<sup>276</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do Direito contemporâneo**. 2. ed., 3. tir. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 483.

comunidade, e não como era no passado, a família simplesmente. A força existe, mas está no processo de persuasão. Os males inerentes do sistema comunista chinês eram, porém os mesmos. Para E. Fromm, o sistema “totalitário” existente na China reproduzia as mesmas proporções drásticas e os mesmos efeitos que em outros lugares, opondo-se a todos os valores do individualismo e do pensamento crítico livre, “algumas das mais preciosas flores da cultura ocidental”.<sup>277</sup>

Após a morte de Mao Tsé-tung aumentou a disputa pelo poder no PCC. No final de outubro os chineses saudaram Hua Guofeng como novo presidente. Em 1977, Deng Xiaoping recebeu o cargo de vice-primeiro-ministro no Politburo e na Comissão de Assuntos Militares. As orientações na política interna e externa eram então muitas vezes ambíguas diante das diferenças de filosofia política de cada um, sendo que Hua “estava supostamente no leme, defendendo ainda os programas radicais de aprendizado na agricultura e indústria, afirmando que este era o ‘verdadeiro caminho para as quatro modernizações’ (na agricultura, indústria, defesa nacional e nos temas da ciência e tecnologia).<sup>278</sup> O final da década de 70 foi marcado por mudanças que visavam combinar “centralismo” com “democracia popular”, com vistas ao sucesso da modernização. Parecia que se entrava numa época de maior liberdade intelectual, o que incentivou milhares de chineses a colocar seus pensamentos em destaque, especialmente em um muro vazio a oeste da antiga Cidade Proibida, área que ficou conhecida como “Muro da Democracia”.

A partir de 1978 iniciou-se uma reforma com vistas à reconstrução dos sistemas econômico e político, na linha do socialismo. À diferença da antiga URSS, entretanto, a China nunca teve como meta uma privatização em massa e, por outro

---

<sup>277</sup> FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 131-2.

<sup>278</sup> “De 1977 ao início de 1982, Deng concentrou suas energias em evitar que o país não caísse sob o jugo de um maoísmo residual e se preparasse para participar da arena internacional nos setores complexos do comércio, da diplomacia e da tecnologia [...] e em 1982, já era aceitável criticar Mao Zedong na China. O consenso era de que ele fora um excelente líder durante os anos de formação da revolução, mas que a partir do Grande Salto sua política tinha sido errática e, por vezes, destrutiva” (Cfe. SPENCE, Jonathan D. **Em busca da China moderna: quatro séculos de história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 610-6 e 648-9). O autor ainda pondera que um dos pensamentos de maior impacto foi de um jovem (Wei Jingsheng) que escolheu por título algo muito sugestivo: “A Quinta Modernização”. O jovem insistia que, enquanto o país não abraçasse uma quinta modernização, as outras quatro não passariam de uma “promessa”. Definia a democracia como o poder nas mãos das massas trabalhadoras no lugar do controle pelos representantes corruptos do partido estatal. A verdadeira democracia era o direito do povo escolher seus representantes que irão governar no interesse do povo. Era necessário ainda dar espaço para o desenvolvimento do individualismo e o direito de ter uma vida significativa. Em 1979 foi preso e processado, condenado a 15 anos de prisão (p. 620).

lado, a descoletivização iniciada pelos camponeses tomou a dianteira na reorganização econômica nacional. Xiaoping comparou os benefícios do modelo marxista e do modelo liberal dos países desenvolvidos e buscou o mesmo resultado com a adoção de um regime híbrido. O primeiro passo da reforma foi dado com o “sistema de contrato doméstico”, que gerou um novo entusiasmo entre produtores agrícolas. O segundo passo foi a introdução das EAC (empresas de aldeias e cidades), que se expandiram de modo surpreendente desde 1994 e converteram muitas aldeias atrasadas em populações empresariais bem sucedidas. Isso também acarretou uma profunda revolução das relações sociais que estavam marcadas por um rígido sistema de segregação entre o “urbano” e o “agrícola”. A estabilidade social foi assegurada, o que explica, de certa forma, por que o regime posterior a Mao ganhou algum consenso para sobreviver às crises.<sup>279</sup>

Na era pós-Mao a modernização e a revolução ingressaram em uma antinomia – pois as reformas de Deng Xiaoping priorizaram a modernização e o desenvolvimento econômico. A crise ideológica depois da Revolução Cultural (1966-76) foi causada pela disputa entre a hegemonia revolucionária e o desenvolvimento econômico. As reformas de Xiaoping intensificaram a crise ideológica – e no lugar da esperança de que o rápido desenvolvimento econômico reforçasse e revigorasse o socialismo, como meta da hegemonia revolucionária, os ideais socialistas e o Marxismo tornaram-se as vítimas da reforma econômica. O discurso pró-capitalismo da “democracia” e “modernidade” bateu de frente com a hegemonia revolucionária – que ficou severamente abalada, mas ainda não destruída. Os conflitos culminaram na sangrenta Praça de Tiananmen. É importante, entretanto, rever a genealogia do nacionalismo chinês dentro do contexto da revolução, pois o orgulho chinês está formando dupla com uma China decidida a se tornar um centro de poder internacional.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> CHUN, Lin. Cómo situar a China. In **El mundo actual**: situación y alternativas. Trad. Isabel Vericat. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996, p. 310-414.

<sup>280</sup> KANG, Liu. Is there an alternative to (Capitalist) Globalization? The debate about modernity in China. In: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao. **The cultures of Globalization**. 4. ed. North Carolina: Duke University Press, 2001, p. 171. Explica ainda Adriano Moreira que algumas manifestações sociais e revoltas lembram que não é fácil fazer coexistir liberalização econômica com o monopólio político do partido. Assim, o massacre perpetrado pelo exército chinês na Praça de Tiananmen, em Pequim, em 3 e 4 de junho de 1989, espelha a possibilidade de crises ligadas às carências econômicas e alienações políticas intoleráveis. Ali, onde se anunciou que desde 1978 a China parecia desenvolver uma *Perestroika*, comandada por Deng Xiaoping, morreram cerca de 1.300 jovens (MOREIRA, Adriano. **Teoria das Relações Internacionais**. Coimbra: Almedina, 1997, p. 540-1).

Na última década, o confucionismo experimentou um renascimento global, preenchendo o vácuo deixado pela ausência de qualquer discussão séria sobre ideologia. A “cultura tradicional” tornou-se parte do currículo e em suas dez mil palavras só existe uma frase falando do marxismo: “Nós devemos reforçar a educação da visão marxista do nacionalismo e religião”, diz Kang Liu. O confucionismo, por outro lado, diz o autor, não pode constituir uma ideologia legitimadora da nova autonomia nacional, pois o confucionismo contemporâneo é tido como parte integral da ideologia da globalização capitalista. Agora, aceito e sancionado por líderes comunistas como o novo discurso majoritário do nacionalismo, o confucionismo tem sido reescrito e reconstruído por blocos de poder de ordens diferentes. De um lado articula um novo nexo de poder no contexto do capitalismo globalizado, e de outro reflete a metamorfose radical do nacionalismo de um discurso de resistência a um discurso de dominação.<sup>281</sup>

Para Huntington, a combinação de crescimento econômico e identidade cultural levou Hong Kong, Taiwan e Cingapura a intensificarem suas relações com a pátria mãe chinesa. Assim, Hong Kong começou a adaptar suas regras a Beijing ao invés de Londres. Na década de 90, a influência econômica da China sobre Hong Kong se expandiu, completou-se em meados da década de 90, consumando-se a integração política em 1997. As relações entre Taiwan e China não ficaram atrás. Por três décadas, depois de 1949, as duas repúblicas chinesas recusaram reconhecimento recíproco. Com a consolidação do poder de Deng Xiaoping, o governo principal iniciou uma série de movimentos de conciliação. A expansão das relações foi fortemente influenciada pela cultura comum que compartilham, resultando em uma confiança mútua. Por décadas o governo nacionalista queria ser o governo de toda a China, o que levou obviamente ao conflito. Na década de 80, Taiwan desistiu dessa política e buscou apenas afirmar sua soberania, aceitando a fórmula de um país e dois sistemas, embora persistissem muitos grupos afirmando a

---

<sup>281</sup> Surge então um desentendimento dentro do Partido e na esfera privada. Para o autor, a cultura chinesa está se movendo realmente para a globalização e universalização, não apenas com a massiva cultura de produtos, mas também com seus produtos acadêmicos e intelectuais, em especial a “teoria ocidental contemporânea”, e não na direção prevista por um dos discursos mais críticos da década de 80, reconceituando a relação entre o discurso marxista chinês e o discurso confuciano, no sentido de que não seriam antiéticos, mas complementares e universalistas, criando uma modernidade alternativa (KANG, Liu. Is there an alternative to (Capitalist) Globalization? The debate about modernity in China. In: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao. **The cultures of Globalization**. 4. ed. North Carolina: Duke University Press, 2001, p. 172-3, 174-6 e 180).

identidade cultural distinta de Taiwan, em aspectos como sua linguagem, o mandarim.<sup>282</sup>

Hong Kong é outro caso especial da fórmula “uma pátria e dois sistemas”, como afirma Andrew Byrnes. Quando o governo britânico terminou seu mandato sobre Hong Kong em 30 de junho de 1997, Hong Kong tornou-se uma região administrativa especial da República da China. Tal transformação era esperada por muitos com grande apreensão, particularmente quanto à preservação do nível de proteção dos direitos humanos que havia durante as leis britânicas. A continuidade de tal proteção substantiva que se manifestaria no corpo de tratados muitas vezes poderia ferir a soberania da China. Muitos viram no monitoramento internacional da situação uma segurança importante, até mesmo para evitar qualquer regressão nas conquistas.<sup>283</sup>

A China constitui, segundo Adriano Moreira, uma das versões mais bem sucedidas do marxismo, e é “profundamente mal conhecida dos ocidentais, a maior parte das vezes condicionados na sua percepção aos elementos que ela voluntariamente deixa ver.” Mas ela tem demonstrado, de forma suficientemente clara, pelo menos duas coisas: que não pretende adotar qualquer reformismo que leve à catástrofe do Estado maoísta e que não quer estar ausente na definição de uma balança de poderes no Pacífico, “a qual não será militar, mas antes econômica.”<sup>284</sup> Nesse sentido, a China constitui uma barreira para o imperialismo ocidental, e um grande perigo.

Na opinião de Padoul, a experiência chinesa coloca algumas questões fundamentais para a análise do Ocidente: a) na seara das relações entre direito e ditadura do proletariado, a supressão do “direito burguês” não acarretou necessariamente sua substituição por um “direito proletário”, mostrando, ao contrário, a dificuldade que qualquer ditadura enfrenta para promulgar um direito,

---

<sup>282</sup> O movimento de acomodação foi, entretanto, abruptamente suspenso em 1995 quando o governo de Taiwan exigiu reconhecimento diplomático e admissão em organizações internacionais. Huntington argumenta historicamente Taiwan assumiu três posições distintas: primeiramente, passou um período desejando ser o governo da China; depois afirmou que constituía uma parte da China (aceitando uma pátria e dois sistemas); para depois afirmar que não é governo de nenhuma China, postulando sua independência, inclusive na medida em que busca o apoio e o reconhecimento internacional (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations an the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 171-3).

<sup>283</sup> BYRNES, Andrew. Uses and abuses of the treaty reporting procedure: Hong Kong between two systems. In: ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UN Human Rights Treaty Monitoring**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 287-8 e 312.

<sup>284</sup> MOREIRA, Adriano. **Teoria das relações internacionais**. Coimbra: Almedina, 1997, p. 448.



mesmo para o “proletariado”; b) a experiência francesa demonstra que nem todo o direito é por natureza democrático e, sendo assim, a supressão do direito não é por si mesma de natureza revolucionária; c) a ausência do direito não é necessariamente revolucionária, assim como não autoriza necessariamente um arbítrio policial total; d) o governo pela ideologia, para obter plena eficácia, implica em modificação das próprias condições da ação humana, em especial a mudança das mentalidades que ele pretende influenciar.<sup>285</sup>

Durante a Guerra Fria, a China buscava constituir-se numa terceira potência ao lado dos Estados Unidos e União Soviética na balança de poder. Com o fim da competição entre as superpotências, foi compelida a redefinir seus objetivos nas questões internacionais. O governo chinês vê a China como uma civilização através da qual todas as comunidades chinesas (como os chineses em Hong Kong, Taiwan e Cingapura) devem se orientar. Diz Samuel Huntington que historicamente esta identidade também tem sido compatível com várias relações das autoridades com um sentido de identidade cultural que é facilitado e reforçado pela expansão das relações econômicas entre as várias “Chinas”, e isso tem sido um elemento na promoção do crescimento econômico da China principal. Na China, como em qualquer outro lugar, diz Huntington, a identidade cultural promove o engajamento econômico.<sup>286</sup>

Liu Kang apresenta as características da China de hoje em seus aspectos mais contraditórios: o país está experimentando um crescimento econômico fenomenal através do ajuste ao mercado global ou economia do mundo capitalista. Isso trouxe um consenso geral partilhado por pessoas de diferentes posições ideológicas no sentido de que a China tem abandonado o socialismo e segue a trajetória do capitalismo. Mas a sociedade chinesa se mantém comunista. Para entender tudo isso, é necessário diferenciar as diversas “modernidades”. Ele explica que não se pode reduzir o tema da modernidade a um discurso monolítico. Assim, o próprio nacionalismo não é um discurso de nacionalidade simplesmente como uma “comunidade imaginária” inventada pelo capitalismo da modernidade Ocidental, excluindo implicitamente outras alternativas de modernidade nas quais o nacionalismo serve a propósitos revolucionários, em oposição à modernidade

---

<sup>285</sup> PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979, p. 37-8.

<sup>286</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997, p. 168-70.

eurocêntrica. A “modernidade chinesa” é uma modernidade alternativa, relativa a uma questão revolucionária, em oposição à dominação imperialista. Para o autor, a China tem sido uma resposta ao imperialismo. Tem um papel crucial no estabelecimento e legitimação do Marxismo chinês, que é o Maoísmo, como a hegemonia ideológica para o curso da revolução chinesa.<sup>287</sup>

Como visto, a China permaneceu refratária ao Direito mesmo durante os governos comunistas. Apesar disso, a partir dos anos 90, ela vem marcada por uma série de leis sobre produção, comércio e intercâmbios internacionais, o que sugere que os legalistas e sua visão de harmonia social tenham vencido a visão de harmonia social de Confúcio. A conclusão do autor é que qualquer sociedade, por mais “diferente” que seja, tem uma noção de ordem ou de referência “sem a qual não há humanidade possível.” Entretanto, a observação das trajetórias e soluções de outros povos levou Louis Assier-Andrieu a duvidar legitimamente que o Direito seja indispensável para isso.<sup>288</sup>

Ocorre que o ritmo acelerado das mudanças efetuadas levou o governo chinês a entrar em um mundo “onde as leis, em suas múltiplas complexidades, teriam de ser estudadas, compreendidas e praticadas” – ora, tal ajuste implicava desde a formação de advogados, estudo das leis tributárias e o Direito Internacional, assim como o cumprimento da lei de família. Isso era delicado, pois o crescimento do conhecimento jurídico existente nos últimos anos do nacionalismo fora banido com a vitória do comunismo em 1949, quando o exercício privado da advocacia foi proibido. Na época do movimento das Cem Flores existiam cerca de 800 “consultorias jurídicas” com aproximadamente 2.500 advogados. A maioria foi demitida entre 1957 e 1959, quando também foi abolido o Ministério da Justiça (na

---

<sup>287</sup> KANG, Liu. Is there an alternative to (Capitalist) Globalization? The debate about modernity in China. In: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao. **The cultures of Globalization**. 4. ed. North Carolina: Duke University Press, 2001, p. 169.

<sup>288</sup> Para Louis Assier-Andrieu, o que na Índia foi questão de herança cultural (a alternativa política), na China se tornou uma fascinante questão de escolha. Ela tinha como optar entre o Direito e o não-Direito, e dessas duas vias escolheu a segunda, que persiste de certa forma até hoje. Os chineses, continua o autor, descobriram “por sorte” o Direito, mas escolheram não lhe dar muita importância, “ao fim de uma grandiosa controvérsia, hoje gravada na ciência dos manuais como a oposição entre confucionistas e legistas.” O império unificado que surgiu na China no início do século III a.C. repudiou inicialmente aquele conjunto de princípios e máximas coletadas de Confúcio, em nome de uma concepção de lei e do Direito como instrumento de ordem social, algo bem ocidental. Os legistas eram contrários à visão confuciana porque desconfiavam do tradicionalismo puro, e entendiam que era necessário um meio racional de direção dos homens, sugerindo uma justiça institucionalizada, profissionalizada (ASSIER-ANDRIEU, Louis. **O Direito nas sociedades humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 96-8).

década de 80 o objetivo será oposto, o Estado desejará formar pelo menos 50.000 advogados até o ano de 1990):

Em casos criminais sérios, a 'justiça' era administrada por um sistema de tribunais estatais e promotores de Estado. Em assuntos de segurança nacional, o controle estava com o Ministério da Segurança Pública, e para os membros do partido que transgredissem havia um sistema separado de revisão e punição imposta pela estrutura provincial do PCC. A maioria do que se poderia chamar de casos cíveis era resolvida por mediadores ao nível dos bairros ou das brigadas rurais. Logo no início da Revolução Cultural, o que sobrou de escolas de direito foi fechado, as bibliotecas foram dispersadas ou destruídas, e os professores, mandados para o campo.<sup>289</sup>

Enfim, o modelo do Direito chinês, como alternativa ao Direito do Ocidente, enriquece a análise comparativa e permite o debate entre as diferenças, em especial pelas características opostas ao Ocidente, na defesa da hipótese do “não-Direito”, uma alternativa historicamente chinesa que se transformou também em repúdio à tradição legalista ocidental. Por outro lado, fica de alguma forma evidente que a China representa um Estado híbrido que adota um socialismo de mercado.

A China usa de uma força ideológica, um governo da ideologia, marcado pelo *marketing*, para obter um consenso voluntário da população, a ordem social e obediência dos cidadãos, no lugar da obediência pelo medo. Com tudo isso, a luta para fazer a diferença na balança de poder da ordem mundial tem demonstrado que ela constitui uma barreira para o imperialismo ocidental (assim como a riqueza de Cingapura é paradoxal para a modernidade e valores ocidentais, na medida em que não constitui uma democracia liberal).

---

<sup>289</sup> Apenas a partir de 1979 o governo passa a montar os rudimentos de um sistema jurídico, com a reabertura de escolas de Direito e recriação do Ministério da Justiça, recomposto o sistema com quatro níveis de Tribunais. Em 1980 foi adotado o regulamento provisório sobre advogados e em 1982 já havia 5.500 advogados trabalhando em hora integral. Mas a necessidade envolvia um número muito maior. Para solucionar o problema, o Ministério da Justiça destacou 57 mil “oficiais do exército” que receberiam formação jurídica para serem designados para as Cortes ou departamentos de Segurança Pública. E mais, cerca de duzentos mil trabalhadores que tivessem “alguma experiência em administração” foram designados para o sistema judiciário. Junto com tal reativação surgiram os códigos, como o Código Civil de 1986, que foi acompanhado de vários estatutos cíveis, e o reexame completo das Leis do Matrimônio (1980), dos Contratos Econômicos (1981), Marcas Registradas (1982), Patentes (1984) e Heranças (1985). O Código Civil passou a prever que “os idosos, mães, crianças e deficientes teriam a proteção da Justiça e garantia-se a liberdade de casamento: ‘comprar, vender ou arranjar casamentos’ estava proibido.” De fato, a lei do filho único provocou um aborto generalizado, principalmente de meninas, a ponto de, no final de 1994, o governo ter proibido o uso de ultra-sonografia do feto, exceto para casos de emergência médica, e a escassez de mulheres adultas levou a pressões violentas sobre as mulheres para que casassem, mesmo contra a vontade e, em muitos casos, ao seqüestro e venda de mulheres (Cfe. SPENCE, Jonathan D. **Em busca da China moderna**: quatro séculos de história. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 655-7 e 697).

O que também chama atenção é que, ao lado da força ideológica que afirma a necessidade do “centralismo democrático”, o próprio desenvolvimento econômico, surpreso e inebriado pelos pesados investimentos estrangeiros do mundo todo, constituiu um enfraquecimento, para não chamar de entrave, das manifestações internas em torno da democracia. É como se a força ideológica do crescimento igualitário entre campo e cidade justificasse, para um país de milhões de habitantes que há poucas décadas viram milhões morrerem de fome, que democracia não mata a fome, que é necessária a centralização para a coordenação conjunta das forças, pelo bem de todos.

## 2 CIVILIZAÇÕES E DIREITOS HUMANOS

Os desafios aos direitos humanos na arena internacional aparecem, no contexto multicivilizacional, como um temor pela perda da identidade civilizacional frente à universalidade consagrada nos documentos internacionais. A experiência particular dos povos asiáticos traduz-se em diferenças históricas, culturais e políticas e explica a ausência de uma organização regional e de um sistema regional de proteção dos direitos do homem nessa área do mundo. E por outro lado, manifestações por uma universalidade que respeite as particularidades regionais sempre fizeram parte do discurso, seja dos hindus, da China ou dos muçulmanos. Por isso, nas palavras de Narendra Singh,<sup>290</sup> “torna-se inútil procurar uma concepção de direitos do homem própria da Ásia”, sendo preferível tomar em consideração as características e os traços de seus povos para descortinar as diversas concepções “regionais” que existem na Ásia – e na ausência de qualquer concepção regional bem definida, “torna-se necessário abordar todo o problema regional asiático partindo de algumas abordagens bem diferentes umas das outras. Sendo, pois, inviável simplesmente comparar o Ocidente com a Ásia, pois não existe “uma concepção asiática” de direitos humanos, a questão dos direitos humanos é tomada no contexto multicivilizacional de forma a possibilitar a análise da aproximação e distanciamento dos pontos de vista em relação aos direitos humanos, envolvendo a visão ocidental, a visão hindu, a visão muçulmana e a visão chinesa.

### 2.1 DIREITOS HUMANOS NA VISÃO OCIDENTAL

O Ocidente apresenta um orgulho particular em relação à idéia dos direitos humanos, que estará vinculado às conquistas das liberdades negativas e positivas, com o acento na proteção do indivíduo, de não sofrer constrangimento à sua liberdade, e de possuir direitos civis, vinculados às Revoluções Liberais. Ao mesmo tempo, como aponta Höffe, também é no Ocidente que primeiro se originaram aquelas patologias como intolerância religiosa, o estado absolutista e o

---

<sup>290</sup> SINGH, Narendra. **A Ásia e os direitos do homem**. In: VASAK, Karel. **As dimensões internacionais dos Direitos do Homem**. Lisboa: Unesco & Ed. Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos, 1978. p. 670.

colonialismo, contra as quais os direitos humanos serviriam como terapias.<sup>291</sup> Com isso, a análise da civilização ocidental leva em conta essa particularidade, um contexto histórico, uma situação de indignação contra os abusos do excessivo poder do Estado, e finalmente, uma forma como limitar esse poder, mas também leva em conta a emergência da classe burguesa, o surgimento de novos interesses, vinculados à propriedade (à liberdade) e à igualdade.

### 2.1.1 O individualismo e a historicidade dos direitos humanos

O debate sobre a natureza e o fundamento dos direitos humanos sempre foi intenso no Ocidente. Da mesma forma, o percurso da veia histórica que busca explicar sua origem também está envolto em polêmica, e tantas são as justificações para vincular a origem dos direitos humanos a diferentes ancestrais que as tentativas muitas vezes padecem de certos exageros e até mesmo distorções, como observa Henkin.<sup>292</sup> É de concordar-se com Piovezan,<sup>293</sup> por outro lado, que desvendar os precedentes históricos constitui referência fundamental para compreender os delineamentos do direito internacional dos direitos humanos, e bem assim, o processo de universalização dos direitos humanos.

Importante, pois, não perder de vista a distância histórica que separa as declarações de Direitos, tanto a francesa, dos Direitos do Homem e do Cidadão, ocorrida em plena revolução (1789), e num lugar determinado, como a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1948, emitida por um organismo internacional com representação de seus Estados membros. Distância que aumenta ainda mais se considerada a Declaração de Virgínia e a Declaração da Independência Americana. Como mostra Bidart Campos: “en un siglo y medio se pasa de una dogmatización unilateral y abstracta de los derechos a un texto internacional [...]” Seguida depois dos Pactos e demais tratados internacionais.

---

<sup>291</sup> HÖFFE, Otfried. **Derecho Intercultural**. Tradução de Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000., p. 74.

<sup>292</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 4. Com isso, as ponderações de Henkin, entendendo que o indivíduo e a preocupação com a pessoa surge apenas com as primeiras declarações, na modernidade, e na mesma esteira, anda Wachsmann (nota 322, adiante) de certa forma, discordam da visão de Höffe, destacada adiante, na nota 315.

<sup>293</sup> PIOVEZAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Max Limonad, 1996. p. 131. Também especialmente TRINDADE, Antônio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos en el siglo XXI**. Santiago: Editorial Jurídica del Chile, 2001. p. 55.

Bobbio é mais específico: as proclamações de direitos, apesar das críticas antijusnaturalistas, não só não desapareceram, como continuaram a enriquecer com exigências novas, fazendo proliferarem cartas de direitos, que acabaram ampliando seu campo de validade dos Estados particulares para o sistema internacional.<sup>294</sup> O avanço coloca em evidência, de todo modo, a progressiva compreensão de uma concepção comum e compartilhada de direitos e liberdades da pessoa humana.<sup>295</sup>

Tradicionalmente, como aponta Donelly, a expressão “direitos humanos” significa literalmente o que ela indica: direitos que alguém possui pelo simples fato de ser humano. Também indica que envolvem igualdade e inalienabilidade: pois decorrem do fato da humanidade do ser, que, não sendo humano, não se é possuidor, por isso todos os seres humanos o possuem. E são inalienáveis, pois ninguém pode, em sendo humano, deixar de ser humano, e por isso não pode parar de possuir tais direitos. Nesse sentido, os direitos humanos descansam sob uma concepção particular de natureza humana, de dignidade: os seres humanos são vistos como indivíduos iguais e autônomos não obstante sua autonomia esbarrar em algumas regras sociais definidas, pois os indivíduos também são membros de famílias, comunidades, enfim, cidadãos que ocupam diferentes papéis sociais. De todo modo, a concepção de direitos humanos vai insistir na dignidade da pessoa humana, no direito a igualdade e nos limites ao poder do Estado, bem como, e especialmente, a liberdade de escolher o que constitui uma vida boa, com quem associar-se, etc.<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5ª. reimp. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 127-128.

<sup>295</sup> CAMPOS, Germán J. Bidart. **Teoría general de los derechos humanos**. Buenos Aires: Astrea, 2006. 1ª. reimp., p. 34. Conceber os direitos humanos historicamente significa apenas, ainda que seja muito, que a história resulta imprescindível para ‘explicar’ não para ‘fundamentar’ a origem e evolução das liberdades, assim como as principais linhas e circunstâncias que configuram seu *status* ético e jurídico (Cfe. LUÑO, Antonio E. Perez. **Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución**. 5. ed. Madrid: Tecnos, 1995. p. 526). Entretanto, não é assim que pondera Norberto Bobbio, com quem preferimos compartilhar sua visão da importância da história para fundamentar, inclusive, os direitos humanos, como será visto adiante (em especial, notas 300 e parágrafo referido pela nota 311).

<sup>296</sup> DONELLY, Jack. **The social construction of international human rights** In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: University Press, 1999. p. 80. Um tal significado óbvio da expressão “direitos humanos” vai levar à crítica muito difundida de Norberto Bobbio, de que a expressão é não apenas muito vaga como a maioria das definições são tautológicas, no sentido de que “direitos do homem são os que cabem ao homem enquanto homem” (p. 17), para em seguida concluir que “não se concebe como seja possível atribuir um fundamento absoluto a direitos historicamente relativos” (p. 19), o que reservou ao autor uma infundável crítica da doutrina. O que, entretanto, Norberto Bobbio pontua

A doutrina costuma diferenciar os direitos humanos dos Direitos Fundamentais. A construção dos Direitos Fundamentais está ligada aos direitos efetivamente consagrados nas cartas constitucionais dos países, e sua diferença básica em relação aos direitos humanos é que enquanto aqueles dizem respeito a uma determinada Constituição estatal, os direitos humanos possuem pretensão à universalidade, não obstante o debate acerca de seu fundamento ser variado, muitas vezes vinculado à própria natureza humana, ainda que frequentemente não estejam consagrados nas leis fundamentais. De uma perspectiva a outra, ou seja, dependendo do desenvolvimento teórico a partir da consideração dos direitos humanos, ou dos Direitos Fundamentais, é possível caracterizar, por exemplo, diferenças de conteúdo nos aportes filosóficos.

Nesse aspecto é importante a distinção entre uma moral positiva e uma moral crítica, inscrita nas ordens jurídicas. A moral positiva é apresentada como encarnação suprema dos usos e costumes, dos valores da sociedade, podendo apresentar-se, evidentemente, variada. Por isso, como esclarece Vicente de Paulo Barreto, através da moral positiva não se consegue trabalhar a categoria dos direitos humanos, pois o estudo ficará adstrito aos Direitos Fundamentais, à Lei Fundamental, ou em outras palavras, os direitos humanos serão reduzidos ou identificados com os Direitos Fundamentais de um determinado país. Os direitos humanos, refere o autor, em virtude de suas características morais, situam-se “para além e acima da organização estatal, deitando as suas raízes, em última instância, na consciência ética coletiva”:

Entende-se, portanto, que existem e devem existir direitos humanos, antes e fora do direito positivo, mas não haveria direitos fundamentais senão a partir do momento em que aqueles direitos fossem incorporados pelo direito positivo.<sup>297</sup>

---

com exatidão, é que “o problema filosófico dos direitos do homem não pode ser dissociado do estudo dos problemas históricos, sociais, econômicos, psicológicos, inerentes à sua realização: o problema dos fins não pode ser dissociado do problema dos meios” (BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª. reimp. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 24).

<sup>297</sup> A moral no sentido crítico, continua Vicente de Paulo Barreto, é constituída de um conjunto de obrigações, de deveres supremos e não relativizáveis, que atravessam todos os sistemas jurídicos positivos, sendo comuns a todos eles, mesmo que ainda não aceitos pelo direito positivo. A moral jurídica faz parte dessa categoria que chamamos de moral crítica. A moral jurídica vai abarcar um conjunto de obrigações que são reconhecidas pelas pessoas reciprocamente, independente da sociedade – elas se reconhecem como tendo uma obrigação em função daquela determinação. A moral crítica, portanto, trabalha com categorias que ultrapassam os direitos positivos de cada lugar ou tradição jurídica nacional. Daí a conclusão de que os Direitos Humanos são uma categoria moral universal (BARRETTO, Vicente de Paulo.



Na análise sobre a existência de direitos tidos como “mais fundamentais”, alguns direitos reivindicam uma existência anterior àqueles reconhecidos nas Constituições e mesmo anterior à sua redução à lei positiva, como salienta Scott Davidson. Tais direitos têm sido descritos como “supra-positivos”, ou “básicos”, em razão de sua validade independente da aceitação dos sujeitos dos direitos, e por constituírem o fundamento da comunidade internacional. Apesar de parecer uma justificação da origem “natural” dos direitos humanos, a referência é tida como manifestação da ordem social internacional, com ênfase na sua base sociológica. O argumento mais contundente acerca disso reside no fato de que vários tratados internacionais acerca dos direitos humanos caracterizam certos direitos como invioláveis a tal ponto que não podem ser derogados mesmo em tempo de guerra ou emergência nacional (direito à vida, liberdade, de não sofrer tortura, tratamento desumano, liberdade da escravidão ou servidão, de pensamento, consciência e religião).<sup>298</sup>

A história dos direitos humanos, no seu aspecto internacional, é recente, tendo seus antecedentes nos esforços internos nacionais para assegurar aos indivíduos proteção legal contra o excesso e arbitrariedade do poder dos Estados. Assim, mesmo que alguns indiquem ter havido um conceito rudimentar na filosofia estoica atravessando o direito natural de Grócio e o Direito Romano, a origem do moderno conceito é encontrada a partir das revoluções inglesa, americana e francesa dos séculos XVII e XVIII. Quando Hugo Grócio, geralmente conhecido também como “pai” do direito internacional, tomou para si a tarefa de transformar a

---

**Reflexões sobre os direitos sociais.** In: **Boletim de Ciências Económicas.** Coimbra: Coimbra, 2003. p. 22-23). A ênfase é posta de maneira clara por Robert Alexy da seguinte forma: “Una teoría de los derechos fundamentales de la Ley Fundamental es una teoría de determinados derechos fundamentales positivamente válidos”. Nesse sentido, falar de direitos fundamentais implica tratar especificamente com uma determinada ordem jurídica, pois se refere ao direito positivo de tal ordem, e bem assim, constitui-se em uma teoria dogmática do direito. O autor esclarece, entretanto, a importância de considerar essa própria dogmática em suas três dimensões, analítica, empírica e normativa, esta última ocupando-se em fundamentar racionalmente os juízos de valor (ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales.** Trad. Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. p. 28-29 e 32-34). Também o que apresenta Peces-Barba através de um modelo dualista, de dois níveis, no primeiro situa os valores dos direitos fundamentais, e no segundo situa a positivação, ou o direito dos direitos humanos. Fala em “normas principais” distintas das normas mais concretas, e estabelecem critérios de produção de outras normas (PECES-BARBA, Gregorio Martínez. **Derecho y derechos fundamentales.** Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. Col. Derecho y la justicia. p. 17-18).

<sup>298</sup> DAVIDSON, Scott. **Human rights.** Buckingham: Open University Press, 1997. p. 40.

base do direito natural, que era totalmente teística, ele propôs uma concepção de direito como produto do pensamento iluminado racional, considerando a possibilidade de dar uma base racional para o próprio direito natural.<sup>299</sup> Essa proposta teria dado origem ao desenvolvimento da teoria dos direitos individuais ou naturais.

Na história da formação das declarações de direitos, Bobbio distinguirá três fases. Numa primeira, elas nascem como teorias filosóficas, e assim é possível remontar da idéia estóica da sociedade universal dos homens racionais até o jusnaturalismo moderno, com John Locke. O segundo momento consiste na passagem da teoria filosófica para a prática, com a afirmação dos direitos do homem nas primeiras declarações. A terceira fase tem início com a Declaração de 1948, pelo seu caráter internacional e universal.<sup>300</sup>

Ainda que no Medievo existissem normas que impunham uma obrigação em relação ao bem comum, elas derivavam do comando divino, do direito natural, da tradição ou de arranjos políticos. Elas não tinham base em direitos comuns a todos de serem tratados com justiça – as pessoas não tinham direitos humanos ou naturais que pudessem exercer contra disposições injustas. A idéia vigente, pré-moderna, estava vinculada a direitos naturais no sentido de retidão, e não de direitos naturais no sentido de um poder, um direito subjetivo.<sup>301</sup>

Daí a importância do pensamento de Locke, do século XVII, frequentemente considerado como fundador da moderna teoria do direito natural.<sup>302</sup> Ele teria

---

<sup>299</sup> Assim, a evolução histórica dos direitos humanos é posta, em primeira instância, no direito interno de cada sociedade. Nesse sentido, o que os juristas comentam sobre teorias dos direitos humanos, em tais circunstâncias, possui relevância direta para o âmbito internacional. Da mesma forma, juízes aplicam a casos nacionais todas as teorias legais e metodologias concernentes a seus respectivos sistemas legais. É a partir da análise de tais casos que se constrói a teoria internacional dos direitos humanos, como diz Scott Davidson (DAVIDSON, Scott. **Human rights**. Buckingham: Open University Press, 1997. p. 2 e 26).

<sup>300</sup> Bobbio também remete o nascimento da preocupação com o reconhecimento dos direitos do homem “pelo menos desde o início da era moderna, através da difusão das doutrinas jusnaturalistas, primeiro, e das Declarações dos Direitos do Homem, incluídas nas Constituições dos Estados liberais, depois [...] – mas é também verdade que somente depois da Segunda Guerra Mundial é que esse problema passou da esfera nacional para a internacional, envolvendo – pela primeira vez na história – todos os povos (BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª. reimp. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 30-31 e 49).

<sup>301</sup> DONNELLY, Jack. **The social construction of international human rights**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: University Press, 1999. p. 81.

<sup>302</sup> “[...] a idéia de que o homem enquanto tal tem direitos, por natureza, e que ele mesmo não pode alienar (mesmo que, em caso de necessidade, ele os aliene, a transferência não é válida), essa idéia foi elaborada pelo jusnaturalismo moderno. Seu pai é John Locke” (BOBBIO,

influenciado a Revolução Americana, ao trazer a idéia de direito individual de resistência, que até então era ligado apenas à de “resistência popular”. Ainda que exista controvérsia quanto à origem dos direitos humanos, a questão da sua universalidade estaria vinculada à teoria política de John Locke, no final do século XVIII, pois Locke centrou sua preocupação no indivíduo, cuja dignidade tinha que ser protegida contra o abuso do poder pelos governos. Na sua origem, defendeu a existência de direitos naturais inalienáveis, implantados por Deus nos seres racionais.<sup>303</sup>

De outro lado, a tradição democrática será inaugurada com os teóricos das formas de governo, em especial a partir de Maquiavel, que identificará, nos inícios do Estado-nação moderno apenas duas formas principais de governo: o monárquico e o republicano. Depois, com Jean-Jacques Rousseau, a república será destacada como a forma mais genuína de governo popular,<sup>304</sup> coincidindo com as características dos regimes democráticos. No final do século XX, a república assume a forma de democracia liberal representativa e continua a desenvolver-se até hoje, com várias teorias e classificações, identificando-se cada vez mais com um regime participativo e deliberativo mais amplo.

Mas ainda que a obra de John Locke seja considerada a primeira a desenvolver uma teoria consistente dos direitos naturais vinculados depois aos direitos humanos (em função da sua lista de direitos naturais à vida, liberdade e propriedade), a mesma obra deixará evidente que até ali os direitos humanos eram exclusivos de homens (excluídas as mulheres) e de brancos (excluídos os negros). A luta pelos direitos humanos nos três séculos seguintes mostrou uma gradual expansão quanto ao reconhecimento dos sujeitos dos direitos humanos, em direção ao ideal de uma inclusão completa e igual de todos os seres humanos – para tanto, foi ainda necessário ultrapassar os limites de sexo, raça, propriedade e religião, que evidenciavam as desigualdades.<sup>305</sup> De outro lado, hoje toda referência

---

Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª. reimpr. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 28).

<sup>303</sup> MOREIRA, Adriano. **Teoria das relações internacionais**. Coimbra: Almedina, 1987. p. 15. Paradoxalmente, a ideologia neoliberal que vem com a globalização acaba esvaziando o Estado e enfraquecendo a força estatal na proteção dos direitos humanos, deixando ao descontrolo os poderes privados que muitas vezes violam os direitos humanos.

<sup>304</sup> TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo: dilemas da cidadania em um mundo globalizado**. Trad. Carlos Almeida Pereira. São Paulo: Vozes, 2001. p. 166.

<sup>305</sup> Assim, apesar da aparente linguagem universalista dos direitos naturais, Locke desenvolve uma teoria da proteção dos direitos de propriedade dos homens europeus “(...despite the

ao direito de propriedade como direito do homem desapareceu nos documentos mais recentes das Nações Unidas, diz Bobbio, referindo-se aos Pactos Internacionais “dos Direitos Civis e Políticos e dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais”, de 1966.<sup>306</sup>

É possível referir assim, com Henkin, que nas origens e antecedentes dos direitos humanos estão correntes do Direito Natural que persistem mesmo na atualidade. As Revoluções Americana e Francesa tornaram os direitos humanos “naturais” em seculares, racionais, universais, individuais e democráticos. No século XIX a concepção de direitos naturais, racionalizada no século XVIII pelo contrato social, foi acrescida de um suporte ético e utilitário: “os direitos e liberdades são necessários para uma vida boa numa sociedade boa, e direitos e liberdades são ditados pela natureza do ser humano, por suas necessidades por dignidade e realização.” No século XIX as resistências aos direitos humanos continuaram, a começar com Napoleão e a chegada do nacionalismo e imperialismo. Na primeira metade do século XX a situação se agravou com a transformação de democracias em tiranias, como na Alemanha, Itália e Espanha.<sup>307</sup>

Peces-Barba toma o cuidado de distinguir o modelo da Declaração francesa, da Carta Magna inglesa e da Declaração dos Estados Unidos. O que as identifica é a preocupação com a necessidade de limitação do poder político do Estado absoluto moderno, mas o modelo inglês, além de se antecipar em mais de um século aos demais (se contada a “Petition of Rights” de 1628) está vinculado à luta histórica dos

---

apparent universalism of the language of natural rights, Locke develops a theory for the protection of the rights of propertied European males)”. Com isso, restrições vinculadas à propriedade para o gozo de direitos naturais eram frequentemente defendidos pelo argumento de que aqueles sem propriedade não estavam em condições de desenvolver plenamente suas capacidades racionais para participar da sociedade política. Tais argumentos logo foram eliminados pela chegada de uma camada letrada, além do crescimento armado popular e do sentimento nacionalista. As mudanças sociais e econômicas vinculadas com a industrialização foram fundamentais para isso (DONELLY, Jack. **The social construction of international human rights**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: University Press, 1999. p. 82-83). Além das idéias de Locke, são também as de Montesquieu e Rousseau que farão frente, principalmente, contra o absolutismo. Como refere Bobbio: “Hobbes foi identificado com o Estado absoluto, Locke com a monarquia parlamentar, Montesquieu com o Estado limitado, Rousseau com a democracia, Hegel com a monarquia constitucional e assim por diante” (BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo e Sociedade**. 12. ed. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2005. p. 54). Sobre Montesquieu, especialmente, “não há obra política em que os regimes despóticos tenham sido objeto de tantas observações como O Espírito das Leis” (Ver a respeito BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. 9. ed. Trad. Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1997. p. 139).

<sup>306</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª. reimp. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 27.

<sup>307</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. Stevens & Sons: London, 1979. p. 5, 14.

direitos do Parlamento e da *Common Law*, para limitar a prerrogativa real. Há uma evolução desde a Carta Magna até os textos do século XVIII, que se apóiam na tradição anterior sem ruptura com ela. Já o contrário aconteceu na França, pois supõe a ruptura com o sistema constitucional da monarquia francesa desde as origens da modernidade – e os autores que influenciaram a filosofia dos direitos humanos, como Locke, não influenciaram a revolução inglesa do século XVII, mas a americana e francesa do século XVIII. Reações contra a Declaração de 1789 como a de Burke tinham em mente a defesa da tradição inglesa. Outra grande diferença é que os textos ingleses e seus teóricos tomam por base a própria história, enquanto a francesa vai buscar a justificação a partir da razão, e tal dialética estará presente até hoje na cultura dos direitos humanos. Já o modelo americano terá influência tanto dos documentos ingleses quanto da doutrina de Locke, o que vai gerar uma combinação das leis imutáveis da natureza com os princípios da Constituição Inglesa e *Common Law*, de modo que no modelo americano reforma e ruptura não são incompatíveis, ainda que depois a ruptura se torne mais saliente em função do rompimento com a metrópole.<sup>308</sup>

Apesar das críticas às leis naturais e aos direitos naturais (uma das maiores críticas vindo do utilitarismo de Jeremy Bentham), conclui Davidson, não se pode perder de vista a poderosa influência que eles exerceram sobre o surgimento e desenvolvimento dos direitos humanos: “A teoria dos direitos naturais tem o mérito de prover a base para um sistema de direito que é superior ao direito do Estado e para o qual é possível apelar se o último for injusto, arbitrário ou opressivo”. Mesmo tendo sua origem no direito natural, os direitos humanos tomaram a forma do direito positivo para proporcionar uma lei definitiva e sistemática pertencente às pessoas.<sup>309</sup> Com a transformação dos direitos naturais em positivos, ou a

---

<sup>308</sup> Há, portanto, para o autor, conexão entre os textos americanos e os franceses em razão dessa comum paternidade, e não de uma influência direta de uma sobre a outra. Há ainda uma diferença de fator religioso: enquanto o texto francês imprime maior individualismo, onde o artigo 10 proclama a liberdade religiosa, esta não é encontrada no texto americano, a ponto de Peces-Barba mencionar a influência de um humanismo protestante, na declaração americana, e um humanismo laico, na declaração francesa, diferenciando assim os textos (PECES-BARBA, Gregorio Martinez. **Derecho y derechos fundamentales**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. Col. Derecho y la justicia, p. 28-31 e 34-36). Para o historiador Godechot, os constituintes franceses extraíram das decalrações americanas não somente os princípios que convinham ao povo francês, mas também os que tinham um valor universal e é nisto que consiste a originalidade da decalração francesa (GODECHOT, Jacques. **As revoluções: 1770-1799**. Trad. De Erothildes Millan Barros da Rocha. São Paulo: Pioneira, 1976. p. 203).

<sup>309</sup> “Natural rights theory has the merit of providing the basis for a system of law which is allegedly

positivação dos direitos naturais, ocorreu um avanço significativo no desenvolvimento de um direito natural dos direitos humanos.<sup>310</sup>

Bobbio chama a atenção para o problema político dos direitos humanos, reconhecendo que existe uma “crise dos fundamentos”, que também é um aspecto da crise da filosofia. No entanto, chega a referir os “três modos de fundar os valores”: deduzi-los de um dado objetivo constante, como, por exemplo, a natureza humana; considerá-los como verdades evidentes em si mesmas; e finalmente, a descoberta de que, num dado período histórico, eles são geralmente aceitos (precisamente a prova do consenso)”. O último é o fundamento histórico, e como tal, não absoluto, e esse fundamento histórico do consenso é o único que pode ser factualmente comprovado, o que é feito com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, a maior prova histórica até hoje dada de um consenso sobre valores (ainda que os “velhos jusnaturalistas” desconfiassem do consenso geral como fundamento do direito, pois seria difícil de comprovar)<sup>311</sup>. Com efeito, o documento passou a existir desde 10 de dezembro de 1948, afirmado seguidamente pelos Estados e por outros instrumentos, como os Pactos e protocolos, que buscaram torná-lo mais efetivo.

A democracia, junto com os direitos do homem e com a idéia da separação dos poderes, formam, como diz Kriele, a “quintessência do iluminismo político do século XVIII”.<sup>312</sup> Mas enquanto a filosofia só passou a voltar-se para a personalidade humana a partir da virada antropológica moderna, como ressalta Imre Szabo, desenvolveu-se nesse tempo outro ramo do pensamento jurídico, no final do Medievo, que se concentrou no Estado e que levou ao princípio da soberania do Estado, o que, segundo o autor, “tornar-se-á mais tarde um dos

---

superior to the law of the state and to which appeal may be made if it appears that the latter is unjust, arbitrary or oppressive. [...] Of course, the view might be taken that although human rights had their origin in natural law, it took a system of positive law to provide a definite and systematic statement of the actual rights which people possessed”.(DAVIDSON, Scott. **Human rights**. Buckingham: Open University Press, 1997. p. 28).

<sup>310</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 22.

<sup>311</sup> “Com efeito, o problema que temos diante de nós não é filosófico, mas jurídico e, num sentido mais amplo, político. Não se trata de saber quais e quantos são esses direitos, qual é sua natureza e seu fundamento, se são direitos naturais ou históricos, absolutos ou relativos, mas sim qual é o modo mais seguro para garanti-los, para impedir que, apesar das solenes declarações, eles sejam continuamente violados”. (BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª. reimp. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 24-25).

<sup>312</sup> KRIELE, Martin. **Libertação e Iluminismo político: uma defesa da dignidade do homem**. São Paulo: Loyola, 1983. p. 17.

maiores obstáculos à garantia internacional dos direitos do homem”.<sup>313</sup> Jack Donnelly <sup>314</sup> lembra, por exemplo, que o direito internacional tradicional era muito pobre, a ponto de um massacre de cidadãos no próprio território de seu Estado não constituir uma ofensa internacional. O Tribunal de Nürenberg teve, assim, a importância de introduzir o tema das graves violações de direitos humanos no campo das relações internacionais.

Ignatieff lembra que a Declaração é filha do Iluminismo, mas foi escrita quando a fé encontrava nele sua maior crise de confiança, e por isso os direitos humanos são antes um aviso do maior erro dos europeus com relação à idolatria do Estado-nação que se esqueceu dos indivíduos e de sua obrigação moral de desobedecerem a ordens injustas. Ora, os direitos dos grupos são necessários para a proteção dos direitos individuais, mas a justificação última dos direitos humanos não é a proteção do grupo como tal, mas dos indivíduos que o compõem. A vantagem do individualismo liberal é que constitui, segundo o autor, uma teoria “minimalista” do bem: define e proscreeve o “negativo”, ou seja, as restrições e injustiças que tornam a vida impossível, e ao mesmo tempo, não prescreve nenhum conjunto “positivo” de vidas “boas” que se pode levar. O fundamento dos direitos humanos não pode ser construído com base na solidariedade ou piedade humana (em vista do exemplo histórico do Holocausto), mas deve apoiar-se na própria história humana, diante do que sabemos que é provável que ocorra.<sup>315</sup>

De fato, a pessoa humana, por sua própria natureza, possui um fim em si mesma, e por possuir um *telos* necessita de condições adequadas para realizar-se, ou atingir o seu fim. O Direito, portanto, relacionado ao ser humano, serve para

---

<sup>313</sup> SZABO, Imre. In: WASAK, Karel. (Org.). **As dimensões internacionais dos direitos do homem**. Lisboa: UNESCO, 1983. p. 28. Nesse sentido, esclarece Mauleon que o jusnaturalismo moderno rompeu com esquemas importantes do jusnaturalismo medieval aristotélico-tomista, e a partir de tal ruptura se construiu uma teoria dos direitos humanos (MAULEON, Xabier Etxeberria. **El debate sobre la universalidad de los derechos humanos**. In: Instituto de Derechos Humanos. **La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario**. Bilbao: Univ. de Deusto, 1999. p. 322-323).

<sup>314</sup> DONNELLY, Jack. **The social construction of international human rights**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: University Press, 1999. p. 72.

<sup>315</sup> IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatría**. Barcelona: Paidós, 2003. p. 86-87, 95. Höffe entende que é necessário corrigir a autocompreensão da Idade Moderna Européia, informando que a modernidade não inventou o tema dos direitos humanos, mas apenas alguns desses direitos, inclusive a questão da liberdade religiosa, e cita o exemplo de Ciro, e também parte do Império Romano, que praticava a tolerância religiosa: “en resumen: lo característico de la Modernidad no es la institución de los derechos humanos, sino su reconocimiento general”. (HÖFFE, Otfried. **Derecho Intercultural**. Barcelona: Gedisa, 2000. Tradução de Rafael Sevilla. p. 79-80).

alcançar o seu fim, que é realizar-se propriamente, de acordo com sua natureza. E o que é nossa “natureza humana”? Ser humano envolve certas características físicas, mas, além disso, a um nível mais profundo, uma natureza moral. Essa natureza moral não está vinculada a esta ou aquela capacidade ou necessidade, mas a uma noção de potencialidade humana através da qual reconhecemos o conceito de dignidade humana<sup>316</sup>. Em palavras claras, Martin Krielle destaca que iluminismo político é a tradição que, para a pergunta sobre o que é conforme a natureza humana, responde prontamente: a liberdade. E isso significa que o conteúdo a ser colocado na resposta fica por conta da autodeterminação responsável, pois seria um absurdo, um contra-senso, ir além e querer decidir sobre o conteúdo da questão, uma vez que apenas cada ser humano, cada povo, cada geração tem condições de avaliar o que convém a sua natureza.<sup>317</sup>

A sociedade ocidental moderna, portanto, forma-se sob a concepção de que o ser humano passa a ser o sujeito indivisível, ao mesmo tempo biológico e pensante, e cada qual passa a encarnar a humanidade inteira. Por isso, o indivíduo é a medida de todas as coisas, e assim o reino dos fins coincide com os fins legítimos de cada ser humano. Enquanto a sociedade é o meio, o ser humano representa o fim, um parâmetro que se choca com o de outras civilizações que serão então como que obscurecidas pela “luz” ocidental. O ideal de liberdade e de igualdade foi imposto a partir dessa concepção do ser humano, ou como diz Dumont, do “homem”, como indivíduo (que no caso da civilização hindu apresenta exatamente o oposto no sistema de castas). A modernidade, portanto, opõe-se à hierarquia, o que constitui o primeiro obstáculo para a compreensão de sociedades que se fundam no sistema hierárquico.<sup>318</sup>

Galtung indica que o Ocidente possui uma estrutura de saber atomística e dedutiva, que se opõe à combinação holística/dialética de outras culturas. Tal aspecto vê no indivíduo uma unidade por oposição ao grupo. É uma epistemologia “inequivocamente ocidental, com atenção concentrada no átomo social, o indivíduo, e no átomo conceptual, a variável dos Direitos Humanos específicos.” A nível mundial, o átomo é o país e não o sistema. Assim, a perspectiva Ocidental

---

<sup>316</sup> VINCENT, R. J. **Human rights and international relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 14.

<sup>317</sup> KRIELLE, Martin. **Libertação e Iluminismo Político**: uma defesa da dignidade do homem. São Paulo: Loyola, 1983. p. 49.

<sup>318</sup> DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus**: le systeme des castes et ses implications. 1. ed. Paris: Gallimand, 1979. p. 57-59.



quanto à natureza leva a concluir que os humanos têm o direito de manipular a natureza – os humanos são o fim, a natureza, o meio – ao passo que os animais e plantas não têm estatuto e, portanto, direitos. Tal dimensão de cunho antropocêntrico reflete-se nos direitos humanos, a começar pela própria expressão, que limita tais direitos aos “humanos”. Assim, o modelo do conceito de direitos humanos reforça a idéia do Ocidente de combinar individualismo e verticalidade em um sistema competitivo de ganhadores e perdedores. Com isso grupos e direitos coletivos precisam mais do que a maioria de proteção dos direitos humanos para preservar seu caráter de grupo.<sup>319</sup>

A enunciação dos direitos humanos, no plano internacional, não admitiria a abstração da fundamentação expressa numa “ordem natural do cosmo” ou na “razão humana”. Os direitos humanos seriam uma resposta aos excessos do poder outorgado ao Estado de Westfalia, aos excessos de uma soberania ilimitada, onde os cidadãos não tinham base normativa para desobedecer ordens que eram legais, mas imorais. A Declaração dos Direitos Humanos teve então o sentido de outorgar aos indivíduos coragem cívica para se rebelarem contra os excessos do Estado.<sup>320</sup> Vários estudos sobre o tema, como o de Louis Henkin<sup>321</sup>, são enfáticos em defender que a concepção de direitos humanos como uma reivindicação legal e política do indivíduo, implicando limitações e obrigações sobre a sociedade e governo, é produto da história moderna. Segundo o autor, origens “ancestrais” desses direitos costumam incluir exageros. Pode-se, entretanto, diz o autor, ver os direitos humanos no século XX como uma síntese das teses do século XVIII, e uma antítese das teses do século XIX (as principais críticas são localizadas em Burke, Hegel, Bentham e Marx). Os direitos humanos nascem, portanto, modernamente, no plano do direito positivo, ou seja, no século XVIII, mais especificamente nas reações contra o absolutismo, no auge das revoluções liberais.<sup>322</sup>

---

<sup>319</sup> GALTUNG, Johan. **Direitos humanos** – uma nova perspectiva. Trad. Margarida Fernandes. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 27-29.

<sup>320</sup> IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatria**. Trad. Francisco Betrán Adell. Barcelona: Paidós, 2003. p. 30-31.

<sup>321</sup> “The conception of human rights as an individual’s political legal claim, implying limitations and obligations upon society and government, is a product of modern history”. (HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 4-5).

<sup>322</sup> “...les droits de l’homme trouvent leurs origine dans la philosophie politique occidentale inscrite notamment dans les textes fondamentaux issus des révolutions britannique, américaine et française”. (WACHSMANN, Patrick. **Les droits de l’homme**. 2. ed. Paris: Dalloz, 1995. p.36).

### 2.1.2 Valores ocidentais e desenvolvimento dos direitos humanos

As idéias de liberdade, igualdade e democracia foram fundamentais para a afirmação dos direitos humanos no Ocidente. É possível, entretanto, relacionar a luta pela própria liberdade à questão do sistema feudal, que gerou a necessidade de reconhecimento do direito de propriedade, para o qual desenvolvimentos teóricos o vincularam a um “direito natural”.<sup>323</sup> A idéia de liberdade foi desenvolvida para dispor da propriedade, ajuntando-se a ela a da livre iniciativa. Já a igualdade evoluiu como um direito de participação de todos na vida política, ou seja, como um direito político, e assim, poderia sofrer limitações por parte do Estado. A liberdade, por outro lado, veio com essa natureza absoluta, não limitada pelo Estado.

Muitos direitos apresentam expressão da cultura política liberal, refletindo a tradição liberal do pensamento ocidental. Entretanto, notam Steiner e Alston que é necessário cuidado ao se fazer comparações entre o pensamento liberal e os direitos humanos, uma vez que a tradição política liberal nunca constituiu um corpo monolítico e fechado de pensamento. O próprio termo “liberal” assumiu diferentes significados, do liberalismo econômico associado ao *laissez faire* do século XIX à contemporânea associação do liberalismo em um país como os Estados Unidos, com uma ação mais ativa do Estado concernente ao bem-estar geral da população e com a regulação do mercado e de atores não-governamentais. A maior característica do pensamento liberal é a sua ênfase no indivíduo, e a teoria política liberal em geral emprega conceitos e premissas como a dignidade e autonomia do indivíduo. Em sendo assim, o próprio Estado liberal vincula sua legitimação no

---

<sup>323</sup> “Genuína liberdade [...] depende da divisão de poderes e da democracia. A compreensão desse nexos é conseguida mais facilmente a partir da evolução histórica desse pensamento”. Enquanto a filosofia iluminista procurou um direito justo, respondeu ao problema diante de dois desafios históricos, provindos do século XVI, “uma época dominada politicamente pela idéia da autonomia e da racionalidade. A liberdade foi ameaçada principalmente de dois lados: Primeiro, pelo abuso que as classes feudais fizeram de suas liberdades e que levou a conflitos e guerras civis. Por isso se tornou necessário o ‘monopólio da autoridade pública’ para pôr cabo a esse uso anárquico do poder. [...] Segundo. Mas, então, a ameaça à liberdade podia partir do próprio abuso da autoridade pública monopolizada. Esse problema tornou-se agudo sobretudo nas monarquias ‘absolutistas’, como p.ex., na França. [...] Dessa forma, cresceu a consciência de que as exigências dos direitos humanos, na realidade, nada podem conseguir sem uma condição mínima de instituição: ‘a divisão de poderes’ – foi necessário então limitar o poder do chefe de governo, através da do direito, do contrário, sequer os direitos humanos deixariam de ser meros apelos morais”. (KRIELE, Martin. **Libertação e Iluminismo Político**: uma defesa da dignidade do homem. São Paulo: Loyola, 1983. p. 44).

consentimento do seu povo. Tais ideais são explícitos nos instrumentos básicos de direitos humanos. Assim, desde o princípio a teoria liberal esteve vinculada à imposição de limites ao Estado para evitar abusos contra o indivíduo, desde a histórica proteção da propriedade contra a interferência do Estado – direitos que tradicionalmente são descritos como “negativos” (direitos “negativos”, ou de liberdade negativa, *liberty from*, liberdade do Estado, representam o impedimento à ação do Estado, limitando a ação do governo). Já os direitos descritos como “positivos” ou “liberdades positivas” (*liberty to*) envolvem a liberdade na auto-determinação.<sup>324</sup>

Nesse sentido, há referência aos direitos do homem como uma formulação típica do contexto do desenvolvimento do capitalismo. Para Haarscher a primeira geração dos direitos humanos parte de um individualismo específico, que tem a marca de uma época especial da história econômico-social da Europa. De um lado decorre do individualismo *geral* o elemento formal da segurança e uma parte do elemento substancial de conteúdo: a liberdade de circulação, respeito pela personalidade (domicílio, segredo de correspondência), liberdade de consciência e de expressão – estas são as liberdades fundamentais para qualquer concepção dos direitos do homem, diz o autor. Na verdade, a primeira geração dos direitos do homem *acrescenta algo*, e esse “algo” diz respeito aos interesses da classe burguesa, como a importância dada ao direito de propriedade, destinado a preservar o poder dos que têm bens; as limitações aos direitos políticos, e ainda as limitações à liberdade de associação.<sup>325</sup> O contratualismo vai supor que os interesses do

---

<sup>324</sup> Com isso, o Estado liberal é um Estado pluralístico, pois está aberto a uma variedade de fins, uma vez que cada indivíduo está livre para escolher a idéia de bem que deseja seguir e que entenda vá trazer sua felicidade. Há uma natural proteção da diversidade no pluralismo, assim como um vínculo com o estado de direito, de modo aos poderes do governo restarem limitados pela Constituição. Outra conclusão imediata é que, apesar dos direitos do indivíduo serem prioritários, o Estado liberal não é hostil a grupos em si, e não é cego às influências de grupos (religiosos, culturais, étnicos). E mais, a vida política das modernas democracias liberais são constituídas em grande parte pela interação e outras participações de grupos, alguns definidos pelo sexo, idade e raça, outros dividindo interesses comuns. O Estado liberal, portanto, por sua própria definição, deve acomodar os diferentes tipos de grupos, e manter um estado de direito no qual eles possam ter espaço para lutar pelo seu reconhecimento e sobrevivência (STEINER, Henry J.; ALSTON, Philip. **International Human Rights in Context**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 363-365).

<sup>325</sup> HAARSCHER, Gui. **Filosofia dos Direitos do Homem**. Trad. de Armando Pereira da Silva. Instituto Piaget: Lisboa, 1997. P.40, 45, 46-47. O autor mostra a importância de não confundir as questões de “origem” com as questões de “legitimidade”, para que não se conclua, de forma simplista, que os Direitos Humanos seriam dependentes do interesse de uma classe específica (burguesa) porque teriam íntima ligação com o capitalismo: “não é porque idéias e temas se desenvolveram pela primeira vez em tal lugar ou em tal tempo que ficam irremediavelmente

“todo” da sociedade (representado pelo Estado) devem ser limitados pelos direitos fundamentais do indivíduo – e assim a própria legitimação do poder estará subordinada aos direitos individuais.

Os direitos de liberdade negativa, como informa Bobbio, os primeiros direitos reconhecidos e protegidos (liberdade de religião, de opinião, de imprensa, etc.), dirigem-se “ao homem abstrato” – e nesse sentido, os direitos de liberdade evoluem em paralelo com o princípio de igualdade, tanto que no estado de natureza de Locke os homens são “todos iguais” no gozo da liberdade, no sentido de que nenhum possui maior liberdade que outro – ou seja, os indivíduos são “genericamente” iguais, mas não “socialmente” e nem “individualmente” iguais. Daí explicar-se-ia de onde uma tamanha igualdade afirmava ao mesmo tempo que apenas os homens do sexo masculino – e nem todos – pudessem votar. Foi na passagem da consideração do ser humano abstrato para o indivíduo singular que se atribuiu um direito propriamente à pessoa, fazendo surgir inclusive personagens até então desconhecidos: a mulher e a criança, o velho, o doente, o demente, etc.<sup>326</sup>

A “primeira geração” de direitos humanos compreende direitos “civis” ou “políticos”, ou “direitos negativos” (simbolizada pela liberdade individual), associados ao liberalismo. A segunda geração diversificou-se em direitos culturais, sociais e econômicos, também chamados direitos “positivos” (simbolizados pela igualdade e garantia de uma vida com padrões minimamente decentes), associados com a tradição socialista. Também houve a diversificação na terceira geração, ou direitos de grupo ou soberania nacional, associados com o processo de descolonização (simbolizados pelo direito à autodeterminação e proteção da natureza).<sup>327</sup>

A segunda geração dos direitos do homem é animada por uma filosofia diferente da anterior: cuida-se de uma filosofia socializante, que chama atenção para

---

marcados – ou ‘manchados’ – por essa origem particular”. Apesar de existir uma origem muito mais antiga para os direitos humanos, o fato é que seu desenvolvimento foi acelerado na sociedade capitalista, mas a sua identificação com a ideologia da classe burguesa só pode ser efetuada “por via de um preconceito intelectual redutor perfeitamente ilegítimo”. A burguesia apenas tentou utilizar esta filosofia em seu benefício, restringindo as conseqüências potencialmente prejudiciais para os seus interesses. Mas é grave e ingênuo não perceber que a segurança, por exemplo, “transcende, como ideal de proteção face ao arbítrio, todo o interesse categorial” (apesar de originalmente a burguesia a ter reclamado só para si mesma). Ocorre que as idéias, lançadas ao espaço público, podem adquirir uma dimensão não imaginada, sequer desejada. Por isso os regimes autoritários censuram o pensamento, mesmo que lhes seja favorável, porque um dia a mesma idéia poderá voltar-se contra o poder (p. 89-90).

<sup>326</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª. reimpr. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 69-72.

<sup>327</sup> DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000. p.115-116.

um tema novo relacionado com uma situação do final do século XIX, a miséria do proletariado operário. A pergunta que apareceu, então, era como exigir do Estado que *faça menos*, ao abster-se (primeiras liberdades), ao mesmo tempo em que se exige que *intervenha mais* – se isso não implicaria uma contradição? De fato, espera-se uma intervenção maior do Estado na sociedade (já necessária anteriormente nos direitos de primeira geração, mas ali apenas sob a forma de ação do poder judicial e do poder público), reforçando o poder político – e um Estado forte, ou *omnipresente*, é mais difícil de conter do que o Estado mínimo do liberalismo do século XIX. O Estado não poderá transformar-se em “administrador” geral, porque são necessários mais regulamentos, declínio da autonomia da vontade, inflação legislativa, etc.? <sup>328</sup>

A análise histórica do desenvolvimento dos direitos humanos demonstra que há uma complementariedade necessária entre direitos humanos, divisão de poderes e democracia: mas a divisão de poderes e a democracia têm seu ponto de partida na idéia de direitos do homem, ainda que o desenvolvimento ulterior dos direitos humanos pressuponha a democracia, como pontua Martin Kriele.<sup>329</sup> O autor

---

<sup>328</sup> ...“os ditos “direitos” de terceira geração não respondem a nenhum destes quatro critérios”. Apesar das tensões existentes entre os direitos de primeira e segunda geração, entre o *minimal State* e o *Welfare State*, tais tensões não afetam a concretização dos direitos, mas o mesmo não acontece com a terceira geração, uma vez que os direitos reivindicados limitam-se a vagas exigências morais. Às vezes são reivindicações muito legítimas, como a chamada *affirmative action*, ou *positive discrimination*, uma ação que visa favorecer a população negra através da reserva de uma certa quota de matrículas nas universidades. Mas tal ação parece logo também discriminação, uma vez que preenchida a totalidade dos lugares para brancos, pode acontecer que se recuse um estudante branco cujos resultados são superiores aos do negro admitido. Isso aconteceu e gerou recursos para o Supremo Tribunal. Ocorreu que um princípio de primeira geração (a igualdade perante a lei) entrou em conflito com um a exigência de segunda geração (o direito à educação e à cultura). O autor ressalta que esse tipo de tensão é normal, sendo necessário avaliar bem, de cada vez, o que se pode fazer prevalecer, de acordo com as opiniões políticas e opções éticas. O que é perigoso é a multiplicação desordenada de tais ações, cada grupo reivindicando para si as situações mais diversas. Se isso ocorre estamos enfraquecendo os direitos de primeira geração, esvaziando o conteúdo do princípio da igualdade perante a lei, multiplicando-se as exceções – e como resultado teremos primeiro a multiplicação de ações arbitrárias, já que não é possível conceder todos os pedidos, e em seguida a formação da opinião pública que vai esquecer que a exigência primeira é a luta contra o arbítrio. Nesse sentido que, para o autor, o debate em torno de um direito à paz, a um meio ambiente protegido, a um desenvolvimento harmonioso das culturas, etc., considerados notadamente como a “terceira geração” dos direitos do homem, traz consigo o risco da banalização dos direitos do homem, em função da inflação das reivindicações. São direitos muito vagos, sendo necessárias quatro condições bem definidas para que não ocorra sua banalização: um titular que possa se beneficiar deles; um objeto que dê um conteúdo ao direito; uma oponibilidade que permita que o titular faça valer o seu direito face a uma instância; e uma sanção organizada. (HAARSCHER, Gui. **Filosofia dos Direitos do Homem**. Trad. de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p.48-51, 53-55).

<sup>329</sup> KRIELE, Martin. **Libertação e Iluminismo Político**: uma defesa da dignidade do homem. São Paulo: Loyola, 1983. p. 42.

observa, entretanto, que quase todos os sistemas políticos do mundo, no século XX, designaram-se como democracias ou governos do povo, ou seja, não só os Estados democráticos do Ocidente como também os socialistas, os fascistas com seus ditadores, as ditaduras militares, gerando um uso indiscriminado e nada apropriado da expressão “democracia”. Com isso a noção de democracia perdeu seus contornos. Democracia envolve um direito geral e igual de sufrágio, o direito à livre formação de partido e de uniões e oposição livres, e que todos os direitos que tornam a colaboração realmente eficiente (liberdade de reunião), de imprensa e de opinião.

Nesse sentido, a relação entre direitos humanos e democracia, que em algumas tradições liberais chegou a ser colocada em lugar oposto ao da liberdade liberal (de tendência elitista e antiigualitária, vinculada ao estatismo do direito liberal – democracia entendida como domínio do povo, e este como expressão – apenas – da maioria de cidadãos politicamente iguais), não pode ser colocada como um “casamento de conveniência”, mas como refere Bielefeldt, “pode ser metaforicamente descrita como um ‘abraço’, no qual eles não só se aglutinam numa liberdade solidária, mas chegam a se ‘estimular ativamente’.”<sup>330</sup>

Hoje, o que se percebe, é que a liberdade é inerente ao risco, e que a democracia implica em tensões, que a educação para os direitos humanos é para uma participação política responsável, onde o cidadão não teme o Estado, nem grupos políticos e econômicos, o que pode ser a chave para a convivência entre desenvolvimento, liberdade e garantia dos direitos humanos, em um ciclo necessário e sempre em renovação. É necessário reinventar, diariamente, a participação, assim como é necessário viver, diariamente, as tensões, em busca de soluções.

### 2.1.3 A constitucionalização dos direitos humanos

O século XX transformará o debate sobre os direitos humanos. Ainda que os direitos humanos tenham se estabelecido como uma concepção nacional e internacional para muitas nações, há uma concordância geral de que a força do respeito aos direitos humanos e a extensão da proteção e sua realização dependem

---

<sup>330</sup> “[...] a soma de uma democracia limitada e uma ordem jurídica que tropeça no democrático desejo da maioria não perfaz uma noção de liberdade política e jurídica”. (BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 133).

particularmente das instituições estatais, e nesse caso, dos documentos de base ou Cartas Magnas, fundamentais para sua interiorização. Os Estados são identificados, como aponta Henkin, por ideologias distintas, e bem assim, diferentes concepções e responsabilidades em relação aos Direitos Humanos, que irão se refletir em larga medida nas constituições nacionais.<sup>331</sup>

O constitucionalismo moderno iniciou-se com os Estados Unidos no final do século XVIII, mas a sua Constituição não continha uma “declaração de direitos”. Foi depois que as dez emendas supriram o vazio normativo, ainda que a tradição das colônias inglesas fosse tomada como implícita. A partir daí, as Constituições escritas passaram a proteger os direitos civis, conhecidos depois como direitos de primeira geração, ou liberdades civis, vistos assim como direitos do ser humano frente ao Estado.<sup>332</sup>

A demanda inicial pelo “Constitucionalismo” nos Impérios Russo e Austríaco foi logo suplantada pelas guerras mundiais e a emergência do socialismo totalitário e dos “Estados nacionalistas”. A vitória aliada na Segunda Guerra Mundial finalizou as atrocidades de Hitler e foi seguida de uma vasta campanha pela promoção dos direitos humanos. A emergência da União Soviética e da República Chinesa como potências mundiais trouxe um conflito entre elas e a democracia ocidental. Na atualidade, lembra Henkin, especialmente após as abominações legais de Hitler e a desobediência civil em relação à Guerra do Vietnã, ocorreu a renovação do descrédito positivista e o reconhecimento do Direito Natural. Com a transformação dos Direitos Naturais em Positivos, houve um avanço significativo no desenvolvimento dos direitos humanos a nível internacional.<sup>333</sup> Só na segunda metade do século XX foi promovida a aceitação universal dos direitos humanos, pois ao se tornarem objeto do direito internacional esses direitos se inseriram no processo político de âmbito internacional.

Na concepção americana, assinala Henkin, a constituição é um instrumento que “constitui” um governo e prescreve o caminho a ser seguido. A constituição

---

<sup>331</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 30.

<sup>332</sup> Em um primeiro momento ocorreu isto: a constitucionalização de garantias civis que refletiam a características de estados abstencionistas. Em um segundo momento, entretanto, ocorrerá um constitucionalismo pendente para o social, com a inscrição de direitos de cunho econômicos, sociais e culturais, exigindo uma ação do Estado na sua implementação. Teremos assim a Constituição do México, de 1917, e a alemã de Weimar, de 1919 (Cfe. CAMPOS, Germán J. Bidart. **Teoría general de los derechos humanos**. Buenos Aires: Astrea, 2006. 1ª. Reimp., p. 329-330).

<sup>333</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 18-22.

britânica não é um documento único mas refere-se ao sistema governamental constituído por desenvolvimentos históricos e vários atos e documentos emanados de uma autoridade reconhecida. Sendo difícil descrever as condições dos direitos em cada país, o autor classifica as constituições em agrupamentos de acordo com seus sistemas político-sociais e econômicos, i.e., segundo sua tendência liberal-democrática (ocidentais), socialista-comunista, e “outras”. Nesse sentido, socialistas costumavam acusar as economias ocidentais como ineficazes no uso de recursos, com interesses egoístas ditando a política na esfera internacional, grandes desigualdades na renda e no poder econômico, e encorajamento à competição no lugar da cooperação. Já os críticos do socialismo acusavam a subordinação do indivíduo aos valores e fins do Estado, a ausência de liberdade econômica, a tendência ao autoritarismo, a eliminação da oposição e da liberdade política, o poder da burocracia e as desigualdades criadas pelas elites políticas. De todo modo, apesar das diferenças, tanto países capitalistas quanto socialistas têm aceitado os direitos e a concepção dos direitos articulada na Declaração Universal, merecendo atenção a forma como fazem a interpretação dos direitos humanos, que irá refletir-se nas Cartas Magnas.<sup>334</sup>

Assim como a primeira proclamação dos direitos humanos foi uma reação contra o absolutismo monárquico, a internacionalização jurídica dos Direitos Humanos constituiu uma resposta à Hitler e Stalin, às atrocidades da Guerra e ao Holocausto. Desde a Segunda Guerra, como apontam Steiner e Alston, passou a ser inadequado ou mesmo errado desenvolver um estudo dos direitos humanos nos Estados, sem incluir, como principal ingrediente, os aspectos legais e políticos do campo internacional, tanto a sua base legal, como os processos e instituições internacionais. Na atualidade, os direitos humanos se caracterizam como um movimento que envolve tanto a expansão de constituições liberais entre os Estados, como seu desenvolvimento no direito internacional e sua pressão sobre os Estados.<sup>335</sup>

A historicidade do Direito é posta assim pelo próprio conteúdo do Direito no plano constitucional: no paradigma liberal ele assumia uma função meramente

---

<sup>334</sup> Nas Constituições socialistas-comunistas destaca aquelas em que há socialismo sem democracia, como na antiga União Soviética, na República Popular da China e em Cuba; nelas não há espaço para direitos individuais. Nas restantes, nomeia os países do “Terceiro Mundo” (HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 34 e 57).

<sup>335</sup> STEINER, Henry J.; ALSTON, Philip. **International Human Rights in Context**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 57.



ordenadora, estando na legislação o ponto de tensão nas relações entre Estado-Sociedade. No Estado Social sua função passa a ser promovedora, pela necessidade da realização das políticas sociais. Já no Estado Democrático de Direito, a função do Direito passa a ser transformadora, e o pólo de tensão passa para o Poder Judiciário ou Tribunais Constitucionais. Daí ser necessário advertir para o fato de que a Constituição, entendida como explicitação do contrato, não pode ser entendida meramente como um “contrato” que se estabelece como uma terceira coisa entre o Estado, o Poder, o Governo, com os destinatários, mas antes disso, a linguagem constituinte passa a ser condição de possibilidade do novo, na medida em que na tradição do Estado Democrático de Direito, o constitucionalismo não é mais o do paradigma liberal, mas passa por uma revolução copernicana mediante o constituir da sociedade.<sup>336</sup>

A restrição dos direitos humanos a nível nacional, por outro lado, envolvia e refletia a idéia central da soberania estatal, uma vez que desde o século XVI os Estados (inicialmente dinásticos, e depois, como Estados-nação territoriais) lutaram pela consolidação de sua autoridade interna. Seus sucessores têm cuidadosamente aumentado a luta pela autoridade supranacional.<sup>337</sup> A soberania, lembra Bobbio, através da abstração do contrato social, e dos movimentos pela democracia, residirá nos cidadãos, direitos que representavam a exigência de limites ao superpoder do Estado, até que as cartas de direitos vão ampliar seu campo de validade dos Estados particulares para o sistema internacional, especialmente após os horrores da Segunda Guerra, destacando-se no preâmbulo da Carta das Nações Unidas que “doravante deverão ser protegidos os direitos do homem fora e acima dos Estados particulares”.<sup>338</sup>

Por outro lado, deve ser considerado que a luta pela democracia e liberdade política no sentido moderno não pode ser encontrada em nenhuma tradição pré-Iluminista do Ocidente, de modo que é necessário avaliar os componentes constituintes dessa idéia. E a questão da tolerância e da liberdade constituem parte

---

<sup>336</sup> Há, assim, a prevalência do princípio da constitucionalidade sobre o princípio da maioria. A Constituição é a explicitação do contrato social, de modo que fica afirmado o caráter discursivo que assume a noção de Constituição, enquanto produto de um processo constituinte (Ver STRECK, Lenio Luiz. **Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma Nova Crítica do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 145-147).

<sup>337</sup> DONNELLY, Jack. **The social construction of international human rights**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5ª. reimp. Cambridge: University Press, 1999. p. 86.

<sup>338</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 125 e 128.

fundamental da tradição asiática, aponta Amartya Sen, sendo possível indicar que valores como liberdade e tolerância não são apenas noções “ocidentais”, e muito menos alheias à Ásia.<sup>339</sup> É isso que é necessário esclarecer em seguida.

Na atualidade, como assinala Ignatieff, a doutrina dos direitos humanos é poderosa, mas tão imperialista na sua aspiração à universalidade que se converteu em um banco de críticas intelectuais. O autor destaca três fontes de desafio cultural à universalidade dos direitos humanos: uma proveniente do Islã revitalizado, outro do sudeste asiático e a terceira do próprio Ocidente.<sup>340</sup> Nesse sentido, à diferença do Ocidente, como aponta Arazo, “en las sociedades china, japonesa, africana, musulmana o hindu” existem muitas semelhanças, e ao mesmo tempo diferenças com as sociedades ocidentais. Nelas a unidade fundamental da vida social é a família, não o indivíduo; a base primeira para assegurar a existência humana são os deveres, e não os direitos; a via que se considera mais adequada para regular a convivência consiste na reconciliação ou educação, e não a primazia da lei geral e abstrata.<sup>341</sup>

Ora, não apenas os direitos humanos foram compreendidos inicialmente como válidos apenas em relação ao Estado, ao qual pertencia o cidadão, como o próprio Direito Internacional era conhecido como um direito válido apenas entre Estados. Para que os direitos humanos alcançassem a sua internacionalização, tiveram que sofrer o impulso de fatos históricos que testemunharam a urgência e absoluta necessidade de sua internacionalização. Como objeto das relações internacionais, portanto, há o entendimento de que os direitos humanos foram estabelecidos apenas a partir da Segunda Guerra Mundial, ainda que exceções existam a respeito de alguns esforços, como no século XIX para a abolição da escravidão, e a proteção dos direitos de trabalhadores e de minorias étnicas, como aponta Jack Donnelly.<sup>342</sup>

---

<sup>339</sup> SEN, Amartya. **Human Rights and Asian Values**. New York: Carnegie Council Publications, 1997. p. 27.

<sup>340</sup> IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatría**. Barcelona: Paidós, 2003. p. 79.

<sup>341</sup> ARAZO, August Monzon i. **Derechos humanos y diálogo intercultural**. In: BALLESTEROS, Jesús. **Derechos Humanos**. Madrid: Tecnos, 1992. p. 120.

<sup>342</sup> “Only as victory was being achieved, and the true horrors of the Holocaust became widely known and acknowledged, did human rights become a central concern”. (DONNELLY, Jack. **The social construction of international human rights**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: University Press, 1999. p.71-72).

A pergunta que merece ser colocada aqui é a que ponto sociedades tradicionais distintas podem pensar na adequação e num caminhar simultâneo no desenvolvimento dos direitos humanos, em especial sua preocupação com o universalismo, e a ligação a uma atitude hermenêutica positiva e concreta dos conteúdos constitucionalizados.<sup>343</sup> A dimensão política do debate em torno da universalização dos direitos humanos será tratada no capítulo terceiro. Antes disso, será necessário pontuar a visão hindu, muçulmana e chinesa acerca dos direitos humanos, cada uma com uma contribuição muito própria para o debate.

## 2.2 DIREITOS HUMANOS NA VISÃO HINDU

A Índia não é um país, mas uma multiplicidade de países. Não possui uma cultura, mas é uma sociedade multicultural. Não possui uma linguagem, possui centenas delas. Não possui um povo com uma identidade, possui pessoas que pertencem a diferentes religiões e castas.<sup>344</sup> O povo reunido e conhecido pelo hinduísmo é, entretanto, a maioria absoluta da Índia e sua luta pelos direitos humanos representa boa parte da luta da maioria, além de analogamente representar um debate multicultural a nível nacional.

Uma sociedade múltipla como a Índia, tradicional e ao mesmo tempo pacífica em relação às idéias de outros povos, não obstante algumas manifestações fundamentalistas na atualidade, conseguiu, durante séculos, manter a unidade apesar da multiplicidade, mas não se pode dizer que não passou por mudanças, e que internamente não sofra pressões de grupos em direção a uma unificação monoculturalista. Isso tem revelado várias crises entre grupos fundamentalistas opostos, resultado da intolerância em relação à multiplicidade que sempre existiu.

---

<sup>343</sup> Daí vai emergir, na atualidade, a importância dada à ética discursiva, como da teoria do agir comunicativo, que vai representar uma ética que emerge do contexto de uma auto-reflexão crítica da civilização técnico-científica, considerando as necessidades e aspirações da humanidade no momento presente, e em especial a urgência de fundamentação dos alicerces normativos de uma civilização à altura da humanidade enquanto tal (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 201). O que, entretanto, deixa de ser abordado na presente tese em função de seus objetivos específicos.

<sup>344</sup> RAJ M. C. **Strategies and practices in the context of casteism**. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights – the implementation of economic, social and cultural rights**. New York: Intersentia, 2002. p. 221-222.

### 2.2.1 O indivíduo no oriente hindu

A base do conceito ocidental de direitos humanos, vinculando-se à noção de uma natureza humana universal, comum a todas as pessoas, não é nem um pouco comum e óbvia para os hindus. Além disso, a visão ocidental, esclarece Panikkar, implica na consideração de que tal natureza humana é cognoscível, e que o é através de uma igualdade geral em que todos possuem a chamada “razão” (e se tal conhecimento dependesse de intuição, revelação, ou fé, os direitos humanos não poderiam ser tomados como “naturais”). Além disso, há na visão ocidental o apelo à dignidade do indivíduo: cada indivíduo é absoluto, irreduzível a outro, ou seja, o indivíduo está acima das considerações da sociedade, e ainda, acima do Estado. Finalmente, a idéia de democracia e de ordem social não hierárquica nela baseada (ao contrário do sistema de castas hindu) é fundamental para o Ocidente. Para o autor, a sociedade, no Ocidente, é cristalizada pelo Estado, que “teoricamente” expressa o desejo do povo, ou ao menos da maioria.<sup>345</sup> Com isso, não apenas a distinção, mas a separação entre indivíduo e sociedade fica evidente: o ser humano é fundamentalmente definido como o indivíduo e os direitos humanos servem para protegê-lo. Enquanto isso pode ser uma evidência ímpar para os ocidentais, não o é para o Oriente hindu.

Ainda outras afirmações do Ocidente envolvendo tanto o direito internacional quanto os direitos humanos são contestadas por hindus. Para muitos juristas orientais, o nascimento do direito internacional estaria vinculado aos antigos textos do “*Ramayana (e do ‘Mahabharata’)*”, que revelariam que as relações entre estrangeiros, e as regras entre eles eram baseadas em princípios do direito internacional: “esses princípios mesmos são a fundação do direito internacional moderno”<sup>346</sup>.

<sup>345</sup> PANIKAR. **Is the notion of human rights a western concept?** In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 384.

<sup>346</sup> KAPOOR, S. K. **International Law and Human Rights**. 11. ed. Allahabad: Central Law Agency, 2000. p. 24. Existem muitos elementos de controvérsias quanto à origem também de termos jurídicos. A origem etimológica da palavra *ius* nunca se tornou efetivamente clara, podendo estar ligada à raiz sânscrita *yu*, encontrada em palavras como *iungere*, “*iugum*”, “*yugo*”, indicando obrigatoriedade e compromisso. Há também ainda a origem indo-européia *yos* ou *yaos*, que significa “puro”, “santo”, “bom”. *Ious* ainda poderá significar Júpiter, como indica Vico na sua *Ciencia Nuova*. *Iubere* significa “pôr em movimento” – será daí derivado o *ius*? (Cfe. BRIESKORN, Norbert. **Filosofia del derecho**. Trad. De Cláudio Gancho. Barcelona: Herder, 1993. p. 11).

A acusação mais comum em relação aos direitos humanos ocidentais diz respeito ao seu “exagerado antropocentrismo”, contrastante com a visão hindu. Pannikar admite que existe uma natureza humana universal, entretanto, esta natureza não precisa ser segregada e fundamentalmente considerada distinta de todos os demais seres vivos ou da realidade inteira. Caso contrário, os Direitos Humanos constituiriam uma violação dos “Direitos Cósmicos” e um exemplo de exagerado antropocentrismo, um novo tipo de *apartheid*. Se falamos em direitos naturais, pergunta o autor, por que também não falamos da natureza? O autor manifesta que nada pode ser mais importante do que a defesa da dignidade humana, mas a pessoa deveria ser distinguida do indivíduo. Este não passa de uma abstração, a seleção de poucos aspectos da pessoa para propósitos práticos. Refere que “minha pessoa” também significa “meus pais”, “filhos”, “amigos”, “ancestrais” e “sucessores”, e “minhas idéias e sentimentos”. Se alguém me machuca, machuca toda minha família e possivelmente a si próprio. Por isso, os direitos não podem ser individualizados da forma pretendida pelo Ocidente. Eles não podem ser abstraídos das obrigações. A defesa dos direitos individuais, na visão Ocidental, portanto, pode ser negativa e injusta no sentido de repercutir negativamente sobre os direitos de outros. O autor defende, assim, que um consenso em muitas tradições está baseado na natureza corporativa dos direitos humanos.<sup>347</sup>

A reflexão hindu, ressalta o autor, leva à consideração não do indivíduo, como ponto inicial, mas de um complexo totalizador do real. Para proteger o mundo, Manu, o *Self-existent*, arranhou as castas e suas obrigações, sendo o *dharma* a ordem de toda a realidade, o que mantém o mundo ordenado. A obrigação do indivíduo é manter seus “direitos”, no sentido de encontrar seu lugar na relação com a sociedade, com o cosmos, e com o mundo transcendente. Panikkar refere, assim, que “direitos humanos” não são apenas direitos, mas também deveres, e direitos e

---

<sup>347</sup> Panikkar ataca especialmente o universalismo do conceito. Diz que nenhum conceito é em si mesmo universal, pois é válido onde foi concebido. Entretanto, pode tornar-se universal desde que preenchidas certas condições: ser um ponto de referência para qualquer questão relativa à dignidade humana (nesse sentido, considerando também uma ordem social justa), e a cultura que deu nascimento aos Direitos Humanos deveria se tornar uma cultura universal. O que revela por si o temor de outras culturas que temem perder sua identidade própria. Para o autor, basta pensar se o não reconhecimento dos Direitos Humanos levaria a um caos no mundo. Considera que é uma atitude comum do Ocidente colocar a opção entre Direitos Humanos ou caos, e bem assim, chamar um estrangeiro de bárbaro (PANNIKAR. *Is the notion of human rights a western concept?* In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 385-386).

deveres são interdependentes. Para o autor, os dois sistemas, o Ocidental e o Hindu, fazem sentido a partir de um dado e aceito mito. Ambos implicam um tipo de consenso. Um mito que na Índia está sendo de certa forma quebrado é o de que os direitos dos indivíduos são condicionados somente pela posição de seu nascimento, no grupo ao qual pertencem. Entretanto, é urgente, para a sobrevivência de culturas não-ocidentais, permitir o pluralismo, que frequentemente é admitido em princípio, mas não praticado.<sup>348</sup>

Enquanto o Ocidente valoriza em primeiro lugar o ser humano individual, sendo cada homem encarnação da humanidade inteira, igual e livre (o que se chama *individualismo*), na grande maioria das sociedades “tradicionais”, é valorizada em primeiro lugar a ordem, e, portanto, a conformidade de cada elemento ao seu papel no conjunto, à sociedade como um todo (o que se denomina *holismo*). Nas sociedades tradicionais, as necessidades do homem são ignoradas ou subordinadas ao coletivo, enquanto na concepção individualista ignoram-se as necessidades da sociedade ou se subordinam tais necessidades aos interesses individuais:

Ocorre que entre as grandes civilizações que o mundo conheceu, predominou o tipo holista de sociedade. Tem-se a impressão que esta tenha sido a regra, com a única exceção da nossa civilização moderna e de seu tipo individualista de sociedade<sup>349</sup>.

## 2.2.2 Tolerância e sociedade de castas

Apesar do amplo privilégio ao coletivo, a Índia tem uma tradição histórica antiga quanto à idéia de igualitarismo, através da noção de tolerância praticada durante o Império de Ashoka, que aderiu ao budismo. Amartya Sen aponta que algumas inscrições, datadas do terceiro século antes de Cristo, dão especial importância à tolerância em relação à diversidade, citando como exemplo um édito de Ashoka indicando que todas as seitas merecem respeito por alguma razão e quando “uma pessoa exalta sua própria crença, ao mesmo tempo presta serviço à crença de outra pessoa. Agindo de modo contrário, a pessoa fere sua própria

<sup>348</sup> PANNIKAR. Is the notion of human rights a western concept? In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 388-389.

<sup>349</sup> No plano lógico, holismo implica na hierarquia, enquanto individualismo implica na igualdade, mas nem todas as sociedades holistas acentuam a hierarquia no mesmo grau, nem as sociedades individualistas a igualdade - DUMONT, Louis. **Homo Aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica, cit., p. 14.

crença, e presta um desserviço às seitas e crenças de outros povos. [...]”. Como refere Amartya Sen, os éditos do Imperador enfatizam a importância da tolerância, tanto na política pública do governo quanto no comportamento dos cidadãos uns com os outros.<sup>350</sup>

A idéia de tolerância, entretanto, é paradoxal. Basicamente constitui um tema do hinduísmo tradicional – não fundamentalista. A concepção de Direito na Índia, expressa através da aproximação ao termo *dharma* (dever moral) – portanto, ironicamente, sem relação direta com o significado ocidental de “direito”, mas antes como dever, está relacionada com a distribuição de funções sociais que são destacadas de acordo com o código de cada classe ou casta. Nesse sentido, existem várias obrigações sociais, vários papéis, várias funções. Por exemplo, não existe a idéia do bom pai, do bom filho, da boa esposa, do bom comerciante, mas a do bom pai da casta dos *brahmanes*, do bom filho da casta dos *cxátrias*, etc.

Para Ashis Nandy, a idéia de tolerância (que na prática é evidente na Índia, em função da multiplicidade étnica que abarca) teria vindo a partir do interior do hinduísmo, e o problema estaria nos efeitos da modernização ocidental sobre o hinduísmo tradicional. Destaca que para os secularistas a religião é uma ideologia, e não uma fé, e como tal se opõe ao sistema do Estado moderno e precisa ser contida. Há, por outro lado, aqueles que assumem a religião como fé, e entendem que fé e política não podem ser separadas, nem teórica, nem praticamente. Estes defendem que, apesar da possibilidade da vida pública ficar livre da religião, deve-se dar espaço para um diálogo contínuo entre as tradições religiosas, e entre o secular e o religioso. O perigo que corre a Índia atual reside naqueles que têm uma visão instrumental da religião (vista como ideologia e não como fé), e buscam homogeneizar seus companheiros de fé em formações políticas úteis aos seus propósitos. O risco é a perda da tolerância que acompanhou a Índia por tanto tempo:

Não foi a Índia moderna que tolerou o judaísmo por quase 2.000 anos, o cristianismo desde antes que ele fosse para a Europa e o zoroastrismo por mais de 1.200 anos; foi a Índia tradicional que demonstrou tolerância. É por isso que hoje, à medida que a Índia se torna mais modernizada, a violência religiosa aumenta.<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> SEN, Amartya. **Human rights and Asia Values**. New York: Carnegie Council Publications, 1997. p. 19-20.

<sup>351</sup> NANDY, Ashis. **A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 383, 385-389, 397.

O que é relevante notar, como faz Amartya Sen, é que liberdade e tolerância existia para uma classe privilegiada, tanto quanto existia para uma classe privilegiada na Grécia antiga (de acordo com a casta dos brâmanes, na Índia, e a classe dos mandarins, na China), da mesma forma que a liberdade era valorizada para o não-escravo na concepção grega de boa sociedade. Além disso, a presença de valores como ordem e disciplina não pode ser confundida com a ausência de seus opostos, em especial idéias e doutrinas que claramente não enfatizam a liberdade e a tolerância.<sup>352</sup> Por outro lado, é importante lembrar que, na Índia (como foi visto no capítulo 1) a tolerância é melhor vista na política de Akbar (século XVI d.C., do Império Mughal), através do islamismo, tolerando e aceitando em sua corte membros sikhs e hindus, inclusive quanto a necessidade de sua universalidade (além do Império Múria já citado, fundado Chandragupta em 322 a.C., com Ashoka em 272 a 232 a.C., o soberano que unificou a Índia, com base nas lições do budismo, e que tolerava a todos, tendo beneficiado com isso, posteriormente, o ressurgimento brâmane).

Ashis pontua, nesse aspecto, que o hinduísmo tradicional, prisioneiro da modernização a que foi submetida a Índia, está perdendo suas origens, estas que seriam a resposta adequada para a tolerância e a própria universalização. Assim, há uma total desconstrução histórica de personagens políticos e suas ações, como no caso de Ashoka, que os indianos modernos dizem que era secularista, mas na verdade era um budista praticante, e sua tolerância estava baseada no Budismo. Outro símbolo da harmonia inter-religiosa na Índia moderna era Akbar, que buscava a tolerância no Islã, e não no secularismo. No século XX, Ghandi derivava sua tolerância religiosa do hinduísmo, e não na política secular, e costumava se ver como um *sanatani*, ou seja, hindu ortodoxo, e como hindu *sanatani* afirmava ser simultaneamente muçulmano, sikh e cristão, admitindo a mesma identidade plural dos que pertenciam a outra fé.<sup>353</sup>

Rigopoulos, entretanto, chama esse movimento de retorno de neo-hinduísmo, e não dá a mesma explicação. Para o autor, foi na primeira metade do século

---

<sup>352</sup> SEN, Amartya. **Human Rights and Asian Values**. New York: Carnegie Council Publications, 1997. p. 16.

<sup>353</sup> NANDY, Ashis. **A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 398 e 406.



dezenove que iniciou-se uma mudança na sociedade indiana, determinando o surgimento de um fenômeno complexo que os estudiosos começaram a chamar de neo-hinduísmo. Os fatores principais dessa mudança são vários. Primeiro, o fenômeno da ocidentalização vinculado ao domínio britânico, que acabou determinando uma dependência tanto política quanto cultural do Ocidente (basta pensar no uso da língua inglesa e no impacto da educação ocidental, ao menos nas elites indianas), referida ao pensamento filosófico e ao progresso tecnológico importado do Ocidente, até a presença do cristianismo com os missionários de diferentes confissões religiosas.<sup>354</sup>

O fundamento ideal ético-político do Ocidente (liberdade do indivíduo, igualdade e direitos humanos) como reflexo dos elementos da fé cristã (primado da caridade, proteção e serviço ao próximo) se incorporou de várias maneiras no neo-hinduísmo. Ante a suposta inferioridade e subordinação da própria civilização àquela que colonizou o país, após a independência política, em 1947, a inteligência neo-hindu reagiu através da idealização da idade védica como o receptáculo primordial da verdade e valor da humanidade. Para Rigopoulos, o neo-hinduísmo, inclusive através do exemplo paradigmático de Ghandi, proclamando a teoria e prática da não-violência, traz uma mistura dos ideais e valores religiosos ocidentais. O neo-hinduísmo é, para o autor, como uma “tradição inventada”, ou uma nova forma de hinduísmo, que para responder às influências ocidentais e seus resultados, operou uma transformação, com o fim de adequar-se ao novo contexto histórico. Nesse sentido, a afirmação de que os valores que a sociedade ocidental promove não constituem nenhuma novidade, uma vez que a Índia, na verdade, sempre os possuiu na sua forma mais pura, desde o início dos tempos. Com isso, é compreensível que, assim como a Inglaterra é vista com um misto de ódio e admiração, a influência ocidental induziu a uma releitura e reformulação da espiritualidade hindu. A reforma neo-hindu envolve a idéia de universalidade do *dharma*, e de que a identificação de um indivíduo com determinada casta está vinculada à esfera do agir, de modo que se um *brahmane* se comporta de modo indigno, não virtuoso, é considerado um sudra, e que a esfera do agir dharmico não é restrita à Índia, mas se estende à toda terra, existindo apenas uma casta, a da “humanidade”. Aqui a idéia neo-hindu,

---

<sup>354</sup> RIGOPOULOS, Antonio. **Sulla naturale disuguaglianza a fondamento dei doveri umani: l'ideale religioso e sociale dell'India Brahmanica.** In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti.** Gregoriana: Padova, 2005. p 390.

aberrante do ponto de vista tradicional, é de que é possível converter-se ao hinduísmo. E assim, o vínculo com uma das quatro castas depende da própria inclinação ou disposição de ânimo, da própria natureza.<sup>355</sup>

Uma tal reconfiguração, ao que parece, desconsidera que cada um possui uma capacidade e necessidade diversas, temperamento e qualidades diversos, de modo que seria como continuar afirmando a desigualdade, agora sob novo fundamento – não mais do nascimento, mas da propensão pessoal para a ação. Essa questão não seria estranha para a literatura bramânica, diz o autor, pois no *Mahabharata* (*Vanaparvan* 216, 13-15; *Udyoga-parvan* 90, 53)<sup>356</sup> se afirma que a conduta de vida determina se alguém é *brahmane* ou *sudra*, *ária* ou não *ária*. É um tema que acabou sendo radicalizado pela crítica budista, contra a vinculação à casta por nascimento.

De fato, existe um discurso produzido no sentido de que a discriminação de casta é algo do passado, e que todas as histórias e atrocidades relativas a ela pertencem ao passado. Para M. C. Raj esse é um discurso que é fabricado como auto-defesa: a realidade da Índia reflete ainda a discriminação, e de formas tão cruéis como no passado, centenas de anos atrás. A diferença é que hoje os casos de atrocidades são noticiados. Assim, na década de desenvolvimento do regime de Indira Gandhi registrou-se mais de 40.000 casos de atrocidades contra os *Dalits*. Em pesquisa de 1998 outros detalhes são apontados, chamando atenção para o fato de que então já se estava às portas do século XXI: pessoas *Dali* são servidas de café e chá nos hotéis em copos diferentes, que eles mesmos devem lavar; não é permitido ingressar em locais de devoção religiosa; nos festivais das cidades eles comem em separado e depois que todos terminaram; não podem beber água de fontes públicas em ruas de castas dominantes; são obrigados a realizar trabalhos adequados à sua situação social, livres de custo. Isso inclui anunciar a morte de uma pessoa de casta

---

<sup>355</sup> Mesmo professores do reformismo, como o neo-hinduismo de M. K. Ghandi (1869-1948) seguem, por um lado, a linha da tradição, sustentando o primado do dever sobre o direito. Entretanto, a reinterpretação neo-hindu (tanto de Vivekananda, Ghandi e Radhakrishnan) representa um ponto de vista notavelmente diferente do brahmanico tradicional, e assinala uma fase interpretativa nova que se origina do encontro com a modernidade, demonstrando a criatividade e vitalidade indiana, da sua cômoda plasticidade e ainda de seu gênio original (Cfe. RIGOPOULOS, Antonio. **Sulla naturale disugualianza a fondamento dei doveri umani: l'ideale religioso e sociale dell'India Brahmanica**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p. 391-393 e 399, 408-409).

<sup>356</sup> RIGOPOULOS, Antonio. **Sulla naturale disugualianza a fondamento dei doveri umani: l'ideale religioso e sociale dell'India Brahmanica**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p. 402.

dominante para os parentes da pessoa onde quer que eles vivam; cortar grama, remover animais mortos, auxiliar nos processos funerários com a parte musical, trabalho livre durante os festivais, etc.<sup>357</sup>

Um dos movimentos de protesto contra a ordem social hindu, impondo o sistema hierárquico de castas ocorreu com a aplicação de “dinamite em suas fundações”, como diz a autora: a queima do Manu Smriti e a recusa em massa dos Intocáveis, que ocorreu em 20 de dezembro de 1927, em Mahad (foi equiparado à queda da Bastilha na liberação das massas na França e Europa). O resultado, após uma tentativa extremista dos hindus de imporem um regime como estratégia para que sua casta bramânica continuasse ditando a ordem, ainda que “nacionalista”, sobreveio na forma de um nacionalismo que assegura direitos políticos às diferentes comunidades, respeitando-as completamente em suas liberdades. Uma Constituição assegura direitos iguais para todas as pessoas. Entretanto, o reconhecimento público da sociedade indiana é mais lento nesse cenário evolutivo, pois a sociedade é fundada na hierarquia; no plano econômico alguns são muito ricos em detrimento de uma vida miserável da maioria. Com isso, na década de 50 a Índia ingressou numa situação bastante contraditória, na qual há a afirmação da igualdade na política e a contradição da desigualdade social e econômica na vida real.<sup>358</sup>

Na verdade uma perspectiva otimista pode indicar que apesar de não preencher as “precondições” culturais para a democracia, a Índia conseguiu alcançar um grande nível de estabilidade democrática. Fukuyama afirma que a Índia “nem é rica e altamente industrializada (embora alguns setores da sua economia sejam muito avançados tecnologicamente), nem nacionalmente integrada, nem protestante, e que, apesar disso, consegue manter uma democracia operante e eficiente desde a independência em 1947”.<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> Diz ainda que a discriminação contra “intocáveis” prevalece em 12 estados: Andhra Pradesh, Bihar, Karnataka, Goujarat, Kerala, Madhya Pradesh, Maharashtra, Orissa, Rajasthan, Tamilnadu, Uttar Pradesh e Pondichery (RAJ M. C. **Strategies and practices in the context of casteism**. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights – the implementation of economic, social and cultural rights**. New York: Intersentia, 2002. p. 227).

<sup>358</sup> RAJ M. C. **Strategies and practices in the context of casteism**. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights – the implementation of economic, social and cultural rights**. New York: Intersentia, 2002. p. 230.

<sup>359</sup> FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e do último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 270.

Mas as afirmações de M. C. Raj não são tão otimistas, e nem mesmo os relatórios da ONU, como se verá a seguir. Para M. C. Raj a Índia está, uma vez mais, passando por dificuldades. Forças do *Hindutva* estão tentando com veemência obter sucesso no estabelecimento de um sistema sócio-político para manter a hegemonia econômica das castas dominantes na Índia, o que teve início já quando os colonizadores britânicos deixaram a Índia: queriam estabelecer uma “nação hindu”. Mas não obtiveram sucesso ainda. A nova fase da Índia, entretanto, é marcada pela transferência do poder da hegemonia bramânica para as mãos dos pobres e marginalizados, os *Dalits*, as mulheres e os povos tribais, no contexto da globalização liberalizada.<sup>360</sup>

Amaladoss também refere com preocupação sobre a política promovida pelo *Hindutva*, uma política da assimilação que prega que para ser um país forte a Índia precisa ser una, e unida no sentido de todo o povo reunir-se em torno da cultura hindu (uma hegemonia que pretende unir toda a diversidade sob a cultura hindu, sânscrita e hindi). Não faz, como refere o autor, distinção entre cultura e religiões, de modo que todos os indianos deveriam ver sua pátria como “terra mãe”, adotando a história da Índia como sua própria. Para o autor, é uma perspectiva que na realidade falsifica a própria história ao propor que o hinduísmo é sua origem básica, uma vez que os próprios arianos védicos migraram para a Índia, chegaram primeiro e teriam sido precedidos no local pelos dravidianos. Além disso, os cristãos, muçulmanos e outros, não escolheram a Índia por seu lar; na verdade são indianos que escolheram outra religião, de modo que pertencem à mesma história.<sup>361</sup>

Existe uma luta de alguns grupos em defesa dos direitos humanos, levada a cabo por aqueles que concentram atenção no problema dos intocáveis, através da reinterpretação dos conceitos de *kharm* e de *dharma* de modo a transformá-los em fonte de legitimidade e mobilização, e chegar a uma concepção culturalmente

---

<sup>360</sup> “They wanted establish a Hindu Nation, a nation based on the dominant cultural values as enshrined in the Vedas, Puranas, Smirits and Tantras” (RAJ M. C. **Strategies and practices in the context of casteism**. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights – the implementation of economic, social and cultural rights**. New York: Intersentia, 2002. p. 221).

<sup>361</sup> “Assim, o que o *Hindutva* está fazendo é construir ideologicamente uma nova cultura baseada na religião, com raízes no passado, e impondo-a como um fator necessário de unidade para um Estado-nação; nesse processo, ele visa a dominar e suprimir culturas subalternas como a dos tribais, dos ‘dalits’ e outros grupos locais, e a marginalizar, caso não consiga eliminar, os islamitas e os cristãos como ‘estrangeiros’. Isto é monoculturalismo na sua pior faceta” (AMALADOSS, Michael. **Promover Harmonia: vivendo em um mundo pluralista**. Tradução de Nélcio Scheider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. Coleção Humanitas. p. 101-103).

híbrida da dignidade humana e uma concepção, como diz Boaventura Souza Santos, *mestiça e multicultural dos direitos humanos*.<sup>362</sup> Tudo isso, entretanto, depende de um trabalho de colaboração intercultural. Não é um trabalho a ser exercido de forma “localizada”, mas tende a emancipar um certo “localismo globalizado” para um “globalismo localizado”. É necessário, lembra Boaventura de Souza Santos, a contemporaneidade simultânea de diferenças culturais, presentes em um diálogo.

A questão dos intocáveis, ou *Dalits*, na Índia, constitui um exemplo singular de como as diferentes perspectivas dos direitos humanos são indivisíveis e interdependentes, aparecendo de forma vinculada. Enquanto grande parte dos direitos civis e políticos estariam garantidos através das afirmações do governo, poder-se-ia concluir que apenas os direitos econômicos e sociais estão sendo negligenciados para a imensa massa de população pobre e ainda discriminada. Entretanto, os direitos políticos e civis dependem da forma como são exercidos, ou seja, uma participação realmente democrática impõe pressão sobre o exercício do governo de modo que as consequências econômicas logo possam ser vistas no combate à fome, por exemplo.<sup>363</sup> Nesse sentido, Arundhati Roy<sup>364</sup> observou que enquanto o liberalismo ingressa sem controle na Índia, ocorre uma grave ameaça à soberania do Estado, e se destrói a democracia, em função da radicalização das desigualdades entre ricos e pobres.

Há, entretanto, uma inércia política que, segundo Julius Stone, estaria vinculada à tradição e à aceitação da desgraça, reforçada por séculos de vida sem contato com outras civilizações e culturas, mesmo quando os contatos foram realizados, com muçulmanos e britânicos, respeitou-se, na medida do possível, a questão comunitária própria. Uma inibição natural para a ascensão política, civil, cultural, econômica tem base em algumas linhas do hinduísmo, cuja fatalidade da vida atual resume-se nas consequências de ações na vida anterior, e onde

---

<sup>362</sup> Assim, existe o dharma específico de cada casta, e o dharma comum: concedendo primazia ao dharma comum (*sadharana dharma*), em detrimento do dharma especial (*visesa dharma*) das diferentes castas (SANTOS, Boaventura de Souza. **Por uma concepção multicultural dos direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 264).

<sup>363</sup> STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **The relationship between the two sets of rights**. In: **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 268-269.

<sup>364</sup> ROY, Arundhati. **Confronting the Empire** In: **World Social Forum** – Memorial. Cfe. Conferência da autora em 27 de março de 2003 no Fórum Social Mundial de Porto Alegre: disponível em [http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic.php?pagina=conferencia\\_roy\\_ing](http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic.php?pagina=conferencia_roy_ing). Acesso em: 26/04/2005.

desempenhar a virtude própria de sua casta equivale a reservar um bom lugar em uma vida futura, em uma casta e *varna* superiores. As desgraças atuais são vistas pacificamente como punição por atos passados. É uma ética, diz Julius Stone, que dá pouco espaço para os interesses do indivíduo particular, e mais para os da família comunitária, e cuja tradição recebida afirma que os interesses devem ser mediados e negociados, antes de pressionados ou submetidos a um litígio.<sup>365</sup> Analisar a ação governamental e o desenvolvimento dos direitos humanos, com atenção a essa realidade, pode tornar mais compreensível o imenso desafio enfrentado pela Índia na proteção e promoção dos direitos humanos.

### 2.2.3 Constitucionalismo e prática dos direitos humanos na Índia

A Constituição da Índia, de 1950, aboliu a “intocabilidade”,<sup>366</sup> conforme seu artigo 17, mas a realidade mostra que grande parte dos oprimidos possuem uma vida de extrema pobreza, em condições de segregação ou semi-escravidão. Os direitos fundamentais estão regulados a partir do artigo 12. A prevalência dos direitos fundamentais sobre quaisquer outras leis, inclusive costumes, está prevista no artigo 13, e o artigo 14 trata da igualdade de todos perante a lei. O artigo 15 trata da proibição de discriminação em razão de religião, raça, casta, sexo, ou lugar de nascimento. O mesmo artigo prevê a proibição de discriminação tanto por parte do Estado, quanto por parte de cidadãos (art. 15, ii). É um dos artigos mais polêmicos da Constituição Federal, porque também prevê a possibilidade de ações específicas para as “*scheduled classes*”, ou classes de povos nativos, independentemente da igualdade prevista no mesmo artigo, da mesma forma como prevê que medidas e lei especiais poderão ser tomadas para mulheres e crianças.<sup>367</sup>

---

<sup>365</sup> STONE, Julius. **Human Law and Human Justice**. 2. ed. New Delhi: Universal Law Publishing, 2004. p. 284.

<sup>366</sup> Art. 17: A “intocabilidade” é abolida e sua prática proibida em quaisquer formas. A imposição de qualquer ato decorrente da “intocabilidade” é considerada ofensa punível de acordo com a lei. Cfe. <http://www.indianembassy.org.br/port/constitution.htm>, acesso em 15/11/05.

<sup>367</sup> Cfe. Art 15: (1) Nenhum cidadão sofrerá discriminação do Estado em função da religião, raça, casta, sexo, lugar de nascimento. (2) Ninguém poderá, em função de religião, raça, casta, sexo, lugar de nascimento ou qualquer outra, ser impedido de ingressar em lojas, restaurantes públicos, hotéis e lugares de entretenimento, ou usar caminhos, ruas, tanques, locais de banho, ruas e lugares públicos mantidos em parte ou totalmente pelo Estado ou dedicados ao uso público em geral. Nada impede que o Estado estabeleça provisões especiais para crianças e mulheres, assim como para o avanço social e educacional de classes desprivilegiadas.

A participação nos serviços públicos e nos empregos públicos em igualdade de condições, é garantida pelo artigo 16, e o mesmo artigo prevê também a possibilidade de ações para facilitar o acesso de classes desprivilegiadas que não estão adequadamente representadas nos serviços prestados pelo Estado. Mais tarde isso será representado pela aplicação de ações afirmativas. A seguir, dispõe-se sobre a abolição da “intocabilidade” (art. 17) e o direito à liberdade de discurso, expressão, assembléia pacífica, reunião, e de ir e vir no território do país (art. 19). O mesmo artigo, porém, estabelece que nada impede que o Estado tome medidas a favor de determinadas classes oprimidas, o que também gerou bastante crítica da ONU, como será visto a seguir. O artigo 21 também recebeu algumas críticas em virtude de estabelecer o direito à vida e liberdade, mas com exceção de processo estabelecido por lei.

O tráfico de pessoas e a redução ao trabalho escravo são proibidos pelo artigo 23, e o artigo 24 proíbe o trabalho para menores de 14 anos. O artigo 29 traz a proteção às minorias, que possuem o direito de manter sua língua escrita e cultura particular. Os tradicionais grupos organizados de vilarejos, conhecidos como Panchayats, são garantidos e recebem incentivo especial através do artigo 40: o Estado organizará os tribunais de vilarejos concedendo poderes e autoridade quando necessário para agirem com a função de unidades de auto-governo. O artigo 44 faz a previsão do Código Civil unitário para todo país.

O sistema político tem base numa democracia parlamentar, e eleições periódicas são realizadas para a composição das Câmaras do Parlamento e Assembléias dos Estados. O Executivo e o Judiciário são poderes separados, conforme previsão do artigo 50, e o Presidente da Índia é eleito pelos membros do colégio eleitoral, que reúne os membros das duas casas do Parlamento, além dos membros eleitos das Assembléias Legislativas dos Estados (art. 54), para um mandato de 5 anos (art. 56).

Agarwal comenta que, por razões auxiliares, úteis para a compreensão da abrangência da Constituição em relação aos pactos internacionais firmados pela Índia, é interessante dividir os direitos fundamentais, inscritos na parte III da Constituição, entre “direitos fundamentais” e “outros direitos fundamentais” (aqueles que não estão previstos na Constituição e que, por outro lado, estão previstos no Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ratificados pela Índia em 27/03/1979).

Entre os “direitos fundamentais”, ou seja, aqueles determinados pelo Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, e constantes na Constituição, enumera o direito contra trabalho escravo; a igualdade perante o direito; a proibição de toda forma de discriminação; a igualdade de oportunidade ao serviço público; a liberdade de expressão e discurso; o direito de realizar assembléias; o direito de liberdade de associação; o direito de ir e vir dentro do Estado; o direito de não ser ofendido em razão da convicção; o direito contra perseguição e punição; o direito de manter-se em silêncio; o direito à vida e à liberdade; a proteção contra prisão e detenção em certos casos; e a liberdade de consciência e de religião. Entre os “outros direitos fundamentais” o autor aponta o direito à privacidade, o direito de viajar para fora do país, o direito a um processo justo e de não ser mantido preso sem julgamento, impondo um processo mais rápido, o direito à assistência legal, o direito da pessoa, privada de liberdade, ser tratada com humanidade, o direito de não ser preso em função de dívidas, o direito à compensação no caso de prisão injusta, e o direito à informação. Em todas as situações a Suprema Corte já reconheceu o direito, com base no direito geral de liberdade, para prover a falha.<sup>368</sup>

Por um longo tempo, a Índia constituiu um exemplo inspirador de uma democracia liberal, mas em 1975 começou a sofrer dois anos de governo por decretos, com detenções em massa e a diminuição das liberdades. Em 1976 a Constituição foi emendada para eliminar qualquer limitação constitucional sobre o parlamento – e felizmente, diz Henkin, as novas eleições de 1977 reverteram a situação e prometeram restaurar algumas das liberdades perdidas.<sup>369</sup> Abriu-se espaço para a ratificação, então, dos Pactos Internacionais, em 1979. Entretanto, os Pactos foram ratificados com algumas reservas, como no caso do direito à auto-

---

<sup>368</sup> A contra-partida é apresentada pelo autor: direito contra trabalho escravo (artigo 23 da Constituição, e 8(3), do Pacto); a igualdade perante o direito (artigo 14 da Constituição, e artigo 14(1), do Pacto); a proibição de toda forma de discriminação (artigo 15 da Constituição, e 26 do Pacto); a igualdade de oportunidade ao serviço público (artigo 16(1) da Constituição, e 25(c), do Pacto); a liberdade de expressão e discurso (artigo 19(1)(a) da Constituição, e 19(1) e (2), do Pacto); o direito de realizar assembléias (artigo 19(1)(b) da Constituição, e 21, do Pacto); o direito de liberdade de associação (artigo 19(1)(c) da Constituição, e 22(1), do Pacto); o direito de ir e vir dentro do Estado (artigo 19(1)(d)&(e), da Constituição, e 12(1), do Pacto); o direito de não ser ofendido em razão da convicção (artigo 20(1) da Constituição, e 15(1), do Pacto); o direito contra perseguição e punição (art. 20(1) da Constituição, e 14(7), do Pacto); o direito de não testemunhar contra si mesmo (artigo 20(3), da Constituição, e 14(3)(g), do Pacto); o direito à vida e à liberdade (artigo 21 da Constituição, e 6(1) & 9(1), do Pacto); a proteção contra prisão e detenção em certos casos (artigo 22 da Constituição, e 9(2)(3) & (4), do Pacto); a liberdade de consciência e religião (artigo 25, da Constituição), e 18(1), do Pacto) – Cfe. AGARVAL, H. O. **Human Rights**. 9. ed. Allahabad: Central Law Publications, 2006. p. 252-269.

<sup>369</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 85.



determinação (lembrando especialmente a questão da Cachemira), e à proteção contra prisão e detenção arbitrárias (que perdeu sua relevância na medida em que os tribunais passaram a julgar direito à compensação no caso de prisão e detenção ilegal). Também apresentou reservas contra o direito dos estrangeiros, para aplicar a eles apenas as suas leis próprias (*Foreigners Act*, de 1946). Sobre as liberdades fundamentais, a Índia declarou que tais direitos não são absolutos, e que ficam sujeitos ao disposto na Constituição Federal (que é mais limitada quanto a eles, como foi indicado).<sup>370</sup>

Em dezembro de 1968 a Índia já havia ratificado a Convenção para a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial.<sup>371</sup> O artigo 9º prevê a entrega de relatórios periódicos a respeito das medidas de caráter legislativo, judiciário, administrativo ou outras que o país está tomando para tornarem efetivas as disposições da Convenção. As dificuldades e atrasos na apresentação dos relatórios por parte da Índia foram justificados com referência ao fato de o país constituir um sistema federativo composto de múltiplas etnias, dificultando a tomada de consciência geral do problema junto à população. Explica o último Relatório indiano, apresentado em 1996, que qualquer consideração devia levar em conta o problema da diversidade cultural do país, que possui uma história de milênios e que se tornou o lar de comunidades étnicas distintas. O Relatório observa que a Convenção faz referência à “raça”, mas que na Índia o que existe é uma situação única, peculiar da história do país, que não é relativa à “raça”, mas a “castas”.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup> Cfe. AGARVAL, H. O. **Human Rights**. 9. ed. Allahabad: Central Law Publications, 2006. p. 275-278.

<sup>371</sup> A Índia ratificou um grande número de Convenções e Pactos, entre eles, além dos já citados, ratificou em 1977 a Convenção Internacional para a Supressão e Punição do Crime de Apartheid; em 1959, a Convenção para a Prevenção e Punição do Genocídio; em 1992 ratificou a Convenção para os Direitos da Criança; em 1993 ratificou a Convenção para a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher, com algumas reservas, como não interferência nos assuntos pessoais de cada comunidade, sem sua iniciativa e consentimento; também ratificou, em 2004, os Protocolos Opcionais referentes à venda de crianças, prostituição e pornografia, e o Protocolo contra o envolvimento de crianças em conflitos armados (Cfe. ASIAN LAW HAUSE. **Law relating to Human Rights**. 12. ed. Hyderabad, 2006, p. 30 e ss.).

<sup>372</sup> Como aponta Michael Banton, o problema na distinção de um grupo baseado em origem étnica é que com o tempo, na prática a maior parte dos grupos continua sendo discriminada em diversas dimensões, incluindo aí a cultura, a linguagem, a religião, a nacionalidade e os interesses políticos, tanto quanto a origem étnica. Com isso, em 1995 o Comitê entendeu que em várias situações deveria antes requisitar informações mais detalhadas para decidir se havia problema étnico. No mesmo sentido, existem debates acerca do conflito em Israel, se é de ordem política ou se é influenciado pelas diferenças de origem étnica ou nacional (BANTON, Michael. Decision-taking in the Committee on the Elimination of Racial Discrimination. In: ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UN Human Rights Treaty Monitoring**.

O Relatório procurou esclarecer que o termo “casta” indica uma distinção social e de classe e não é baseado na raça, tendo origem “funcional”, desde os tempos antigos. Seguintes da população conhecidos como “Scheduled Tribes” (“tribos atrasadas”, ou aborígenes) são objeto de uma discriminação positiva da Constituição, com o fim de possibilitar seu acesso a condições melhores de vida, com maior participação nas esferas social, política e econômica. As disposições da Constituição da Índia relativas à proibição de discriminação em razão da “raça”, esclareceu o Relatório, foram inseridas como tal porque o capítulo dos direitos fundamentais seguiu de perto a Constituição dos Estados Unidos e a Carta das Nações Unidas.<sup>373</sup> Outros fatos, como a luta de Mahatma Gandhi contra o *apartheid* na África do Sul, também colaboraram para a previsão constitucional da luta contra a discriminação racial. Após a referência aos direitos fundamentais proclamados pela Constituição, o relatório lembra que a questão “racial” nunca foi invocada perante os tribunais na Índia.<sup>374</sup>

As conclusões do Comitê da ONU para a eliminação da discriminação racial notam a brevidade do Relatório, uma vez que ele representaria os vários relatórios que a Índia deixou de apresentar em 10 anos. Além disso, o Relatório não fornece nenhuma informação concreta sobre a implementação da Convenção na prática. O Comitê se recusou, em especial, a aceitar a afirmação do Relatório de que a situação das “scheduled castes” não estaria prevista pela Convenção, pois esta apenas levaria em conta a questão “racial”. Para o Comitê, as dificuldades para a implementação da Convenção são vinculadas à imensidão da sociedade

---

Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p.77). Também Thornberry aponta que tanto a Índia como a China, assim como a Rússia, negam que existam povos indígenas em seus territórios, e o caso é, indica, do receio de constituir tais grupos com “direitos inapropriados”... a tendência é considerar minorias como “tribais”, independente de uma definição mais específica, possibilitando assim melhor tratamento às minorias (THORNBERRY, Patrick. **International law and the Rights of Minorities**. Oxford/NY: Clarendon Press, 1991. p. 378).

<sup>373</sup> Apesar da doutrina de Gandhi também ter se posicionado a favor da superioridade do dever sobre o direito, sua posição não foi levada em conta no momento da elaboração da Constituição, quando Nehru inverteu a prioridade, de modo que no texto constitucional sequer aparece um catálogo de deveres – e ainda que Nehru tivesse se manifestado um ano antes da Declaração Universal de 1948 sobre a preferência dos deveres em relação aos direitos (ARAZO, August Monzon i. **Derechos humanos y diálogo intercultural**. In: BALLESTEROS, Jesús. **Derechos Humanos**. Madrid: Tecnos, 1992. p. 121) – e do ponto de vista hindu constitui uma aberração dar preferência, e isoladamente, aos direito, conclui o autor.

<sup>374</sup> Cfe. CERD/C/299/Add.3, Décimo quarto relatório periódico dos Estados partes na CERD, Convenção para a Eliminação de todas as formas de discriminação racial, apresentado pela Índia em 1996, junto ao Comitê para a Eliminação de discriminação racial, nos termos do artigo 9º. Da Convenção, conforme [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/a035833a480e4514802565530037bf7e?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/a035833a480e4514802565530037bf7e?OpenDocument), acesso em 22/02/2006.

multicultural, à extrema pobreza de certos grupos da população, além do sistema de castas e o clima de violência em certas partes do país. O Comitê também observa que “Scheduled castes” envolve povos nativos, ou indígenas, e representam cerca de 8% (oito por cento) do total da população, e 55% de pessoas sem moradia.<sup>375</sup>

Entre os aspectos positivos, o Comitê aponta a luta contra a discriminação racial e o *apartheid* no nível internacional, assim como reconhece a busca de medidas adotadas pelo governo para combater a discriminação contra membros de castas oprimidas. A ampla gama de funções e poderes da recém estabelecida Comissão Nacional de Direitos Humanos, como foi definida pela Lei de Proteção aos Direitos Humanos (1993), também é mencionada positivamente. Além disso, observa a pluralidade de jornais e meios de comunicação, e sua preocupação com a questão dos direitos humanos, pois exercem importante papel na implementação da Convenção.<sup>376</sup>

Apesar da previsão Constitucional abolindo a “intocabilidade”, o Comitê assinala ainda, em suas conclusões, que existe grande discriminação contra eles e impunidade aos que abusam destas classes oprimidas. O Comitê nota particularmente que pessoas pertencentes às castas de nativos e tribos são frequentemente proibidas de usar vias públicas ou entrar em bares e restaurantes, e seus filhos são às vezes separados de outras crianças nas escolas, em franca violação ao artigo 5 (f) da Convenção.<sup>377</sup>

---

<sup>375</sup> Também conforme Documento do Conselho Econômico e Social da ONU, referente ao encontro da Sub-comissão para promoção e proteção dos direitos humanos, realizado em Genebra, em agosto de 2000, relatou Mr. Safi, do Congresso Mundial Muçulmano, que o Governo da Índia tinha afirmado que o sistema de castas não se enquadrava na definição de racismo contida no artigo 1º., do Pacto Internacional para Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial, mas então a sub-comissão deveria iniciar um estudo sobre o sistema de castas para verificar a afirmação. Entende que a Conferência Mundial deveria estabelecer com precisão que os direitos dos intocáveis constitui um direito humano também, e não é suficiente apenas reafirmar o valor da igualdade, como gerações de políticos e legisladores têm feito na Índia (cfe. E/CN.4/Sub.2/2000/SR.8, p. 8)

<sup>376</sup> Como aponta Anne Gallagher a promoção e educação dos direitos humanos é confiada a tais instituições nacionais, não apenas quanto a informação e educação dos direitos humanos, mas também a função de impulsionar o desenvolvimento de valores e ações que garantam tais direitos, e encorajar a ação na defesa dos direitos contra violações. No caso da Índia a ação da Comissão envolveu a elaboração e implementação de programas de treinamento especializado em larga escala, com treinamento profissional incluindo as profissões legais, funcionários públicos, a mídia e ainda organizações comunitárias e não-governamentais (GALLAGHER, Anne. **Making Human Rights Treaty Obligations a reality: working with new actors and partners.** In: ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UN Human Rights Treaty Monitoring.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 213).

<sup>377</sup> Conclusões do Comitê de Eliminação de discriminação racial, vinculado à Convenção Internacional para Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial: CERD/C/304/Add.13, *Concluding observations of the Human Rights Committee: India.*

Buscando justificar as dificuldades na implementação de vários artigos da Convenção dos Direitos Civis e Políticos, o último Relatório que o país apresentou à ONU explica que a história da Índia faz do país o lar de povos de diversas origens, desde hinduístas, budistas, cristãos, muçulmanos, sikhs, jains, e muitos outros. A Índia, diz ainda o Relatório, é uma sociedade eclética tolerante, onde pessoas de diferentes crenças têm vivido juntas e construído a maior democracia do mundo, e onde universalmente se têm reconhecido os direitos humanos e as liberdades fundamentais que são garantidos a todos, sem discriminação de credo, etnia ou sexo. Entretanto, quanto à implementação do artigo 1º (todos os povos tem direito à autodeterminação) da Convenção, registra a dificuldade conceitual da expressão, referindo que o direito à autodeterminação é um dos mais controversos e incertos no direito internacional atual.<sup>378</sup>

O Relatório também menciona algumas dificuldades para a aplicação imediata da Convenção (art. 2º), em virtude de seu sistema jurídico pertencer ao *Common Law*, e da existência de uma pluralidade distinta de direitos pessoais na Índia, que permite que cada comunidade tenha sua própria concepção sobre alguns direitos, inclusive fundamentais. A Índia tem reforçado as intenções de estabelecer uma lei civil geral para impedir as desigualdades sofridas pelas mulheres de certas comunidades em razão das leis pessoais, que então deverão paulatinamente ser removidas, não apenas formalmente, mas também na prática.

Nesse sentido, o relatório submetido ao Conselho Econômico e Social pelo Relator Especial da Comissão de Direitos Humanos Abdelfattah Amos, refere que está claro que a intocabilidade é um sistema iníquo vinculado às castas, e que apesar de abolido legalmente, é mantido na prática, dando lugar à intolerância. Alguns consideram que tal intolerância tem base nos princípios religiosos inerentes ao hinduísmo, de acordo com o qual os intocáveis são impuros, enquanto outros consideram que é reflexo de uma consideração puramente social. Independentemente de sua base, casos específicos de tal intolerância vinculados a religião devem ser relatados, em especial quando aos intocáveis é negado acesso

---

17/09/1996. Cfe. página da web acessada em 24/02/2006: [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/30d3c5041b55e561c12563e000500d33?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/30d3c5041b55e561c12563e000500d33?Opendocument).

<sup>378</sup> Conforme relatório da Índia ao órgão de supervisão da Convenção Internacional de Direitos Civis e Políticos, apresentado em julho de 1996, acessado em 22/02/06 em [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/CCPR.C.76.Add.6.En?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/CCPR.C.76.Add.6.En?Opendocument). Daqui em diante é utilizado o relatório enviado pelo país, conforme referência.

aos locais de adoração (templos). O extremismo hindu, pondera o relatório, por outro lado, é uma manifestação flagrante de intolerância que parece ser explicada pela desnaturalização da religião e sua exploração para fins políticos.<sup>379</sup>

Uma das maiores evidências quanto à discriminação sofrida pelas castas inferiores e principalmente os “intocáveis”, ou oprimidos, pode ser vista na questão da fome: grupos considerados aborígenes, ou oprimidos (Dalits) são os que apresentam o maior número de desnutrição e morte em função da fome. Como resultado da discriminação, espera-se que os intocáveis trabalhem a terra sem receber pagamento, vivendo da “bondade” dos proprietários. Apesar de trabalho escravo ser proibido, estima-se que entre 20 a 60 milhões de pessoas vivam em tais condições. Mesmo programas do governo que concedem terras a famílias de intocáveis, acabam não tendo resultado, porque muitas vezes elas são tomadas à força pela população local, de classe mais alta. O observador da ONU relata que no distrito de Shivrpuri os intocáveis não podem usar as mesmas ruas da cidade, utilizadas por castas superiores. As mulheres ainda sofrem mais porque a tradição manda que elas comam depois, e menos do que os homens.<sup>380</sup>

Por outro lado, é importante destacar, apesar de tudo, que a Índia, enquanto país que unificou recentemente uma grande variedade cultural, tem efetivamente se

---

<sup>379</sup> Cfe. E/CN.4/1997/91/Add.1, 14.feb.1997, relatório submetido ao Conselho Econômico e Social, de acordo com a resolução da Comissão de Direitos humanos 1996/23, p. 8.

<sup>380</sup> Cfe. E/CN.4/2006/44/add.2, Relatório de Jean Ziegler, designado relator especial sobre o problema da fome na Índia, realizado em setembro de 2005, p. 7. Assim também relatou Mr. Naqshbandi, representante da Liga Mundial Muçulmana, que a discriminação contra 160 milhões de intocáveis tem sido descrita como o “apartheid encoberto”, pois são impedidos de acessar locais reservados às classes superiores. Relata que em geral são obrigados a executar o serviço de recolhimento de todo tipo de lixo produzido por castas superiores, e que há abuso de poder das autoridades locais inclusive forçando os “dalits” a votar, durante as eleições, nos proprietários de terra locais, através da polícia. Mulheres e crianças são vendidas para credores de castas superiores e as meninas são sexualmente exploradas. Nas escolas as crianças devem sentar separadas dos colegas de casta superior (p. 5). No mesmo encontro, Mr. Divakar (da Internacional contra a Escravidão) referiu que a Constituição da Índia aboliu a intocabilidade em 1950, mas o problema é que a legislação continua sem implementação, especialmente nas áreas rurais (Encontro da sub-comissão da ONU para promoção e proteção dos direitos humanos, realizado em Genebra, em agosto de 2000, cfe. E/CN.4/Sub.2/2000/SR.8). O relatório da Asian Legal Resource Centre (ALRC), instituição não-governamental com *status* consultivo, apresentado perante o Conselho Econômico e Social da ONU, em 13/2006 aponta, nesse sentido, recomendações para que o Governo da Índia organize melhor os programas de abastecimento de comida para as pessoas, pois se a Índia possui a pretensão de constituir um país líder, seja em que área for, inclusive com seu programa especial e pretendendo um assento permanente no Conselho de Segurança da ONU, deve ser lembrado que um país que não consegue cuidar das necessidades básicas de milhões de pessoas em sua própria custódia, não tem nenhuma reputação para desejar cuidar da comunidade internacional. Deve a Índia, primeiro, cuidar de seu povo, para depois desejar administrar assuntos internacionais (Cfe. E. CN.4/2006/NGO/187, p. 2 e 4).

engajado na luta pela implementação dos direitos humanos, apesar das inúmeras críticas – e contundentes – quanto a situação da mulher. Para controlar os casos de abusos, incluindo aqueles que têm sua origem na tradição e costumes, adotou várias instâncias especiais: os tribunais especiais que servem como suplementares, guiado pelos propósitos do direito estatal; e ainda o tribunal específico estabelecido pelo Sati Act; os tribunais informais (*panchayats*) que são vinculados ou dependentes do sistema legal, e costumam ser divididos em tribunais familiares e tribunais do povo (Lok Adalats); e ainda tribunais semi-estatais para as mulheres. Todos acessíveis, sem custos ou com baixo custo e sem necessidade de advogados, visando a agilidade, negociação, mediação e conciliação. Os esforços do governo para alcançar os ideais dos direitos humanos chegam a ponto de formar parte da realidade indiana, o que, para Eberhardt e Gupta, por si só já coloca em dúvida o ponto de vista relativista de que os direitos humanos, por terem sua origem no Ocidente, são relevantes apenas para o Ocidente. Como a pluralidade sempre foi uma característica inerente da Índia, acomodar as diferenças sempre foi uma prioridade do Estado, não constituindo, pois, nenhuma novidade.<sup>381</sup>

Como destacam Steiner e Alston, as declarações de direitos humanos silenciam quanto a regimes autônomos, considerados regimes de direito como sub-sistemas dentro de um Estado, ou dirigidos ou administrados por uma minoria e seus membros. No caso da Índia a colonização britânica percebeu que mexer nos direitos pessoais geraria conseqüências explosivas, respeitando, então, os direitos baseados em religião, pelo menos no que diz respeito aos direitos pessoais, vinculando direito de família (casamento, divórcio, adoção, etc.) e sucessão. Enquanto os muçulmanos ficaram vinculados pela Sharia, os hindus e outras comunidades ficaram submetidos aos direitos pessoais de suas comunidades. A legislação buscou, entretanto, interferir em certas práticas, como o Sati (auto-imolação da viúva na pira funerária de seu marido) e na possibilidade de novo casamento. Na atualidade a situação ainda é complexa, pois pessoas da mesma religião, que se casam, ficam submetidas ao direito estabelecido por sua religião, e um casal com diferença religiosa poderá então submeter-se à Lei do Casamento de 1954. A conseqüência é a bifurcação do sistema de direito, com uma ordem secular

---

<sup>381</sup> EBERHARD, Christoph; GUPTA, Nidhi. **Women's Rights in India in-between and Dialogical Challenge**. In: **Thirteenth Congress of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism, 7-10 April 2002**. Chiang Mai, Thailand, p. 1 e 4, disponível em <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebergupta1.pdf>, acesso em 24/06/2006.

que inclui o direito penal, direito processual penal, a transferência de propriedade, e outras leis regulando matérias como o casamento especial, e tensões que vieram à tona quando do ressurgimento do nacionalismo hindu da década de 80.<sup>382</sup>

Com relação à pena de morte, o Relatório esclarece que sua aplicação tem sido restrita aos crimes graves, e ainda assim existem várias previsões de recursos para o perdão. Ainda que a Índia não tenha abolido a pena de morte, a Corte Suprema tem evitado aplicá-la e isso só tem ocorrido em casos muito raros, quando o crime cometido é tão odioso que causa comoção popular. A pena de morte é, dessa forma, a exceção, e não a regra, e não pode ser aplicada a crianças e adolescentes desde a entrada em vigor do *Juvenile Justice Act*, de 1986.<sup>383</sup>

Segundo o Relatório, em função dos artigos 19 e 21 da Constituição, todos possuem o direito de ir e vir, mas tais direitos estão sujeitos a certas restrições no interesse público ou para a proteção de algumas etnias oprimidas. O propósito, pois, da existência de limitações à liberdade é, segundo o Relatório, promover a proteção de classes desprivilegiadas, e não interferir no uso e gozo de tais direitos. Indica que todos possuem igualdade, independente de religião, raça, sexo, casta, lugar de nascimento, etc., de acordo com os artigos 14 e 15 da Constituição do país, e o artigo 25 reforça a liberdade religiosa, que não pode ser compulsória. Em razão do artigo 25, o país declara que foram necessários certos atos contra grupos religiosos que visavam adesão compulsória, o que é proibido, em função da liberdade prevista constitucionalmente. Também a liberdade de expressão está prevista no artigo 19 da Constituição da Índia.

---

<sup>382</sup> Se ambos são hindus, estão submetidos à Lei de Sucessões Hindu (*Hindu Succession Act*), de 1955, e se um é não-hindu e o outro é hindu, estarão submetidos à Lei de Sucessões da Índia (*Indian Succession Act*), de 1955. E poucos são os casamentos realizados sob a Lei Especial de Casamento (*Special Marriages Act*), de 1954 (STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 501-503)

<sup>383</sup> Cfe. documento apresentado ao Conselho Econômico e Social da ONU, Comissão de Direitos Humanos, pelo Centro sul-asiático de documentação em direitos humanos, de 31/03/2006, persiste a questão grave do desaparecimento e mortes sumárias praticadas nas regiões de Kashmir e Jammu, para as quais sequer há indicações definidas sobre o número de desaparecidos, e várias fontes indicam que mais de 10.000 pessoas teriam desaparecido desde 1998. Em 2003 o governo da Índia admitiu o desaparecimento de 3.744 pessoas desde o ano de 2000. Em nome da preservação da segurança nacional, leis concedendo poderes especiais às forças armadas de kashmir e Jammu (AFSPA, 1990), e outras, legitimam o exercício de poderes arbitrários. Todas as leis nesse sentido são inconstitucionais, diante das disposições da Constituição Federal da Índia, assim como insustentáveis diante das obrigações internacionais em relação aos direitos humanos assumidas pelo país (Cfe. E/CN.4/2006/NGO/118, p. 4)..

Um dos maiores problemas que persistem está relacionado ainda com a questão da “família comunitária”, que tradicionalmente impõe obrigações entre os seus membros, e muitas vezes sem o consentimento da mulher. O direito ao casamento é reconhecido através de várias leis pessoais de cada comunidade, mas o *Child Marriage Restraint Act* restringe a possibilidade do casamento aos 18 anos para mulheres e 21 para homens, de forma que o casamento de crianças, antes da idade estabelecida, é ilegal, mas a Índia reconhece que esse tipo de casamento ainda ocorre em áreas rurais do país. O estabelecimento de leis visando mudar a situação, na análise do Relatório, não traz efeitos imediatos na população. A cobrança de dotes, por exemplo, ainda é considerada uma das maiores razões de violência contra as mulheres, a despeito da entrada em vigor em 1961 do *Dowry Prohibition Act* e das emendas já introduzidas na lei para incluir penas mais severas. Atualmente qualquer informe em jornal, com oferta de casamento e dote, comum no passado, é proibido e punível. O governo tem buscado, através de meios de comunicação de massa e programas educativos, erradicar essa espécie de agressão, assim como os altos índices de mortalidade infantil, em razão do sexo da criança (os casais preferem bebês do sexo masculino). Outra grande preocupação está relacionada ao trabalho infantil, que ainda é prevalente em razão, diz o relatório, das condições sociais e econômicas. Apesar dos esforços do governo, famílias pobres têm preferido enviar seus filhos ao trabalho do que à escola.

Conforme aponta Kapoor, nem todos os direitos enumerados nas Convenções Internacionais foram abrangidos pela Constituição Federal da Índia, e da mesma forma, não são reconhecidos pela Suprema Corte como direitos fundamentais. Nota ainda que a Suprema Corte tem reconhecido as Convenções Internacionais de direitos humanos que tenham sido ratificadas pela Índia, podendo ser tomadas na interpretação constitucional de disposições relativas aos direitos humanos. Entretanto, havendo conflito entre as disposições das Convenções Internacionais e a Constituição Federal, ou o direito Indiano, deverá prevalecer o direito interno. Se não existir conflito, as Convenções poderão ser consideradas como auxiliares na interpretação relativa aos direitos humanos, podendo ser tomadas em conta, então, no texto constitucional.<sup>384</sup> Ou seja, se não há previsão

---

<sup>384</sup> O autor cita casos em que isso aconteceu: *Jolly George Varghese v. Bank of Cochin*; *Vishaka v. State of Rajasthan and Apparel Export Promotion Council v. A. K. Chopra* (KAPOOR, S. K. **International Law and Human Rights**. Allahabad: Central Law Agency, 2000. 11a. ed., 71).



legal, os Tribunais têm aplicado a doutrina da incorporação, entendendo os tratados internacionais como incorporados ao direito interno desde que não sejam inconsistentes com ele.<sup>385</sup>

Como anotam Steiner e Alston, a Constituição da Índia contém um capítulo que discorre sobre os “direitos fundamentais”, consistindo nos direitos civis e políticos que ao final concorre com outro capítulo que descreve os “princípios diretivos da política do Estado”. Enquanto os direitos fundamentais estariam aptos a serem aplicados pelo Tribunal, já os “princípios diretivos”, especialmente como descreve o artigo 37, não deveriam ser aplicados por nenhum tribunal, mas apenas guiar o exercício do governo na sua atuação no país (e entre os princípios diretivos estão as adequadas condições de vida, o direito de propriedade servindo para garantir o bem comum, que as operações do sistema econômico não resultem em concentração de riqueza, que exista igualdade no pagamento do trabalho realizado por homens e mulheres, o direito à saúde dos trabalhadores e a proibição do trabalho de menores). Com o passar dos anos, a Suprema Corte buscou redefinir a relação entre os direitos fundamentais e os princípios diretivos, podendo ser apontado que se no início havia supremacia dos direitos fundamentais, com o tempo foi adotada a integração e balanceamento dos princípios com os direitos fundamentais, buscando uma interpretação harmônica entre os dois capítulos da Constituição.<sup>386</sup>

Além disso, o governo continua a usar a Lei de Aquisição de Terra (1984) para desapropriar terras onde vivem os nativos, sem compensação adequada. Em 2005 o governo propôs a Carta das Tribos Aborígenes (Scheduled Tribes Bill), visando reconhecer os direitos sobre florestas, e proteger aqueles que as ocupavam antes de 1980. Muitos ativistas temem que nova onda de violência se inicie em razão daqueles que a lei acabará por prejudicar, no momento de beneficiar os nativos.<sup>387</sup>

---

<sup>385</sup> Cfe. AGARVAL, H. O. **Human Rights**. 9. ed. Allahabad: Central Law Publications, 2006. p. 293.

<sup>386</sup> STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **Comment on India and ‘directive Principles**. In: **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 283-284.

<sup>387</sup> Entre os problemas mais graves observados pela ONG *Human Rights Watch* está a impunidade das forças militares, paramilitares e policiais, que violam direitos humanos rotineiramente e com impunidade. Com a impunidade cresceram os abusos causados pelas forças de segurança em todo o país. Outro problema grave tem relação com o direito das crianças. Apesar de uma tentativa de promover a educação universal em 2004, milhares de crianças na Índia ainda não têm acesso à educação e trabalham inúmeras horas nas piores condições de trabalho infantil. As comunidades

A Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos Cruéis e Desumanos não foi ratificada por causa da preocupação do Estado quanto a possíveis interferências externas a partir das análises das previsões dos artigos 21, e 22 e 28 da Convenção. Apesar disso, como lembra Agraval, os artigos 21 e 22 são opcionais, e o artigo 28 prevê que o Estado “pode” declarar que não reconhece a competência do Comitê para o caso do artigo 20. Nesse caso não haveria razão para a Índia não ratificá-lo, com reservas.<sup>388</sup>

Quando da comunicação do relatório da Comissão de Direitos Humanos da ONU, de março de 2005, vários casos de violência cometida por grupos religiosos contra crentes de outra religião foram relatados, e a conclusão é de que os Tribunais falharam na tomada de ação quando confrontados com alegações de detenção ilegal e tortura. E mais tarde foi utilizado como argumento a Lei da Prevenção do Terrorismo, usada de forma então arbitrária para punir principalmente muçulmanos, e justificar a impunidade dos agressores.<sup>389</sup> Assim, a Índia também entrou para o grupo dos inúmeros países que estão utilizando a luta contra o terrorismo para justificar abusos. Os ataques a muçulmanos em 2002, no Estado de Gujarat, quando morreram cerca de 2.000 muçulmanos, ainda não foram investigados adequadamente, e a violência ocorreu após a morte de 59 passageiros hindus, no trem que pegou fogo quando levava os peregrinos hindus para um templo. Reclamações apontam que nas cortes locais, oficiais, policiais, juízes, enfim, têm sido hostis às reclamações de muçulmanos. As vítimas dizem que os agressores permanecem impunes ameaçando as testemunhas, enquanto a polícia alega que não consegue localizar os agressores.<sup>390</sup>

---

mais vulneráveis, como a dos Dalits e outros grupos tribais sofrem dos níveis mais altos de analfabetismo, além de enfrentarem grande discriminação na educação. Muitos ainda são forçados a se tornarem soldados em áreas onde há conflitos armados. Outros permanecem em orfanatos e centros de detenção onde enfrentam condições desumanas. As crianças continuam sendo objeto de tráfico para casamento, trabalho sexual, ou trabalho forçado (Cfe. Human Rights Watch, Índia Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/india12272.htm> acesso em 14 de fevereiro de 2006).

<sup>388</sup> Cfe. AGARVAL, H. O. **Human Rights**. 9. ed. Allahabad: Central Law Publications, 2006. p. 290.

<sup>389</sup> Cfe. Relatório da ONU da Comissão de Direitos Humanos, 61<sup>a</sup>. sessão, Item 11(e), de 15 de março de 2005, em <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G05/129/13/PDF/G0512913.pdf?OpenElement>, p. 33-34, parágrafos 129-131, acesso em 14/02/06.

<sup>390</sup> Nesse sentido, foi realizada declaração da ONG Pax Christi, como consultor especial, nos termos da resolução 1996/31 do Conselho Econômico e Cultural da ONU: O documento foca as recentes ondas de violência cometidas contra minorias religiosas, alertando que tem aumentado na Índia. Um grupo hindu extremista anunciou uma campanha contra a expulsão de missionários cristãos, e diante de um protesto das minorias, o então Primeiro Ministro chegou a

Muitas observações foram feitas também pela ONG *Human Rights Watch* (HRW). A ONU tem aproveitado as informações e comentários encaminhados por organizações não-governamentais para a compreensão da situação geral dos direitos humanos nos Estados partes da Convenção. Daqui em diante são apresentadas as últimas informações disponibilizadas pela ONG HRW, que mostra como ainda são preocupantes as dificuldades enfrentadas pela Índia no cumprimento das Convenções Internacionais que tem ratificado.<sup>391</sup>

Entre os aspectos positivos observados pela Human Rights Watch está a restauração das eleições para o legislativo e executivo em todos os estados da União, incluindo Punjab, Jammu e Kashmir, bem como a realização de eleições parlamentares desde 1996. Também entende positiva a emenda constitucional aprovada, que dá base legal para o *Panchayati Raj*, uma instituição de cada vilarejo, assim como o aumento da participação na condução dos interesses públicos no nível comunitário.

Em áreas rurais, principalmente, conselhos dos tribais devem ser consultados sobre qualquer assunto relacionado às tribos oprimidas, e os conselhos distritais possuem uma grande autonomia no uso de locação da terra, administração das florestas, águas, enfim, recursos naturais e heranças. No nível local os *panchayats* são responsáveis pelo fornecimento de água potável, e nos *panchayats* onde existem lugares reservados para mulheres, intocáveis e tribos oprimidas, têm aumentado o poder dessas classes sobre a terra e a aquisição, desde a implantação do *Panchayats Act*, de 1996. Os governos estatais são responsáveis, junto com a participação das autoridades locais, os *Panchayati Raj*, na identificação das classes de pessoas que vivem abaixo da linha da miséria.<sup>392</sup>

---

declarar que “A Índia é um Estado secular”, e o respeito a todas as religiões tem sido a questão fundamental da cultura e nação indiana. Mas a persistência dos ataques de grupos fundamentalistas mostra que o discurso do governo é vazio. Os grupos fundamentalistas acusam e clamam pela expulsão de padres e freiras, alegando abusos dos fundos do governo para a construção de escolas e conversão das comunidades tribais. O primeiro ministro chamou a comunidade para um diálogo, mas o fórum da Unidade Cristã para Direitos Humanos referiu que o diálogo é bem-vindo, mas deve envolver todos: cristãos, hindus, muçulmanos e sikhs. A ausência de uma atitude do governo contra os ataques poderá reforçar a ação de grupos fundamentalistas, como Jagran Manch, Baj rang Dal (estes acusados pelo ataque a um missionário evangélico e seus dois filhos, de 8 e 10 anos, em 24/01/99, queimados vivos), e Hindu Parisad (Cfe. E/CN.4/1999/NGO/86, 9 de março de 1999).

<sup>391</sup> Cfe. Human Rights Watch, Índia Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/india12272.htm>, acesso em 14/02/2006.

<sup>392</sup> Cfe. E/CN.4/2006/44/add.2, Relatório de Jean Ziegler, designado relator especial para o problema da fome na Índia, realizado em setembro de 2005, p. 10.

Com isso, efetivamente tem havido grandes esforços do Estado – especialmente na esfera legislativa - para alterar as condições sociais. Entretanto sua implementação costuma ser rechaçada ou ignorada pela comunidade. De um lado, os serventuários do Estado sabem da importância dos costumes e do grande impacto que as leis trazem, e reconhecem a dificuldade na alteração dos costumes por pressão externa ou via legal. Para Eberhardt e Gupta, “convencidos da futilidade de suas funções eles frequentemente encontram satisfação no uso do poder dado a eles pelo direito formal, como meio de exploração”. Acabam permitindo, tacitamente, que a comunidade administre seus assuntos de sua própria forma, e ironicamente, esta exploração encontra apoio mesmo das comunidades, pois representam para elas um preço baixo a pagar para “salvá-las do excesso do Estado”. Com isso, o Estado não pode ser acusado de ser o único responsável pelo bem-estar das mulheres, e ele também não pode ser tratado como o único oponente das comunidades.<sup>393</sup>

Em função disso foram introduzidos novos métodos para evitar a corrupção e a manutenção das práticas consideradas contrárias aos direitos humanos, com o fim de aumentar a interação entre Estado e tribunais comunitários, aproximando ao máximo seus interesses. A interação tem ocorrido mais através das organizações não-governamentais e Comissões Nacionais de Mulheres a nível estatal, em especial com a ajuda da mídia no destaque aos abusos e a informação sobre os direitos das mulheres, gerando grandes movimentos populares por sua defesa.

A Conferência de Viena, de 1993, nesse aspecto, ressaltou a necessidade dos governos adotarem medidas no interesse de reforçar as estruturas, instituições e organismos da sociedade que pudessem atuar na promoção e proteção dos direitos humanos. Muitos países passaram a adotar instituições especiais, e na Índia restou decidido que era necessária uma legislação para o estabelecimento de uma Comissão dos Direitos Humanos. A Lei (*The Human Rights Commission Bill*) foi aprovada em 1992, e em 1993 foi criada a Comissão Nacional de Direitos Humanos. Também foram criadas Comissões estatais e tribunais específicos. As dificuldades

---

<sup>393</sup> EBERHARD, Christoph; GUPTA, Nidhi. **Women’s Rights in India in-between and Dialogical Challenge**. In: **Thirteenth Congress of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism, 7-10 April 2002**. Chiang Mai, Thailand, p. 7 e 17, disponível em: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebergupta1.pdf>. Acesso em: 24/06/2006.

são tão grandes que até o ano 2000 vários estados ainda não tinham conseguido criar as suas comissões, sob os lamentos da Comissão Nacional.<sup>394</sup>

Parece, entretanto, que as questões sociais são tão amplas e tão graves, em função do nível de miséria, e da passividade da população em geral, que, em razão da tradição da hierarquia, ela própria consegue estabelecer uma discriminação ferrenha entre si (os próprios intocáveis se discriminam, reforçando a tradição, e com um nível grande de discriminação em relação a castas consideradas ainda inferiores: os *dom*, casta dos coveiros e varredores, são considerados impuros e discriminados pelos *chamar*, casta dos sapateiros, que são discriminados pelos também “impuros” *dhobi*, tintureiros).

O governo está se esforçando para proteger os direitos dos oprimidos, e também quanto à violência praticada contra crianças, mas seu esforço tem falhado na erradicação do casamento de menores, sem consentimento, em especial em áreas rurais. Existe ainda o uso de força excessiva por parte da polícia em problemas de rotina, com mutilações e assassinatos de membros de outras castas por tentarem ultrapassar as barreiras impostas pela casta. O relatório cita o exemplo de que em setembro de 2005, mais de 50 casas de Dalits foram queimadas por membros da comunidade de casta superior, Jat, no Estado de Haryana. Os *panchayats*, igualmente, têm punido aqueles que celebram casamentos inter-casta, com linchamento dos casais ou de seus parentes, assassinatos da noiva ou do noivo, estupro, chibatadas públicas, e outras sanções, o que ocorre particularmente se um deles, a noiva ou o noivo, é um Dalit.<sup>395</sup>

Para Agraval, entretanto, a atitude do Governo na implementação dos direitos tem sido totalmente letárgica e indiferente. O resultado é que um número enorme de violações ocorrem, apesar da ratificação das Convenções e dos Pactos

---

<sup>394</sup> “However, the National Human Rights Commission cannot but observe once again, that it is disappointed with the slow pace with which State Governments are acting to constitute State Human Rights Commission...” O estado de Uttar Pradesh, de onde a Comissão Nacional mais recebia reclamações, teve sua Comissão estatal criada apenas em outubro de 2002 (Cfe. Relatório da Comissão nacional dos Direitos Humanos, de 1999-2000, apontado por AGARVAL, H. O. **Human Rights**. 9. ed. Allahabad: Central Law Publications, 2006. p. 312).

<sup>395</sup> A liberdade nas comunicações facilita o acesso do público a essa realidade, e os jornais procuram participar da luta pela mudança da consciência em torno dos direitos das crianças. Nesse sentido, o Times of India apresentou polêmica fotografia de um casamento celebrado entre duas crianças, em 09/05/2000, onde a noiva, de nome Radha, contando com apenas 6 anos de idade, chorava, ao lado de seu noivo, Sund Singh, de 10 anos. O casamento ocorreu em uma vila, perto de Jodhpur, no Rajasthan. E o jornal comenta: apesar da proibição de casamentos forçados de menores de 18 anos, casamentos infantis são comuns na região (Cfe. **Bride and Prejudice**. TIMES OF INDIA. New Delhi: 09.05.2000).

Internacionais, e cita como exemplos a questão do trabalho infantil, sendo estimado que pelo menos dois milhões de crianças trabalhem em situação ilegal. Cita também o problema da prostituição infantil, prevalente entre algumas comunidades e que tem crescido junto com o crime organizado. Além disso, a situação da mulher continua se deteriorando, sendo necessária a implementação de leis e regulamentos administrativos para tornar as Convenções e Pactos efetivos, pois sozinhos não podem erradicar os problemas sociais, necessitam de uma máquina administrativa competente que os torne obrigatórios. O autor chama a atenção para o fato de que em função da miséria, analfabetismo e ignorância, não há surpresa no fato de direitos humanos frequentemente serem violados. A surpresa existe em relação a violação que freqüentemente é cometida por policiais, autoridades prisionais e oficiais administrativos devido à sua indiferença em relação à dignidade humana, e também devido à sua “mente indisciplinada”, pois a consideração do ganho pessoal tem, em muitos casos, prevalecido diante dos valores morais, éticos e humanos.<sup>396</sup>

O problema é que, apesar da democracia, os governos eleitos em geral trabalham de acordo com a pressão que recebem de seus eleitores, e no caso da Índia, são milhões de pessoas que, além do analfabetismo, da ignorância e da miséria absoluta, não possuem nenhuma ambição cívica, e como poderia ser diferente, pergunta Julius Stone.<sup>397</sup> De todo modo, esforços no sentido da promoção de uma administração democrática descentralizada, representada pelos *panchayats*, podem ou não obter sucesso, mas representam um estágio ou condição da sociedade democrática, talvez bastante peculiar, à moda indiana. E por que não?

Constitui, entretanto, uma tarefa das mais difíceis, aproveitar a antiga instituição dos *panchayats* e submetê-los à lei que é contra a discriminação. Por um lado, eles possuem muita autoridade na comunidade, o hábito de resolver os problemas com base na tradição oral e imemorial, e uma resistência, na prática, em relação à submissão às diretrizes fixadas pelo governo, afinal, tradicionalmente o governo indiano protegeu a multiplicidade e evitou envolver-se na forma como cada comunidade resolvia seus problemas familiares, especialmente. Por outro lado, essa mesma autoridade mostra-se instrumento poderoso na implantação dos direitos

---

<sup>396</sup> Cfe. AGARVAL, H. O. **Human Rights**. 9. ed. Allahabad: Central Law Publications, 2006. p. 295.

<sup>397</sup> STONE, Julius. **Human Law and Human Justice**. 2. ed. New Delhi: Universal Law Publishing, 2004. p. 285.

humanos, um aliado que poderá vir a ser, talvez, e paradoxalmente, o único em condições de enfrentar o grande desafio, principalmente no hinduísmo.

## **2.3 DIREITOS HUMANOS NA VISÃO MUÇULMANA**

A expressão social dos Direitos Humanos é muito variada, inclusive em função da fundamentação distinta. Assim, o Islã extrai o conteúdo de tais direitos de suas fontes sagradas, em especial o Corão. Os Direitos Humanos, na visão islâmica, devem se enquadrar dentro da moldura do Islã para ganhar efetividade, ainda que não necessitem ficar confinados à Sharia, pois os muçulmanos devem conduzir suas questões públicas e privadas de acordo com os ditados do Islã, o que acaba gerando variadas interpretações no contexto moderno, pois o texto abre-se a uma diversidade de interpretações.

### **2.3.1 O indivíduo e a crítica ao individualismo no Islã**

No Islã a comunidade dos crentes tem prioridade sobre o indivíduo, e o indivíduo não apenas deve agir de modo a preservar sua comunidade, como reconhecer que a comunidade é que provê a integração de sua personalidade realizada através da auto-abnegação e ação pelo bem da coletividade. Nesse sentido, os direitos individuais irão permanecer submetidos aos deveres em relação à comunidade.<sup>398</sup>

Chandra Muzaffar afirma que o Islã corporifica um conceito de ser humano que vai além dos direitos que são associados à democracia e direitos humanos. Trata-se, portanto, segundo sua opinião, de uma concepção mais ampla que tem como pressuposto uma visão de mundo oposta – diametralmente – àquela que inspira o pensamento do Ocidente sobre direitos humanos. O autor entende que uma das principais idéias associadas com a democracia e os direitos humanos vem da defesa de um processo legal e justo, similar ao princípio do devido processo legal do Ocidente. Por outro lado, o poder limitado do governante também é uma norma democrática, assentada no Corão, pois “o poder político deve ser exercido no âmbito da Sharia”, um princípio que está subordinado ao princípio da responsabilidade

---

<sup>398</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 42.

pública, presente desde os primórdios do Islã. Além disso, o autor menciona que o Islã corporifica direitos econômicos, sociais, culturais, civis e políticos semelhantes aos contidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos e outros pactos e convenções da ONU. Como exemplo, cita a instituição do *zakaat*, imposto sobre a riqueza que deve ser pago por todo muçulmano de posses a favor dos pobres. Por fim, a Declaração Islâmica dos Direitos Humanos, de 1981, reconheceu o direito à formação de uma família, à privacidade, à liberdade de movimento e residência, ao uso do próprio idioma, à prática da própria cultura e à liberdade religiosa, o que reflete a prescrição corânica de que não deve existir qualquer coerção religiosa.<sup>399</sup>

O autor assinala que o Islã é mais do que “direitos humanos” porque supera o caráter das diversas declarações e convenções internacionais dos direitos humanos, uma vez que também trata das responsabilidades, dos relacionamentos e dos papéis do ser humano. Com isso, traz uma profunda consciência do papel que cada um deve exercer como homem, mulher, filhos, maridos, esposas, crianças, etc. Para o autor, o Ocidente exagerou no papel concedido ao direito, esquecendo que deve existir um equilíbrio entre os direitos e as responsabilidades. Devido a esse desequilíbrio difundiu-se no Ocidente uma “cultura dos direitos”, com conseqüências, diz, desastrosas para a humanidade. Assim, por exemplo, a liberdade de expressão deve ser vista com relação ao princípio da responsabilidade, e não como direito absoluto, e entende que em função disso o fenômeno da Aids é evidência do que pode acontecer com a ausência da responsabilidade, no caso dos direitos sexuais.<sup>400</sup>

Para An-Na'im, a posição dos direitos humanos estabelecendo a igualdade de todos os seres humanos em dignidade, independente do sexo, religião ou raça é endossada pelo Corão e outras fontes islâmicas, pois em inúmeros versos o Corão fala sobre a honra e a dignidade da “humanidade” e “filhos de Adão”, sem distinção de raça, cor, sexo ou religião. Da mesma forma, inúmeros versos do Corão prevêm liberdade de escolha, fé e consciência. Estes versos são tidos como submetidos a outros que legitimam a coerção, ou são interpretados de uma forma que permitem a

---

<sup>399</sup> MUZAFFAR, Chandra. **Islã e direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 309-313.

<sup>400</sup> Assim, por exemplo, estabelece o direito à vida, e vai além, estabelecendo que também na morte, a santidade do corpo é inviolável, e é obrigação dos fiéis garantir que o corpo seja tratado com a devida solenidade (MUZAFFAR, Chandra. **Islã e direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.316-317.



coerção. Cita o exemplo do verso 9:29 que foi tomado como o fundamento de todo o sistema do *dhimma*, e por conseqüência, da discriminação contra não-muçulmanos. Entende que o verso exalta a liberdade religiosa no lugar da legitimação da coerção.<sup>401</sup>

A idéia corânica de unicidade de Deus (*Tauhid*) estimula o muçulmano a lutar pela unicidade da humanidade, de modo que todos os seres humanos constituem um só povo, e as diferenças de cor, credo, classe e comunidade são secundárias, como diz Muzaffar.<sup>402</sup> O que realmente vale é a conduta íntegra, guiada pela consciência de Deus. Há uma mensagem universal no Corão, pregando um ideal de humanidade como um todo. Assim, os muçulmanos entendem que o excesso de autonomia concedido ao indivíduo – ou ao sujeito – no Ocidente, é grave, pois o ser humano não pode ocupar o lugar de Deus e ser considerado a medida de todas as coisas. Há, segundo o autor, um exagero e uma liberdade irrestrita concedida ao ego humano, que pode tornar-se destrutivo. Por isso, se há alguma inadequação em relação aos direitos humanos, essa só pode ser ocidental, diante da visão mais abrangente corânica, diz o autor. A visão ocidental, centrada no indivíduo, nunca poderá servir para uma universalidade.

Nesse sentido, os países islâmicos são os que mais apresentam divergências em relação à possibilidade de unificação e mesmo harmonização do direito, a começar pela própria questão da igualdade, pois na concepção islâmica a dignidade e os direitos são expressões do Criador do universo, de modo que ela é reconhecida à espécie humana englobando também deveres, e estes variam em função da personalidade, do lugar que se ocupa e do papel de cada um dos sexos da espécie humana. Perante Deus, existe igualdade. Por outro lado, ressalta Mireille Delmas-Marty, “o debate é um dos mais difíceis, precisamente porque a revelação exclui por princípio a própria idéia de debate”.<sup>403</sup> Por isso o problema da dignidade é um dos mais difíceis de resolver, lembra, sobretudo na questão da mulher islâmica.

---

<sup>401</sup> AN-NA'IM, Abdullah Ahmed. **Human rights in the muslim world**. In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 396.

<sup>402</sup> MUZAFFAR, Chandra. **Islã e direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 319 e 321.

<sup>403</sup> MIREILLE, Delmas-Marty. **Três desafios para um direito mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003. p. 110-111, 118.

### 2.3.2 Valores islâmicos e direitos humanos

O mundo muçulmano, muitas vezes apresentado como um conjunto homogêneo, se constitui de forma multi-étnica e multi-lingüística, integrando várias sociedades com diversas tendências e correntes, não se limitando ao berço do Islã, a Arábia.<sup>404</sup> Assim, considerando a existência de outras premissas, como a posse estável de território contínuo, afinidades étnicas, uma história comum, cultura e costumes sociais e institucionais, afirma o autor, “parece legítimo falar de uma nação em processo de formação”, e seu alcance depende da integração econômica ou de um desenvolvimento capitalista autônomo e integrador ou algum tipo de transformação social unificadora. Com o objetivo de promoção da cooperação entre os países árabes, foi criada em 1945 a Liga dos Estados Árabes, que iniciou com 7 estados membros e em 1993 atingiu o número de 22, aumentando na medida em que partes colonizadas foram conquistando a independência política. Os processos de libertação nacional tiveram, entretanto, um refreamento a partir da derrota árabe na guerra de 1967 com Israel, e em virtude das ações das potências mundiais no mundo árabe.<sup>405</sup>

Gardet, por outro lado, mostra que é possível falar de uma “cultura muçulmana” no sentido religioso e temporal, como também na diversidade das culturas arábico-iraniano-turco-indo-muçulmanas. Importa que, apesar de um denominador comum, o mundo muçulmano é constituído por um regionalismo, e por isso Gardet<sup>406</sup> orienta seu estudo através dessa dialética intrínseca da unidade-diversidade muçulmana. Afinal, diz, “se o Islã é e pretende ser um universalismo, se os valores muçulmanos, no decurso dos séculos, receberam expressões persa, turca, urdu, malaia, todas elas deitam raízes num livro árabe, o Corão”. Ainda existem as influências gregas, iranianas e da Índia, que são levadas em conta, e enquanto umas impregnaram o comportamento espontâneo dos povos e sua cultura, outras foram acolhidas como uma contribuição estrangeira, mas sempre

<sup>404</sup> BENANNI, Aziza. **Mundo latino e mundo islâmico**: um diálogo e uma interação imprescindíveis. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino**: diálogos e desafios. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. p. 132.

<sup>405</sup> MANSOUR, Fawsy. **El mundo árabe hoy**. Trad. Isabel Vericat. In: **El mundo actual**: situación y alternativas. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996. p. 207 e 209.

<sup>406</sup> GARDET, Louis. **Concepções Muçulmanas sobre o tempo e a história**. In: RICOEUR, Paul, et al. Trad. Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. **As culturas e o tempo**: estudos reunidos pela Unesco. São Paulo: Vozes, 1975. p. 229.

amalgamadas com dados de base árabe-muçulmana. Talvez, pondera o autor, hoje se esteja produzindo um fenômeno análogo em relação aos valores científicos e tecnológicos da civilização ocidental moderna.

Para Mansour, os povos árabes, apesar de possuírem uma língua comum, partilharem uma história comum, não conseguem constituir uma “nação árabe” que abarque todo o mundo árabe. Entende que apesar de uma livre circulação “pré-colonial” de bens, pessoas, idéias e tecnologias, não foi criada uma economia unificada e integrada, que é o componente essencial de uma formação nacional. Isso só teria ocorrido em épocas pré-capitalistas, na época da exploração de um importante recurso econômico, como um grande rio, que requeria uma autoridade centralizada e a cooperação voluntária ou forçada daqueles cuja vida dependia da exploração de tal recurso.<sup>407</sup>

Fayçal Yachir também destaca que apesar da língua comum e a escrita árabe comum em todas as regiões, existem muitas minorias lingüísticas, como a dos curdos no Iraque e os berberes na África do Norte, além de muitas línguas africanas faladas no sul da Mauritânia e Sudão. Demais, se o mundo árabe possui uma religião predominante, o Islã, por outro lado os muçulmanos xiitas são minoria, lembrando ainda que existem quatro ritos diferentes dentro da tradição ortodoxa “suni” que correspondem mais ou menos a quatro regiões diferentes: Magreb, Egito, Sudão e a península árabe (Síria, Iraque, Líbano, Jordânia e Palestina). Há também minorias cristãs, tanto no Egito quanto no Líbano, Síria e Iraque, além do que os árabes muçulmanos são apenas uma minoria dentro do mundo muçulmano.<sup>408</sup>

Toda a expansão territorial, associada às guerras, retrações, e enfim, uma fusão cultural, assimilação de povos não árabes que se tornaram muçulmanos, acabou gerando grandes diferenças em relação a sistemas econômicos e políticos, coexistindo monarquias dinásticas tradicionais e aristocracias tribais juntamente com sistemas unipartidários e militares. Algumas monarquias são teocráticas, como a Arábia Saudita, e outras toleram o pluralismo político, eleições, sindicatos e

<sup>407</sup> MANSOUR. Fawsy. **El mundo árabe hoy**. Trad. Isabel Vericat. In: **El mundo actual: situación y alternativas**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996. p. 206.

<sup>408</sup> “Por lo tanto, si ciertamente existe un mundo árabe, está a pesar de todo dividido em cuatro zonas distintas (el Magrev, Egipto – y Sudán – el Cham y la península árabe), aunque dentro de la última, Yemen, Omán, Arabia Suadita y los estados del Golfo son todos bastante distintos. Por otra parte, el mundo árabe es sólo una parte de un mundo cultural más amplio que corre desde el África saheliana hasta el Asia central y Pakistán” (YACHIR, Fayçal. **Hacia dónde va el mundo árabe?** Trad. Isabel Vericat. In: **El mundo actual: situación y alternativas**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996. p. 218-219).

imprensa livre, como Marrocos e Jordânia. Já em relação às Repúblicas, algumas são civis, como a Tunísia, o Iraque e o Iêmen, e outras são militares, como o Sudão. Tais diferenças raramente eram levadas em conta, observa Fayçal Yachir, mas agora são elas que explicam as divisões políticas e econômicas encontradas, com ideologias nacionalistas particulares. A propagação da idéia do “pan-arabismo”, como ideologia visando uma unificação nacional a partir da “identidade árabe”, se explicaria apenas pelo fato de que os países árabes mais importantes eram os que a proclamavam.<sup>409</sup>

De todo modo, o Islã tem em comum com o Cristianismo a crença em uma lei divina que regula todos os aspectos da atividade humana, e comparados com outras religiões orientais mais antigas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo estão relacionados como variantes da mesma tradição religiosa. Cristandade e Islã derivam da mesma herança: a revelação e profecias judaicas e a filosofia e ciência gregas. Possuem, pois, parentesco, apesar do combate constante. As diferenças profundas e óbvias começam na atitude de seus expoentes legitimados a respeito das relações entre governo, religião e sociedade. Para o Cristianismo seu fundador determinou “dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”. Já o fundador do Islã instituiu seu próprio Estado e império. Gerações de cristãos viveram conflitos entre Césares e Deus. No Islã essa escolha não existe. Não há César, apenas Deus, e Maomé foi seu profeta. Com a morte do profeta, surgiram os sucessores, ou Califas.<sup>410</sup> Os sucessores, como foi visto, considerados califas, são os representantes do Profeta Maomé, combinando numa só pessoa as funções religiosa e política da *umma* (na linha sunita). Já entre os xiitas, será o imã que exercerá a função de representante (legítimo, pois sucessor na linhagem de Maomé).

---

<sup>409</sup> A decadência do nacionalismo árabe e de sua versão esquerdista, conhecida como “socialismo árabe”, e o fracasso de regimes nacionalistas árabes no Egito (“faraonismo”), na Síria, Argélia e Iraque na realização de um desenvolvimento nacional econômico e social e na modernização da sociedade, acabaram levando ao desenvolvimento de ideologias islâmicas a partir dos anos setenta - como uma necessidade de retorno às origens, um “ressurgimento” especificamente islâmico (YACHIR, Fayçal. **Hacia dónde va el mundo árabe?** Trad. Isabel Vericat. In: **El mundo actual**: situación y alternativas. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996. p. 222-224).

<sup>410</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã**: guerra santa e terror profano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 25-26.

Para Mohamed Talbi, entretanto, o problema da laicidade não se coloca no Islã. Considera o autor que esse é um falso problema, pois não existe no Islã uma Igreja a ser separada do Estado:

Jamais houve no Islã um desentendimento entre as duas espadas: a do Imperador e a de São Pedro, pela simples razão de que no Islã não existe São Pedro. Na sua morte, o Profeta, ao menos para o Sunismo, não designou nenhum sucessor. Não existe sucessor. Era a Umma, no seu conjunto, que deveria se responsabilizar por seus negócios. O Profeta não tinha constituído uma “Igreja”; não fez como Jesus. Ele diz simplesmente a seus companheiros: ‘Eu vos deixo o Alcorão e minha Tradição’. Ora, sua Tradição residia em tudo aquilo que é temporal, de consultar seus companheiros, e de se colocar, frequentemente contra a vontade, de acordo com o ponto de vista deles. (...) <sup>411</sup>

É importante destacar que a fé, o pequeno grupo e a *umma* são as principais identidades do Islã, enquanto o Estado tem recebido menos importância, de modo que no mundo árabe a existência de Estados tem problemas de legitimidade porque eles são resultado, na maior parte, da arbitrariedade, senão do capricho, do imperialismo europeu, e seus objetivos em geral não coincidem com aqueles dos grupos étnicos como no caso dos Curdos. A idéia de soberania numa nação islâmica, por outro lado, como acentua Huntington, é incompatível com a crença na soberania de Alá e na primazia da *umma*. Como movimento revolucionário, o fundamentalismo islâmico rejeita o Estado em favor da unidade do Islã (como o marxismo o rejeita em favor da unidade internacional do proletariado). A ausência de um Estado unificado constitui a principal causa dos conflitos internos e externos que caracterizam o Islã, ainda que nas últimas décadas alguns Estados tenham sido citados como possíveis líderes do Islã (Indonésia, Egito, Irã, Paquistão, Arábia Saudita – e Turquia). <sup>412</sup>

---

<sup>411</sup> Ainda segundo o autor: “Ele nunca assumiu o papel de um rei e, até o fim de sua vida, viveu na pobreza. Ele adotou a cidade, que se tornou Medina, povoada igualmente por politeístas e judeus, aos quais vieram se juntar os muçulmanos recentemente convertidos, sendo que a maior parte vinha de Meca, depois de alguns meses de consulta, de uma constituição escrita, negociada entre todas as partes e por elas aprovada: a Shahifa. [...] Para nós, trata-se da primeira constituição escrita em nível universal. Reiteramos, particularmente, seu caráter negociado e pluralista: ela não criou um estado islâmico uniconfessional e nela não era mencionada a aplicação da Charia. [...] Mais de quatorze séculos após a sua promulgação, a Constituição de Medina, por sua flexibilidade, seu espírito liberal de tolerância e seu pragmatismo, pode ainda servir como fonte de inspiração. Ela me faz lembrar a Constituição americana, compromisso equilibrado entre estados constituintes.” (TALBI, Mohamed. **Humanismo do Alcorão** – Humanizar a Charia – Leitura Vetorial do Alcorão e da Charia. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino**: diálogos e desafios. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. p. 156-157).

<sup>412</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New

Muitos ocidentais consideram vários problemas como produzidos pelo Islã, e sugerem que suas sociedades e governos separem a religião do Estado. Entende Ali Mazrui que a questão é se a teocracia pode ser democratizada. A prova está na Grã-Bretanha, diz, pois a teocracia inglesa foi democratizada, primeiramente com o fortalecimento da democracia, e depois, com o enfraquecimento da própria teocracia. Vê, por outro lado, que a República Islâmica do Irã tem menos de duas décadas, mas já é possível ver sinais de liberalização e uma teocracia menos radical. Entretanto, nota que o Ocidente é muito menos secularizado do que pensa, o que é provado por seu comportamento político (somente uma vez o eleitorado escolheu um presidente não-protestante, e o católico John F. Kennedy ganhou por uma margem tão limitada de votos que muitas vezes se falou em fraude).<sup>413</sup>

Em função da própria consideração da comunidade como expressão da realização do indivíduo, a linguagem em relação aos deveres será mais natural, como aponta Vincent, do que a linguagem dos direitos. Nesse sentido, existem dificuldades na concepção de autonomia do indivíduo em relação aos seus direitos, uma vez que os direitos permanecem subordinados aos deveres. A idéia de liberdade estará condicionada à subordinação da vontade divina, e mesmo a liberdade religiosa será a liberdade aos não-crentes, não-muçulmanos, de praticarem sua religião.

O Islã adota a noção de unidade da humanidade, mas ao mesmo tempo, não aceita outro soberano que não seja a autoridade constituída em razão da fé, de modo que a religião e a política devem ser conduzidas por um soberano.<sup>414</sup> Nesse sentido, alguns dos maiores obstáculos para a prática dos direitos humanos e da democracia, implicando em um regime secular, separado da religião, viriam do Islã.

E Mazrui lembra que apesar da democracia, o Ocidente também provocou inúmeras catástrofes em termos de desumanidades. Além disso, aspectos da cultura

---

York: Touchstone, 1997. p. 175-177.

<sup>413</sup> Quando a primeira dama Hillary Clinton recebeu líderes muçulmanos na Casa Branca para marcar o festival islâmico, o jornal *Wall Street* logo resolveu acusar que amigos do Hamas tinham penetrado na Casa Branca. De outro lado, sociedades muçulmanas foram historicamente mais ecumênicas, e por isso mais humanas, do que seus críticos ocidentais reconheceram. O ecumenismo muçulmano protegeu minorias religiosas muito mais efetivamente do que o secularismo ocidental. Bem assim, o Islã tem sido resistente ao racismo, sendo uma doutrina de Linguagem Escolhida e não de Povo Escolhido, de modo que constitui uma diversidade de raças sob uma religião, auxiliando na igualdade (MAZRUI, Ali A. **Islamic and Western values. Foreign Affairs**. New York: Sep/Oct 1997, p. 125).

<sup>414</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 43.

islâmica que os ocidentais muitas vezes nomeiam de medieval na verdade prevaleceram no próprio Ocidente até muito pouco tempo atrás, de modo que em muitos aspectos a cultura islâmica está apenas algumas décadas atrás do Ocidente. A sociedade islâmica permitiria também maior qualidade de vida para o cidadão, evitando os piores abusos. Por isso, entende que seria oportuno considerar seriamente os valores islâmicos. Assim, o Ocidente buscou proteger minorias religiosas através do secularismo, mas isso nem sempre funcionou, e o holocausto foi o pior caso. Ainda hoje existe anti-semitismo no leste europeu e anti-muçulmanos na França.<sup>415</sup>

Para a Fundação Konrad-Adenauer-Stifung é infundada a alegação de que a religião islâmica seria incompatível com a idéia e a práxis dos direitos humanos, pois a diferença fundamental está “no fato de que no islã o direito individual nunca é colocado de forma absoluta, mas existe sempre em relação com o direito perante Deus, toda a criação divina e perante a criatura humana” – mas, adverte, questões fundamentais envolvendo os direitos humanos no mundo islâmico são a Sharia, a posição da mulher e a restrição à liberdade e credo religioso. Quanto à Sharia, ela não era originalmente um direito do Estado ou componente do direito penal, embora empregada nesse papel por fundamentalistas e extremistas islâmicos. Ela deveria ser compreendida sobretudo como ameaça religiosa, exortação ou advertência, com um caráter punitivo simbólico, pois a integridade do corpo humano também é no Islã um dos direitos naturais do homem. Quanto à posição da mulher, destaca que ela em geral é associada à religião islâmica, mas sua origem assenta-se mais sobre uma tradição sócio-cultural pré-islâmica, pois não existiria, na origem do Islã, nenhum fundamento para a discriminação das mulheres.<sup>416</sup>

Appleby afirma que o Islã não é apenas compatível com a democracia, mas sua própria essência é a democracia, como acentuou uma escola de pensamento islâmica. O fato é que o debate contemporâneo sobre a sociedade islâmica mostra

---

<sup>415</sup> O autor não discursa teoricamente, cita também exemplos claros: o sexo antes do casamento, apesar de ser comum na atualidade, não era admitido a não ser após a Segunda Guerra Mundial. Ainda constituía crime na Grã-Bretanha atos homossexuais entre homens até a década de 60. Agora são legais em muitos países ocidentais, apesar de ainda não o serem em muitos outros. De fato, salienta o autor, metade do mundo ocidental diria que leis contra homossexuais constituem uma violação dos direitos humanos de gays e lésbicas (MAZRUI, Ali A. **Islamic and Western values**. In: **Foreign Affairs**. New York: Sep/Oct 1997. p. 119).

<sup>416</sup> FUNDAÇÃO KONRAD-ADENAUER-STIFUNG. **Cinquenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Centro de estudos. Pesquisas. Trad. Sondi Bertuol. São Paulo: 1998. n. 11, p. 96-97.

que mesmo a identidade religiosa não gera uniformidade quanto ao método entre islâmicos, ou entre muçulmanos em geral, pois como qualquer outro código complexo, a Sharia admite muitas interpretações. Assim, o versículo 13, do capítulo 49, do Corão, significaria que a diversidade humana ou pluralismo (étnico, religioso, etc.) é não apenas inerente à ordem divina das coisas como deliberadamente criada para promover a compreensão e cooperação entre os vários povos.<sup>417</sup> É bem uma proposta para analisar o Corão de um ponto de vista em que não há diferenciação entre incrédulos (não islâmicos) e crédulos (islâmicos), o que sem dúvida não é compartilhado com muitos intérpretes do Corão.

É possível, segundo René Davi, que os países muçulmanos criem um setor novo do direito, de inspiração moderna, com adoção de conceitos ocidentais. Entretanto, os juristas desses países continuarão ligados aos modos de raciocínio e pensamento de sua tradição, por muito tempo, e que continuam sendo os da sociedade em que vivem.<sup>418</sup>

O que fica claro é que uma das maiores dificuldades que o Islã encontra na inserção completa do paradigma dos direitos humanos, como aponta Enzo Pace, é o problema não resolvido da legitimidade da autoridade. Ninguém, a não ser o Profeta, tem o poder de interpretar a revelação originária, ao menos, diz, em princípio, pois entre a Palavra revelada e a vida concreta da comunidade de crentes foi construída uma ponte representada pelo Direito. Ou seja, existe uma tradição interpretativa capaz de transmutar a mensagem do Profeta em regulamento da vida social. Se é assim, pergunta o autor, por que agora o mundo muçulmano mostra resistência no confronto do paradigma dos direitos humanos? A questão é investigar se existe e, em que medida, uma mensagem humanista no Corão, e estabelecer por que tem estado confinada à dureza da Lei Corânica. E enfim, se é possível, à luz do debate

---

<sup>417</sup> Como indica o autor, o cap. 49, versículo 13, do Corão: “Eu (Deus), os (seres humanos) criei como (diferentes) povos e tribos para que possam (todos) conhecer (compreender e cooperar com) cada um; os mais honrados entre vós, aos olhos de Deus, são piedosos (bondosos)” – (APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**, *cit.*, p. 12-15.) Também propondo o Islã como nação do justo meio, da tolerância: 2, 143 – “Deste modo, fizemos de vós uma nação do justo meio a fim de que testemunheis contra os outros e que o Mensageiro testemunhe contra vós”. E também: 4, 171: “Ó adeptos do Livro, não vos excedais em vossa religião, e não digais de Deus senão a verdade”. (O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Internacional Gibran: Rio de Janeiro, s.d.).

<sup>418</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 433.



interno do mundo muçulmano contemporâneo, liberar esse conteúdo, historicamente oprimido por vontade política, na sociedade de tradição e cultura muçulmanas.<sup>419</sup>

Na época do Profeta não havia nenhum problema quanto a autoridade, pois a Palavra revelada o legitimava, não havendo nenhum problema de ter um poder espiritual e um temporal, uma vez que eram a mesma coisa. Com a morte do Profeta, e a ausência de sucessores, começa o problema da legitimação. Quem assume o comando da comunidade não pode invocar investidura divina – nem quem governa por vontade de Deus. Por isso não há, segundo Pace, teocracia no Islã, ao menos em teoria. Na Terra há apenas um tutor de uma verdade revelada. Assim, o Califa passa a ser o vigário do Profeta: ele governa com a responsabilidade de garantir a memória da verdade revelada. Mas a figura do Califa durou pouco tempo. Depois do período curto dos três primeiros Califas (632-650), surgiu com o advento do quarto, Ali, a discórdia que dividiu a comunidade e que permitiu aos sunnitas a instauração do princípio de legitimação dinástica do poder.<sup>420</sup>

De fato, no mundo muçulmano existem conflitos óbvios envolvendo a Sharia e os direitos humanos propostos pela Declaração, especialmente relativos a mulheres e a não-muçulmanos. Os princípios de igualdade e não discriminação dispostos em muitos instrumentos dos direitos humanos constituem em geral os princípios que afetam a questão dos sexos e religião, que são particularmente problemáticos no mundo muçulmano, como destaca An-Na'im.<sup>421</sup>

No que diz respeito ao direito de liberdade religiosa, como direito humano, a Sharia tradicionalmente condena a apostasia, o que expressa a dificuldade conceitual do mundo muçulmano de aceitar a liberdade religiosa como direito humano. Entretanto, como nota Enzo Pace, entre o Corão e a Sunna existe uma deformidade, fruto da interpretação subsequente do Corão. O princípio cardeal que

---

<sup>419</sup> PACE, Enzo. **La questione dei Diritti Umani nell' Islam**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p. 328-329.

<sup>420</sup> PACE, Enzo. **La questione dei Diritti Umani nell' Islam**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p. 331-332.

<sup>421</sup> AN-NA'IM, Abdullah Ahmed. **Human rights in the muslim world**. In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 390. Conforme Alcorão, sobre a diferença no recebimento de herança: 4, 176: "Consultar-te-ão a respeito da herança de um falecido sem ascendente nem descendente. Dize: "Se um homem morrer sem ter filhos, mas tendo uma irmã, ela herdará a metade da herança. E ele herdará todos os bens dela, se ela morrer primeiro sem deixar filhos. Se houver duas irmãs, herdarão os dois terços dos bens deixados. Se houver irmãos e irmãs, caberá a cada homem o dobro de cada mulher. Deus revela-vos Suas leis para que não erreis. Deus está a par de tudo." (O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Internacional Gibran: Rio de Janeiro, s.d.).

inspira toda a questão da liberdade religiosa está no versículo 257, da *sura* 2: aquele que receber a revelação e a abandonar, receberá a condenação divina. Com isso, não é uma pena corporal e definitiva aqui, neste mundo, mas um castigo eterno do alto, e a ordem do Profeta Maomé, por outro lado, seria compreensível no âmbito da Hégira (622), que na época representaria um ato grave de insubordinação. Mas o Corão não menciona uma pena particular, e muito menos a pena de morte, que foi instituída muito depois. A circunstância histórica desse tipo de pena, na base de uma interpretação extensiva de algum *hadit* de dúbia credibilidade, é explicada também pela situação política e social que enfrentava a comunidade muçulmana fracionada entre sunitas, xiitas e “*kharijiti*”.<sup>422</sup>

Se tudo isso é compreensível, e se tornou claro, por que razão, pergunta Enzo Pace, hoje os Estados de tradição muçulmana continuam a considerar a apostasia um crime, e sujeito à pena capital? De fato, em pelo menos três países ela é contemplada: na Mauritânia, no Sudão e na Arábia Saudita. Para El Berry, a liberdade religiosa pode ser definida como o direito do indivíduo de escolher uma doutrina religiosa, sem coação ou constrangimento, e o Alcorão prescreve em diversas *suratas*, que todo homem é livre para escolher a religião e a doutrina que lhe convenha. Além disso, trata em específico da liberdade do apóstata, a mais controversa. Para o autor, os juristas opinam que “se o apóstata tiver dúvida no tocante à sua conversão, os sábios devem sanar-lhe a dúvida, indicando-lhe o caminho da razão e dando-lhe oportunidade de refletir. Se ele se arrepender, será aceito, e se persistir no erro, deverá ser punido com a morte se for homem, segundo a opinião geral dos juristas”.<sup>423</sup>

O autor observa se isso é incompatível com a liberdade religiosa, e contesta com dois argumentos. Em primeiro lugar, a punição por apostasia não ocorre devido à troca de religião (o abandono do Islã), mas em razão da sua traição e conduta

<sup>422</sup> PACE, Enzo. **La questione dei Diritti Umani nell' Islam**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p. 347-348. Conforme Alcorão, pela liberdade religiosa: 48: “E revelamos a ti, com a verdade, o Livro que confirma o Livro anterior e paira sobre ele. Julga, pois, entre eles conforme as revelações de Deus e não te deixes desviar pelas suas paixões da verdade que recebeste. A cada um de vós, determinamos uma lei e um caminho. Se Deus quisesse, teria feito de todos vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis, e ele então vos inteirará daquilo em que divergis.” Também pela liberdade religiosa: 38, 86: Dize: “Não vos peço salário pelo que vos revelo. Nem sou dos que procuram impor-se”. E ainda: 38, 87: “Transmito apenas uma mensagem aos mundos.” (O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Internacional Gibran: Rio de Janeiro, s.d.).

<sup>423</sup> EL BERRY, Zakaria. **Os Direitos Humanos no Islam**. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1981. p. 19-25.

enganosa, quando ele anuncia falsamente seu ingresso para em seguida abandonar, com fins de prejudicar e difamar a religião, juntando-se às fileiras de combatentes de uma guerra psicológica e moral. Refere que os judeus fizeram isso durante os primeiros anos de vida do Islã, visando conspirar contra o Islã desencorajando o povo a crer. Nesse caso, a pretensão é semear a dúvida e a intriga. O Imamme Mohamad Abda informou que o Profeta só ordenou punir o apóstata com a morte no intuito de desencorajar aqueles que conspiravam contra o Islã. Em segundo lugar, argumenta o autor que o fato da execução do apóstata, inimigo do Estado Islâmico, ter base na união religiosa islâmica de seus membros não se incompatibiliza com a liberdade garantida aos cidadãos pelas constituições, uma vez que a liberdade deve se sujeitar às leis gerais que regem a nação, sem as violar.<sup>424</sup> Estranhamente, o autor justifica a liberdade religiosa com o exemplo de liberdade de casamento de um muçulmano com uma mulher “do Livro”, ainda que o oposto não seja admitido, pois se uma muçulmana casar com um não muçulmano, ainda que “do Livro”, será excomungado.

Assim, entre os aspectos mais contrastantes entre a Sharia e os Direitos Humanos está a aplicação da pena de morte para o caso de algum muçulmano que repudie a fé no Islã, seja direta ou indiretamente.<sup>425</sup> Ele é culpado de ofensa capital, punível com a morte. É um aspecto que entra em total conflito com os direitos humanos de liberdade de fé e consciência.

Outro exemplo vincula-se à condição dos não-muçulmanos, pois a Sharia classifica os sujeitos de um Estado islâmico em termos de crenças religiosas: os muçulmanos ou crentes e os não-crentes. Os muçulmanos são os únicos a possuírem direitos e liberdades garantidos pela Sharia e sujeitos apenas às limitações impostas às mulheres. Os não-muçulmanos, assim, sujeitos ao Estado Islâmico, só podem aspirar à condição de *dhimma*, sofrendo violações dos direitos humanos, pois não possuem igualdade de direitos em relação aos crentes, devendo

---

<sup>424</sup> EL BERRY, Zakaria. **Os Direitos Humanos no Islam**. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1981. p. 27-34.

<sup>425</sup> Novamente um conflito envolvendo Sharia e Alcorão, conforme o texto corânico, contra a pena de morte e terrorismo: 5, 32 – “Por isso, prescrevemos aos filhos de Israel que quem matar um homem, a não ser pela lei de talião ou porque corrompia a terra, é como se tivesse matado todos os homens; e quem salvar a vida de um homem, é como se tivesse salvo a vida de todos os homens. E Nossos Mensageiros foram a eles com as provas. Assim mesmo, muitos continuaram a cometer excessos na terra” (O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Internacional Gibran: Rio de Janeiro, s.d).

pagar taxas e se submeter à soberania muçulmana assim como em todas as questões políticas.

A terceira questão aberta no mundo muçulmano com respeito ao paradigma dos direitos humanos é o reconhecimento da paridade entre homem e mulher. A mulher está submetida à noção de *qawama* pela Sharia (verso 4:34 do Corão), segundo a qual o homem é o guardião e a autoridade da mulher por causa de sua superioridade e por que gasta sua propriedade para sustentá-la. Assim, as mulheres estão desqualificadas inclusive para testemunhar e exercer algum cargo público. Há ainda o *al-hijab*, o véu, que significa muito mais do que exigir que a mulher cubra seu corpo e face em público. Supõe que a mulher fique em casa e não deixe a casa a não ser quando uma necessidade urgente o exigir, o que significa que também visa impedir o acesso da mulher à vida pública, ao autodomínio, e à igualdade.<sup>426</sup> Ocorreram mudanças e conquistas, como a limitação da poligamia, a atribuição à mulher do dote matrimonial, como sua propriedade exclusiva, e o direito de repudiar (que era exclusividade masculina). Permanece, entretanto, discriminação em vários sentidos: na herança, a mulher só herda a metade em relação ao homem; o testemunho da mulher vale menos do que o de um homem; e o filho segue a linha paterna. Não é casual, nota Pace, que a Convenção Internacional pela Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher não foi assinada por países como Afeganistão, Bahrein, Irã, Arábia Saudita, Sudão e Emirados Árabes.<sup>427</sup>

O Islã seria, enquanto religião, algo inevitável e eterno, mas o conhecimento religioso (que envolve textos sagrados xiitas) está sempre em evolução, condicionando-se pela história e adaptando-se à compreensão científica do momento (marcada pela interação cultural e conscientização política popular), de modo que o conhecimento religioso vê compatibilidade entre o Islã e a democracia. Como destaca Appleby, tanto muçulmanos como não muçulmanos extraem seus Direitos Humanos de sua “condição de integrantes de um grupo maior da humanidade”, e não de suas crenças. Alguns muçulmanos, que se opõem à democracia, dizem que isso é o “estranho”, e que a ameaça à democracia é ocidental. Mas tanto Soroush, como Madjid e An-Na’im constituem uma nova

---

<sup>426</sup> AN-NA’IM, Abdullah Ahmed. **Human rights in the muslim world**. In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 393-394.

<sup>427</sup> PACE, Enzo. **La questione dei Diritti Umani nell’ Islam**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p 351.

geração de intelectuais muçulmanos formados nas tradições intelectuais islâmicas e nas correntes do pensamento ocidental. Portanto, não possuem uma educação religiosa tradicional. São conhecidos como pensadores “pós-fundamentalistas” – e que causam impacto no pensamento religioso de suas sociedades. O que será do mundo se suas idéias conquistarem espaço maior no mundo muçulmano? Diz o autor que estaríamos dando um passo significativo na construção de um regime transcultural dos direitos humanos. A conclusão é de que o “erro teológico tem direitos”, ou seja, os não-católicos que vivem num estado católico não podem ter negados direitos civis e humanos com base na religião, raça, ou qualquer outra diferenciação. A conclusão é que a humanidade é em si mesma a fonte da universalidade dos direitos humanos.<sup>428</sup>

Nesse caso, lembra Mohamed Talbi, que a Sharia é a forma mais visível do Islã, e ela, por si mesma, não é um obstáculo à modernidade. O que constitui um obstáculo é “sua leitura, paralisada há mais de um milênio, e sua instrumentalização em proveito da política que se constitui como obstáculo”.<sup>429</sup> O autor propõe uma leitura libertadora do Alcorão, que chama de vortorial, indicando que esclarece uma direção, e não uma prisão. Auxilia, como um guia, na condução da razão para organizar a vida com liberdade da forma que lhe pareça mais apropriada no contexto em que se encontra.

O autor adverte, entretanto, sobre a dificuldade de diálogo com *ulemás* salafitas, que se declaram detentores da verdade absoluta, e alegremente declaram apóstatas vários estudiosos. Entende assim, que “não se dialoga com criminosos”.

---

<sup>428</sup> “A idéia de que os direitos humanos pertencem à humanidade e não a uma religião específica oferece não só uma base de apoio necessário ao diálogo intra-religioso sobre valores, direitos e responsabilidades em um mundo interdependente; ela esta belece também o arcabouço para um frutífero diálogo inter-religioso sobre os direitos humanos” (APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**, *cit.*, p. 20-21).

<sup>429</sup> E pontua, sua posição pessoal: “Não pedimos nada ao homem político, e rejeitamos categoricamente o Islã político, a maior calamidade que, do amanhecer do Islã aos nossos dias, tem falsificado a religião, que é fundamentalmente relação com Deus e via de salvação, fazendo dela serva dos poderes e de todas as formas de despotismo” (...). “Os *ulemás* que devem se preocupar primeiro com a sua própria salvação, antes de sair dizendo aos outros como assegurar a deles. Pelo que sei, Deus não entregou a eles a chave do Paraíso. A condenação deles de tal ou tal pensamento como *Kâfir* (apóstata ou herege) faria rir, se não fossem as conseqüências trágicas que poderiam gerar. Recordaria a esse propósito uma tirada original do presidente Nasser (1925-1970), que era esquerdista e marxista a sua maneira. Não nutrido grande estima pelos *ulemás*, dizia: “eles trocavam as suas ‘fatwas’ por um galo para o jantar”. Mas seremos mais sérios e lembraremos, ao contrário, a chuva de ‘fatwas’ pronunciadas por Bush, que acompanharam e legitimaram a Guerra no Golfo!” (TALBI, Mohamed. **Humanismo do Alcorão** – Humanizar a Charia – Leitura vortorial do Alcorão e da Charia. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios**. Trad. De Luciene Dal Ri. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. p. 153).

Isso mostra, por outro lado, que o problema do diálogo, fundamentalmente, encontra-se dentro do próprio Islã, e claro, dentro de uma das variantes ortodoxas do Islã, que inibe qualquer diálogo, como mostrou o autor.

### 2.3.3 Constitucionalismo e prática dos direitos humanos no Islã

Há cerca de 30 anos destacou-se o aumento das democracias constitucionalistas, como mostra Appleby,<sup>430</sup> com aumento de leis, tratados e convenções protegendo os Direitos Humanos. Mas tais leis são irrelevantes para aquelas sociedades que não valorizavam na prática os direitos individuais e das minorias. Afirma o autor que os fundamentalistas são minoria, mas ao avaliá-los é importante reconhecer que os maiores conflitos são travados e conduzidos no âmbito das tradições do cristianismo e do islamismo – um exemplo disso é o debate interno atual no Islã, em torno dos direitos humanos, democracia e identidade religiosa.<sup>431</sup>

Entre os principais documentos do mundo Muçulmano moderno está a Declaração do Conselho Islâmico da Europa, de 1981 (que é um documento de uma organização não governamental), a Declaração dos Direitos Humanos do Islã de 1990 (também conhecida como Declaração do Cairo), e a Carta Árabe de Direitos Humanos de 1994. A Declaração do Cairo possui 25 artigos, precedidos de um amplo preâmbulo no qual se afirma que os Direitos Humanos procedem da Revelação de Deus, estabelecida no Corão e conservada também pela *Umma* Muçulmana, que traz a idéia de que o direito humano faz parte da religião islâmica. A Carta Árabe (1994) é um tratado intergovernamental que pressupõe a ratificação de cada Estado contratante. A diferença em relação à Declaração do Cairo é que a Carta Árabe coloca ênfase na tradição cultural árabe para mostrar afinidade com o paradigma dos Direitos Humanos.

---

<sup>430</sup> APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**, *cit.*, p. 10-11.

<sup>431</sup> Em função dos limites do presente trabalho, optou-se pela análise de alguns países que, confrontadas suas tradições, podem auxiliar no esclarecimento da situação dos direitos humanos no âmbito interno, às vezes paradoxalmente com a política externa estabelecida com outros países, principalmente do Ocidente. Assim, serão observadas as situações do Egito, Arábia Saudita, Síria, e Líbia. O Iraque deixa de fazer parte do presente estudo em função da situação completamente instável verificada nos últimos anos.

Quando da adoção da Declaração Universal, em 1947, a delegação do Egito apresentou objeções ao artigo 16, referente ao livre consentimento para o matrimônio, e ao artigo 18, referente à liberdade religiosa, numa defesa simultânea do Islã e da autoridade patriarcal, lembra Ignatieff. Como o controle das mulheres é a verdadeira *raison d'être* das culturas tradicionais, a repressão da liberdade de escolha no matrimônio é essencial para a manutenção das relações patriarcais e de propriedade. Com essa justificação, a delegação saudita se negou a aprovar a Declaração. Além disso, o discurso universalista dos direitos humanos requer indivíduos independentes e soberanos, o que é considerado uma blasfêmia a partir da perspectiva do Corão.<sup>432</sup>

A abstenção da Arábia Saudita na votação da Declaração Universal adotada pela Assembléia Geral da ONU, sugere, segundo Freeman, que o Islã é o principal inimigo dos direitos humanos – mas o mesmo autor adverte para uma perigosa simplificação:

Existe apoio aos direitos humanos no âmbito da comunidade islâmica, e esse fato deveria ser apoiado ao invés de ignorado ou antagonizado. O desafio não-ocidental à universalidade dos direitos humanos não vem só do Islã.<sup>433</sup>

Como refere Appleby, no limiar do século XXI os povos muçulmanos já viviam inseridos no contexto histórico específico da modernidade cultural, uma realidade cultural de interdependência política, econômica e de segurança moldando os padrões pelos quais agem com outras culturas. Assim, o discurso dos direitos humanos contemporâneos, no Islã, é uma resposta às demandas, necessidades e oportunidades dessa situação de globalização. O diálogo entre pesquisadores cristãos e judeus com estudiosos do Islã iniciou quando progressistas muçulmanos insistiram que o Islã seria mais reconhecido na medida de sua interação com outras tradições, em especial sobre a questão da liberdade religiosa. A modernidade transcultural, afirma o autor, possibilitou uma evolução nos discursos e uma defesa da política democrática e interpretação pluralista do Islã, onde os direitos humanos adquirem soberania.<sup>434</sup>

---

<sup>432</sup> IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatria**. Barcelona: Paidós, 2003. p. 80-81.

<sup>433</sup> FREEMAN, Michael. **Direitos humanos universais e particularidades nacionais**. In: **Seminário Direitos Humanos no Século XXI**. 10 e 11 de setembro de 1998. Rio de Janeiro, IPRI, p.12.

<sup>434</sup> APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**, *cit.*, p.

Cada religião (e suas correntes específicas ou sub-tradições) justifica e defende os direitos humanos de maneiras distintas e com seus próprios termos. [...] As respectivas estruturas, doutrinas, ou modelos de emulação não são prontamente reconciliáveis em cada aspecto; mesmo onde religiões diferentes proclamam essencialmente as mesmas verdades fundamentais iluminadoras, esta unidade básica não é sempre transparente para si mesma, ou para outros. O desafio da próxima fase na era dos direitos humanos está em que líderes religiosos dessas diferentes religiões e sub-tradições identifiquem e ampliem os princípios comuns que eles compartilham.

O discurso dos direitos humanos forma uma ponte que liga o particular ao universal. Os atores religiosos engajados na transformação de conflitos têm no “debate dos direitos” uma poderosa ferramenta para dismantelar os elementos explosivos da linguagem religiosa de primeira ordem e elevar a memória, o testemunho e a experiência além do mero sectarismo. (...) Para ser utilizado efetivamente, o discurso dos direitos humanos não pode ater-se à superfície do que indivíduos e comunidades consideram sagrados. Mas nas mãos de um tradutor fluente, que pode compreender as sensibilidades dos fiéis ao mesmo tempo que pesa sua conduta à luz das normas universais, o discurso dos direitos humanos pode ser um poderoso instrumento de mediação.<sup>435</sup>

Já na Carta Árabe, como nota Enzo Pace, o paradigma dos Direitos Humanos é muito mais evidente, pois: a) no preâmbulo se afirma que a nação árabe conserva valor universal, como a dignidade humana e que Deus desejou que a terra árabe fosse a sede da grande religião e o lugar privilegiado da civilização humana (já o preâmbulo da Declaração do Cairo afirma que a comunidade islâmica é a melhor nação, sobre a qual Deus colocou sua confiança, através do Livro Sagrado, revelado ao gênero humano através do Profeta, que constitui a base de legitimação dos Direitos Humanos); b) conforme a Carta Árabe os Direitos Humanos são afirmados como direitos universais para todo gênero humano, sem distinção de raça, sexo, língua ou outra forma de discriminação, inclusive da fé religiosa diversa (a tutela da liberdade religiosa e de culto é expressamente reivindicada nos artigos 26 e 27, e também a Declaração do Cairo prevê que todos os seres humanos, enquanto criaturas de Deus, são iguais, sem distinção de raça, cor da pele, sexo e fé religiosa); c) os direitos expressamente declarados são os civis, políticos, econômicos, culturais e sociais, como enunciados pela ONU (já a Declaração do Cairo prevê o direito à vida, à dignidade e honra pessoal, a igualdade entre homem



e mulher, salvo a responsabilidade do homem pela manutenção da família, segundo a tradição corânica, direito à educação e de liberdade de ir e vir, nos limites da lei corânica, e direito ao trabalho (mas não liberdade sindical), direito à propriedade, direito a um processo justo e proibição da tortura, liberdade de opinião no âmbito dos limites postos pela Lei corânica). Na comparação dos documentos, conforme o autor, o resultado é um compromisso, interpretado como um primeiro passo fundamental no equilíbrio entre a verdade revelada e a necessidade de acolher a moderna cultura dos Direitos Humanos. Tal dupla intenção, que demonstra a filiação corânica e ao mesmo tempo a abertura quanto ao direito da pessoa humana, acaba produzindo, em especial na Declaração do Cairo, um resultado incerto e ambíguo, principalmente quando se reenvia à Lei Corânica a supremacia no estabelecimento da pena, levando à sanções degradantes e discriminatórias, como a lapidação da mulher adúltera.<sup>436</sup>

A ausência de proteção a grupos minoritários, grupos étnicos, ou diversidade cultural constitui uma grande agressão e ofensa aos direitos humanos. A questão parece ser a construção de um conceito sobre o que constitui um grupo pertencente a uma diferenciação cultural e quais as condições fundamentais que importam na proteção de sua existência. Afora isso, a globalização pode prosperar, porque muitas vezes, mesmo afetando a diversidade cultural, não implica em sua extinção. Assim, por exemplo, parece a determinação de que um determinado grupo islâmico elimine penas severas, castigos e agressões sexuais a mulheres, pois adotando tais procedimentos, se conseguirá assumir um posicionamento de abertura em relação ao resto do mundo, coordenando interesses humanitários, sem desconstituir ou extinguir sua base cultural. Muito menos se provocaria a extinção do indivíduo mulher, considerando a autodeterminação a partir do próprio indivíduo.

O mundo árabe, como nota Boutros-Ghali rege-se mais pela luta de libertação do que pela política de cooperação, o que conduz a Comissão Árabe dos Direitos Humanos a concentrar seus esforços mais nos problemas dos Direitos Humanos no território de cada Estado membro. De todo modo, o processo para instauração de um regime de Direito pan-árabe foi desencadeado, e a luta “pela paz, pela liberdade, pela justiça e pelo desenvolvimento vai, doravante, ter prioridade sobre a luta pela

---

<sup>436</sup> PACE, Enzo. **La questione dei Diritti Umani nell' Islam**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p. 345.

libertação nacional, uma vez acabada esta”.<sup>437</sup> Segundo Salem Azzam, então Secretário-Geral da Liga Árabe, na apresentação da Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos (1981), o Islã deu à humanidade um Código de Direitos Humanos há 14 séculos, e tais direitos visam conferir honra e dignidade à humanidade e eliminar a exploração, a opressão e injustiça. Afirma ainda que os Direitos Humanos no Islã são firmemente dirigidos pela crença de que Deus, e apenas Deus, é o Senhor da Lei, e de todos os Direitos Humanos. E devido a sua origem divina, nenhuma prescrição, governo, assembléia ou autoridade pode violar de qualquer forma os Direitos Humanos conferidos por Deus. Conforme Azzam, os Direitos Humanos no Islã constituem uma parte integral da ordem Islâmica e é obrigação de todo governo muçulmano e órgão da sociedade implementá-los de acordo com a moldura dada pela ordem islâmica.<sup>438</sup>

A Declaração determina, em seu artigo X, que não existe obrigatoriedade na religião, princípio corânico que deve governar as minorias não Muçulmanas. Assim, conforme letra “b” do artigo 10, em um país Muçulmano as minorias religiosas devem possuir a chance de serem governadas de acordo com suas leis civis e pessoais, ou pela Lei Islâmica. Quanto à liberdade de expressão e crença, entretanto, o artigo XII, letra “a”, determina que toda pessoa tem o direito de expressar seus pensamentos e crenças desde que permaneça nos limites do que é prescrito pela Lei. Ao final da Declaração, esclarece que o termo “pessoa” refere-se tanto ao sexo masculino quanto feminino, e que pelo termo “Lei” entende-se a Sharia, e em regra, a totalidade da ordem derivada do Corão e da Sunna. Um dos artigos mais criticados é o artigo XIX, letra “h”, segundo o qual “em uma família, homens e mulheres dividem suas obrigações e responsabilidades de acordo com seu sexo, suas qualidades naturais, talentos e inclinações, partilhando as responsabilidades em relação aos filhos e parentes”.

Na Declaração do Cairo de 1990, que seria bem articulada enquanto Carta de Direitos, aparece claramente o ponto de vista do Estado de tradição muçulmana

---

<sup>437</sup> BOUTROS-GHALI, B. **A Liga dos Estados Árabes**. In: VASAK, Karel. **As dimensões internacionais dos Direitos do Homem**. Lisboa: Unesco & Ed. Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos, 1978. p. 610.

<sup>438</sup> AZZAM, Salem. **Universal Islamic Declaration of Human Rights**. Apresentação e texto integral em <http://www.al-bab.com/arab/docs/international/hr1981.htm>. Acesso em 24/02/2006. Azzam refere ainda que a Declaração Universal dos Direitos Humanos Islâmica é o segundo documento fundamental proclamado pelo Conselho Islâmico para marcar o início do 15º. Século da era islâmica, o primeiro tendo sido a Declaração Universal Islâmica, anunciada em 1980.

conforme a Organização da Conferência Islâmica Mundial: de acordo com os artigos 24 e 25, se um direito humano conflita com a lei corânica (Sharia), esta última deve prevalecer. Ela seria, no dizer de Enzo Pace,<sup>439</sup> como uma “Grundnorm”, não-humana, mas diretamente revelada por Deus. O abandono da religião de nascimento, quando se trata do Islã, é considerado um mal execrável, perseguido penalmente. A Declaração do Cairo representa longos e tormentosos anos de negociação entre os líderes que reclamam pela aplicação intransigente da lei corânica, e os expoentes de um governo mais aberto a uma interpretação mais “modernista”. Restaram para a Declaração dois tipos de interpretação, uma mais intransigente e outra mais aberta. Nesse último caso, uma coisa é dizer que a Sharia é a única e fundamental fonte do Direito, e outra é considerá-la uma entre outras fontes possíveis de aplicação. Nesse sentido, a mudança constitucional ocorrida recentemente no Egito atesta o retorno a um modelo de exclusividade da lei religiosa. O crescimento, entretanto, de um aparato legal de direito positivo paralelamente àquele fundado na Sharia é verificado em muitos países, mas com muita prudência das classes dirigentes.

Atualmente, as maiores preocupações em relação ao Egito estão relacionadas com a ambigüidade da sua Declaração sobre a compatibilidade da Sharia com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos. O relatório apresentado pelo Egito, nos termos do artigo 40 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos mostra um sistema político baseado no pluralismo (art. 5º. Da CF), com partidos políticos que somam o total de 16, e que publicam 17 jornais no país. Os direitos humanos estão previstos constitucionalmente, como diz o relatório, o que oferece as vantagens, diz, de imutabilidade, estabilidade e inviolabilidade, salvo nas exceções que necessitam emenda constitucional.<sup>440</sup>

Quanto a igualdade de direitos entre homens e mulheres, no exercício dos direitos civis e políticos, refere que desde que foi objeto de invasão pelo Império Otomano, no início do século XVI, ocorreu um declínio geral da vida cultural, e que apenas no século XIX o Egito começou sua renascença moderna através da construção de um Estado influenciado pela cultura do Ocidente. Isso trouxe,

---

<sup>439</sup> PACE, Enzo. **La questione dei Diritti Umani nell' Islam**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005. p 323-325.

<sup>440</sup> Daqui em diante, de acordo com o CCPR/C/EGY/2001/3, relatório do Egito apresentado nos termos do 40 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, 15/04/2002, itens 9 e 10, p. 6.

entretanto, muitos conflitos internos, e o Egito tem buscado enfrentá-los (item 150, p. 32). Nesse sentido, ainda existe a pena de morte para crimes mais sérios, e é aplicada a cidadãos com mais de 18 anos (item 270, p. 52), e uma sentença de morte pode ser imposta apenas pelo acordo unânime e diante da opinião do Mufti da República (item 272, letra “c”, p. 52). A sentença de morte, às mulheres grávidas, será aplicada apenas dois meses após o parto (“g”, p. 53). Apesar de tudo isso, o Egito conclui que, tendo levado a efeito, no ano de 1999, 25 sentenciados à morte, e no ano 2000, 30 sentenciados à morte, a legislação egípcia cumpre de modo pleno as provisões do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, inclusive no que diz respeito ao seu artigo 6: o direito à vida.

Da mesma forma, diz o relatório que as leis do Egito são consistentes com o princípio da liberdade religiosa, garantida pela Constituição e pela Sharia Islâmica. Questões de posição pessoal dos grupos são dirigidas por regulamentos específicos, que se aplicam a não-muçulmanos de acordo com suas práticas religiosas. Já a comunidade muçulmana é governada pelas provisões da Sharia Islâmica (item 484, p. 88). Sobre a religião Bahai (item 676, p. 135), em resposta ao questionário do Comitê diante do relatório anterior, pondera que não obstante a liberdade religiosa, existem limitações necessárias para a proteção pública da ordem e da moral, e os procedimentos contra a comunidade Bahai estão relacionados a isso, em razão da forma como praticavam seu culto.<sup>441</sup>

---

<sup>441</sup> Segundo as conclusões do Comitê de Direitos Humanos da ONU, na sua 76ª sessão (28/11/2002), o Egito deveria clarificar o escopo de tais declarações de compatibilidade, uma vez que muitas afirmações parecem contraditórias. As conclusões do Comitê conclamam o Egito a revisar o estado de emergência declarado desde 1981, com o propósito de tornar viável a proteção dos direitos humanos. Demonstra a preocupação com a desigualdade e discriminação em relação a mulher, solicitando que o Egito revise as legislações que mantém o estado de desigualdade, e conclama o esforço legal no sentido de aumentar a participação das mulheres em todos os níveis sociais do estado, incluindo político e econômico. As provisões do Código Penal igualmente não tratam a mulher com igualdade, em especial no que pertine à questão de adultério. E ainda, apesar da existência de algumas campanhas contra a mutilação da genitália feminina, o Comitê observou que a prática ainda continua, recomendando que o Estado-Parte erradique a prática da mutilação feminina. Refere ainda a necessidade de revisão da penalidade com a morte, largamente aplicada no Egito, assim como persiste a tortura, e o tratamento cruel, desumano ou degradante, especialmente aplicado pelas forças de segurança, policiais, sistematicamente (em ofensa aos artigos 6 e 7 da Convenção). O Comitê também observa que as ações contra atos terroristas sejam tomadas de acordo com a Convenção. Relata ainda a preocupação relativa ao direito de liberdade religiosa, e deplora a fé imposta, bem como os impedimentos ao estabelecimento de partidos políticos, requerendo que o país permita a expressão democrática do pluralismo político e observe suas obrigações assumidas com a Convenção (Cfe. CCPR/CO/76/EGY. Conclusões do Comitê de Direitos Humanos da ONU, 76ª Sessão, Considerações sobre os relatórios submetidos pelos Estados-Partes nos termos do artigo 40 da Convenção dos Direitos Civis e Políticos, de 28 novembro de. A questão da mutilação feminina também foi observada pelo Comitê na sua 84ª reunião para

Em conclusão, o relatório do Egito confirma uma grande incongruência entre sua prática e o modo como reafirma estar respeitando de forma ampla e completa os Pactos Internacionais: “reafirmando seu continuado desejo de perseguir um diálogo construtivo com o Comitê e responder às questões que seus ‘experts’ possam ter”.

Segundo relatório da *Human Rights Watch*,<sup>442</sup> muitos aspectos das deficiências em relação aos Direitos Humanos vieram a público a partir da crítica sem precedentes em 2005, quando ativistas egípcios alteraram 25 anos de autoritarismo do Presidente Hosni Mubarak e a administração americana pressionou o líder Egípcio a promover direitos políticos básicos como liberdade de expressão e liberdade de assembléia. O Presidente Mubarak venceu facilmente as eleições de setembro de 2005 para o seu décimo quinto mandato, eleições que ocorreram sem incidentes, mas a primeira etapa das eleições parlamentares em novembro foi marcada por inúmeras irregularidades, e em alguns casos, violência das forças governistas.

O Egito possui uma Constituição que prevê uma única Assembléia Popular, eleita por sufrágio universal para um período de 5 anos, com 10 deputados indicados pelo presidente. Essa Assembléia indica o Presidente que é confirmado por referendo popular para um mandato de seis anos. Um Conselho de Ministros é indicado pelo Presidente. A Constituição reconhece a Jurisprudência Islâmica como a fonte da legislação, e os membros do Conselho da *Sura* (210 no total) possuem funções opinativas, sendo que 140 membros são eleitos pelo povo, e 70 são indicados pelo Presidente.<sup>443</sup>

O estado de emergência, estabelecido no Egito pela Lei 162 de 1958, renovada em fevereiro de 2005, continua a dar apoio a detenções arbitrárias e processos perante os tribunais militar e de segurança do Estado. Aproximadamente 15 mil pessoas permanecem em detenção prolongada de acordo com a Associação de Direitos Humanos para Assistência de prisioneiros. Vários carros-bomba em ataque a locais turísticos, desde outubro de 2004 levaram a massivas prisões, detenções arbitrárias e torturas. Em 23 de julho de 2005 a explosão de três carros-bomba matou 67 pessoas. Em 2004 a Organização Egípcia para os Direitos Humanos

---

consideração do relatório apresentado pelo Iêmen (Cfe. GE.05-43473(E)220805).

<sup>442</sup> Sobre a situação do Egito, daqui em diante, relatório de acordo com a ONG Human Rights Watch, Egypt Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/.htm> acesso em 18/02/2006.

<sup>443</sup> Cfe. CCPR/C/EGY/2001/3, relatório do Egito apresentado de acordo com o artigo 40 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, 15/04/2002, item 5, p. 5.

relatou 292 casos de tortura conhecidos entre 1993 e abril de 2004, sendo que 120 levaram à morte do suspeito ou prisioneiro. Mais 17 casos foram relatados de julho de 2004 a maio de 2005 e o governo não conduziu nenhuma investigação criminal contra os torturadores nos últimos 19 anos, nem foram impostas medidas disciplinares.

Também no Egito a Lei 84/2002 compromete muito a liberdade de associação, dando ao governo total controle sobre as operações de organizações não-governamentais. A Lei prevê sanções penais contra atividades não autorizadas, incluindo “engajamento em atividades políticas, reservadas para partidos políticos e sindicatos”, tanto quanto para atividades em ONG’s e recebimento de doações sem aprovação prévia do Ministro das Relações Sociais. Existe no Egito também muita intolerância religiosa, apesar da Constituição prever igualdade de direitos independente do credo. O Egito reconhece a conversão para o Islã, mas não do Islã para outra religião. E existe perseguição, em especial, de muçulmanos convertidos ao cristianismo.

Apesar das inúmeras restrições que são observadas quanto ao conteúdo da Declaração Universal Islâmica para os Direitos Humanos, chama atenção que a Arábia Saudita apresenta uma das situações mais graves do mundo islâmico, sendo proibido, no território saudita, professar outra religião, inclusive em ambientes privados. Nesse sentido, a Declaração foi adotada na 19ª. Conferência Islâmica dos Ministros das Relações Exteriores, sendo, portanto, um instrumento que não se sujeita à assinatura ou ratificação, mas ao voto dos participantes. Apesar da Declaração estar fundada no Corão, a Arábia Saudita absteve-se de votar, certamente entendendo não ser adequada a interpretação que a Declaração faz da Lei Corânica. Afinal, a Arábia Saudita é o único país do mundo onde uma mulher não pode deixar sua casa sem uma permissão escrita de um parente próximo, seu guardião, masculino.

A Arábia Saudita possui uma Constituição adotada por decreto real em 1992, determinando que o Reino é um Estado soberano Árabe Islâmico, tendo o Islã como religião. Sua Constituição é dada pelo Corão e pela Sunna do Profeta (art. 1º) e o calendário que adota é o da Hégira (art. 2º). O sistema de governo é a monarquia dinástica (art. 5º). O governo deriva seu poder do Livro Sagrado e da tradição do Profeta (art. 7º), sendo princípios do reino: a justiça, a consulta e a equidade, de acordo com a Sharia Islâmica (art. 8º). O Estado irá evitar qualquer ação que leve à

desunião e separação da unidade estatal (art. 12). A propriedade, o capital e o trabalho são elementos essenciais do reino e são direitos pessoais determinados de acordo com a Sharia (art. 17). O Estado protege os direitos humanos de acordo com a Sharia (art. 26) e estabelece forças armadas para proteger a religião islâmica, os lugares sagrados, a sociedade e os cidadãos (art. 33).<sup>444</sup>

As informações, publicações e outros meios de comunicação devem usar linguagem clara e estar de acordo com as regulamentações estatais, e devem contribuir para a educação da nação e sua unidade. Todos os atos que impliquem perigo para a unidade e sua segurança são proibidos (art. 39). Quem reside na Arábia Saudita deve obedecer as suas leis, observar os valores da sociedade, e respeitar suas tradições (art. 41). A autoridade é formada pelo corpo judicial, executivo e legislativo, que cooperam uns com os outros nas obrigações, e o rei deve ser o ponto de referência para todas elas (art. 44). A fonte do *fatwa* (sentença) no reino é o Livro Sagrado e a Sunna. A lei irá definir a composição do corpo da *Ulemá*, a administração da pesquisa científica e as funções da *Ulemá* (art. 45).

O Judiciário é declarado como autoridade independente, não havendo controle sobre os juízes, exceto no caso da Sharia (art. 46), mas o rei é o responsável pela implementação de regras judiciais (art. 50) – e a indicação de juízes e suas funções é feita por decreto real através de proposta do Alto Conselho de Justiça, de acordo com a previsão legal (art. 52). Como não poderia deixar de ser, o rei é o responsável pela força policial que, nos termos do Islã, fiscaliza a implementação da Sharia, o sistema de governo, e a proteção e defesa do país (art. 55). E o rei é o chefe do Conselho de Ministros (art. 56), além de indicar, através de decreto real, todos os cargos, desde o Primeiro Ministro até deputados e demais Ministros (art. 57). E ainda: tratados Internacionais, acordos, regulamentos e concessões são aprovadas e alteradas por decreto real apenas (art. 70). Merece menção, ainda, que a Constituição só pode ser alterada ou emendada do mesmo modo como foi promulgada: pelo rei (art. 83).

Entre os aspectos positivos, em meio a tanta opressão, consta que em março de 2004 foi aprovado pelo Rei Fahad Bin Abd Al-Aziz o estabelecimento da primeira organização não-governamental para os Direitos Humanos, a *National Organization for Human Rights* (NOHR), com 41 membros, sendo 9 mulheres, liderada por Dr.

---

<sup>444</sup> Cfe. Texto integral da Constituição da Arábia Saudita em [http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/sa00000\\_.html](http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/sa00000_.html). Acesso em 27/02/2006.

Abdallah Bin Saleh Al-'Ubeid, Secretário-Geral da Liga Muçulmana.<sup>445</sup> Entretanto, a mesma fonte relata que o Dr. Abdalh Bin Saleh Al-'Ubeid declarou, recentemente, que amputações e chicotadas não são violações contra os Direitos Humanos.

Um dos problemas mais graves da Arábia Saudita é a ausência de proteção e garantias legais específicas, pois sem elas nem o governo, nem os juízes, e muito menos os cidadãos ordinários, sabem com certeza o que é permitido e o que é proibido. Falha, assim, na promoção de segurança jurídica. Com isso, as práticas do governo freqüentemente violam direitos básicos, e o judiciário pratica freqüentemente a injustiça. Conforme o relatório do Comitê das Nações Unidas contra a tortura na Arábia Saudita, por exemplo, os representantes do país nas Nações Unidas afirmaram que não há nada que impeça uma mulher de se tornar uma advogada, juíza ou policial, mas no mesmo ano, representantes do governo falaram que a escola Hanbali, seguida na Arábia Saudita, não permite juízes mulheres.<sup>446</sup>

A Arábia Saudita tornou-se parte de quatro tratados na última década: a Convenção para Direitos das Crianças (1996), a Convenção Internacional para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (1997), a Convenção contra a Tortura e outros tratamentos cruéis, desumanos e degradantes (1997) e a Convenção para Eliminação de toda Forma de Discriminação contra Mulheres (2000). Mas ao firmar a Convenção, a Arábia Saudita emitiu uma Declaração que ressaltou a prevalência da Sharia no caso de qualquer conflito entre a lei islâmica e os termos da Convenção.<sup>447</sup> Recentemente o governo manifestou sua "intenção" de tomar parte na Convenção para Direitos Políticos e Cíveis (ICCPR), mas as reservas do governo em relação aos tratados anteriores questionam o comprometimento da Arábia Saudita com os direitos das mulheres, crianças e sobre a barreira quanto à discriminação e tortura, pois a Arábia se opõe a qualquer disposição em tais tratados que possam ir contra a interpretação dos preceitos da Sharia, de modo que tais reservas garantem ao governo e ao judiciário um grande leque de interpretações, minando o conjunto dos princípios de equidade diante da lei. Sem consistência de

---

<sup>445</sup> DANICOWITZ, Aluma. **Human Rights Organization**: the Saudi Model. Cfe. <http://www.saudihr.org/en/welcome.htm>. Acesso em 27/02/2006.

<sup>446</sup> Cfe. Human Rights Watch. Memorandum to the Government of Saudi Arabia on Human Rights – Priorities in the Kingdom, Saudi Arabia Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/saudia12230.htm>. Acesso em: 17/02/2006.

<sup>447</sup>: "In case of contradiction between any term of the Convention and the norms of Islamic law, the Kingdom is not under obligation to observe the contradictory terms of the Convention."



tratamento com casos anteriores, o sistema legal torna-se arbitrário na sua aplicação do direito. Nesse sentido, o artigo 39 da Lei Básica diz que não pode ser publicado nada que comprometa a segurança do Estado e sua imagem pública, ou possa causar ofensa contra a dignidade humana, que está sempre comprometida com a imagem pública do Estado. E o artigo 9 da Lei de Imprensa e Publicações estabelece que publicações relativas à segurança nacional não podem comprometer a segurança do país, sua ordem pública ou servir a interesses estrangeiros. Se houvesse a integração dos direitos de liberdade de expressão, assembléia e associação, presentes na Convenção, bem como sua adequada implementação, teria sido possível evitar a prisão arbitrária, em 16 de março de 2004, das pessoas que ingressaram aquele dia no hotel de Riyadh e tornaram público seu desejo de formar uma sociedade de direitos humanos. O Rei Abdullah anistiou, em agosto de 2005, 4 daqueles reformadores que haviam sido presos.<sup>448</sup>

A Arábia Saudita proíbe a prática pública de outras religiões que não seja o Islã. O governo também freqüentemente viola o direito das pessoas que possuem outra religião de praticá-las na privacidade de suas casas. Em 29 de março de 2005 um templo hindu construído no interior de uma casa foi destruído, as pessoas presas e posteriormente deportadas. A 22 de abril foram detidos por pouco tempo, 40 paquistaneses cristãos, e no dia 27 três etíopes e dois cristãos foram presos pelas mesmas razões, e soltos apenas 5 semanas mais tarde, no dia 30 de maio. Além disso, a Arábia Saudita é adepta de apenas uma versão do dogma Islã, e através dele interpreta a fé, a observância religiosa e a jurisprudência. As principais vítimas da perseguição são Muçulmanos que são adeptos de outras escolas de interpretação do Islã. E mesmo Muçulmanos Sunitas, se falarem criticamente sobre religião, podem sofrer um processo judicial.<sup>449</sup>

A Arábia Saudita representa uma especial rejeição da modernidade ocidental e veneração do passado sagrado, com uma origem que remonta a um dos movimentos de retorno às origens do Islã mais tradicionais, o wahhabismo (fundado

---

<sup>448</sup> Cfe. Human Rights Watch. Saudi Arabia Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/saudia12230.htm>. Acesso em: 17/02/2006. Como anota Thornberry, quanto a questão da auto-determinação na Convenção, a tensão entre “povo” e “minorias” restou evidenciada, e tanto o Afeganistão quanto a Arábia Saudita deletaram os termos “povos” de suas manifestações, justificando que temiam que o termo pudesse encorajar minorias dentro do Estado a requerer direito de auto-determinação (THORNBERRY, Patrick. **International law and the Rights of Minorities**. Oxford/NY: Clarendon Press, 1991. p. 215).

<sup>449</sup> Cfe. Human Rights Watch. Saudi Arabia Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/saudia12230.htm>. Acesso em: 17/02/2006.

por Muhammad ibn ‘ Abd al-Wahhab, 1703-1792), que lançou na sua época uma campanha de purificação e renovação, com objetivo de retornar ao puro e autêntico islã do Fundador, removendo e destruindo as distorções. Sob o argumento da purificação, nota Bernard Lewis, os governantes sauditas chegaram a fazer incursões hostis às terras do Crescente Fértil, saquear Karbala, a cidade xiita sagrada do Iraque, e ocupar as cidades de Meca e Medina em 1804-1806. O sultão otomano, que ali dominava, era então publicamente acusado de apóstata da fé muçulmana e usurpador. Os governantes sauditas foram derrotados, mas a doutrina sobreviveu, e com o avanço inglês os *wahhabis* acusavam os próprios crentes de escolas do islã diferentes da sua, fossem sunitas, xiitas, e mais ainda, sufis. Depois, no século XX, o reino saudita expandiu-se, inclusive com apoio do poder britânico. Em 1921 Abd al-Aziz Ibn Saud, rei da Arábia derrotou Ibn Rashid, no norte de Najd, e assumiu o título de sultão de Najd. Depois incluiu em suas conquistas o reino de Hijaz, capturando Meca e depois Medina, em 1925. Assim, o rei Ibn Saud declarou-se guardião das cidades sagradas, e lentamente foi conquistando o reconhecimento, tanto estrangeiro, quanto muçulmano.<sup>450</sup>

Depois disso, a região sofreu uma revolução econômica devido aos “petrodólares”, e dessa forma as políticas sauditas, vinculadas ao wahhabismo, passaram a ter forte apoio econômico, tanto interna quanto externamente. Com isso a doutrina wahhabi praticamente dominou outros centros, pois passou a ter condições econômicas para estabelecer-se e fornecer, tanto apoio humano quanto material, para o ensino da doutrina wahhabita e do. Com isso, qualquer tentativa reformista é rechaçada.

Como refere Oumama Lahrech o maior fracasso do mundo árabe e muçulmano é de índole política: o fracasso da democratização, devido à manipulação da religião como arma política, “coisa que não está na essência do discurso religioso”. A professora do Marrocos aponta que a doutrina *wahhabita* constitui a chave da internacionalização do terrorismo islâmico, e a chama de seita que retoma as idéias de Ibn Hanbal (século IX), vinculando ao clã dos Saud e preconizando práticas obscuras, como “a abolição da música, a reclusão das

---

<sup>450</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Trad. de Maria Lúcia de Oliveria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. p. 116-119.

mulheres, a destruição dos santuários (com exclusão dos ligados ao profeta), e a *jihad* armada contra os não-muçulmanos.<sup>451</sup>

Não é de estranhar, assim, que a situação da mulher seja particularmente grave na Arábia Saudita: não puderam participar e sequer votar nas eleições municipais do início do ano de 2005, e continuam a ser excluídas da audiência dos membros da família real que avalia as reclamações e propostas de cidadãos sauditas. A mulher continua sofrendo severa discriminação no local de trabalho, em casa, nos tribunais, e restrições à liberdade de ir e vir. Não possui o direito de sair de casa sem um parente masculino ou a permissão escrita de seu guardião, que também é exigida para ir à escola ou universidade, procurar ajuda médica ou abrir uma conta bancária. Existem relatos de que algumas instituições governamentais têm recusado aceitar as novas carteiras de identidade femininas, exigindo a exibição também da carteira familiar da mulher. O salário do homem, nas mesmas condições de nível de educação, é mais do que o dobro. O artigo 49 da nova Lei Trabalhista, de setembro de 2005, permite à mulher trabalhar em todas as profissões “adequadas à sua natureza”, numa evidente forma de discriminação. O artigo 150 proíbe que trabalhe à noite e o artigo 149 dá poderes ao Ministro do Trabalho para declarar certas indústrias “inadequadas” para mulheres, o que mantém as mulheres afastadas da prática judiciária, da engenharia e da arquitetura.<sup>452</sup>

Na Líbia, a Revolução de 1969 destronou o Rei Idris e trouxe Qaddafi ao poder, por meio do que deveria ter sido uma Proclamação Constitucional temporária. No lugar, em 1977 surgiu a Declaração sobre o Estabelecimento da Autoridade do Povo. O Congresso Geral do Povo é o órgão legislativo, e algumas de suas resoluções possuem conteúdo de leis fundamentais. Diante de um quadro nada animador, as condições dos direitos humanos sofreram algumas alterações em 2005, de acordo com a reintegração internacional do país, permanecendo sérios problemas como a liberdade de associação e expressão, proibição de partidos políticos e organizações independentes. São mantidas as prisões contra indivíduos que criticam o sistema único partidário e o seu líder, Muammar Qaddafi. Muitos são presos por violação à Lei 71, que bane qualquer atividade de grupos baseada em

---

<sup>451</sup> “Essa interpretação ultra-ortodoxa, fanática do Islã é a que atualmente se exporta para outros países muçulmanos e não-muçulmanos... (LAHRECH, Oumama Aouad. **De um humanismo a outro**: pontes e fronteiras. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino**: diálogos e desafios. Rio de Janeiro: Vozes, 2004. p. 27).

<sup>452</sup> Cfe. Human Rights Watch. Saudi Arabia Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/saudia12230.htm>. Acesso em: 17/02/2006.

ideologia política oposta aos princípios da revolução de 1969, que trouxe Qaddafi ao poder. Violações podem levar à pena de morte. Chama a atenção, também, na Líbia, a detenção de mulheres e meninas suspeitas de transgredir códigos morais. São incluídas na “Reabilitação Social”, que teria por objetivo reabilitar e protegê-las devido ao abandono e rejeição de suas famílias. A maioria delas não cometeu nenhum crime, e sequer possui sentença condenatória, algumas estão lá porque foram estupradas e são agora rejeitadas por suas famílias, e ainda acusadas de terem manchado a honra da família. Elas só podem sair da instituição de reabilitação se um membro masculino da família aceitar a guarda ou se casarem.<sup>453</sup>

A Líbia também é signatária do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, e refere que a legislação interna é totalmente compatível com os seus termos.<sup>454</sup> Em seu relatório, a Líbia refere que “forma parte do mundo árabe e seu povo forma parte da nação árabe. Sua língua é arábica, sua religião é o Islã, e seu povo, que é de origem árabe, constitui um grupo populacional unitário e homogêneo (...)”. O sistema político é baseado em uma “democracia popular”, onde o povo toma as decisões em relação a vários aspectos da vida pública e privada (item 16, p. 6, do relatório). Essa democracia tem base no Congresso Popular e nos Comitês populares. O Congresso do Povo toma as decisões que devem ser implementadas pelos comitês (item 17, p. 6). São 300 unidades político-administrativas que tomam decisões e promulgam e implementam a legislação através do corpo eleito pela população de sua área geográfica (item 18, p. 6). Refere ainda que há independência do Judiciário, onde os juízes são selecionados entre os candidatos com grau universitário (Direito) ou com prática na aplicação da Sharia, no caso de tribunais pessoais.

Apesar de afirmar a compatibilidade das leis internas com os Pactos e Convenções Internacionais, o item 52 de seu relatório refere sobre as dificuldades de compreender as provisões do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, em relação à obrigação do Estado no nível externo e interno. Expõe que a situação internacional mostra uma série de irregularidades praticadas pelo Conselho de

---

<sup>453</sup> As relações internacionais dos Estados Unidos e da Europa aumentaram durante o ano de 2005, com várias alterações positivas, mas lentas. De abril a maio de 2005 a HRW conduziu, pôde, pela primeira vez, realizar pesquisas no país. Conforme relatório da ONG Human Rights Watch. Libya Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/libya12227.htm>. Acesso em: 18/02/2006.

<sup>454</sup> Cfe. CCPR/C/102/Add.1, 15/10/1997, Relatório de Líbia, em atenção ao disposto no artigo 40 da Convenção dos Direitos Civis e Políticos (item 36, p. 10, do relatório).

segurança da ONU, agindo de acordo com o desejo de alguns de seus membros, em especial os EUA, com boicotes e embargos aéreos. O Grande Documento Verde (*Great Green Document*), segundo o relatório, é aplicável a todas as pessoas, de todos os lugares, defendendo sua liberdade de ir e vir e não ser oprimido, enquanto o artigo 1º. do *Promotion of Freedom Act* seria então aplicado aos cidadãos da Líbia (item 62, p. 15). Seu relatório concentra bastante atenção no discurso sobre o “direito dos povos à autodeterminação” e não tanto sobre o direito de seu povo à autodeterminação (itens 63-67, p. 16).

O relatório esclarece que a legislação da Líbia utiliza o termo “cidadãos” em sentido genérico, envolvendo homens e mulheres, da mesma forma que a lei Islâmica usa o termo “esposos” para ambos. Enquanto o artigo 21 do Documento Verde estabelece que todos os membros da sociedade são iguais em todos os sentidos, e não pode ser justificada nenhuma discriminação entre homens e mulheres em relação a seus direitos, o artigo 1º. Do Freedom Act nº. 20, estabelece que “todos os cidadãos da Líbia, homens ou mulheres, são livres e iguais em direitos, que são invioláveis”, não referindo-se expressamente, portanto, à discriminação (itens 91-93, p. 21). Refere que foram tomadas medidas para restringir o poder marital do homens, bem como a poligamia, que não é mais um direito absoluto do homem, mas necessita de consentimento da esposa, dado com liberdade, e do critério da necessidade “por razões de saúde ou sociais” (item 100, p. 23, do relatório). A legislação, refere ainda, foi formulada de acordo com a Sharia, e de acordo com a Sharia, a poligamia é uma concessão, e não um direito (item 101). Também em razão da Sharia, a legislação passou a reconhecer sua competência para fazer dívidas, comprar, vender e dispor de seus bens.

Quanto à liberdade religiosa, o relatório refere que a Líbia é um Estado no qual o fenômeno da diversidade religiosa não existe, pois todos os cidadãos são muçulmanos por nascimento e hereditariedade. Existe liberdade na sua prática (de exercê-la), uma vez que é uma questão de convicção pessoal e um valor de vital importância (item 274, 275 e 278, p. 54). A presença de cristãos, judeus ou budistas decorre de relações de emprego, e eles podem praticar sua religião em seus lugares de adoração, estando sujeitos, entretanto, às limitações em razão da proteção da segurança pública (item 276, p. 54).<sup>455</sup>

---

<sup>455</sup> As conclusões do Comitê dos Direitos Humanos da ONU relativas ao relatório apresentado

Já na Síria, a Constituição garante inúmeros direitos, prescrevendo que a Síria constitui um Estado soberano democrático, popular e socialista (art. 1º). Possui um sistema republicano e a soberania pertence ao povo que a exerce de acordo com as prescrições da Constituição (art. 2º). O Presidente da República deve professar a fé islâmica (art. 3º) e a jurisprudência islâmica é a maior fonte da legislação. A educação socialista nacional é a base da construção de uma sociedade árabe socialista unificada (art. 23). Os cidadãos são iguais perante a lei em direitos e obrigações (art. 25). Há proteção à privacidade nas comunicações privadas (art. 32). A liberdade religiosa é garantida, e o Estado deve respeitar todas as religiões (art. 35). Todo cidadão tem o direito de expressar suas opiniões livremente (art. 38) e o Estado garante a liberdade de imprensa, edição e publicação, de acordo com a lei. Todo cidadão tem igualmente o dever de defender e respeitar os locais sagrados, a Constituição e o sistema socialista (art. 40).

O Estado garante às mulheres igual oportunidade de participação política, social, cultural e econômica na vida pública, auxiliando no desenvolvimento das mulheres na construção da sociedade árabe socialista (art. 45). A Assembléia Popular é eleita por voto geral, secreto e direto, para mandato de 4 anos (art. 50 e 51), e os eleitores são todos cidadãos maiores de 18 anos (art. 54). A Assembléia no seu primeiro mandato, escolhe um Presidente e os seus secretários. O Presidente deve ser um árabe sírio, no pleno gozo de seus direitos civis e políticos, acima de 40 anos. Será eleito para um mandato de 7 anos de acordo com o calendário cristão (art. 83 e 84). O Presidente é eleito a partir de um referendo popular, mediante requisição do Presidente da Assembléia. Se o candidato não obtém maioria absoluta

---

pela Líbia apontam, entre os aspectos positivos, a aplicabilidade direta da Convenção perante os tribunais, bem como os esforços concretos do país para estabelecer uma legislação que reduza as desigualdades perante homens e mulheres, apesar da informação da prática da poligamia persistir, sob algumas condições. Entre as recomendações, o Comitê observa a necessidade de esclarecimento sobre a hierarquia entre a Convenção, o *Great Green Document on Human Rights* e a Constituição. As maiores preocupações encontram-se nas execuções sumárias, assim como na detenção e prisão arbitrárias e maus tratos (bem como aplicação de chicotadas, em ofensa ao artigo 7 da Convenção, e as amputações, que não obstante não existirem na prática, devem ser formalmente eliminadas da legislação), e a aplicação de pena de morte a quem, como vagamente proclama a lei, “aja de modo a corromper a sociedade”, e a “punição coletiva”, ofendendo os artigos 7, 9 e 16 da Convenção. Ainda persistem problemas relativos à independência do judiciário, bem como prisões de advogados que não conseguem exercer livremente a profissão, e restrições tanto legais quanto práticas sobre a liberdade de expressão, em especial em crítica e oposição ao governo (Cfe. CCPR/C/79/Add.101, Conclusões do Comitê de Direitos Humanos da ONU, 64ª. Sessão, Considerações submetidas pelos Estados-Partes nos termos do artigo 40 da Convenção dos Direitos Políticos e Sociais, de 06 de novembro de 1998, em [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/CCPR.C.79.Add.101](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/CCPR.C.79.Add.101), acesso em 24/02/06).

outro candidato é indicado. O Presidente indica um ou mais Vice-Presidentes (art. 95). O Judiciário é independente e a honra, consciência e imparcialidade dos juízes são garantidos (art. 133).<sup>456</sup>

A Síria aderiu ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos em 1969, e o seu último relatório apresentado ao Comitê é de outubro de 2004. O relatório refere que não existe nenhum conflito entre os artigos da Constituição Federal e as provisões do Pacto Internacional (item 39, p. 13, do relatório), e que não existe lugar para discriminação da Síria, seja em razão de raça, religião ou cor, em função do próprio país, historicamente, ser considerado a “pátria das civilizações”, e portanto, convivendo há séculos com a multiplicidade. Com a ratificação, o Pacto passou a fazer parte de sua legislação doméstica e, como tal, obrigatória, de acordo com as previsões da Constituição (item 4, p. 2, do relatório). A divisão administrativa é feita entre 14 governadores, cada um dividido em distritos (total de 61), e cada distrito dividido em sub-distritos (total de 210), envolvendo um número de povoados que são as unidades administrativas menores. Os governadores são apontados por decreto, enquanto os distritos e sub-distritos são chefiados por administradores, apontados pelo Ministro do Interior. O povoado é dirigido por um conselho encabeçado por um prefeito. O partido socialista árabe Ba’th é líder na sociedade e dirige uma ação progressista e patriótica. Estão previstas eleições diretas, gerais e secretas, e a Assembléia elegerá o Presidente, com nome apontado pelo partido Ba’th (item 18, p. 5, do relatório).<sup>457</sup>

Quanto ao Estado de Emergência, que existe no país desde dezembro de 1962, alega que foi necessário, e continua sendo, em função de ter sido submetida a um verdadeiro e permanente estado de guerra com Israel, que invadiu seu território, e cuja agressão culminou em 1967, com a expulsão de grande parte de sua população. Alega que a aplicação do Ato de Emergência (em vigor desde 1963) não significa a supressão das provisões constitucionais e de outras leis, ou a derrogação de obrigações internacionais assumidas. Além disso, apesar de permanecer em vigor, está praticamente em desuso, pois é aplicada a um número muito reduzido de casos, que envolvam “apenas a segurança do Estado”. O mesmo é dito em relação à pena de morte: “A vigência da pena de morte não significa que as autoridades

---

<sup>456</sup> Cfe. Texto integral da Constituição, em [http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/sy00000\\_.html](http://www.oefre.unibe.ch/law/icl/sy00000_.html). Acesso em: 27/02/2006.

<sup>457</sup> Cfe. CCPR/SYR/2004/3, de 15/10/2004.

judiciárias possam o poder para utilizá-la fora do que está disposto na Lei”, e “apesar da pena de morte estar prevista por lei, ela não é aplicada com frequência” pelos juízes. Entretanto, a necessidade disposta, no próprio relatório, em apontar justificativas para sua permanência mais destaca as contradições do sistema, acabando por revelar a face autoritária do governo (basta observar o relatório, item 91 a 100, p. 25-28, e também em relação à tortura, itens 101 a 126, p. 28-31, e itens 145-150, p. 31-40).

Com tudo isso, apesar do que diz o relatório, a situação dos Direitos Humanos na Síria é pobre e pouquíssimo desenvolvimento mostrou em 2005. A Lei de Emergência, imposta em 1963, permanece em vigor, apesar dos pedidos públicos de reformadores Sírios para sua alteração. Liberdade de expressão, associação e assembléia são limitados, e milhares de prisioneiros políticos, muitos deles membros do grupo *Muslim Brotherhood* e do Partido Comunista, permanecem detidos. Sírios curdos continuam a protestar pelo tratamento que recebem, sendo a maior minoria étnica do país (cerca de 10% do total da população, de 18,5 milhões). Discriminação legal e social contra as mulheres também são comuns, não obstante a igualdade de sexos estar garantida na Constituição e muitas estarem ativas na vida pública. A pressão internacional por mudanças foi intensificada após o assassinato do primeiro Ministro Libanês Rafik Hariri. Sob pressão, a Síria retirou suas tropas do Líbano em 26 de abril. O Conselho de Segurança das Nações Unidas, através da resolução 1559, de fevereiro de 2004, exigiu a libertação de todos os estrangeiros, e reiterou o apoio à independência e soberania libanesa. Em abril de 2005 foi adotada a Resolução 1595, iniciando investigação sobre a morte do Primeiro Ministro da Líbia, e a Resolução 1636 ameaça com “futuras ações” contra a Síria caso não coopere com as investigações.<sup>458</sup> Portanto, a situação no país, inclusive a nível internacional, permanece bastante delicada.<sup>459</sup>

---

<sup>458</sup> Sobre a Síria, relatório da Human Rights Watch. Syria Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/doc?t=mideast&c=syria>. Acesso em: 18/02/2006.

<sup>459</sup> As conclusões do Comitê de Direitos Humanos da ONU, relativas ao relatório apresentado pela Síria em 2005, apontam aspectos bastante específicos, nem de longe possíveis de justificação nos termos do relatório apresentado: apesar da Síria ter criado o Comitê Nacional para Direito Internacional e Humanitário, ele não é independente, o que é fundamental para a promoção e proteção dos direitos humanos, e a Síria deveria evitar a imposição de obstáculos para o exercício de organizações não-governamentais de direitos humanos (recomendando a imediata liberação de todos os prisioneiros detidos em razão da luta e defesa dos direitos humanos). O Comitê observa que o estado de emergência, declarado há cerca de 40 anos ainda permanece em vigor, e permite muitas derrogações na prática do direito garantido pelos artigos 9, 14, 19 e 22 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos. Observa ainda a



Além dos vários países com maiorias muçulmanas, que abarcam também minorias étnicas, é necessário ressaltar que existem minorias muçulmanas em muitos Estados seculares, como na França e Reino Unido, que têm apresentado casos específicos de reclamação de violação de Direitos Humanos, em especial em relação à liberdade religiosa.

Assim é a questão do uso do véu em um país republicano, como a França, que traz o exemplo de um modelo multiculturalista aplicado ali de liberalismo clássico. Gerações de imigrantes, incentivados a uma integração, são “convidadas” a pagar um preço, cultural, humano e identitário, em troca da promessa de promoção social, muitas vezes destinada apenas à geração seguinte. Tal modelo de teoria política liberal clássica serve de base a muitas constituições democráticas modernas, inclusive dos Estados Unidos, lembra Semprini. Na França, por seu lado, a crise do véu islâmico que ocorreu em 1994 ilustra bem a dissonância entre uma definição abstrata e exclusivamente política de cidadania – garantindo uma igualdade formal – e a discriminação real, econômica e cultural. Diante da proliferação das jovens estudantes muçulmanas recusando tirar o véu na escola, o uso do véu no ambiente escolar foi proibido pelo Ministro da Educação, justificando tal interdição com base em argumentos de ordem política e igualitária, sublinhando que toda discriminação de sexo, cultura ou religião deve “parar na porta da escola”. Uma república laica não tolera qualquer forma de proselitismo religioso dentro da escola. A consequência paradoxal é que as jovens que se recusaram à ordem foram excluídas do ensino público “em nome dos princípios de ‘integração’ da escola republicana”.<sup>460</sup>

O Reino Unido possui cerca de 3% de população muçulmana, o que excede o total de membros de qualquer outra comunidade minoritária. O direito restou

---

aplicação da pena de morte em larga escala, e recomenda a conformidade do Estado-Parte na Convenção em relação ao artigo 6(2), que define que uma sentença de morte deve ser imposta apenas nos crimes mais graves, mediante precisa informação para a sua imposição e execução. Além disso, nenhuma informação foi prestada pela Síria a respeito das medidas tomadas contra prisão e tratamento desumano de prisioneiros, em desrespeito aos artigos 2, 7 9 e 10 da Convenção. Recomenda ainda a revisão da legislação que limita a liberdade de expressão e opinião e, ainda, apesar do artigo 25 da Constituição Síria, o relatório observa que a discriminação contra mulheres continua a existir no direito e na prática em questões relativas a casamento, divórcio e herança, além do Código Penas possuir provisões discriminatórias (Cfe. E/CN.4/2005/61: Conclusões do Comitê de Direitos Humanos da ONU, 84<sup>a</sup>. Sessão, Considerações submetidas pelos estados-partes nos termos do artigo 40 da Convenção dos Direitos Políticos e Sociais, de 09/08/05).

<sup>460</sup> SEMPRINI, Andréa. **Multiculturalismo**. Trad. Laureano Pelegrin. São Paulo: Edusc, 1999. p.154.

positivado no HRA (*Human Rights Act*) de 1998. O *Terrorism Act* (2000) cuida de uma definição de terrorismo e concede poderes ao Governo para proibir organizações consideradas terroristas sem necessidade de provas perante o Tribunal. Tal lei também permite a prisão sem nenhuma garantia ou evidência de ofensa, bastando a suspeita de terrorismo. A polícia também tinha o direito de fotografar qualquer detido para determinar sua identidade, usando a força, se necessário. Em 2004 a *House of Lords* chegou à conclusão que a prática violava a Convenção Européia. Para Aziz, a realidade é que as previsões anti-terroristas ofendem uma cultura dos direitos humanos, impedindo, por exemplo, o direito à vida, proteção contra tratamento degradante, direito à liberdade e segurança pessoal, direito a um julgamento justo, direito à vida privada e familiar, liberdade religiosa, de expressão e informação, direito a associar-se, direito à educação, direito a eleições livres e proteção contra a discriminação. Assim, enquanto se pretende neutra, a lei antes impacta de forma desproporcional sobre a comunidade muçulmana.<sup>461</sup>

Com tudo isso, observa-se uma grande aproximação entre culturas e civilizações distintas, o que tem reforçado a identidade e levado a atitudes, em princípio, do próprio Ocidente, contrárias à cultura dos direitos humanos. A liberdade de expressão é discutida, agora, diante de uma realidade distinta, muito mais complexa. Leis anti-terrorismo são adotadas e privilegiadas em detrimento das disposições protetivas dos direitos humanos. O diálogo, portanto, é necessário tanto externamente, quanto internamente.

## 2.4 DIREITOS HUMANOS NA VISÃO CHINESA

Apesar de na China a comunidade também ter preferência sobre o indivíduo, existem importantes distinções que tornam a China um caso singular na análise dos direitos humanos, diante da visão ocidental, e mesmo das visões hindu e muçulmana dos direitos humanos. A visão chinesa insistirá em aspectos e conceitos diferenciados não apenas de direitos humanos, mas também, e especialmente, de democracia. A China, entretanto, fará uso das palavras, e principalmente da

---

<sup>461</sup> AZIZ, Mohammed. **Religious Discrimination**. In: **Human Rights in the Community** – Rights as Agents of Change. Colin Harvey, ed. The British Institute of Human Rights. Oxford: England, 2005. p. 211-212.

democracia, de duas formas distintas, uma referindo-se à democracia no plano internacional, e outra, com significado distinto, para o plano interno.

De todo modo, lembra Norberto Bobbio<sup>462</sup> que mesmo entre os ocidentais o debate sobre o significado da palavra “direito” é “permanentemente confuso”. Essa confusão que ainda aumentou “quando juristas de tradição e cultura continental e de tradição anglo-saxônica se encontraram, para freqüentemente dizer a mesma coisa, usando palavras diversas, e ainda por vezes, acreditando dizer coisas diversas usando as mesmas palavras”. O confronto com a visão chinesa permite perceber como o cuidado é necessário no trato com palavras fundamentais que muitas vezes são usadas em sentido geral e único, mas também o confronto com a historicidade do direito ocidental prova que a China não é a única a possuir uma concepção própria para direito, democracia, tolerância, e muitas vezes, mais de um significado para a mesma palavra.

Em certo sentido, os direitos humanos poderiam representar uma espécie de “linguagem unificada” como aponta J. Vincent, e mesmo a China, acostumada a pensar nos valores em termos de deveres no lugar de direitos, tem usado essa linguagem nas Nações Unidas. Mas a China usa a expressão “direitos humanos” para descrever *sua* concepção do que é permitido para alguns seres humanos, e não algo abstrato ou uma concepção transcendente do que é em princípio pertencente a todos os seres humanos. Isso mostra que apesar de todas ou quase todas as sociedades utilizarem a linguagem dos Direitos Humanos, elas têm uma concepção particular para os “direitos humanos”, ou seja, o que é “humano” na sua parte do mundo.<sup>463</sup>

---

<sup>462</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5ª, reimp. Rio de Janeiro: Campus, 1992. p. 7. Além disso, lembra Duso que a história conceitual não é uma história das palavras e não se resume na maneira pela qual foram usados os termos nas diversas épocas. Ex.: Quanto ao conceito de política, existe uma política dos antigos e uma política dos modernos, e o que existe entre os períodos é um núcleo permanente, que é o elemento do poder. Mas o conceito de poder é propriamente moderno, no momento “da sua gênese, só foi possível ser formulado negando a dignidade e a legitimidade daquela tradição” (da filosofia prática). Assim, por exemplo, o conceito de Estado, como determinante da união política entre os homens, aparece de forma diferente na *polis* dos gregos, no Império Romano, no Império Medieval, nas cidades-estado, no pluralismo feudal, na sociedade estamentária e no Estado Moderno. O mesmo acontece com o conceito de “sociedade” ou de “sociedade civil” e democracia, que nos antigos seria identificada como democracia direta, e nos tempos modernos representativa (DUSO, Giuseppe. **O poder – História da Filosofia Política Moderna**. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 7).

<sup>463</sup> VINCENT, John. **Modernity and Universal Human Rights**. In: LEWIS, Paul; McGREW, Anthony G et al. **Global Politics**. Cambridge: Polity Press, 1992. p. 280.

### 2.4.1 A função do indivíduo na harmonia social chinesa

Até o século XIX a China desenvolveu sua tradição praticamente sem influência estrangeira. Já foi observado que sua concepção de ordem social é completamente diferente da ocidental. Sua base tem fundamento racional numa ordem cósmica, sem ter vínculo religioso. Considera a existência de uma interação recíproca entre o céu, a terra e os homens, ou entre a natureza e as relações humanas. O equilíbrio do mundo depende da harmonia que se apresenta em dois aspectos: a) harmonia entre os homens e a natureza (o homem deve cuidar, evitar a desordem natural, cuidar o ciclo das estações, a posição dos astros, os acontecimentos da natureza); b) harmonia entre os homens, buscando a conciliação nas relações sociais, a busca do consenso. Ao contrário da idéia ocidental de justiça, na concepção chinesa a condenação, sanção e mesmo decisão da maioria deve ser evitada. Por isso, o litígio, explica René Davi, deve ser “diluído”, mais do que resolvido e decidido. E a mesma idéia de conciliação será desejada no plano do direito internacional. Com o predomínio da tradição, a conciliação representa o sucesso, e a necessidade de intervenção judicial é uma vergonha, um fracasso.<sup>464</sup>

Como aponta Louis Assier-Andrieu a tradição confuciana representa a piedade filial, a piedade para com os ancestrais, a obediência ao senhor, ao marido, ao irmão mais velho, e o respeito aos protocolos de polidez. Traduzindo a pureza de intenção e sinceridade de coração, a tradição confuciana tem justificação em si mesma e não em especulações religiosas, uma vez que os confucionistas não tratam do divino, entendendo que não se discute o incognoscível, dedicando-se exclusivamente a respeitá-lo. O que garante o equilíbrio social é a virtude dos sábios e a educação.<sup>465</sup> Assim, através da supremacia da antiga tradição de Confúcio, a China permaneceu por muito tempo refratária a um direito codificado:

Governai à força de leis, mantende a ordem à força de castigos, o povo contentar-se-á com obedecer, sem sentir a mínima vergonha. Governai pela virtude, harmonizai pelos ritos, o povo não só

<sup>464</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 471-472, 484.

<sup>465</sup> ASSIER-ANDRIEU, Louis. **O direito nas sociedades humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 96-97.

conhecerá a vergonha, mas também, por si mesmo, inclinar-se-á para o bem.<sup>466</sup>

Os confucianos criticam, assim como os muçulmanos, o excesso de atenção ao indivíduo, o que prejudicaria as relações familiares, a comunidade e o Estado. Contra o individualismo exacerbado, acenam para um espírito antropocósmico onde encontramos a comunicação entre o *self* e a comunidade, a harmonia entre a espécie humana e a natureza, a mutualidade entre a humanidade e o céu. Para Weiming,<sup>467</sup> entretanto, os valores tradicionais confucianos não pretendem ser contrapostos aos valores modernos ocidentais, mas devem ser enriquecidos e fortalecidos por suas próprias raízes culturais numa resposta a críticas a uma herança Iluminista já parcialmente interiorizada, domesticada. Entende que o humanismo confuciano oferece uma visão adequada sobre as razões para a defesa dos Direitos Humanos básicos, que independe de uma concepção liberal, pois opera a partir de uma ética dominada por noções vindas das pessoas inseridas nas relações sociais, uma visão que respeita as preocupações sobre sectarismo. E por isso os ideais confucianos de personalidade – a pessoa autêntica, o ilustre ou o sábio se realizam mais integralmente na sociedade liberal-democrática do que numa ditadura imperial tradicional ou no regime autoritário moderno, lembra o autor.

A China concentra seu discurso basicamente no plano externo, e bem assim, também a luta pelos direitos humanos. Documentos oficiais do governo ressaltam a importância da autodeterminação dos povos, e que o Ocidente costuma rechaçar as novas definições dos direitos humanos, que vieram esclarecidas a partir dos Pactos Internacionais, dando ênfase indevida aos direitos humanos pessoais, advogando uma liberdade individual absoluta. Os chineses reclamam que o Ocidente também costuma vincular tais direitos pessoais como fundamentalmente necessários para o desenvolvimento econômico, enquanto omitem a realidade da política internacional. Ressaltam que alguns países estão sem condições de conceder ampla liberdade individual devido ao fato do exercício do controle hegemônico, imperial e colonial de países avançados.

Uno puede preguntarse: Si una nación es privada de su derecho a la autodeterminación, un país es ocupado por un agresor externo y la

---

<sup>466</sup> CONFÚCIO. **Conversações de Confúcio**. Livro II, 3. Lisboa: Estampa, 1991. p. 37.

<sup>467</sup> WEIMING, Tu. **Os direitos humanos como um discurso moral confuciano**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 370-374.

nación y el pueblo entero esclavizados y si un país es privado de la soberanía sobre su riqueza y recursos naturales y cae bajo el control del colonialismo, ¿cómo puede haber allí derechos y libertades individuales? Y ¿cómo pueden existir las condiciones básicas para el desarrollo económico?<sup>468</sup>

Desde a declaração realizada, entretanto, nota-se um desenvolvimento econômico imenso na China, e nem por isso tem sido possível perceber um aumento do respeito aos direitos e liberdades individuais. O que se percebe é a alteração do poder externo pelo poder interno, do partido, com a persistência de atitudes contrárias aos direitos humanos dos indivíduos, mas estes em geral estão fora do discurso do governo, o único, aliás, autorizado a falar em nome da política dos direitos humanos no país.

O indivíduo está sujeito à sua comunidade, diante da concepção orgânica do direito com a função de completar a manutenção da harmonia social, o que contrasta com o modelo ocidental de direito como árbitro para solução de controvérsias.<sup>469</sup> Outro contraste que merece ser mencionado é a privatização e controle das manifestações religiosas, de modo que não obstante a existência de uma relativa tolerância religiosa, ela é severamente controlada pelo Estado,<sup>470</sup> num evidente receio de que a relação do indivíduo com a religião afete a harmonia social garantida pelo controle social. Assim, a questão religiosa é das mais controvertidas na temática dos direitos humanos, uma vez que em alguns Estados fundamentalistas não é tolerada outra forma de expressão religiosa a não ser aquela que o representa, ao passo que na China a conduta religiosa dos indivíduos é limitada e mesmo organizada pelo Estado.<sup>471</sup>

O socialismo marxista-leninista restou confirmado nos Estados maiores e mais populosos, como a União Soviética e a República Popular da China – e na Constituição Chinesa o marxismo-leninismo é ainda mais claramente associado ao pensamento de Mao Tse-tung, como uma ideologia guia da República Popular. O princípio marxista-leninista não tem espaço ou uso para os direitos individuais, e o

<sup>468</sup> BAOXIANG, Shen; CHENGQUAN, Wang; ZERUI, Li. **Derechos humanos en la arena internacional**. In: **China y el mundo**. Colección Asuntos Internacionales, n. 3. Beijing: Beijing Informa, 1983. p.58.

<sup>469</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 41.

<sup>470</sup> AMALADOSS, Michael. **Promover Harmonia: vivendo em um mundo pluralista**. Coleção Humanitas. Tradução de Nélio Scheider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 56.

<sup>471</sup> STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 445.

individualismo, para tal princípio, em todas as suas formas é anti-socialista, como conclui Henkin.<sup>472</sup> Assim, justifica-se que o indivíduo tenha obrigações para com a sociedade, não direitos contra ela, apesar de possuir direitos como parte do grupo, e é possível constatar que a larga tradição confuciana, ordenadora do social, serviu aos interesses do sistema socialista chinês.

De outro lado, a conquista da ordem e disciplina pode ser encontrada em clássicos ocidentais tanto quanto nos asiáticos, lembra Amartya Sen,<sup>473</sup> e não está claro se Confúcio é mais autoritário em tal sentido do que Platão ou Santo Agostinho. A questão não é tanto se tais perspectivas são presentes na tradição chinesa, por exemplo, mas se perspectivas orientadas pela liberdade estão ali ausentes. Aí é que a diversidade dos sistemas de valores asiáticos se torna central: por exemplo, existe também o budismo (com grande ênfase na liberdade) – sendo um grave erro tomar o confucionismo como única tradição da China, que dirá da Ásia. E além disso, a relação de Confúcio com a disseminação do autoritarismo também é resultado de uma visão parcial de sua obra, não que ele pudesse ser considerado um democrata, diz Amartya Sen, ou grande lutador pela liberdade, mas há razões, entende, para questionar a imagem autoritária monolítica dele apresentada pelos estudiosos dos valores asiáticos contemporâneos.

#### **2.4.2 Valores chineses e desenvolvimento dos direitos humanos**

A experiência chinesa gerou duas reações opostas, como explica Padoul: uma vê no regime chinês um regime da ditadura do proletariado, substituindo o direito reacionário por uma legalidade socialista; a outra vê no regime chinês pouca atenção concedida pelos comunistas chineses ao desenvolvimento e à aplicação do seu direito, em especial após a Revolução Cultural, apresentando a China como exemplo acabado de uma sociedade sem direito, e, portanto, harmoniosa. Para Padoul ambas estão erradas pois a “legalidade socialista” dos primeiros tempos jamais foi completa – e a situação de quase “não-direito” não é o reflexo de uma harmonia pré-estabelecida, mas a consequência do governo monolítico do Partido Comunista, em especial, a ditadura maoísta, a busca de uma “via chinesa” para o

---

<sup>472</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 57.

<sup>473</sup> SEN, Amartya. **Human Rights and Asian Values**. New York: Carnegie Council Publications, 1997. p. 17-18.

socialismo, com métodos mais ideológicos do que policiais de regulamentação<sup>474</sup> – ou pode-se dizer, “controle” – da sociedade.

A política externa da China, invocando um “neoconfucionismo”, defende um entendimento próprio dos Direitos Humanos. Já foi destacado que para alguns países asiáticos o conceito ocidental de direitos humanos não poderia reivindicar validade universal, uma vez que diferentes estágios de desenvolvimento e tradições requerem uma compreensão própria de direitos humanos. O sistema confucionista de valores forma a base argumentativa para a definição chinesa dos Direitos Humanos. Para a Fundação Konrad-Adenauer-Stiftung, outras tradições,<sup>475</sup> como o budismo, o taoísmo e o hinduísmo, não permitem a utilização de suas doutrinas contra o princípio da universalidade dos direitos humanos. A Fundação mostra que a tradição confucionista exerce até hoje forte influência tanto na China quanto na Coreia, Taiwan e Vietnã, e mesmo no Japão (embora de alguma forma modificada). O Direito é visto como um instrumento de controle da criminalidade e de afirmação do poder dos governantes. Não há relação do direito como protetor das liberdades individuais, apesar de algumas vezes levantarem-se a favor da idéia de que no confucionismo existem alguns valores que não são estranhos às idéias de dignidade humana e limitação do poder, os dois fundamentos do conceito universal ocidental dos direitos humanos.

O socialismo chinês enfatiza, assim, deveres para com a sociedade, e não direitos contra a sociedade. Durante o processo em direção a um “perfeito socialismo”, o Estado rejeitou o “individualismo” e presumivelmente os “direitos individuais”. O “socialismo”, como esclarece Henkin, tem sido frequentemente usado para descrever uma variedade de sociedades que têm em comum, como o termo pode implicar, uma aspiração à maximização do bem-estar econômico e social de todos. Elas tendem a ter planos oficiais econômicos, propriedades públicas, utilidades públicas, indústrias prioritárias, instituições financeiras e limitação dos empreendimentos econômicos individuais e da propriedade privada. O autor ressalta

---

<sup>474</sup> PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979. p. 16.

<sup>475</sup> E assim, explica: “O ideal do ‘caminho correto’ criou um fundamento para a dignidade pessoal, comprometendo os iniciados com a autonomia moral, com princípios morais inalteráveis até a desobediência perante o soberano, caso este esteja errado. Isso implica, por exemplo, a colocação de um limite ao exercício arbitrário da dominação, que deve servir à instituição de um ordenamento político moralmente unificado” (FUNDAÇÃO KONRAD-ADENAUER-STIFUNG. **Cinquenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. n. 11. Trad. Sondi Bertuol. Centro de estudos. Pesquisas. São Paulo: 1998. p. 95).



que o socialismo não pode ser colocado como antagônico à democracia, “pois eles respondem a diferentes questões sobre a sociedade”. A democracia (e o governo representativo) implica somente o “governo pelo povo”, e o povo pode desejar o socialismo. Além disso, o socialismo não é necessariamente inconsistente com a liberdade individual substancial, pois em princípio, uma sociedade socialista pode favorecer largamente a liberdade (em outros termos do que a organização e atividade econômica), e ainda, uma melhor distribuição da justiça econômica pode tornar essas liberdades mais significantes para todos.<sup>476</sup>

A diferença fundamental, entretanto, entre as sociedades socialistas e as democracias ocidentais está na ênfase à liberdade individual, com a limitação do governo, enquanto o socialismo coloca a sociedade em primeiro plano e limita a autonomia individual para o benefício do grupo. Desse modo, indivíduos vêm depois da comunidade, e os direitos individuais, como indica Vincent,<sup>477</sup> por longo tempo restaram de pouca ou nenhuma serventia em função das obrigações dos cidadãos em garantir a governabilidade do Partido Comunista e do sistema de governo por ele imposto. Além disso, destaca Henkin, democracias ocidentais podem implicar em liberdade substancial do mercado econômico e liberdade de regulações, associadas ao socialismo. Em princípio, então, pode existir socialismo com ou sem democracia, e com mais ou menos autonomia individual. Mas aqui o autor fala do socialismo marxista-leninista, a ideologia que se propôs como alternativa à democracia ocidental (incluindo nesta a particular ênfase em direitos individuais).<sup>478</sup>

O “fenômeno maoísta”, como refere Adriano Moreira, faria intervir no marxismo a necessidade de reconhecimento de outros valores para além dos proletários, designadamente os nacionais e culturais. Com a liderança de Deng Xiaoping, a China aproximou-se do mundo ocidental com a definição de um “socialismo de mercado” para dinamizar a economia, e de uma construção nova do Estado que responde a um país com dois sistemas: o das regiões de Taiwan, Macau e Hong-Kong, convivendo com uma economia de mercado e regimes de administração pública descentralizada, e o outro, o das regiões submetidas a uma economia estatal. Para o autor, os direitos humanos revelam-se aqui a variável que desafia tanto a viabilidade do novo sistema, como a manutenção das estruturas

---

<sup>476</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 17, 55-56.

<sup>477</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 42.

<sup>478</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 57.

essenciais do marxismo, pois o massacre de Tiananmen abalou também a opinião pública mundial.<sup>479</sup>

### 2.4.3 Constitucionalismo e prática dos direitos humanos na China

O constitucionalismo é um fenômeno político vinculado basicamente ao modelo liberal, que frequentemente traz o reconhecimento dos direitos humanos. Muitos Estados, entretanto, adotaram constituições que não envolvem princípios liberais, e nem mesmo direitos humanos. Assim, a maior parte dos Estados contemporâneos possui uma Constituição escrita, que pode ser democrática ou autoritária, orientada à defesa da propriedade privada ou coletiva, podendo, pois, variar radicalmente. De um extremo, pode significar, como apontam Steiner e Alston, as aspirações genuínas do povo, entendida como um documento com autoridade, respeitado pelo governo e pelo povo. Por outro lado, também pode ser reduzida à insignificância, quando representa um documento manipulado por quem detém o poder. Os autores citam, como exemplo típico desse último caso, a República Popular da China, que desde 1949 promulgou cinco constituições, tornando o documento simplesmente sem nenhum sentido forte, como possui em outros Estados.<sup>480</sup>

A Constituição da República Popular da China de 1954 seguiu de perto a Constituição Soviética de 1936, mas intervenções divergentes e hostis ocorridas na China causaram a rejeição dos “desvios” soviéticos, de modo que na Constituição Chinesa de 1975 foi reafirmada a pureza ideológica e da ação revolucionária. A Constituição de 1975 também eliminou o parágrafo que proclamava a amizade pela então URSS e as democracias populares. A Constituição de 1978, entretanto, voltou atrás em alguns dos modelos anteriores, e também com respeito aos Direitos Humanos. Em 1975, devido a um desejo de refletir os desvios da URSS, que em 1961 declarou que seria um Estado de “todo o povo” (cfe. Preâmbulo, art. 1º.), a China introduziu a ditadura do proletariado em sua Constituição (art. 1º, 12 e 123).<sup>481</sup>

---

<sup>479</sup> MOREIRA, Adriano. **Teoria das relações internacionais**. Coimbra: Almedina, 1997. p. 144-145.

<sup>480</sup> STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000. p. 989.

<sup>481</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 59-60.

A Constituição Chinesa de 1978 já era do mesmo tipo da russa: uma Constituição descritiva, não prescritiva, um manifesto onde os direitos individuais são submetidos ao desejo político à serviço do comunismo como percebido pelas autoridades políticas. Os direitos fundamentais são em menor número e menos explícitos do que os da Constituição Soviética. A Constituição que durou pouco, de 1975, era ideologicamente mais pura do que a de 1954, que foi modelada na base da antiga URSS. A Constituição de 1978 restaurou parcialmente a visão inicial – mas a previsão da Constituição anterior de que os tribunais públicos administram a justiça independentemente e sujeitos apenas ao Direito foi abandonada. E mais, a previsão anterior de que todos os cidadãos são iguais perante a lei e que possuem liberdade de residência e liberdade para mudar de residência foi também suprimido em 1975, e não foi restaurada com a de 1982.<sup>482</sup>

Em 1982 surge a Constituição atualmente em vigor, aprovada pela 5ª Conferência da 5ª Assembléia da República Nacional. Com ela, a China constitui um país socialista, uma “ditadura democrática popular” que tem como base a aliança entre camponeses e operários, determinando como sistema social e econômico o socialismo. Cabe à Assembléia Popular Nacional eleger os principais líderes chineses, como o Presidente do país e o presidente do Comitê Permanente da Assembléia Nacional.

Apesar da previsão de liberdades fundamentais, como liberdade de expressão, religião e reunião, tais direitos são bastante limitados, em especial porque o sistema de governo é unipartidário, e possui um discurso próprio sobre os direitos humanos e liberdades fundamentais (os direitos fundamentais se restringem à alimentação, vestimenta e alojamento de sua imensa população). O preâmbulo da Constituição atual recorda a luta do povo chinês contra a monarquia feudal: lembra que a Revolução de 1911, conduzida por Sun Yat-sem foi apenas o início da luta para o surgimento da República, tendo que enfrentar ainda o imperialismo (com a ajuda do Exército de Libertação do Povo Chinês) e o feudalismo (que foi reduzido gradualmente a partir de 1840). Com o Partido Comunista da China, e seu líder, o Presidente Mao Tsé-tung, e a base do marxismo-leninismo, o domínio imperial foi derrubado em 1949, sendo fundada a República Popular da China que passa pelo processo de transição, ainda segundo o preâmbulo, da democracia para o

---

<sup>482</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 70.

socialismo, com a transformação socialista da propriedade privada dos meios de produção.

Referem Baoxiang, Wang e Zerui, que os países sustentam diferentes pontos de vista sobre os direitos humanos em decorrência das diferenças de seus sistemas sociais, interesses políticos e grau de desenvolvimento econômico. Por isso, sua complexidade e amplitude não encontram precedentes na história. Alegam os autores que o país sempre defendeu os direitos humanos e que o socialismo e os direitos humanos não são opostos. Na retrospectiva histórica que realizam, enfatizam que “supostamente os direitos humanos são patrimônio de todos os seres humanos; entretanto, era a afirmação da burguesia expressando as suas demandas na forma mais simples de direito”, e assim, em nome “dos direitos humanos, a burguesia alterou a hierarquia dos senhores feudais e os privilégios hereditários pelos derivados de seu controle monetário”, e concluem: “El derecho de libertad se refiere principalmente a la libertad de poseer la propiedad privada. El derecho de procurar la felicidad se refiere en realidad al derecho de explotar a los trabajadores tanto como sea posible y de buscar la riqueza”. Desde a Segunda Guerra, entretanto, o conceito evoluiu, com um conteúdo mais amplo daquele inicialmente definido pela burguesia ocidental. Agora, advertem os autores, a luta pelos direitos humanos está ligada à luta contra o imperialismo, o colonialismo e o hegemonismo.<sup>483</sup>

O “White Paper on Human Rights”, documento oficial do governo Chinês sobre os Direitos Humanos emitido com o intuito de “auxiliar a comunidade internacional a compreender melhor a situação dos direitos humanos na China”, traz uma série de descrições do Governo extremamente positivas acerca do

---

<sup>483</sup> Após a Segunda Guerra, com os desenvolvimentos da ONU, ocorreram dois progressos importantes: primeiro a burguesia entendia a propriedade privada como o direito humano mais importante, e em decorrência, explorou sem piedade os trabalhadores, submetendo-os à pobreza. A partir da Segunda Guerra as lutas das classes trabalhadores por seus direitos nos países capitalistas se intensificaram, forçando a burguesia a adotar as chamadas políticas de bem-estar, trazendo certos benefícios aos trabalhadores, às suas próprias expensas. Internacionalmente foram então incluídos nos Pactos da ONU os direitos econômicos, sociais e culturais. Em segundo lugar, ocorreu a adição da noção de que os povos das colônias e regiões dependentes têm direito à autodeterminação e ao desenvolvimento. Em anos mais recentes, os países do “terceiro mundo”, referem os autores, têm manifestado de forma ainda mais clara que nada pode pretender o monopólio da definição dos direitos humanos. Assim, em 1977, foi aprovada a resolução no. 32/130, na 32ª Sessão da Assembléia Geral da Onu, pela qual os direitos humanos incluem direitos e liberdades fundamentais não apenas de indivíduos, mas também das nações e dos povos (BAOXIANG, Shen; CHENGQUAN, Wang; ZERUI, Li. **Derechos humanos en la arena internacional**. In: **China y el mundo**. Colección Asuntos Internacionales, n. 3. Beijing: Beijing Informa, 1983. p.50-56).

desenvolvimento dos direitos humanos no país. Ressalta em especial a circunstância de admissão da expressão “direitos humanos” na sua Constituição. O discurso é promissor, tudo indicando que a China constitui um Estado garantidor dos direitos humanos básicos, como liberdade de expressão, associação, liberdade religiosa, etc. Entretanto, as garantias descritas e os avanços indicados na área dos direitos humanos trazem sempre a contrapartida da restrição legal. A mesma lei que os garante, também estabelece seus limites, o que é contraditório para a natureza dos direitos humanos. Assim, o *White Paper* estabelece, por exemplo, que a “liberdade de informação, discurso e imprensa é “protegida” por lei, quando na verdade é “disciplinada” por lei (item II). Assim, também a liberdade religiosa é garantida nestes termos: “Os cidadãos desfrutam da liberdade religiosa nos termos da lei” – o que permite a exclusão de qualquer religião não incluída entre as 5 permitidas legalmente. O mesmo é aplicado para a proteção dos legítimos interesses e direitos da mulher, protegidos pelo governo “nos termos da lei” (item IV).<sup>484</sup>

A dignidade que a Constituição defende, em um de seus primeiros artigos, é a do sistema jurídico socialista (art. 5º.), e os direitos legítimos das unidades econômicas coletivas urbanas e rurais são protegidos pelo Estado (art. 8º.). Segundo o artigo 24, o Estado “fortalece a civilização espiritual socialista, com a difusão de ideais elevados e da moralidade, generalizando a educação básica e a disciplina e a lei, promovendo a formação e cumprimento de regras de comportamento e padrões comuns de vida.” As virtudes que o Estado defende, ainda segundo o artigo 24, são do socialismo, educando o povo no comunismo e no materialismo dialético e histórico, combatendo as idéias capitalistas e feudais “assim como outros ideais decadentes”. O planejamento familiar, controlado pelo Estado, está previsto no artigo 25.

Todo o Capítulo segundo é dedicado aos “direitos e deveres fundamentais do cidadão”: todos os cidadãos são iguais perante a lei (art. 33), todos os cidadãos acima de 18 anos podem votar e serem eleitos (art. 34). O artigo 35 prevê uma ampla gama de liberdades: de expressão, de imprensa, de assembléia, de associação, de procissão e demonstração, e o artigo 36 prevê a liberdade religiosa.

---

<sup>484</sup> Cfe. White Paper on Human Rights Published, 13/04/05, em **China Internet Information Center**, no endereço da web [http://service.china.org.cn/link/wcm/Show\\_Text?info\\_id=125666&p\\_qry=human](http://service.china.org.cn/link/wcm/Show_Text?info_id=125666&p_qry=human). Acesso em: 16/05/2005.

O mesmo artigo revela que as instituições religiosas e os assuntos religiosos “não estão sujeitos a nenhuma dominação estrangeira”, enquanto a liberdade religiosa é protegida pelo Estado desde que constitua uma “atividade normal” e não afete a ordem pública, a saúde dos cidadãos ou não interfira no sistema educacional do Estado (artigo 36). O artigo 37 diz que a liberdade de uma pessoa ou cidadão é inviolável, assim também a dignidade pessoal (artigo 38) e a residência (artigo 39). O artigo 40 protege o sigilo e a liberdade de correspondência, mas excetua os casos de permissão aos órgãos de segurança pública para censurar a correspondência. Também está previsto o direito à crítica ao governo (art. 41), direito ao trabalho, bem como sua obrigação (art. 42), direito ao descanso (art. 43), direito à aposentadoria (art. 44), direito à educação, bem como sua obrigação (art. 46), o direito de engajar-se à pesquisa, desenvolvimento, literatura e criação literária, ou outros objetivos culturais, encorajados e assistidos pelo Estado, conduzidos no interesse do povo (art. 47), os direitos iguais entre homens e mulheres (art. 48), assim como proteção ao casamento, família, mãe e criança, pelo Estado (art. 49).

O mesmo capítulo da Constituição, entretanto, irá finalizar com várias advertências, e limitações às liberdades: no exercício de suas liberdades os cidadãos não poderão infringir interesses do Estado, da sociedade ou da coletividade (artigo 51); constitui uma obrigação dos cidadãos guardar a unidade do país e de todas as nacionalidades (artigo 52); devem também proteger os segredos do Estado, a propriedade pública, observar a disciplina do trabalho e da ordem pública e respeitar a ética social (artigo 53); devem proteger a segurança, honra e interesses da pátria, não cometer atos em detrimento da segurança, honra e interesses da pátria (artigo 54), assim como, constitui uma obrigação de cada cidadão defender a pátria e resistir à agressão e apresentar-se ao serviço militar e pertencer aos seus quadros, nos termos da lei (artigo 55).

A estrutura do poder político é formada pelo Congresso Nacional Popular que possui o supremo poder político. A Comissão Permanente (formada pelo Presidente, Vice-Presidente, Secretário-Geral e “membros designados”, art. 65), do Congresso Nacional Popular e o Congresso Nacional Popular exercem o poder legislativo do Estado. O Congresso Nacional Popular é composto por deputados eleitos por 5 anos, pelas províncias, regiões autônomas e municipalidades e pelas Forças Armadas (artigos 57-60). O Presidente é eleito pelo Congresso Nacional Popular (art. 62), assim como o Conselho de Estado, e outras autoridades, sob proposta do

Presidente. O artigo 111 prevê comissões de moradores e de habitantes das aldeias que possuem auto-gestão, sendo seus presidentes e vice-presidentes e demais membros moradores eleitos pela comunidade, instituindo comissões para mediação popular, segurança pública, saúde pública e outros serviços sociais. Há revisões aprovadas, em especial de 1988 e 1999, passando a prever a existência de economia privada, supervisionada pelo Estado, assim como foram alterados alguns termos, como o do artigo 28, que passou de “economia socialista” para “economia do Estado”. A última alteração ocorreu em 2004, declarando no artigo 13 que a propriedade privada do cidadão é inviolável, podendo ser expropriada pelo Estado, mas que este terá obrigação de ressarcimento. O acréscimo de um parágrafo no artigo 33 finalmente irá trazer a expressão “direitos humanos” para dentro da Constituição Federal, e quanto ao Estado de Emergência e a Lei Marcial, ficam mais limitadas (no lugar de proclamação da Lei Marcial, o Estado pode proclamar o Estado de Emergência).<sup>485</sup>

Como observa Kriele, ainda que os Estados comunistas tenham ratificado os Pactos dos direitos humanos das Nações Unidas e possuam em suas Constituições catálogos de direitos fundamentais, na prática, porém, esses não têm nenhum sentido porque não existe a divisão de poderes. No totalitarismo do partido governante, a autoridade não está sob o direito, mas acima dele, pode violá-lo e dispor dele a seu bel prazer, porque o poder não é dividido, mas fica concentrado numa única mão.<sup>486</sup>

Comparada com as Constituições do Ocidente, a Constituição da China apresenta muitas diferenças, pois não é ordenada e estabelecida pelo povo como um contrato com o governo. Nesse sentido, a Constituição não é um antecedente ao governo, pois este foi estabelecido primeiro, e a Constituição veio depois. A

---

<sup>485</sup> Em 1988 foram acrescentadas duas modificações, uma no artigo 11, com um novo parágrafo, e outra no parágrafo 4º do artigo 10. Já em 1993 foram aprovadas as emendas 3 a 11, com revisões principalmente no sistema, abrindo-se à propriedade privada, protegida pelo Estado. Já em 15/03/1999, novas emendas, onde é acrescido o nome de Deng-Xiaoping e sua teoria, ao lado do marxismo-leninismo e o pensamento de Mao Tsé-tung, e entre outras alterações (cerca de 6) foi excluída a expressão “reprime e elimina outras atividades contra-revolucionárias”, do artigo 28, como função do Estado, teoricamente, aumentando o espaço para a crítica. A Constituição Federal, bem como as suas alterações estão disponíveis no site <http://www.humanrights-china.org/laws>, site da China Society for Human Rights Studies. Acesso em: 17/11/2006.

<sup>486</sup> Em contrapartida, até hoje não existe na Inglaterra uma Constituição escrita, que contenha um catálogo dos direitos fundamentais que vinculem o legislador, e não obstante, os cidadãos ingleses gozam de um grau relativamente grande de liberdade, porque domina o princípio da divisão de poderes (KRIELE, Martin. **Libertação e Iluminismo Político**: uma defesa da dignidade do homem. São Paulo: Loyola, 1983. p. 42)

Constituição comunista não constitui um programa a ser seguido, mas um “mapa do que o governo é”. É essencialmente descritiva, não prescritiva, pois não determina um conjunto de proibições legais ordenadas pelo povo ao governo, constituindo, ao contrário, uma ordem ideológica, uma declaração do governo ao mundo (e talvez ao povo) descrevendo a condição dos direitos humanos, especialmente no sistema soviético. Henkin lembra que, apesar de “realisticamente” uma Constituição nunca ser preparada “pelo povo” diretamente, mas por um corpo representativo ou até uma elite responsável, os dirigentes da Constituição comunista não pretenderam que sua Constituição respondesse às idéias ou desejos do povo ou que o povo tivesse a chance de rejeitar o sistema de governo descrito na Constituição.<sup>487</sup>

A República Popular da China assinou, apenas em outubro de 1998, o Pacto Internacional para a proteção dos Direitos Civis e Políticos, mas ainda não o ratificou. E as conclusões do Comitê dos Direitos Humanos da ONU (1999), para o relatório apresentado pela “região administrativa especial” da China, Hong Kong, indicam, entre as maiores preocupações, a ausência de independência entre os organismos, como o Judiciário e outros órgãos de representação democráticas, a restrição do poder público na interceptação de comunicações, que ainda persiste, a imposição de pena de morte e tortura como consequência da deportação, a inexistência de legislação para a proteção contra a discriminação racial e sexual, assim como a discriminação quanto ao pagamento de salário para mulheres, a idade para sofrer punição criminal, considerada ainda aos 7 anos de idade, em desrespeito aos direitos da criança e adolescente, e ainda as limitações aos direitos de expressão e reunião.<sup>488</sup>

<sup>487</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. Stevens & Sons: London, 1979. p. 59 e 64.

<sup>488</sup> Conforme CCPR/C/79/Add.117, Comitê dos Direitos Humanos da ONU, acesso em 24/02/06, [http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/d3f40053e45c17fd80256820005cfd6?Opendocument](http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/d3f40053e45c17fd80256820005cfd6?Opendocument). E ainda especialmente BYRNES, Andrew. **Uses and abuses of the treaty reporting procedure: Hong Kong between two systems**. In: ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UM Human Rights Treaty Monitoring**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 287-315.

<sup>489</sup> Por outro lado, enquanto o desafio islâmico aos Direitos Humanos pode ser explicado em parte devido ao fracasso das sociedades islâmicas em aproveitar a hora da globalização econômica, o desafio asiático é consequência do enorme êxito econômico da região, dando autoconfiança para os líderes asiáticos para rechaçar idéias ocidentais de democracia e Direitos Humanos individuais em favor de um progresso geral, que depende de um governo autoritário e das estruturas familiares autoritárias (IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatria**. Barcelona: Paidós, 2003. p. 50 e 83). Nesse sentido, anota Thornberry que a China declarou que o tópico relativo à auto-determinação era relativo às maiorias, e não às minorias... apresentando, novamente, um ponto de vista bastante particular acerca da auto-determinação (THORNBERRY, Patrick. **International law and the Rights of Minorities**. Oxford/NY: Clarendon Press, 1991. p. 215).



A China, assim, justifica os abusos contra os direitos humanos argumentando que tal é o preço a pagar para manter a unidade de um Estado continental e multinacional sujeito a muitas pressões regionais, étnicas, religiosas e tribais. É uma atitude, assinala Ignatieff, que visa a manutenção dos privilégios e monopólio político do partido no poder. Os ativistas insistem que a melhor garantia para a estabilidade da unidade do país consiste num regime democrático que respeite os Direitos Humanos, e assinalam que a liberalização do comércio e o livre mercado não estão acompanhados necessariamente por Direitos Humanos e democracia, sendo possível combinar política autoritária com o livre mercado e o governo despótico com a propriedade privada: “Cuando el capitalismo franquea las puertas de entrada a una sociedad cerrada, no funciona necesariamente como um caballo de Troya para los derechos humanos”.<sup>489</sup>

Em 14 de abril de 2003 representantes chineses expressaram sua visão sobre os direitos civis e políticos perante a Comissão de Direitos Humanos, entendendo que a melhor forma de reconhecimento dos direitos civis e políticos é o desenvolvimentos deles em conjunto com os direitos econômicos, sociais e culturais, e isto deve ocorrer através de um processo gradual, pois constitui um processo histórico. Entendem que cada país deve verificar suas próprias condições objetivas e reconhecer os esforços feitos por outros, sejam estes mais ou menos adiantados economicamente.<sup>490</sup>

Devido ao fato de que a China comunista tinha um compromisso com o bem-estar de pelo menos da parte medular da sua força de trabalho, o país é menos pobre agora, e mais produtivo, sendo natural um sistema mais inclusivo e racional de seguridade social, mas como tal perspectiva passa a entrar em conflito na prática com a exploração ou expansão do mercado e do capitalismo internacional, e como serão resolvidos os conflitos, permanecem questões em aberto, diz Lin Chun. Para o autor, sem imitar o Ocidente, nem a Rússia ou o Leste da Europa, a China “está desmontando o totalitarismo peça por peça”, com importantes reformas desde a década de 80, como reformas institucionais e um constante processo de democratização. Para o autor, também ocorreu o que se poderia chamar de “giro individualista e humanista” no discurso público, com o surgimento de noções como

---

<sup>490</sup> Civil and political rights were best realized when developed in conjunction with economic, social and cultural rights. [...]. Only by learning from each other could nations achieve the full enjoyment of civil and political rights for all mankind (QIANG, Chen. **Chinese practice in Public International Law: 2003 (I)**. In: **Chinese Journal of International Law**, Spring 2004, v 3, i1, p. 331).

“privacidade” ou “cidadania” até o “êxito da ‘cultura pop’”. Mais notável ainda, diz, é que os dirigentes comunistas tenham finalmente abandonado sua tradição anti-humanista ao “aceptar el concepto de ‘derechos humanos’ como legítimo, aunque sin hacer concesiones a sus ‘bases universales’ establecidas en Occidente”<sup>491</sup>. Os maiores obstáculos, contudo, sem dúvida encontram-se na questão da liberdade política, com perseguições a certas crenças e ideologias e ausência de liberdade de imprensa.

Em março de 2005 o governo da China restringiu ainda mais a regulação da liberdade religiosa, com políticas partidárias que incluem o “*Regulation on Religious Affairs*”, através do qual todas as atividades religiosas são banidas, incluindo publicações, distribuição de textos, seleção de líderes, administração financeira, convites, liberdade de comunicação com outras organizações – todas as atividades relacionadas estão sujeitas à regulação e interferência do Estado e mesmo a prisão dos crentes e praticantes, conforme informou o testemunho de Mickey Spiegel, junto à *Human Rights Watch*, prestado em 21 de julho de 2005. Apesar do artigo 36 da Constituição Chinesa garantir a liberdade religiosa, o artigo é aplicado apenas às cinco religiões oficialmente reconhecidas pelo governo (budismo, taoísmo, islamismo, catolicismo e protestantismo). Estudantes mencionam que são proibidos de observar certos ritos religiosos e feriados, e em alguns casos são punidos com a expulsão da escola.<sup>492</sup>

Um ano após as novas regulamentações sobre religião, as prisões e torturas continuam, tudo em nome do “importante passo tomado em março de 2005 para a proteção da liberdade religiosa dos cidadãos chineses”, como diz o Relatório de março de 2006, da ONG *Human Rights Watch*. Os oficiais chineses alegam que a nova regulamentação é aplicável apenas para as religiões admitidas pelo Estado.

<sup>491</sup> CHUN, Lin. **Cómo situar a China**. Traducion de Isabel Vericat. In: **El mundo actual**: situación y alternativas. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996.p. 320.

<sup>492</sup> Spiegel ainda lembra uma das organizações mais perseguidas, a Falungong, que em 1999 foi condenada por preencher os requisitos que definem as heresias, ou os “cultos heréticos”. Falungong, então, tem sido declarada pelo Governo como um perigo para seus membros e para a estabilidade do Estado, sujeitando seus líderes a sanções criminais. Em alguns casos, membros do Falungong foram enviados para instituições psiquiátricas – no interesse do Estado de obrigar as pessoas a mudarem de crença, através de técnicas de reeducação ou encarceramento. Tudo teria começado em 1982, com o “Documento 19”, estabelecendo uma visão e política religiosa, com uma série de regulamentos que restringiram a liberdade religiosa – e como primeiro passo tomado, foram declaradas legítimas apenas cinco religiões. O segundo passo foi passar a proteger apenas as atividades religiosas consideradas então, “normais” (Cfe. SPIEGEL, Mickey. **Freedom of thought, conscience, religion, and belief** – testimony before the House Committee on International Relations. Em: <http://hrw.org/english/docs/2005/07/25/china11426.htm>. Acesso em: 01/03/2006).

Para a HRW a arbitrariedade está implantada no texto: o regulamento estabelece que atividades religiosas “normais” são permitidas, sem definir o que quer dizer “normal”. A ONG destaca que o direito internacional já deixou claro que liberdade de credo não é um direito a ser garantido pelo Estado, mas ao contrário, sua prática deve ser protegida pelo Estado.<sup>493</sup>

A mesma fonte indica que certas facções das religiões consideradas “normais” são perseguidas. Católicos são forçados a ingressar na Associação Patriótica Católica e seguir a Igreja Católica Chinesa. Não existem informações sobre o processo, e clérigos são detidos em clausura durante as sessões de aprendizado (sessões de reeducação para forçá-los a ingressar na Associação). Apesar da lei proteger as propriedades das Igrejas, uma Igreja em Xi’na foi obrigada a comprar de volta sua propriedade, que foi nacionalizada em 1982. As ocorrências com os protestantes e muçulmanos não são muito diferentes. Assim, os Muçulmanos Uighur, predominantes em Xinjiang, tiveram suas atividades proibidas sob o pretexto de contribuir para a luta contra o terrorismo internacional. Vários crentes foram presos porque possuíam textos religiosos “não autorizados”, reparos a Mesquitas foram negados, e várias foram fechadas, uma sob a alegação de que a construção era “muito grande”.

A questão da democracia seria a “última prova da capacidade reformadora do comunismo chinês”, segundo Lin Chun, e questiona: seriam as condições da democracia incompatíveis com as idéias e as instituições comunistas? Um partido leninista e um regime totalitário podem ser democratizados a partir de seu interior? Podem ser eliminadas a prisão por motivos políticos, a tortura e os campos de trabalho desumanos da China comunista? Poderiam surgir esferas institucionalizadas autônomas para castigar os abusos do poder estatal? Para o autor, numa sociedade pós-revolucionária como a China, os legados da revolução comunista que constituíram o movimento de libertação nacional e social para os pobres e oprimidos, seguem com sua legitimidade no discurso público e vivem na consciência popular, de modo que a resistência à globalização capitalista não deixa de ter sua lógica, sendo possível lutar por alternativas para a situação atual, pois existem oportunidades reais de transcender os sistemas historicamente conhecidos

---

<sup>493</sup> Human Rights Watch. **China**: a year after new regulations, religious rights still restricted. New York, 01/03/2006. Em: <http://hrw.org/english/docs/2006/03/01/china12740.htm>. Acesso em: 01/03/2006.

e um povo consciente poderia aproveitar-se delas – pois a China “é um país de construção, não de destruição”.<sup>494</sup>

Mas no plano internacional a China expressa de forma bastante particular o interesse pela democratização das relações, onde todos os países, grandes ou pequenos, fortes ou fracos, são membros iguais na comunidade internacional e devem respeitar os demais. A interferência nos assuntos internos de outros países constitui uma violação dos direitos dos povos à auto-determinação nacional. Nesse sentido, a China manifesta-se especialmente quanto à questão Palestina.<sup>495</sup> Já em 25 de abril de 2003 a China reiterou a política de “igualdade, unidade, e prosperidade comum” quanto às minorias étnicas. Refere que a obrigação de proteção dos direitos das minorias é dos Estados, e desde que a composição e distribuição variam de um país para o outro, os Estados podem garantir os direitos humanos das minorias étnicas apenas adotando medidas que seguem sua particular situação nacional. Internacionalmente os Estados devem cooperar na base de um mútuo respeito pela soberania mútua e a integridade territorial, opondo-se a toda forma de racismo e xenofobia e especialmente a instigação de conflitos entre minorias étnicas, vindas de fora do país.

A 8 de abril de 2003 a China manifestou seu desagrado com a prática da Comissão no debate de situações específicas do país. Admite que ocorreram mudanças substanciais desde que foi incluído o item sobre “situações específicas do país” na agenda da Comissão de 1967. Entretanto, entende que países que colonizaram os países agora acusados de agressões, praticaram, na época, muitas agressões em nome da introdução da “civilização” na “barbárie”. Afirma que a China, que foi uma vez um país semi-colonial, se tornou o país com desenvolvimento mais rápido e seu povo alcançou independência real. Sua política externa tem feito alguns países se sentirem desconfortáveis, e como resultado, esses países têm se concentrado em acusações contra a China, esquecendo as violações aos direitos humanos que provocam em seus próprios países. Ao contrário do que se alega, diz o Governo chinês, a situação dos direitos humanos na China é a melhor do seu passado de 5.000 anos de história, e melhorará ainda mais no futuro. Afirma ainda

---

<sup>494</sup> CHUN, Lin. **Cómo situar a China**. Traducion de Isabel Vericat. In: **El mundo actual**: situación y alternativas. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996.p. 324.

<sup>495</sup> QIANG, Chen. **Chinese practice in Public International Law: 2003 (I)**. In: Chinese Journal of International Law, Spring 2004, v 3, i1, p. 331-333.

que “o povo chinês está satisfeito com seu Governo, e, dessa forma, o Governo não vai mudar sua política”.<sup>496</sup>

O mesmo discurso político não serve aos interesses interno e externo. A China possui um discurso de defesa da democracia enquanto parte da comunidade internacional, mas refreia o mesmo discurso para os assuntos internos, tanto no que diz respeito a minorias étnicas quanto a direitos humanos de crianças e mulheres, por exemplo.

Um dos maiores problemas que a China enfrenta é a questão da explosão demográfica, sendo o controle da natalidade a única medida nacional que “cualquier gobierno chino responsable debe adoptar para detener una explosión demográfica bajo la presión de la amenaza que existe sobre el medio ambiente y los recursos”, refere Lin Chun, mas por outro lado, medidas para contê-la, como o aborto forçado, a esterilização e outros métodos coercitivos “obviamente son violaciones de los derechos humanos básicos”. Reconhece, porém, que a política de apenas um filho por casal tem sido levada a efeito cada vez mais de forma voluntária, especialmente nos grandes centros urbanos, o que prova que a liberdade de reprodução e o controle da população não estão necessariamente em conflito quando se pode proporcionar uma educação adequada.<sup>497</sup>

O Relatório Mundial do *Human Rights Watch*, ONG nascida a partir do monitoramento dos acordos de Helsinki (1978), contém informações acerca do desenvolvimento dos direitos humanos em mais de 70 países. Essas informações muitas vezes auxiliam os relatórios do Comitê de Direitos Humanos da ONU. O último relatório da HRW é de janeiro de 2006. Nos termos do diretor executivo da organização, Kenneth Roth, muitos países, entre eles a China e a Rússia, utilizaram a “guerra contra o terrorismo” para atacar seus oponentes políticos, estigmatizando-os como “terroristas islâmicos”. Apesar da China ter alcançado um grande desenvolvimento, permanece unipartidária, sem promover eleições nacionais, sem um judiciário independente, lidera o mundo em execuções, censura agressivamente a internet, não admite união de comércio independentes, e reprime grupos

---

<sup>496</sup> “There was no such thing as a perfect human rights situation, in China or elsewhere; but countries should learn from each other. His delegation saw an urgent need for effective reform of the Commission’s work, particularly the way in tackled country situations” (QIANG, Chen. **Chinese practice in Public International Law: 2003 (I)**. In: Chinese Journal of International Law, Spring 2004, v 3, i1, p. 336).

<sup>497</sup> CHUN, Lin. **Cómo situar a China**. Traducion de Isabel Vericat. In: **El mundo actual: situación y alternativas**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996. p. 323.

minoritários como Tibetanos, Uighures e Mongoleses.<sup>498</sup> Já o governo chinês entende que existem na China 8 partidos distintos, que, claro, trabalham em conjunto, num princípio de cooperação, e não de oposição. Como se observa, utilizam-se as mesmas palavras para dizer coisas completamente distintas.

O Partido Comunista Chinês ainda recusa a publicação de informações sobre o número de pessoas mortas e feridas ou “desaparecidas”, ou ainda presas no massacre de Tiananmen, de 1989, e mesmo a admitir que o ataque sobre o protesto pacífico foi um erro. Segundo as fontes oficiais, ocorreram setenta e quatro mil protestos em 2004, envolvendo 3,5 milhões de pessoas, contra o registro de cinquenta e oito mil protestos em 2003 – e a preocupação da China com a estabilidade social cresceu, de igual intensidade. Apesar da manutenção da proibição de liberdade de informação, e mesmo a censura na entrada e saída de notícias e comunicações pessoais através da fronteira, com a imposição de prisões contra acadêmicos, intelectuais, jornalistas, entre outros, ocorreram algumas evoluções: um dos progressos é registrado através da emenda constitucional, em março de 2004, que finalmente fez constar “o respeito e proteção dos direitos humanos”, oferecendo grande esperança de proteção legal dos direitos humanos, pois a expressão direitos humanos passou então a fazer parte do discurso chinês.<sup>499</sup>

Sobre algumas questões internas relevantes, a ONG HRW atesta que os trabalhadores na China não têm direito de formar uma associação autônoma, e os oficiais insistem que o partido “All-China Federation of Trade Unions (ACFTU) assegura suficientemente os direitos, apesar das condições perigosas e insalubres de trabalho (cerca de 16 milhões de empresas são “tóxicas”). Quanto à liberdade de

---

<sup>498</sup> Cfe. ROTH, Kenneth. Disponível em: <http://hrw.org/spanish/docs/2006/01/03/global12436.htm>. Acesso em: 12/02/2006.

<sup>499</sup> Em janeiro de 2005 foi decidido pelo Comitê Central do Departamento de Publicidade do Partido Comunista Chinês o controle sobre publicidade, na Internet, e sistemas de mensagem (SMS), com vistas a assegurar a estabilidade social. Em setembro o Ministro da Indústria da Informação e o Conselho do Estado introduziram novas regulamentações sobre as notícias na internet que evitam distribuição de qualquer versão não autorizada de fatos sociais ou comentários, e portais de internet, sistemas de e-mail e SMS restaram afetados. Em fevereiro foi determinado que somente em sites de colégios, os estudantes, utilizando seus nomes reais, poderiam acessar o “messenger” da respectiva instituição, e as companhias internacionais da internet tem sido cúmplices na repressão, alegando que devem respeitar as regras do país no qual operam, e assim, o Google não lista os “links” que são proibidos na China. E também em 2005, alguns tópicos tornaram-se taboos, de modo que muitos jornalistas não conseguiram encontrar suas próprias histórias sobre a morte de Ahao Ziyang, “former premier” da China, ou sobre os protestos anti-Japoneses, a eleição no novo Papa, ou a incidência da gripe aviária na China (Cfe. Human Rights Watch. China Country Summary, jan./2006. <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/china12270.htm>. Acesso em: 14/02/2006).

credo e de expressão, o Regulamento sobre Assuntos Religiosos que entrou em vigor em março de 2005 decidiu que todas as congregações, mesquitas, igrejas e monastérios devem ser registrados para serem legais. Demais, o registro permite o monitoramento da vida religiosa pessoal, observações sobre seminários, publicações, recursos financeiros, etc.<sup>500</sup>

Já em 14 de junho de 2004 a Comissão de Direitos Humanos da ONU enviou um comunicado à China relativo à informação recebida de que desde julho de 1999, quando o Governo Chinês banuiu o FalunGong (credo religioso), cerca de 1.600 mil praticantes foram torturados ou mortos, muitos colocados na prisão e sentenciados a mais de 20 anos, outro foram internados em hospitais mentais e um grande número foi enviado para os campos de trabalho sem processo. Também restou declarado que cerca de 907 praticantes morreram durante a detenção. O sistema de detenção administrativa, reeducação através do trabalho (RTL) envolve a prisão sem processo ou julgamento, e sem revisão judicial, por um ou três anos, que pode ser depois ampliado para mais um ano. O relatório cita inúmeros casos individuais que retratam que a perseguição religiosa continua.<sup>501</sup>

Recentemente, o Secretário Geral do Partido manifestou-se dizendo que entre a China e o Ocidente não há conflito direto envolvendo os direitos humanos. Admite, entretanto, que existem diferenças quanto aos direitos humanos do Ocidente e da China, e a promoção de um ponto de vista comum será muito benéfico para o desenvolvimento das relações entre a China e os países ocidentais. Alega que enquanto o Ocidente acusa a situação dos direitos humanos na China de completamente desprotegidos, a China alega que tem realizado grandes conquistas nesse campo, e que o povo chinês está apto a avaliar corretamente a situação de acordo com sua experiência histórica. O povo chinês, diz, simplesmente compara sua situação atual com a anterior. Observa que os ataques ocidentais em geral focam direitos políticos, de que a China possui uma economia em grande expansão, mas não é democrática, possuindo um sistema ditatorial. Refere que a China não pode alcançar todos os direitos humanos num rompante, e que tem privilegiado o direito de subsistência e desenvolvimento. Por outro lado, enfatiza que países como

---

<sup>500</sup> Cfe. Human Rights Watch. China Country Summary, jan./2006, <http://hrw.org/english/docs/2006/01/18/china12270.htm>. Acesso em: 14/02/2006).

<sup>501</sup> Cfe. E/CN.4/2005/61.Add1: Relatório da ONU da Comissão de Direitos Humanos, 61ª. sessão, Item 11(e), de 15 de março de 2005, em <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G05/129/13/PDF/G0512913.pdf?OpenElement>, p. 15-20, parágrafos 55-73. Acesso em: 14/02/06.

os Estados Unidos, privilegiam os direitos políticos, sem reconhecer o direito à subsistência e o direito ao desenvolvimento.<sup>502</sup>

O povo chinês, conforme diz, tem sua própria visão sobre a situação dos direitos humanos na China, e suas conclusões têm base objetiva, diretamente vinculada à experiência dos milhões de chineses. Além disso, o direito à subsistência e ao desenvolvimento são preferenciais, o que ocorre não apenas na China, alega, mas também em muitos países em desenvolvimento, enquanto outros países, como por exemplo, os Estados Unidos, enfatizam apenas os direitos políticos, sem reconhecer o direito à subsistência e o direito ao desenvolvimento. Finalmente, usa um provérbio ocidental para justificar que haveria diferentes caminhos até a universalidade dos direitos humanos: “All Roads lead to Rome” (todos os caminhos levam à Roma). Quanto à democracia, refere aos reclames ocidentais de que a democracia importa na existência de pelo menos uma oposição partidária, e de eleições multi-partidárias, de “separação de poderes” e sistema parlamentar, e que o sistema de congresso do povo não é reflexo da democracia. Refere que para a China um sistema democrático não deve reconhecer apenas direito de expressar opiniões individuais, mas também agir de acordo com as opiniões e demandas da maioria.<sup>503</sup>

Amartya Sen analisou a seguinte questão que se mostra pertinente: os valores asiáticos são menos propensos à liberdade e mais vinculados à disciplina do que valores ocidentais? E as reivindicações de direitos humanos nas áreas das liberdades civis e políticas são menos relevantes na Ásia do que no Ocidente? Para o autor, “não podemos pegar o alto desenvolvimento da China ou do Sul da Coréia na Ásia como prova positiva de que o autoritarismo promove melhor o crescimento econômico”, assim como não podemos chegar à conclusão oposta. Para o autor, tudo depende de circunstâncias muito precisas. Na verdade, há pouca evidência de que um governo autoritário e a supressão de direitos políticos e civis realmente encorajam o desenvolvimento econômico. Para o autor, o exercício dos direitos

---

<sup>502</sup> MUZHI, Zhu. **A knot to be untied: differences on Human rights between China and West.** In: **China Human's Rights.** Disponível em: <http://humanrights-china.org/documents/Schol20011130104126.htm>. Acesso realizado em: 08/11/2006.

<sup>503</sup> Deixando claro, assim, que existe grande divergência entre a visão da situação dos direitos humanos e sua compreensão entre a China e o Ocidente, mas que as divergências devem ser vistas como normais, para países com condições e situações diferentes (MUZHI, Zhu. **A knot to be untied: differences on Human rights between China and West.** In: **China Human's Rights.** Disponível em: <http://humanrights-china.org/documents/Schol20011130104126.htm>. Acesso realizado em: 08/11/2006).



políticos e civis dá às pessoas a oportunidade para exigir ações públicas necessárias, e a resposta de um governo pressionado, depende da pressão que é exercida, através do voto, da crítica, do protesto.<sup>504</sup>

No plano internacional a China tem participado ativamente nos últimos anos, em especial bloqueando a ação investigativa das Nações Unidas em situações específicas dos países, sob a alegação de que a discussão diz respeito a “assuntos internos” do país.

Assim, traçando um breve paralelo, enquanto na civilização muçulmana os direitos estão vinculados à Sharia, e, portanto, dependentes da religião, e na civilização hindu a dificuldade na implementação dos direitos humanos reside nas práticas sociais adotadas pela própria população (uma questão social, de grupos e castas oponentes), já na civilização chinesa o fator preponderante é político, estando no Estado a concentração do poder e dele dependendo toda administração, promoção e respeito aos direitos humanos, sendo inclusive o maior violador de tais direitos.

---

<sup>504</sup> SEN, Amartya. **Human Rights and Asian Values**. New York: Carnegie Council Publications, 1997. p. 10-12.

### 3 CULTURA, PODER E DIREITOS HUMANOS: A DIMENSÃO POLÍTICA DO DEBATE EM TORNO DA UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS

#### 3.1 A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NOS INSTRUMENTOS INTERNACIONAIS DE PROTEÇÃO

O direito internacional era considerado tradicionalmente um direito entre Estados apenas. Os Estados eram sujeitos e os indivíduos, meros objetos que teriam apenas os benefícios do direito internacional através de sua nacionalidade. Assim, os direitos humanos, que são associados aos indivíduos e minorias, podiam ter alguma reclamação moral digna da atenção mundial, mas não eram considerados como parte do direito internacional. No século XX, entretanto, ressalta Vincent, esta distinção foi desaparecendo. A doutrina do direito internacional dos direitos humanos é, em princípio, universal, pois não sugere que existam normas diferentes para Africanos, Chineses e Muçulmanos, por exemplo<sup>505</sup>.

Como seqüência do desenvolvimento dos direitos humanos, o século XX viu-se na situação dramática de buscar maiores garantias de respeito aos princípios que já vinham se delineando desde tempos imemoriais, mais especificamente a partir da Magna Carta, na Inglaterra. A formação da Liga das Nações, com seu respectivo Pacto, trouxe expressão aos Direitos Humanos, ao determinar “tratamento justo e seguro aos habitantes dos territórios controlados”.<sup>506</sup> No artigo 22 do Pacto, restou estabelecido que os direitos humanos não eram estáticos, mas evolutivos por definição.<sup>507</sup> Os acordos sobre o pós-guerra foram formados inicialmente em 1944 com a reunião dos representantes dos EUA, China, Reino Unido e URSS, em Dumbarton Oaks. Ali foi firmada a intenção de que uma Organização Internacional buscaria promover o respeito internacional dos direitos humanos. Em 26 de junho de 1945 foi adotada a Carta das Nações Unidas, e em outubro de 1945, se estabeleceu Organização das Nações Unidas.

---

<sup>505</sup> VINCENT, R. J. **Human rights and international relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.p. 44-47.

<sup>506</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 91.

<sup>507</sup> TRINDADE, Antônio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos em el siglo XXI**. Santiago: Editorial Jurídica del Chile, 2001. p. 45.

Após a Segunda Guerra Mundial, os vitoriosos impuseram a obrigação de respeitar os direitos humanos em tratados de paz, que incluíram previsões sobre violações de Direitos Humanos na Carta do Tribunal de Nürenberg. Mas, como destaca Henkin, eles não eram universais, ou mesmo recíprocos. Foi apenas a Carta das Nações Unidas que levou a idéia dos direitos humanos a todos os lugares, trocando a Convenção da Liga das Nações dos Direitos Humanos sobre as Minorias em Certos Países pelos direitos humanos de todos os indivíduos em todos os lugares.<sup>508</sup>

Como destaca Dinah Shelton,<sup>509</sup> as atrocidades perpetradas durante a Segunda Guerra Mundial trouxeram muitas ações, em especial a promoção e proteção dos direitos humanos através das Nações Unidas. Um dos propósitos fundamentais da ONU, segundo a sua Carta, é atingir a cooperação internacional na promoção e respeito aos direitos humanos e liberdades fundamentais (cf. art. 1º). A Carta impõe obrigações à Organização e a todos seus membros. Prevê que cabe às Nações Unidas a promoção do respeito universal e a observância dos direitos humanos e liberdades fundamentais a todos sem distinção de raças, sexo, linguagem ou religião. Ela não apresenta uma definição de “direitos humanos”, apesar de conter a proibição de discriminação baseada na raça, sexo, linguagem ou religião.

Quando de seu surgimento, a Carta das Nações Unidas, formulada em 26 de junho de 1945, apresentava-se, no que tange aos direitos humanos, como um documento com princípios de orientação geral, sem caráter normativo, e não incluía uma “Declaração Universal de Direitos Humanos”, restringindo-se a declarar “os direitos humanos e liberdades fundamentais”, sem precisar seu alcance ou seu conteúdo. O artigo 55, item “c” da Carta, entretanto, determina que em vista da criação de condições de estabilidade e bem-estar necessários para a paz entre as nações, baseada no respeito ao princípio de igualdade de direitos e auto-determinação dos povos, as Nações Unidas promoverão o respeito universal pelos direitos humanos e liberdades fundamentais para todos sem distinção de raça, sexo, linguagem ou religião. Ela não obriga os Estados contratantes a submeterem-se a uma jurisdição internacional no caso de violações de direitos humanos. Ao contrário,

---

<sup>508</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 93.

<sup>509</sup> SHELTON, Dinah. **Remedies in International Human Rights Law**. New York: Oxford, 1999. p. 7.

o artigo 2(7) podia ser lido no sentido de que tais violações ficavam sujeitas à jurisdição interna de cada país membro.<sup>510</sup>

No início de 1946, o Conselho Econômico e Social das Nações Unidas estabeleceu a Comissão de Direitos Humanos como organismo auxiliar para a promoção dos direitos humanos, com a missão de preparar recomendações, proposições e informações a respeito de uma Carta Internacional de Direitos Humanos, nos termos da diretiva da Assembléia Geral.<sup>511</sup> Dos seus trabalhos iniciais, surgiram três propostas: a promulgação de uma declaração internacional sobre direitos humanos, com os princípios gerais; um pacto de direitos humanos para definir os direitos objeto da proteção, e as medidas de aplicação. Com base no projeto da Comissão, a Assembléia Geral das Nações Unidas, na reunião em Paris, aprovou em 10 de dezembro de 1948 a “Declaração Universal de Direitos Humanos” – que respondeu ao modelo liberal tradicional de enunciar os direitos e liberdades fundamentais individuais, como por exemplo, o direito à propriedade.<sup>512</sup> Com o tempo, a Declaração Universal foi complementada com outras declarações aprovadas pelas Nações Unidas, e ainda várias Convenções Internacionais, principalmente os pactos internacionais onde os signatários passariam a reconhecer seus princípios como obrigação de direito internacional. As incertezas e disparidades de concepções fundamentais entre os Estados levou, entretanto, à proposta de vários Pactos.

A Declaração Universal da ONU procurou deixar claro que a existência de tais direitos independem de qualquer vontade ou formalidade, pois são inerentes a todo e qualquer ser humano, não podendo ser restringidos por nenhum indivíduo, Estado ou Organização. Foram necessários quase 20 anos para que fossem aprovados pela Assembléia Geral os Pactos Internacionais de Direitos Humanos. Em 16 de dezembro de 1966, foram adotados o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e

---

<sup>510</sup> Cfe. tradução livre do original, Art. 1, item 7: “Nothing contained in the present Charter shall authorize the United Nations to intervene in matters which are essentially within the domestic jurisdiction of any state or shall require the Members to submit such matters to settlement under the present Charter; but this principle shall not prejudice the application of enforcement measures under Chapter VII”. (Cfe. <http://www.un.org/aboutun/charter/>. Acesso em: 01/03/06).

<sup>511</sup> Em 1947 a Comissão decidiu aplicar o termo “Carta Internacional de Direitos Humanos” para o conjunto de documentos em preparação e estabelecidos pelos três grupos de trabalhos (um da declaração, um da Convenção, e um da implementação) e por sua resolução 217 A (III), de 10 de dezembro, a Assembléia Geral das Nações Unidas adotou a Declaração Universal dos Direitos Humanos (Cfe. <http://ohchr.org/english/about/publications/docs/fs2.htm>, site da ONU. Acessado em: 01/03/2006).

<sup>512</sup> CAMARGO. Pedro Pablo. **La problemática mundial de los derechos humanos**. Colombia: Fondo Rotatorio de la Universidad La Gran Colombia, 1974. p. 148-149.

Políticos, o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, o primeiro Protocolo Facultativo ao Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, e o segundo Protocolo Facultativo (sobre a pena de morte, de 1991). Como ressalta Piovesan, o processo de internacionalização dos direitos humanos conjugado com o processo de multiplicação desses direitos, resultou em um sistema complexo de proteção, coexistindo um sistema geral e um sistema especial de proteção.<sup>513</sup> Caberá ao sistema especial de proteção realçar o processo de especificação do sujeito de direito, e nessa linha estarão a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial,<sup>514</sup> a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as formas de Discriminação contra a Mulher,<sup>515</sup> a Convenção Internacional contra a Tortura,<sup>516</sup> a Convenção sobre os Direitos da Criança<sup>517</sup>.

Conforme destaca a ONU, tratando da influência mundial da Carta Internacional dos Direitos Humanos, a Declaração Universal é “totalmente universal em seu escopo, assim como preserva sua validade para toda e qualquer família humana, em qualquer lugar, independente de o Governo respectivo ter formalmente aceitado seus princípios e ratificado os Pactos. Por outro lado, os Pactos, por sua natureza, obrigam apenas aqueles Estados que os aceitaram e os ratificaram”.<sup>518</sup>

Para Camargo,<sup>519</sup> o problema central na preparação dos Pactos Internacionais de Direitos Humanos foi a divisão de opiniões entre a concepção socialista e a concepção liberal ou capitalista dos direitos humanos, que se traduziu na realização de dois pactos, um sobre direitos civis e políticos, e outro sobre

<sup>513</sup> PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Max Limonad, 1996. p. 201-202.

<sup>514</sup> Resolução 2.106-A (XX) da Assembléia Geral das Nações Unidas, 21/12/1965, ratificada pelo Brasil em janeiro de 1969, com um total de 169 países signatários, nos termos do informe da ONU, de 09/06/04.

<sup>515</sup> Adotada pela Resolução 34/180 da Assembléia Geral das nações Unidas em 18/12/1984, ratificada pelo Brasil em fevereiro de 1984, e ao protocolo opcional em 2002, com um total de 177 países signatários, em 09/06/04, conforme informe da ONU, e pertencendo ao seu Protocolo Opcional 60 países.

<sup>516</sup> Adotada pela Resolução 39/46, da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 10.12.1984, ratificada pelo Brasil em outubro de 1989, contando, na data de 09/06/04 com um total de 136 países signatários.

<sup>517</sup> Cfe. Resolução L. 44 (XLIV) da Assembléia Geral das Nações Unidas, em 20.11.1989, ratificada pelo Brasil em outubro de 1990, contando com 192 países signatários, na data de 09/06/04.

<sup>518</sup> Cfe. **Fact Sheet No. 2 (Rev. 1), The International Bill of Human Rights**, p. 7 <http://ohchr.org/english/about/publications/docs/fs2.htm>, site da ONU. Acessado em: 01/03/2006.

<sup>519</sup> CAMARGO, Pedro Pablo. **La problemática mundial de los derechos humanos**. Colombia: Fondo Rotatorio de la Universidad La Gran Colombia, 1974. p. 166-168.

direitos econômicos, sociais e culturais. A concepção socialista desejava um Pacto único, entendendo que os direitos humanos não poderiam ser divididos em categorias distintas e nem classificados hierarquicamente. Por outro lado, a concepção liberal não queria comprometer-se com uma tutela internacional dos direitos humanos de caráter econômico, social e cultural, alegando razões de ordem técnica e inclusive de soberania interna. Também entendiam que os direitos civis e políticos seriam de observância obrigatória, de caráter absoluto, podendo ser reivindicados ante os tribunais nacionais, enquanto os direitos sociais, econômicos e culturais não apresentam tais características.

A Assembléia Geral, pela Resolução 543 (vi), de 1952, decidiu por dois Pactos, mas entendeu que as liberdades civis e políticas e os direitos econômicos sociais e culturais estão vinculados entre si e se condicionam mutuamente. Existe um cuidado na distinção entre direitos civis e políticos, e direitos econômicos, sociais e coletivos. Os direitos políticos e civis incluem o direito à vida, liberdade, segurança da pessoa, privacidade e propriedade, envolvendo ainda as liberdades fundamentais, contra a escravidão, tortura e prisão arbitrária, liberdade de pensamento, religião, opinião, associação, direito a eleições livres, sufrágio universal, etc. Já os direitos econômicos e sociais incluem o direito a um trabalho e salário justo, o direito a formar e pertencer a sindicatos, direito ao descanso, direito à saúde e bem-estar, à segurança social, direito à educação, direito à participação na vida cultural, etc.

Os direitos coletivos, explica Vincent, vinculam-se à autodeterminação das nações, à não discriminação, e a liberdade em face do neo-colonialismo. Quanto à importância dada aos direitos, alguns alegando a preferência aos direitos civis e políticos, outros aos direitos econômicos e sociais, Vincent observa que existe uma resposta fraca e outra forte. A fraca entende que os direitos econômicos e sociais são diferentes dos direitos civis e políticos, mas não porque os direitos sociais e econômicos sejam menos importantes. A questão reside antes no escopo de sua universalidade: os direitos civis e políticos são universais em sentido amplo, pertencem a todos, e em qualquer lugar, enquanto os direitos econômicos e sociais são universais em um sentido menor, de que todos possuem, mas apenas impõem obrigações a determinados governos. A resposta forte não apresenta uma diferença

geral entre os direitos civis e políticos, e os direitos econômicos e sociais, no sentido de sua importância, ou no escopo de suas obrigações correlatas.<sup>520</sup>

Para Camargo, entretanto, os Pactos ou Convenções Internacionais específicas são apenas uma versão aumentada e corrigida da Declaração Universal dos Direitos Humanos, e não fazem mais do que revelar a problemática atual dos direitos humanos no mundo, sem condições de avanço em direção a um sistema internacional de direitos humanos se não for resolvida a questão fundamental sobre a superveniência de uma das duas concepções que disputam o destino da espécie humana: a discriminação entre os direitos civis e políticos, de primeira categoria, e os direitos econômicos, sociais e culturais, de terceira ou quarta categoria. Assim, enquanto o Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais inclui os direitos ao trabalho e gozo de condições de trabalho equitativas, direitos sindicais e de descanso, seguridade social, proteção da família, direito a um nível de vida adequado, saúde física e mental, educação e direitos culturais, deixa de fazer referência ao direito de propriedade, pretendido pelos países capitalistas. Se tivesse sido incluído, segundo o autor, esse Pacto teria se convertido em um instrumento tipicamente capitalista, pois apesar de não ser negado o direito a toda pessoa de possuir bens pessoais, a disputa chave que separa capitalistas e socialistas é a propriedade privada, que permitiu a concentração da riqueza nas mãos de alguns e o estabelecimento do regime de exploração do homem pelo homem.<sup>521</sup>

Esclarece Cançado Trindade, entretanto, que no plano global a atuação das Nações Unidas em prol de ambas as categorias estava longe de restringir-se aos Pactos, o que é indicado pelas inúmeras Convenções “setoriais” que buscam a salvaguarda de determinados direitos ou do ser humano em certas condições e circunstâncias. A expansão e generalização possibilitaram que se desse atenção a categorias de direitos específicas, como os direitos aos trabalhadores, direitos dos refugiados, direitos da mulher e das crianças, dos velhos, dos incapazes, dos povos indígenas. Todos os instrumentos, entretanto, devem ser tomados como complementares dos tratados gerais de proteção dos direitos humanos. A distinção, entretanto, de corte ideológico, apenas persistiu por alguns anos, refere o autor, pois logo se percebeu que tanto no marco dos direitos civis e políticos quanto dos direitos

---

<sup>520</sup> VINCENT, R. J. **Human rights and international relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 11-12.

<sup>521</sup> CAMARGO, Pedro Pablo. **La problemática mundial de los derechos humanos**. Colombia: Fondo Rotatorio de la Universidad La Gran Colombia, 1974. p. 169 e 171.

econômicos, sociais e culturais figuravam direitos que se aproximavam de normas “programáticas”, que requeriam uma implementação semelhante, ressaltando assim a unidade fundamental da concepção de direitos humanos. E depois, com a I Conferência Mundial dos Direitos Humanos das Nações Unidas, realizada em Teerã (1968), foi proclamada a indivisibilidade dos direitos humanos, com a afirmação de que a realização plena dos direitos civis e políticos seria impossível sem o gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais.<sup>522</sup>

Conforme observa Piovesan, até a proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, que consolida a afirmação de uma ética universal, havia a dicotomia entre o direito à liberdade e o direito à igualdade. A autora observa que tanto a Declaração Americana de 1776 quanto a Declaração francesa de Direitos, de 1789, “consagravam a ótica contratualista liberal, pela qual os direitos humanos se reduziam aos direitos de liberdade, segurança e propriedade, complementados pela resistência à opressão”. Apenas num passo posterior a caminhada irá tomar o rumo do valor da igualdade, em especial após a Primeira Guerra Mundial. O fortalecimento do discurso marxista e da cidadania, fará a igualdade surgir como um valor que exige agora uma ação do Estado, na proteção do indivíduo. E será a conjugação de igualdade e liberdade a marca característica dos Direitos Humanos na época contemporânea, considerados uma unidade indissociável, e na qual as gerações de direitos, a despeito de seu perfil histórico, são antes de tudo complementares.<sup>523</sup>

A Conferência Mundial de Direitos Humanos, realizada de 22 de abril a 13 de maio de 1968, em Teerã, declarou solenemente ser imperativo para os membros da comunidade internacional alcançarem e encorajarem o respeito pelos direitos humanos e liberdades fundamentais para todos, sem discriminações de cor, sexo, linguagem, religião opinião política, e que a Declaração Universal dos Direitos Humanos estabelece um entendimento comum entre os povos relativo à inalienabilidade dos direitos de toda a família humana. Finalmente, afirmou que o

---

<sup>522</sup> Assim como há direitos civis e políticos que requerem uma “ação positiva” do Estado (direito civil à assistência judicial, integrante das garantias do devido processo legal, e direitos políticos vinculados aos sistemas eleitorais), também há direitos econômicos, sociais e culturais ligados à garantia do exercício da liberdade (como direito ao descanso e liberdade sindical). Cfe. TRINDADE, Antônio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos em el siglo XXI**. Santiago: Editorial Jurídica del Chile, 2001. p. 96-98.

<sup>523</sup> PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Max Limonad, 1996. p. 156-157.



Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, o Pacto Internacional de Direitos Econômicos e Culturais, a Declaração de Outorga de Independência dos Países e Povos Coloniais, a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, tanto quanto outras declarações no campo dos direitos humanos adotadas no âmbito das Nações Unidas, criaram novos instrumentos e obrigações aos quais todos deveriam se conformar.

Releva notar, ainda, que em 1975 os países socialistas, concebendo os direitos humanos como um fenômeno histórico, concordaram com uma referência expressa ao respeito aos direitos humanos na Ata Final de Helsinque, de acordo com os princípios e propósitos da Carta das Nações Unidas e da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Finalmente, não restava mais dúvidas que entre as duas “categorias” de direitos, individuais e sociais, ou coletivos, não poderia haver outra coisa senão complementariedade e interação, e não compartimentalização e antinomia, como diz Cançado Trindade.<sup>524</sup>

O Pacto dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais faculta ao Estado limitar os direitos nele reconhecidos, por meio da lei, na medida “compatível com a natureza de tais direitos e com o exclusivo objetivo de promover o bem-estar geral de uma sociedade democrática”. Há, no entanto, um compromisso geral assumido no sentido da implementação progressiva dos direitos, através de meios apropriados, e em particular a adoção de medidas legais (artigo 1(1)). Embora o direito ao trabalho e o direito à educação, por exemplo, sejam normas programáticas, sem que existam “sanções” pelo descumprimento, existe a previsão da apresentação de relatórios sobre as medidas tomadas e progressos realizados (art. 16/1), além de outras medidas auxiliares, como acordos com organizações auxiliares, assistência técnica e recomendações.

Quanto ao Pacto dos Direitos Civis e Políticos, nos termos do artigo 40, os Estados partes comprometem-se a apresentar relatórios sobre as disposições adotadas e que derem efetividade aos direitos reconhecidos pela Convenção, além de informar sobre o progresso realizado quanto ao gozo de tais direitos. Ficou estabelecido um Comitê de Direitos Humanos compostos por 18 membros dos

---

<sup>524</sup> TRINDADE, Antônio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos em el siglo XXI**. Santiago: Editorial Jurídica del Chile, 2001. p. 99-100. Apesar de, como refere Henkin, a adesão de estados comunistas fica restrita a uma interpretação própria dos documentos, e bem assim, a própria implementação dos direitos fica dependendo dessa interpretação (HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 114).

Estados partes, eleitos por votação secreta por um período de quatro anos, que se reúne em Genebra, na Sede das Nações Unidas ou no Escritório das Nações Unidas. O Comitê tem competência para estudar os relatórios e fazer comentários gerais, além de transmiti-los ao Conselho Econômico e Social. Também possui competência para examinar comunicações realizadas por um Estado acerca de outro no descumprimento de obrigações impostas. Entretanto, para que o Comitê possa admitir alguma comunicação, ambos os Estados devem ter declarado expressamente que reconhecem a competência do Comitê (art. 41/1).

A ONU possui vários órgãos que a auxiliam no exercício de sua competência no campo dos direitos humanos, e que foram criados por sua Carta, como a Assembléia-Geral (e seu Terceiro Comitê), o Conselho de Segurança, o Conselho Econômico e Social, a Secretaria Geral, o Conselho de Tutela, a Corte Internacional de Justiça, a Comissão de Direitos Humanos (1946, substituída agora pelo Conselho de Direitos Humanos), e a Sub-Comissão de Prevenção de Discriminação e Proteção das Minorias (1947). Há também agências e outras entidades vinculadas a ONU que cuidam da promoção e proteção dos direitos humanos, como o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (1950), o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (1993), a Comissão sobre a Condição Jurídica da Mulher (1946), a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a Organização Internacional do Trabalho (OIT), e a Organização Mundial da Saúde (OMS).

As principais Convenções de Direitos Humanos criaram, por seu turno, órgãos específicos para monitorar o cumprimento, pelos Estados, das obrigações convencionais assumidas. Cite-se, a propósito, o Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, o Comitê sobre a Eliminação da Discriminação Racial, o Comitê de Direitos Humanos, o Comitê contra a Tortura, o Comitê sobre os Direitos da Criança, o Comitê sobre a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres, e o Comitê sobre os Trabalhadores Migrantes.

Como assinala Shelton, nenhum dos tratados permanentes ou órgãos internos das Nações Unidas tem competência legal para ordenar compensação ou outras medidas. Tanto o Comitê dos Direitos Humanos como o Comitê sobre a Eliminação da Discriminação Racial podem fazer “recomendações”. Já os órgãos

regionais de direitos humanos têm o poder de estabelecer ajuda e indenizações que devem ser prestadas às vítimas.<sup>525</sup>

Ao lado do sistema global da ONU de proteção de direitos humanos, desenvolveram-se sistemas regionais, em especial o europeu, o interamericano e o africano. Dois sistemas regionais foram moldados, em parte, na Convenção Européia dos Direitos Humanos e no Sistema Global de Direitos Humanos das Nações Unidas: o sistema interamericano e o sistema africano. No plano interamericano, a OEA (Organização dos Estados Americanos) adotou em 1948 a Declaração Americana dos Direitos e Obrigações do Homem e, em 1969, concluiu a Convenção Americana sobre Direitos Humanos. Depois, foram celebrados ou adotados diversos outros instrumentos regionais de natureza jurídica distinta, tais como o Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, "Protocolo de San Salvador"; o Protocolo à Convenção Americana Sobre Direitos Humanos Referente à Abolição da Pena de Morte; a Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura; a Convenção Interamericana sobre Desaparecimento Forçado de Pessoas; a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, "Convenção de Belém do Pará"; a Convenção Interamericana para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Pessoas Portadoras de Deficiência; a Declaração de Princípios sobre Liberdade de Expressão; e a Carta Democrática Interamericana. Para monitorar o cumprimento das obrigações convencionais previstas na Convenção Americana sobre Direitos Humanos, foram estabelecidos como órgãos de supervisão a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, órgão autônomo da OEA, criada em 1959 com a 5ª. Reunião de Consulta de Ministros de Relações Exteriores, e a Corte Interamericana de Direitos Humanos.

Existem na atualidade muitos instrumentos normativos internacionais de Direitos Humanos. Somados, os tratados em nível global e regional devem passar de cem. Só não é possível afirmar com certeza que todos os países são partes de algum tratado porque as transformações da ordem mundial, contemporaneamente, têm mostrado surpresas constantes quanto à luta pela independência de certos grupos considerados minoritários dentro de alguns Estados. Entretanto, várias normas relativas a direitos humanos se tornaram parte inclusive do direito

---

<sup>525</sup> SHELTON, Dinah. **Remedies in International Human Rights Law**. New York: Oxford, 1999. p. 10-12.

internacional costumeiro,<sup>526</sup> o que certamente não deve ser desconsiderado pelas novas “estruturas nacionais” que vêm conquistando sua independência – e quiçá, o que ainda resta das possibilidades da “soberania”.

Na atualidade também existe grande desenvolvimento jurisprudencial dos Tribunais Internacionais que têm jurisdição e competência para aplicar sanções e determinar indenizações a indivíduos que tiveram seus direitos humanos violados – em especial a relação entre indivíduos vítimas e Estados causadores de danos. Apesar dos direitos continuarem a ser violados, o impacto das instituições relativas aos direitos humanos tem alterado o comportamento de muitas pessoas, no âmbito público e privado, e o que se observa é o aumento, agora – da intolerância – em relação aos abusos aos direitos humanos e o desejo de se recorrer a instituições e organismos governamentais e não governamentais para sua proteção.

Em 1993, a Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, ocorrida em Viena, deixou claro o escopo internacional e universalista dos direitos humanos. A Conferência de Viena reforçou a necessidade da ação positiva dos Estados, e a emergência da terceira geração de direitos, conhecidos como coletivos, como o direito ao meio ambiente, à cidadania, ao desenvolvimento e autodeterminação dos povos. A Declaração e Programa de Ação de Viena, resultante da Conferência, reafirmou a importância de se assegurar a universalidade, objetividade e não-seletividade da consideração dos direitos humanos (item I, 32), e que todos os direitos humanos, os direitos civis, culturais, econômicos, políticos e sociais, são universais, indivisíveis e independentes e estão relacionados entre si.

Em seu preâmbulo, a Declaração de Viena reconhece e afirma que todos os direitos humanos derivam da dignidade e natureza de cada pessoa humana e que a pessoa humana é o objeto central dos direitos humanos e liberdades fundamentais,

---

<sup>526</sup> Cfe. Ielbo Marcus Lobo de Souza, contra a previsão de declínio do direito internacional costumeiro, “o esforço de codificação e desenvolvimento progressivo do direito internacional contemporâneo, realizado sob os auspícios das Nações Unidas, promoveu, numa escala sem precedentes, o desenvolvimento do direito costumeiro geral em muitos campos”, e recentemente vários aspectos práticos e teóricos do direito internacional costumeiro estão sendo aplicados na Corte Internacional de Justiça e dos tribunais arbitrais internacionais (LOBO DE SOUZA, Ielbo Marcus. **Direito Internacional Costumeiro**. Porto Alegre: Fabris, 2001. p. 9). Noronha lembra, a propósito, que o memorando, instrumento usado com frequência, constitui um ato de direito internacional público que difere substancialmente dos tratados, pois enquanto os tratados são regulados pelo direito internacional público, inclusive pela Convenção de Viena sobre a Lei dos Tratados, os memorandos de entendimento são atos regidos apenas pelos costumes (o reconhecimento, pelo Brasil, da República Popular da China como economia de mercado deu-se por via de um memorando de entendimento) – Cfe. GOYOS JUNIOR, Durval de Noronha. **O novo Direito Internacional Público** – e o embate contra a tirania. São Paulo: Observador Legal, 2005. p. 59-60.

e por isso deve ser seu beneficiário principal e participar ativamente na realização desses direitos e liberdades. Leva em conta as Declarações adotadas nas reuniões regionais preparatórias para a Conferência Mundial de Viena, da Tunísia, Bangkok e São José, e a declaração de que todos os povos têm o direito à autodeterminação, em virtude da qual escolhem livremente seu sistema político e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural (item I, 2). Ressalta, ainda, que a democracia, o desenvolvimento e respeito pelos direitos humanos são interdependentes e se impõem mutuamente (item I, 8).<sup>527</sup>

Mais recentemente, durante a 60ª Sessão da Assembléia Geral da ONU, realizou-se entre 14 e 16 de setembro de 2005, um Encontro Mundial de Chefes de Estado e de Governo de países membros da ONU, ao fim do qual se adotou o documento intitulado *World Summit Outcome Document*. O item I, 13 deste documento, aprovado por Resolução da Assembléia Geral, registra as conclusões da comunidade internacional sobre os direitos humanos nos termos seguintes: “Nós reafirmamos a universalidade, indivisibilidade, interdependência e inter-relação de todos os direitos humanos”.<sup>528</sup>

A idéia da universalidade dos direitos humanos, adotada pela Assembléia Geral da ONU na Declaração Universal de 1948, foi, por outro lado, colocada em questão pela falta de unanimidade, haja vista as abstenções do bloco soviético, da Arábia Saudita e da África do Sul, gerando três tipos de desafios para o princípio da universalidade: o conflito ideológico, que se expressou em diferentes interpretações da idéia de direitos humanos; o antagonismo por parte de perspectivas culturais não ocidentais; e o desprezo dos “Estados desonestos”. Com o fim da Guerra Fria e do conflito ideológico, o principal problema teórico atual é a diversidade cultural e as diferenças entre culturas ocidentais e orientais.<sup>529</sup> Essas diferenças culturais

---

<sup>527</sup> Texto integral da Declaração de Viena, em <http://www1.umn.edu/humanrts/instate/l1viiedec.html>. Acesso em: 15 de março de 2006.

<sup>528</sup> “We reaffirm the universality, indivisibility, interdependence and interrelatedness of all human rights”. Cfe. **ONU**, Resolution adopted by the General Assembly, 60/1 2005 World Summit Outcome, disponível em <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/487/60/PDF/N0548760.pdf?OpenElement>. Acesso em: 15/03/2006.

<sup>529</sup> Michael Freeman adverte que qualquer pessoa com conhecimento sobre assuntos internacionais deveria ter uma lista de assuntos tidos como atrocidade (nazismo, apartheid, campos de morte do Camboja), mas podem existir pessoas que não considerem tais ações atrocidades (há evidências de que alguns nazistas acreditavam que tinham o dever moral de livrar o mundo dos judeus) – mas adverte: quando uma ação ou política é condenada como violação dos direitos humanos há a afirmação de pelo menos duas proposições, primeiro que muitas pessoas considerariam a ação ou a política moralmente errada; e, segundo, a

constituem os maiores desafios civilizacionais aos Direitos Humanos, conforme será analisado a seguir.

Como foi destacado, as formulações gerais empregadas pelas declarações ocidentais, tanto francesa quanto americana, partem da idéia que existe uma dignidade igual de cada ser humano, e uma característica da universalidade dos direitos humanos é a idéia de igualdade, com uma mensagem de emancipação dirigida a toda a terra. O etnocentrismo, entretanto, é uma “tentação permanente” para o espírito humano, diz Wachsmann, que visa projetar sobre outras sociedades e culturas seus próprios esquemas de pensamento, sem se perguntar se tal projeção não é abusiva. A questão que se põe, na atualidade, no debate acerca dos direitos humanos, não é tanto sobre a recusa dos mesmos, mas sobre a sua redução quase explícita a um só racionalismo positivista e historicista, reforçando muitos mal entendidos acerca de outras culturas, e assim, em oposição à razão ocidental e sua natureza ideológica, opõe-se outras ideologias, como a do islamismo.<sup>530</sup>

Apesar das declarações internacionais raramente apontarem suas bases filosóficas, elas estão refletidas no seu conteúdo, em especial quando reconhecem a dignidade inerente e a igualdade de todos os seres humanos. As Convenções igualmente reconhecem que os direitos derivam da dignidade inerente a cada pessoa, mas talvez, pontua Donnelly, a Declaração de Viena e o Programa de Ação adotado em junho de 1993, na Segunda Conferência dos Direitos Humanos, seja a mais clara quanto a base, inclusive universalista, dos direitos humanos. O autor observa, entretanto, que tal concepção não é usual fora do Ocidente, e da mesma forma, a idéia de uma humanidade partilhada em comum que provê aos indivíduos direitos políticos e sociais básicos não pode ser encontrada nem mesmo na teoria política medieval do Ocidente.<sup>531</sup>

---

considerariam profundamente errada (FREEMAN, Michael. **Direitos humanos universais e particularidades nacionais**. In: **Seminário Direitos Humanos no Século XXI**. 10 e 11 de setembro de 1998. Rio de Janeiro, IPRI, p. 1 e 12).

<sup>530</sup> “Par suite, le message d’émancipation inscrit dans les textes fondateurs est adressé à la terre entière: le prosélytisme est de l’essence même de la doctrine exprimée, étant précisé que la France ira, sur ce plan, beaucoup plus loin que les Etats-Unis qui long-temps limiteront leur sphère d’influence au seul continent américain (doctrine de Monroe)” - WACHSMANN, Patrick. **Les droits de l’homme**. Paris: Dalloz, 1995. 2<sup>a</sup>. ed., p.40, 42-43.

<sup>531</sup> DONNELLY, Jack. **The social construction of international human rights**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: University Press, 1999. p. 81.

A universalidade dos direitos humanos constitui uma pretensão normativa sobre o modo de organização das relações políticas e sociais no mundo contemporâneo, e não um fato histórico ou antropológico, diz Donnelly. Entretanto, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e os Pactos Internacionais dos Direitos Humanos codificam as principais conclusões referentes à dignidade humana no mundo contemporâneo, apresentando um conjunto de modelo político hegemônico muito semelhante ao Estado democrático liberal-social. Ressalta que não há nada fixo ou inevitável sobre este modelo político, e nem mesmo na lista de direitos que apresenta; bem pelo contrário, são o resultado de um esforço histórico político particular e um processo contingente de aprendizado nacional, transnacional e internacional. Por muito tempo – e devido à dimensão ética necessária e óbvia dos direitos humanos, eles ficaram fora da teoria da política internacional, ou no máximo foram tratados como um assunto secundário. Apenas na última década passaram a ser aceitos como parte dos estudos da política internacional.<sup>532</sup>

O pós-Guerra Fria assistiu um crescimento da democracia como forma reguladora da política e dos mercados como base das organizações econômicas, e o mútuo reforço entre direitos humanos, democracia e mercados são bem conhecidos, a ponto de, em vários países, ser comum o discurso sobre a “democracia de mercado”. Há, entretanto, uma divergência fundamental entre a política dos direitos humanos e a democracia e os mercados, como nota Donnelly. Lembra as disposições da Convenção de Viena, onde Democracia é definida como o regime baseado no desejo expresso livremente pelo povo para determinar, por si mesmo, seu sistema político, econômico, social e cultural, bem como sua completa participação em todos os aspectos de suas vidas. Entretanto, lembra que na atualidade o debate é muito intenso entre as diversas espécies de “democracias”, que se afastam da origem que o seu nome, etimologicamente, apresenta (poder do povo = kratos + demos). Assim, há a democracia procedimental, a substancialista, a democracia liberal, direta, representativa... Para o autor, a democracia no sentido original significa poder do povo, independente do governo ser dirigido por um determinado grupo, e nesse sentido, ela requer a soberania do povo. Mas somente se um povo soberano demonstra respeito pelos direitos humanos, restringindo assim

---

<sup>532</sup> DONNELLY, Jack. **Ethics and international human rights**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs: extent & limits**. New York: United Nations University Press, 2001. p. 129-130.

seus próprios interesses e ações, é que a democracia irá contribuir na realização dos direitos humanos. Na prática, diz, o desejo do povo, entretanto, frequentemente diverge do desejo do cidadão individual. E os direitos humanos, em contraste, têm em vista aumentar o poder do indivíduo, limitando o poder do povo soberano e de seu governo. Nesse sentido, os direitos humanos podem ser essencialmente anti-democráticos.<sup>533</sup>

O autor acrescenta que governos da Inglaterra, França, Índia, Japão, Costa Rica e da África do Sul, além dos Estados Unidos, são democráticos, mas o que os torna atrativos é o fato de que constituem “democracias liberais”, uma espécie de democracia na qual a moralidade e a politicidade de direitos de cidadãos limitam as decisões. Assim, democracia e direitos humanos são mutuamente reforçados nas democracias liberais contemporâneas apenas porque é dada prioridade aos direitos humanos. Por isso muitos países que se dizem democráticos na verdade violam uma grande gama de direitos humanos. Não basta uma “democracia eleitoral”, por exemplo, pois a regra popular deve estar subordinada aos direitos humanos nos casos de conflito. Enfim, conclui, apenas quando os direitos humanos estabelecem os limites da governança democrática tais governos constituem regimes que protegem os direitos humanos.<sup>534</sup>

É necessário compreender, por tudo o que foi dito, que a cultura ocidental é chamada hoje de “a cultura dos Direitos Humanos”, que vem vinculada a um fundacionalismo da razão Iluminista do Ocidente. É, pois, compreensível que culturas do Oriente e os relativistas culturais entendam a cultura dos Direitos Humanos como a “batalha derradeira contra o oponente”, como diz Rorty<sup>535</sup> –

---

<sup>533</sup> “Human rights are thus and in an important sense profoundly anti-democratic. Their aim is to frustrate the will of the people when it diverges from the requirements of human rights. The American system of constitutional review by an “undemocratic”, even “anti-democratic”, Supreme Court provides a good example. One of its central purposes is to ensure that the people, through their elected representatives, do not exercise their sovereignty in ways that violate basic rights” (“Os direitos humanos são, então, em um sentido importante, profundamente anti-democráticos. Seu escopo é frustrar a vontade do povo quando divergem do que exigem os direitos humanos. O sistema americano de revisão constitucional, por uma “não-democrática”, mesmo “anti-democrática” Suprema Corte constitui um bom exemplo. Um de seus propósitos centrais é assegurar que o povo, através de seus representantes eleitos, não exercitem sua soberania quando viola direitos básicos [individuais]” (DONNELLY, Jack. **Ethics and international human rights**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs**: extent & limits. New York: United Nations University Press, 2001. p. 150).

<sup>534</sup> DONNELLY, Jack. **Ethics and international human rights**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs**: extent & limits. New York: United Nations University Press, 2001. p. 152-153.

<sup>535</sup> RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. São Paulo: Manole, 2005. p.



constituído em especial pelas civilizações excluídas. Portanto, os vínculos em relação ao conceito de civilização, cultura e relativismo, e o desafio que representam ao universalismo dos Direitos Humanos já podem ser percebidos.

### 3.2 OS DESAFIOS CIVILIZACIONAIS AOS DIREITOS HUMANOS

A Declaração Universal dos Direitos Humanos inspirou muitas resistências, em especial de comunidades religiosas que acusam a construção de um sistema internacional como nova forma de colonialismo, porque, como foi visto, a Declaração e mesmo convenções posteriores vinculam-se aos “meios pós-iluministas do saber e suposições culturais e ideologias ocidentais”, que são, segundo estes opositores, universalmente escravizantes.<sup>536</sup>

Há documentos oficiais emitidos por grupos de países integrantes de diferentes civilizações, com tradições culturais e jurídicas próprias, que indicam e evidenciam a resistência ao uso do discurso sobre a defesa e promoção dos Direitos Humanos como instrumento de intervenção na política doméstica dos países.

Nas discussões preparatórias para a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, alguns Estados muçulmanos manifestaram-se enfaticamente contra alguns artigos, em especial aqueles atinentes às liberdades individuais. Nesse sentido, o Egito manifestou-se com reservas aos artigos 17 e 19, pois enquanto o artigo 17 prevê a liberdade para contrair casamento independente de raça, religião ou nacionalidade, no Egito e em quase todos os países muçulmanos existem restrições e limitações ao casamento de mulheres muçulmanas com pessoas pertencentes a outras religiões. É uma limitação de caráter religioso, salienta o seu representante, acrescentando que apesar de tal reserva, tal disposição não fere a consciência universal, como ocorre quando a restrição à liberdade toma por base a nacionalidade, raça ou cor. Já quanto ao artigo 19, que proclama a liberdade religiosa, o Egito manifestou-se no sentido que ela encoraja a conversão para outra religião, ainda que de forma não intencional. Por isso, fez reservas quanto aos artigos em questão.<sup>537</sup>

---

203.

<sup>536</sup> APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**. *cit.*, p. 11.

<sup>537</sup> Hundred and Eighty-third Plenary Meeting, Mr. Raafat (Egypt), item 119, p. 912, em 10/12/1948. Disponível em: <http://www.un.org/Depts/dhl/landmark/pdf/a-pv183.pdf>. Acesso em:

Os Pactos de 1966 da ONU, precedidos pela Convenção Européia de Salvaguarda dos Direitos Fundamentais, foram seguidos de muitos instrumentos internacionais de proteção aos direitos do homem, entre os quais a Convenção Árabe dos Direitos do Homem de 1994, envolvendo os Estados da Liga Árabe. Segundo Mireille Delmas-Marty há uma fragmentação dos direitos do homem que marca uma certa resistência ao universalismo da Declaração de 1948, ainda que ela tenha sido reafirmada em Viena por 180 Estados presentes e ainda que os textos regionais refiram-se à Declaração parecendo aceitar seu caráter universal. Entretanto, as especificidades da Convenção Árabe começam pelo preâmbulo, que rompe com a função crítica dos direitos do homem, “concebidos até então como uma cultura do sujeito emancipado contra toda forma de opressão”, quando diz: “Proclamando a vez da nação árabe na dignidade humana, vez que Deus privilegiou esta nação fazendo do mundo árabe um berço das revelações divinas e o lugar das civilizações”.<sup>538</sup>

As manifestações dos grupos regionais de Estados nas reuniões preparatórias da Conferência de Viena trazem importantes detalhes sobre o posicionamento dos países com relação à universalidade. É importante começar por examinar a questão dos valores asiáticos, pois muitos líderes de uma grande parte das Nações dos países do Oriente insistem que alguns direitos incluídos pelas Nações Unidas são inspirados nas Declarações Ocidentais dos Direitos Humanos e são incompatíveis com seus valores, tradições e auto-compreensão, e que os governos Ocidentais deveriam ser mais tolerantes com qualquer iniciativa tendente a defini-los e priorizá-los de forma diferente.

De um encontro regional dos países asiáticos realizado em Bangkok (entre 29 de março e 2 de abril de 1993), em preparação para a Conferência Mundial de Direitos Humanos de Viena, participaram Estados islâmicos como Irã e Síria, além de Índia, Japão, China e outros, num total de 35 países, representantes de distintas civilizações não ocidentais<sup>539</sup>. No Encontro, adotou-se a Declaração de Bangkok,

---

17/05/2006.

<sup>538</sup> DELMAS-MARTY-Mireille. **Três desafios para um Direito Mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2003. p. 27.

<sup>539</sup> Barém, Bangladesh, Butão, Brunei Darussalam, China, Chipre, República Popular Democrática da Coreia, Fiji, Índia, Indonésia, Irã, Iraque, Japão, Quiribati, Kuwait, República Democrática do Laos, Malásia, Maldivas, Mongólia, Myanmar, Nepal, Omã, Paquistão, Papua Nova Guiné, Filipinas, República da Coreia, Samoa, Cingapura, Ilhas Salomão, Sri Lanka, República Árabe da Síria, Tailândia, Emirados Unidos Árabes, Vietame.

pela qual, logo de início, se enfatizou a oportunidade daquele encontro para o fim de “rever todos os aspectos dos direitos humanos e assegurar um tratamento justo e balanceado” e “reconhecer a contribuição que pode ser feita para a Conferência Mundial pelos países asiáticos, com sua riqueza e diversidade de tradições e culturas”. A Declaração, não obstante enfatizar que a ratificação de instrumentos internacionais devia ser encorajada, em especial o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, reafirmou a universalidade, objetividade e não-seletividade de todos os direitos humanos, os princípios da soberania nacional, integridade territorial e não interferência dos Estados, e a idéia de que o progresso econômico e social facilita o desenvolvimento da democracia e a proteção dos direitos humanos.<sup>540</sup>

Os países signatários manifestaram também a necessidade de democratizar o sistema das Nações Unidas, com a eliminação de seletividade e a promoção de mecanismos que reforcem a cooperação internacional com base em princípios de equidade e mútuo respeito. Declararam sua contrariedade ao uso dos direitos humanos como condição para assistência ao desenvolvimento, ou o uso dos direitos humanos como instrumento de pressão política. E quanto à universalidade, se por um lado reconheceram a natureza universal dos direitos humanos, por outro lado pontuaram que tais direitos deviam ser considerados no contexto de um processo histórico dinâmico, bem como no contexto das várias particularidades nacionais e regionais, de base cultural, histórica e religiosa.

Apesar das afirmações da Declaração de Viena em prol de um esforço mútuo pelo reconhecimento universal dos direitos humanos, Huntington, num tom pessimista, observou que faltou algo fundamental. Para ele, a Declaração reflete o declínio do poder do Ocidente, pois em muitos aspectos a Declaração não envolveu nenhum endosso explícito dos direitos de liberdade de expressão, de imprensa, de reunião ou de religião, ficando aquém da Declaração Universal dos Direitos Humanos que fora aprovada pelas Nações Unidas em 1948.<sup>541</sup>

Tudo isso não deixa de ser resultado também do aumento do poder econômico dos países asiáticos. Quando as empresas americanas e européias,

---

<sup>540</sup> Cfe. Texto integral do relatório do encontro regional dos países asiáticos, localizado no site da Organização das Nações Unidas, <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wcbangk.htm>. Acessado em: 16 de março de 2006.

<sup>541</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 196-197.

ávidas pela expansão comercial, passaram a investir em vários países asiáticos que não possuem a tradição judaico-cristã e do direito natural, os países ocidentais acabaram se silenciando quanto às ações dos não ocidentais na esfera interna, principalmente em relação aos direitos humanos. Este novo quadro internacional é confirmado pelas teorias pós-modernas e pós-coloniais, que apontam para a modificação no equilíbrio do poder, como diz Featherstone, de modo que o não-Ocidente “acumula recursos de poder que lhe permitem dialogar com o Ocidente e por ele ser ouvido”.<sup>542</sup>

Como no passado, refere Hoge Jr., crises internas podem provocar confrontos internacionais de ampla magnitude (cita-se Taiwan, a Kashemira e a Coreia do Norte). E mesmo que o poder econômico dos países asiáticos se mostrasse temporário, traria drásticas conseqüências, pois da economia chinesa dependem várias outras economias asiáticas, existindo uma ampla vinculação com um sistema mais amplo, incluindo o Japão, por exemplo. Cada um dos “aspirantes” asiáticos a um poder mais extenso, está envolvido em conflitos internos bastante explosivos, como deslocamento de populações, sistemas políticos rígidos, conflitos étnicos, instituições financeiras frágeis e corrupção. São necessárias mudanças, refere o autor, principalmente em termos de governança global, possibilitando que países emergentes e com grande população possam participar mais das decisões, em vista de um equilíbrio internacional. Em suma, a emergência dos países asiáticos, em especial a China, constitui um novo centro de poder mundial, o que possibilitou a afirmação de seus valores em relação aos valores ocidentais.<sup>543</sup>

Entre as principais questões objeto de controvérsia que surgiu na Conferência de Viena estavam o debate sobre o universalismo *versus* relativismo cultural, a relativa prioridade dos direitos econômicos e sociais *versus* direitos políticos e civis, e a condicionalidade política quanto à assistência econômica. No tópico da universalidade *versus* relativismo cultural, a Declaração de Viena teve conteúdo mínimo, resultando, segundo Huntington, numa vitória da coalizão asiático-islâmica e derrota do Ocidente, pois aos não-ocidentais os direitos humanos deviam ser considerados no contexto das particularidades nacionais, históricos, religiosos e

---

<sup>542</sup> FLATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura** – globalização, pós modernismo e identidade. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, SESC, 1997. p. 198.

<sup>543</sup> HOGE JR., James F. **A Global Power Shift in the Making**. In: **Foreign Affairs**. July/August 2004. p. 1-4.

culturais. Além disso, o monitoramento dos direitos humanos violaria a soberania dos Estados. A China apareceu como a grande vencedora em Viena, devido ao seu peso econômico, demonstrando a fraqueza da influência ocidental e o enfraquecimento da vontade ocidental de promover a democracia no mundo pós-Guerra Fria.<sup>544</sup> Ainda merece ser destacado que, pelo texto, a própria posição divergente de todos os países acaba ficando clara, resultando num texto ambíguo.

Para Parekh<sup>545</sup>, entretanto, a oposição asiática, e principalmente chinesa, situa-se em primeiro lugar na linguagem, devido à afirmação individualista, legalista, dos direitos ocidentais que seria alheia a sua cultura moral. Não é tanto um desacordo sobre os valores, mas a forma como são articulados. Preferem articular e defendê-los na linguagem mais comunitária, moral e adequada das obrigações, a convicção mútua de uma honorabilidade à sociedade como um todo, com o que, entende Parekh que sua reivindicação não pode ser objetada. Entretanto, lembra que a linguagem comunitária é vulnerável ao perigo coletivista, assim como a linguagem dos direitos também tem seu perigo, e desde que as práticas não violem os valores, deveríamos respeitar suas diferenças.

Em segundo lugar, os asiáticos argumentam que as declarações convencionais de direitos humanos, implícita ou explicitamente, prescrevem as bandeiras dos governos ocidentais liberal-democratas, enquanto na sua visão um bom governo deve ser justo, aceito por seus cidadãos, promover o crescimento econômico, e promover e refletir os valores básicos de seu povo – que não precisam ser liberais no sentido de conservar a comunidade política como uma associação contratual entre seus membros, sem possuir outros valores coletivos que mantenham seus direitos e promovam seus interesses. Nem deve haver o privilégio do indivíduo sobre a comunidade. Eles pensam que possuem o direito e mesmo a obrigação de respeitar a opinião pública democrática e banir a pornografia, proteger as crenças religiosas e práticas restringindo a liberdade de expressão, censurar filmes e trabalhos literários que incitem a quebra de valores estabelecidos. Segundo Parekh, esta segunda reivindicação não rejeita os valores universais, apenas os

---

<sup>544</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 197-198

<sup>545</sup> PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 155.

prioriza de forma diferente do que é feito comumente na maioria das sociedades Ocidentais.<sup>546</sup>

Em relação à China, os valores confucianos ficaram particularmente claros na Declaração de Bangkok. O que mais se destaca e contrasta com o Ocidente é a preferência confuciana pelos deveres, a harmonia, o consenso, os vínculos, o ritual, a confiança e a afinidade, que nessa visão não precisam constituir uma ameaça à consciência dos direitos, conforme apontado por Weiming. O autor salienta que os valores do Iluminismo não formam um guia integrado para a ação, pois geram um individualismo ganancioso, uma competitividade danosa, um relativismo pernicioso. Já os valores confucianos trazem idéias sólidas sobre a prosperidade humana, servindo de forma mais adequada, entende o autor, para representar os Direitos Humanos como linguagem comum da humanidade.<sup>547</sup>

A incerteza chinesa diante das afirmações universalistas é evidente, pois a escolha pelo não-direito, a desconfiança dos juristas, e o uso que se faz do direito para interesses escusos, acabam sendo vistos como bons para os “bárbaros”, que não têm nenhuma preocupação com a moral e a sociedade, ou para os criminosos incorrigíveis, “povos de outras raças e para os estrangeiros que não participem das idéias da civilização chinesa. Pois o povo chinês vive normalmente sem a preocupação do direito”. A harmonia é facilitada pelo fato de uns e outros, através da educação recebida, estarem dispostos a procurar a origem dos conflitos em seus próprios erros, antes de atribuí-los à má-fé ou incapacidade do adversário.<sup>548</sup> Não é difícil compreender que teriam alcançado de fato um ideal preconizado, aliás, por muitos filósofos ocidentais – o ideal da desnecessidade do direito porque cada qual saberia como comportar-se. Mas a complexidade social de hoje, e a globalização, praticamente tornam inviável essa escolha chinesa pela tradição e pelo não direito.

Parekh aponta, nesse sentido, que uma reivindicação largamente defendida especialmente por líderes Chineses, Indonésios e Vietnamitas, não é justificável. Eles argumentam que os valores universais que inspiram as declarações de direitos

---

<sup>546</sup> PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 156.

<sup>547</sup> WEIMING, Tu. **Os direitos humanos como um discurso moral confuciano**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 363-364.

<sup>548</sup> DAVI, René. **Os grandes sistemas de direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 472-473.

humanos são essencialmente burgueses, ocidentais e inconsistentes com seus valores tradicionais. Para eles, e especialmente para os Chineses, a sociedade é mais importante do que o indivíduo, a solidariedade social, a prosperidade econômica, e um Estado forte e poderoso são os objetivos nacionais mais altos, e a vida do indivíduo tem um significado apenas na medida em que persegue estes objetivos. Assim, rejeitam todas as afirmações de direitos humanos e especialmente todo o sistema democrático de eleições livres, multiplicidade de partidos políticos, liberdade de expressão, protestos pacíficos, associação individual e organizada, e a “rule of law”. Para Parekh apesar dessa reivindicação ser compreensível, é insustentável, pois sanciona o terror, a prisão arbitrária, viola grosseiramente a autonomia da pessoa, causa a destruição da família e as piores formas de humilhação individual, ofende a dignidade humana e usa os indivíduos como simples instrumentos para alcançar fins coletivos.<sup>549</sup>

O autor observa que enquanto os líderes chineses argumentam que seus valores tradicionais são incompatíveis com os direitos humanos ocidentais, essa visão pode reconciliar-se com a concepção de direitos humanos – e como seus próprios ativistas em direitos humanos têm apontado, os líderes chineses confundem os valores tradicionais, pois não há nenhuma evidência que mostre que eles justificam as práticas adotadas pelos governos. Parekh mostra claramente que, mesmo que façam isso, precisam ser alterados, pois nenhum valor é sacrossanto simplesmente porque é tradicional. E acima de tudo, nem os valores comunistas e nem os valores nacionalistas que os Chineses têm defendido são tradicionalmente chineses.<sup>550</sup>

Não é de se estranhar que os direitos humanos têm sido tema da agenda externa de países como a China, como forma de se contrapor ao que considera como a manipulação política dos direitos humanos por parte de países ocidentais.

---

<sup>549</sup> Alguém poderia aceitar algumas dessas violações se os Chineses tivessem razões convincentes para expor, como a desintegração do país como resultado de uma guerra civil ou invasão externa ou se fosse a única forma de eliminar a pobreza extrema. Mas não se trata de nenhum desses casos (PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 157).

<sup>550</sup> As palavras do autor são bem claras quanto à carência, mesmo de tentativa chinesa, de entrar no diálogo, pois: “Since the Chinese leaders have not suggested a viable alternative, their rejection of human rights is self-serving and suspect” (Desde que líderes chineses não sugeriram uma alternativa viável, sua reflexão dos direitos humanos serve a si própria e é suspeita). Cfe. PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 158.

Nesse sentido, a China tem buscado diálogos bilaterais com vários países. Em 2004, estabeleceu diálogos ou consultas com a Austrália, o Canadá, o Reino Unido, a União Européia, e a Alemanha, por exemplo, e também organizou e presidiu importantes seminários, envolvendo a União Européia e a África, sobre a ratificação do Pacto de Direitos Civis e Políticos, e a Austrália, sobre a proteção do desenvolvimento econômico e das minorias étnicas, entre outros. Como refere o “White Paper sobre Direitos Humanos” do governo chinês, “tais diálogos e trocas levam à compreensão mútua, reduzem diferenças e aumentam o consenso entre a China e outros países nas questões dos direitos humanos”. Não é mencionado o termo “universalidade”, mas por outro lado, é destacado que a “realização completa dos direitos humanos é um objetivo comum de todos os países no mundo” (item VII).<sup>551</sup>

As relações diplomáticas na seara dos direitos humanos, no entanto, não são isentas de controvérsias e atritos. Ao contrário do conteúdo do “White Paper” emitido pelo governo chinês, o governo americano apresentou um relatório acerca do estado dos direitos humanos na China, ressaltando logo de início que “a China é um Estado autoritário como aliás é especificado na sua Constituição”, onde o Partido Comunista é o centro e a fonte de todo poder e sua autoridade se assenta na habilidade de manter a estabilidade social, no apelo ao nacionalismo e patriotismo e no controle do partido. O desenvolvimento dos Direitos humanos continua muito pobre, segundo o relatório, e o governo continua a praticar inúmeros abusos, tendo inclusive aumentado o controle sobre a imprensa e a mídia eletrônica, censurando conteúdos *on line*. Protestos são reprimidos com violência.<sup>552</sup>

Em resposta, o governo chinês também elaborou um relatório acerca da situação dos direitos humanos nos Estados Unidos, cujo documento ressalta, logo no seu início, que os Estados Unidos, portando-se como “juiz universal dos direitos humanos no mundo”, colocam o dedo na situação dos direitos humanos de mais de 190 países, mas se mantêm em silêncio acerca de sua própria situação com relação

---

<sup>551</sup> Cfe. White Paper on Human Rights Published, 13/04/05, em **China Internet Information Center**, no endereço da web [http://service.china.org.cn/link/wcm/Show\\_Text?info\\_id=125666&p\\_qry=human](http://service.china.org.cn/link/wcm/Show_Text?info_id=125666&p_qry=human). Acesso em 16/05/2005.

<sup>552</sup> Cfe. Relatório americano sobre as práticas em relação aos direitos humanos nos países, emitido em março de 2006, especificamente considerando a situação chinesa: <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2005/61605.htm>. Acesso em: 11/04/2005, Country Reports on Human Rights Practices - Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, March 8, 2006.



aos direitos humanos. O documento então passa a um breve relato envolvendo os inúmeros casos de suicídio e assassinatos, bem como o grande número de crimes violentos; que os Estados Unidos possuem o maior número de pessoas detentoras de armas de fogo; relata ainda o recrudescimento da perseguição após o ataque de 11 de setembro, e o aumento da violência policial; faz referência à injustiças vinculadas ao sistema judicial; quanto aos direitos políticos, acusa o país de se referir como o “modelo de democracia” para o mundo, enquanto na verdade é o modelo “dos ricos”, e o processo eleitoral é dirigido por grandes cifras de dinheiro. Quanto aos direitos econômicos, civis e culturais, o documento afirma que o país mais rico do mundo apresenta graves problemas de distribuição de renda e que deixam a desejar em especial para os trabalhadores, muitos informais. Ressalta ainda os graves problemas de discriminação racial e ausência de proteção adequada aos direitos de crianças e mulheres. Por fim, faz um relatório acerca das violações dos direitos humanos cometidas pelos Estados Unidos em outros países, e alerta que os Estados Unidos deveriam parar de provocar confrontos internacionais relativos a tais questões<sup>553</sup> – e cuidar um pouco mais da própria casa.

A reunião preparatória dos Estados africanos para a Conferência Mundial de Direitos Humanos de Viena reuniu 42 países, alguns dos quais islâmicos como o Egito. A Declaração final da reunião (Declaração da Tunísia) expressou uma posição em defesa das particularidades culturais e sociais. Nela houve o reconhecimento de dificuldades de ordem externa e interna que impedem a implementação satisfatória dos direitos humanos a um nível universal. Afirmou (item 2) que a natureza universal dos direitos humanos era inquestionável e que sua proteção e promoção era obrigação de todos os Estados, independentemente de seus sistemas políticos, econômicos ou culturais. Da mesma forma, declarou a indivisibilidade dos direitos humanos, de modo que direitos civis e políticos não podem ser dissociados dos direitos econômicos, sociais e culturais – nenhum deles possui precedência sobre outros (item 6). Entretanto, destacou que nenhum modelo pronto devia ser prescrito a nível universal, uma vez que as realidades

---

<sup>553</sup> Cfe. <http://www.china-embassy.org/eng/zt/zgrq/t239459.htm>. Acesso em: 11/04/2006.

históricas e culturais de cada nação e as tradições e valores de cada povo não podem ser desconsideradas (item 5).<sup>554</sup>

É importante destacar que as qualificações ou restrições, provindas tanto da Ásia quanto do Oriente Médio, mas também da África, como vimos, quanto à universalidade dos direitos humanos muitas vezes são identificadas como uma defesa ideológica ou política de regimes autoritários, antes de uma preocupação com o particularismo e a diversidade cultural.<sup>555</sup> Entretanto, o fato é que constituem uma barreira para a construção harmônica desse universalismo. O diálogo fica dificultado, uma vez que a base de cada uma das propostas circula em torno de si mesma na sua concepção de mundo e de vida, na sua concepção de ser humano e dignidade.

É possível perceber, assim, pela análise dos documentos, que os Estados, em especial os que formam o bloco asiático-islâmico contra a cultura ocidental dos Direitos Humanos, apesar de não apresentarem uma oposição direta à sua universalidade, defendem as suas particularidade nacionais, a consideração dos fatores culturais na sua implementação, assim como podem estar a utilizar essa justificativa para a defesa da particularidade do arbítrio de sua forma de organização política interna. Com isso, resta a pergunta se a diferença cultural constitui um fator inibidor da eficácia dos Direitos Humanos ou, ao contrário, representa antes um importante fator de agregação, uma vez que a desconsideração das diferenças levaria à ineficácia dos Direitos Humanos. É importante, pois, o destaque do reconhecimento da diferença como valor agregador à questão da universalidade, assim como a importância do diálogo intercultural, em especial para desvelar qualquer discurso falso contra o universalismo, que apenas visa à manutenção de regimes arbitrários.

Para a análise das relações internacionais, existem inúmeros paradigmas que respondem, cada qual a seu modo, de forma idealista, ou realista, entre outras

---

<sup>554</sup> Países signatários: Argélia, República de Benin, Botswana, Burkina Faso, Burundi, Camarões, República do Chade, Costa do Marfim, Egito, República da Guiné Equatorial, Etiópia, República Gabonesa, Gâmbia, Gana, Guiné, República da Guiné Bissau, Quênia, Lesotho, Libéria, República Árábica da Líbia, Madagascar, Malawi, República de Mali, Mauritânia, República de Maurício, Marrocos, Moçambique, Namíbia, Nigéria, Ruanda, São Tomé e Príncipe, Senegal, Serra Leoa, Sudão, Suíça, Togo, Tunísia, Uganda, República Unida da Tanzânia, Zâmbia, Zimbabwe, cfe. <http://www.unhchr.ch/html/menu5/wctunis.htm>, site nas Nações Unidas. Acesso em: 16 de março de 2006.

<sup>555</sup> STEINER, Henry J.; ALSTON, Philip. **International Human Rights in Context**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 366-368.

vertentes dos modelos básicos, questões envolvendo estratégias políticas e diplomáticas. Afinal, por trás do debate entre universalismo e relativismo cultural há também uma disputa política que se expressa numa dupla acusação. Os Estados pertencentes a distintas civilizações têm a preocupação com a ordem política e o sentido que o discurso sobre o universalismo dos direitos humanos, nas relações internacionais, pode trazer em si, ostensivamente ou mesmo de forma escusa. No plano internacional, países não ocidentais acusam o Ocidente de produzir um discurso que na verdade pretende impor os valores liberais do mundo ocidental, incluídos aí não apenas os direitos humanos, com ênfase nos direitos civis e políticos, mas também a democracia, a economia de mercado livre, e o Estado de direito, com o objetivo de perpetuar o domínio econômico e político. Dessa forma, os direitos humanos serviriam antes como instrumento político, o que faz lembrar o passado recente do colonialismo, desperta o medo do imperialismo ocidental e conscientiza esses países dos riscos que ameaçam a preservação da diversidade cultural. Nesse sentido, o discurso ocidental dos direitos humanos serviria apenas para trazer legitimidade a ações que, sem ele, seriam consideradas uma forma ostensiva de imperialismo cultural, econômico e político. Por outro lado, o Ocidente acusa os países do bloco asiático e muçulmano de recusarem a legitimidade universalista dos Direitos Humanos por razões escusas, de manutenção de regimes autoritários. Demais, o Ocidente costuma recusar o apelo a valores Asiáticos com base na universalidade dos direitos humanos. Na visão ocidental, os chamados “valores asiáticos” não são comuns nem únicos a todos os países asiáticos, e assim não se pode admitir que subvertam ou limitem os direitos humanos.<sup>556</sup>

As teorias que foram desenvolvidas sobre as relações internacionais, ao longo dos tempos, resultaram em modelos, e por isso, paradigmas, que buscam responder e estabelecer algum grau de previsibilidade e compreensão sobre as

---

<sup>556</sup> PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 154. O que lembra a tese de Huntington, de que em um mundo de conflitos civilizacionais é inevitável a duplicidade dos argumentos e do discurso: um discurso vale para uma situação, envolvendo civilizações afins, mas não vale para outras. Como exemplo cita a política ocidental do Ocidente, que os muçulmanos identificaram como dupla: de um lado atacam o Iraque, de outro falham na proteção de bósnios contra sérvios e na imposição de sanções diante das violações de Israel às resoluções da ONU (HUNTINGTON, Samuel. P. **The Clash of Civilizations?** In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 7).

relações internacionais.<sup>557</sup> Os paradigmas vão aparecer como fundamentos de estratégias políticas, de práticas diplomáticas dos Estados, ora de um modo racional, idealista, ora de um modo realista, sendo que outras tendências apresentarão versões desses dois modelos. Quando ocorre a falência de uma determinada instituição que tem por fundamento um determinado paradigma, em geral surge outro para explicar a realidade anterior e organizar e construir uma nova sob novo fundamento.

No plano da implementação dos direitos humanos universais, os Estados, como visto, não negam a natureza universal dos direitos humanos, defendendo que tais direitos pertencem ao contexto de um processo evolutivo e dinâmico de criação de normas internacionais, tendo em vista a importância de particularidades regionais e nacionais. Ao mesmo tempo, condenam a aplicação de “padrões diferenciados na implementação dos direitos humanos e a sua politização”, defendendo a universalidade, objetividade e não seletividade de todos os direitos humanos.

Em razão dessa “politização” do debate em torno da universalidade dos direitos humanos, uma melhor compreensão da questão demanda o exame dos aportes teóricos que ajudam a entender a realidade internacional e sua complexidade. Existem os aportes “tradicionais”, envolvendo o racionalismo e o realismo, e os aportes mais analíticos (com orientação tão liberal quanto universalista) e ainda os críticos, como pondera Nicholas Rengger.<sup>558</sup> Os paradigmas tradicionais das relações internacionais (realismo, liberalismo, institucionalismo, etc.) oferecem subsídios importantes para esse estudo, mas também apresentam limitações quando aplicados à realidade internacional do pós-Guerra Fria.

No item seguinte, são examinadas as propostas do paradigma civilizacional, que, apesar de também apresentar suas deficiências, entende-se que melhor se

---

<sup>557</sup> Na atualidade, em função da difusão da comunicação e intercâmbio comercial facilitado, muitos são os temas que têm efeito internacional, e a Teoria das Relações Internacionais, levando em conta os fatores específicos das relações, concentra-se no estudo do problema da paz e da guerra, e questões ligadas ao uso do poder pelos Estados. Para auxiliar, modelos e construções teóricas são desenvolvidas, que atingindo um ponto de concatenar uma determinada ordem da realidade das relações a nível internacional, acabam constituindo-se em paradigma.

<sup>558</sup> RENGGER, Nicholas. **Conclusion: the task(s) of international politics**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs: extent & limits**. New York: United Nations University Press, 2001. p. 264-266. Nota o autor que essa classificação detalha a divisão mais corriqueira, conhecida na ética internacional, entre “cosmopolitaristas”, ou liberais, e “comunitaristas”.

presta ao exame da política internacional na nova configuração do atual sistema político internacional, pois ao eleger, como ponto de referência, o conceito de civilização e as relações interestatais no âmbito inter e intra-civilizacional, contribui para o esclarecimento do debate sobre a universalidade dos direitos humanos num contexto multicultural.

Esta análise tem em vista auxiliar na temática central da questão sobre a universalidade dos Direitos Humanos. O objetivo é destacar como a política internacional trata a questão da universalidade dos Direitos Humanos, assim como o tratamento teórico que dirige a práxis internacional, conduz as relações da universalidade de valores e o multiculturalismo – e principalmente, tudo isso em função da acusação do imperialismo cultural ocidental (na defesa da idéia de universalidade), por um lado, e acusação de justificação do arbítrio, por outro (onde se discute o que pode representar o oposto do universal, no plano dos direitos humanos, preparando-se o âmbito do debate para o capítulo 4).

### 3.3 POLÍTICA INTERNACIONAL E DIREITOS HUMANOS SOB A ÓTICA DA VERTENTE REALISTA CIVILIZACIONAL

Concentra-se no paradigma civilizacional principalmente Samuel Huntington, mas também Eric Hobsbawm, Arnold Toynbee, Eduard Said e Bernard Lewis, entre outros. Samuel Huntington, assim como outros simpatizantes de sua teoria, poderia ser enquadrado entre os adeptos do realismo político, ou entre os que contribuíram para que o realismo sofresse alguma reformulação.<sup>559</sup>

---

<sup>559</sup> Entre realistas encontramos desde Tucídides, Maquiavel, Hobbes, Espinosa, Freud, Max Weber e principalmente E. H. Carr (*Vinte anos de crise: 1919-1939*), dando início à crítica ao otimismo do internacionalismo liberal. Depois teremos Hans J. Morgenthau (*Politics among nations: the struggle for Power and Peace*, 1948), considerado o realista mais influente do século XX; John G. Stoessinger (*The might of nations – World Politics in our Time*, 1961); Kenneth N. Waltz (*Theory of International Politics*, 1979), influenciando uma nova versão estrutural do realismo, o neorealismo; ainda Robert Gilpin (*War and changes in world politics*, 1991, trazendo o conceito de estrutura); Henry Kissinger (*Diplomacy*, 1994); John J. Mearsheimer (*The tragedy of great power Politics*, 2001), chamando sua nova teoria de realismo ofensivo; e ainda George Kennan, Robert E. Osgood, Reinhold Niebuhr, Tim Dunne, Ken Both, Raymond Aron (*Paz e Guerra entre as Nações*, 1962), entre outros (Cfe. PANGLE, Thomas L.; AHRENSDORF, Peter J. **Justice among nations: on the moral basis of power and peace**. Kansas: University Press of Kansas: 1999. p. 218, também assim, por exemplo, BEDIM, Gilmar, et al. **Paradigmas das relações internacionais**. Ijuí: Unijuí, 2000. p. 66). O realismo enfatiza o poder irresistível das forças existentes e o caráter inevitável das tendências existentes (Edward H. *Vinte anos de crise: 1919-1939*. Brasília: UNB, 1981. p. 22). Com isso Carr trouxe um novo vocabulário para a teoria das relações internacionais, chamando o

A princípio, observa-se uma certa dificuldade na adequação entre a universalidade dos direitos humanos, e sua fundamentação ética na dignidade humana, e a política realista. Muitos teóricos das Relações Internacionais tendem a referir-se aos filósofos políticos apenas casualmente ou, no máximo, de uma forma muito seletiva, notam Ahrensdorf e Pangle, referindo-se a uma separação indevida, mas muitas vezes encontrada, entre a Teoria Política e as Relações Internacionais. É necessário buscar a superação de tal abismo, focando os estudos políticos dentro da disciplina das Relações Internacionais, fundamental no início do terceiro milênio, lembram os autores, uma vez que com o fim da Guerra Fria foi perdida a ideologia política bipolar que oferecia um modelo para julgar.<sup>560</sup> Confrontar o tema dos direitos humanos com a teoria realista pode, pois, resultar em uma contribuição esclarecedora para o debate acerca da universalidade dos direitos humanos, em um mundo hoje multicivilizacional.

Para Huntington, pela “primeira vez na História a política global é tanto multipolar quanto multicivilizacional. A “modernização” é algo distinto de “ocidentalização” e não está produzindo uma civilização universal nem a ocidentalização das sociedades não ocidentais”. Segundo o autor, está emergindo uma ordem mundial baseada nas civilizações, onde há cooperação entre as sociedades que compartilham afinidades culturais. O autor aponta especialmente “as pretensões universalistas” do Ocidente como causa possível de um conflito com outras civilizações, em especial com o Islã e com a China. Para Huntington, a sobrevivência do Ocidente depende da reafirmação da identidade ocidental mas também da aceitação de que a civilização ocidental é singular, e não universal, e isso vale em especial para os Estados Unidos. A guerra global entre civilizações poderá ser evitada se os líderes aceitarem e mantiverem o caráter multicivilizacional da política mundial.<sup>561</sup>

Samuel Huntington afirma que a descrição realista do mundo é altamente útil como ponto de partida para a análise das questões internacionais, uma vez que a estrutura do sistema internacional influencia o comportamento dos Estados.

---

internacionalismo liberal de “utopismo” (que mais tarde é conhecido como idealismo) e contrastando com sua teoria que apresenta como “realismo” (BROWN, Chris. **Understanding International Relations**. London: Macmillan Press, 1997. p. 29).

<sup>560</sup> PANGLE, Thomas L.; AHRENSDORF, Peter J. **Justice among nations**: on the moral basis of power and peace. Kansas: University Press of Kansas, 1999. p. 1-2.

<sup>561</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 20-21.

Huntington entende que Estados são e continuarão a ser as entidades dominantes, pois eles mantêm exércitos, conduzem a diplomacia, negociam tratados, fazem guerra, controlam organizações internacionais, e influenciam e administram consideravelmente a produção e o comércio. O desafio ao paradigma realista, diz Huntington, situa-se na sua necessária adequação ao período pós Guerra-Fria, para descrever o mundo multipolar e multicivilizacional de hoje. O desafio, diz Huntington, é desenvolver um paradigma que leve em conta os eventos mais importantes e que ofereça uma melhor compreensão das coisas do que outros paradigmas em um nível de abstração similar. A visão do mundo em termos de 7 ou 8 civilizações, no lugar de “norte” e “sul” ou “oriente” e “ocidente” evita muitas dificuldades.<sup>562</sup>

Com efeito, Huntington aponta que a grande divisão da humanidade ocorrerá por razões culturais, ainda que Estados permanecerão como os atores poderosos na arena internacional – mas em um nível global, político, o conflito vai ocorrer entre nações e grupos de diferentes civilizações, ou seja, conflitos globais vão ocorrer envolvendo civilizações distintas. Lembra que a história da humanidade sempre foi a história das civilizações, e não a história dos Estados, que apenas há poucos séculos têm sido atores importantes no cenário global. Por isso, não tem mais sentido, após a Guerra Fria, agrupar os países em Primeiro, Segundo e Terceiro Mundos, sendo mais adequado agrupá-los de acordo com sua cultura e civilização. Lembra ainda que uma civilização é o agrupamento cultural mais alto de um povo e o nível de identidade cultural mais amplo que distingue os humanos de outras espécies.<sup>563</sup> Huntington esclarece que uma civilização é definida tanto por elementos objetivos, como linguagem, história, religião, costumes, instituições, como por elementos subjetivos de auto-identificação das pessoas. As pessoas possuem diferentes níveis de identidade: um residente de Roma pode definir a si mesmo como romano, italiano, católico, cristão, europeu, e ocidental. Portanto, “a civilização a que ele pertence é o nível mais amplo de identificação com o qual ele se identifica

---

<sup>562</sup> Como visto no capítulo 1 (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 34-36).

<sup>563</sup> Huntington mostra a trajetória histórica dos conflitos: após o término das guerras entre reis, começou a guerra entre as pessoas, e o século XIX, até o final da Primeira Guerra, viu o conflito entre ideologias, primeiro entre comunismo, fascismo-nazismo e a democracia liberal, e então entre o comunismo e a democracia liberal. Durante a Guerra Fria o conflito ficou restrito a dois grandes super-poderes, cada um definindo sua identidade em termos ideológicos. Tais eram sempre conflitos dentro da Civilização Ocidental. Com o fim da Guerra Fria, a política internacional saiu de sua esfera ocidental ocorrendo interação entre a civilização do Ocidente e as não-ocidentais (HUNTINGTON, Samuel. P. **The Clash of Civilizations?** In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 2).

mais intensamente. As pessoas podem e redefinem suas identidades, e, como resultado, a composição e as fronteiras das civilizações sofrem mudanças.”<sup>564</sup>

Assim definido o conceito de civilização, Huntington situa seis ou sete civilizações como as principais, na atualidade: a *sínica* (basicamente a chinesa); a civilização *japonesa*; a civilização *hindu*; a civilização *islâmica*; ainda a civilização *ortodoxa* (centrada na Rússia, separando-se da cristandade Ocidental, desde a ascendência Bizantina); a civilização *ocidental* (envolvendo a Europa e a América do Norte), e ainda, por fim, Huntington aponta a civilização *Africana* como *possivelmente* mais uma espécie civilizacional.<sup>565</sup> As civilizações, ainda, apresentam subdivisões, como a Ocidental (em europeia e americana) e a islâmica (com a turca, a árabe e malaia), exemplifica. A América Latina poderia ser considerada tanto uma subcivilização dentro do Ocidente, como uma civilização separada, mas intimamente relacionada com o Ocidente.

Hans Küng aponta para uma comparação histórica existente entre conflitos humanos, para compreender a dimensão tomada pelo paradigma proposto por Huntington: antes da Revolução Francesa tínhamos a guerra dos reis e dos gabinetes, depois dela, veio a guerra entre as nações, que foram seguidas pela Primeira Guerra Mundial e as guerras das ideologias. Agora, diz Hans Küng, os sinais de mudança de uma época indicam que estamos na era das guerras entre as civilizações, “que as religiões por sua parte também teriam contribuído para moldar.” E acentua: “Na passagem para o terceiro milênio, as religiões aparecem não só como as grandes parteiras do ethos mundial, mas também como as grandes perturbadoras da paz no mundo.”<sup>566</sup>

Nesse sentido, também para Huntington a religião passa a ser componente fundamental no conflito mundial. Na sua visão, a base do conflito nas relações

---

<sup>564</sup> Tradução livre: “The civilization to which he belongs is the broadest level of identification with which he intensely identifies. People can and do redefine their identities and, as a result, the composition and boundaries of civilizations change” (HUNTINGTON, Samuel. P. **The Clash of Civilizations?** In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 2).

<sup>565</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 45-47.

<sup>566</sup> Afinal, o choque entre as civilizações seria a nova e grande tragédia da humanidade, e o envolvimento das religiões pode ser constatado pela guerra civil da antiga Iugoslávia, as lutas entre cristãos e muçulmanos nas Filipinas, o conflito no Oriente Médio com as guerras entre israelenses e árabes, os regimes islâmicos autoritários estabelecidos no Irã, no Sudão e Afeganistão, os terrorismos fundamentalistas na Europa, Oriente Médio e América, a luta entre hindus e muçulmanos na Caxemira e na Índia, e entre hindus e sikhs no Punjab, a guerra civil entre budistas e hinduístas no Sri Lanka... (KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Alberto Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 203-204)



internacionais encontra-se no aspecto civilizacional porque os choques mais perigosos decorrerão da arrogância ocidental, da intolerância islâmica e da postura afirmativa sínica. Os conflitos ocorreriam em dois níveis: no nível micro (entre Islã e seus vizinhos ortodoxos, hindus, africanos e cristãos ocidentais) e no nível macro (o Ocidente e o “resto”, incluindo aí a sociedade muçulmana e a asiática).<sup>567</sup> O foco central do conflito, inclusive, estaria entre o Ocidente e os diversos Estados islâmicos e confucianos.<sup>568</sup>

Huntington ressalta que o maior problema ocorre na medida em que cresce o poder de outras civilizações: a atração pelo Ocidente diminui e os outros povos ganham confiança em sua própria cultura. O problema fundamental das relações entre Ocidente e “o resto” estaria então na disparidade entre os esforços do Ocidente para promover uma cultura ocidental universal e a sua crescente incapacidade de realizar isso. De um lado, a pretensão do Ocidente reflete uma ideologia liberal-democrática, com validade universal, principalmente após a queda do comunismo, levando a idéia de uma “comunidade mundial” missionária (concentrada ainda mais nos EUA), entendendo que outras civilizações devem incorporar os valores ocidentais às suas instituições (que se resumem em democracia, mercado livre, governos limitados, direitos humanos, individualismo e império da lei). De outro lado, a pretensão dos não-ocidentais repousa na afirmação de liberdade econômica, militar e cultural.<sup>569</sup>

Em resumo, para Huntington<sup>570</sup> os conflitos internacionais ocorrerão entre países e grupos de diferentes civilizações, e o comportamento dos Estados se nortearão não apenas por considerações de poder mas também por fatores culturais e civilizacionais. Primeiro porque o nível de interação entre elas têm aumentado, mas também têm aumentado a identidade ou a consciência da pertença dos sujeitos

<sup>567</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 183.

<sup>568</sup> HUNTINGTON, Samuel. P. **The Clash of Civilizations?** In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 2, p. 10.

<sup>569</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 184. Sobre o hiato mencionado entre a teoria e a prática dos ocidentais, aponta o seguinte: teoricamente promovem a democracia, mas não se ela for capaz de levar os fundamentos islâmicos ao poder; promovem a não-proliferação de armas, mas apenas em relação ao Irã e ao Iraque, mas não em relação a Israel; promovem o livre comércio, mas não para a agricultura; os direitos humanos são uma questão com a China, mas não com a Arábia Saudita; e finalmente, de um lado a agressão contra os kuwaitianos encontra maciça repulsa, e eles possuem petróleo, enquanto a agressão contra os bósnios não encontra tanta repulsa, e eles não possuem petróleo.

<sup>570</sup> HUNTINGTON, Samuel. P. **The Clash of Civilizations?** In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 1-2.

no aspecto civilizacional. As diferenças, além disso, não são apenas reais, são fundamentais, e mais fundamentais do que diferenças entre regimes e ideologias políticas: As pessoas de diferentes civilizações têm diferentes visões sobre as relações entre Deus e homens, o individual e o coletivo, o cidadão e o Estado, pais e filhos, esposo e esposa, tanto quanto diferentes visões sobre a relativa importância dos direitos e responsabilidades, liberdade e autoridade, igualdade e hierarquia. E tais diferenças são o resultado de muitos séculos de história. Ainda que diferenças não signifiquem necessariamente conflitos, e nem conflitos signifiquem necessariamente violência. Mas no passado, por séculos, diferenças entre civilizações geraram os conflitos mais prolongados e os mais violentos.

Segundo, porque o mundo está se tornando um lugar cada vez menor para se viver, e as interações entre as diversas civilizações estão aumentando – isso intensifica a percepção e consciência das diferenças entre civilizações e a semelhança dentro de cada uma. Terceiro, porque se por um lado, o processo de modernização e mudança social no mundo está separando povos de suas identidades locais, eles também enfraquecem o Estado como fator da identidade, e a religião muitas vezes passa a substituir a função do Estado na construção da identidade, em geral com a formação de “fundamentalismos”. Quarto, o crescimento da consciência civilizacional é desempenhado de forma dupla pelo Ocidente: de um lado ele é a ponta do poder, e ao mesmo tempo, entretanto, e talvez como resultado, civilizações não-ocidentais confrontam seus recursos e seu crescimento, e mesmo sua identidade, com o poder ocidental, buscando modelar o mundo de uma forma não-ocidental. Quinto: As diferenças e características culturais são menos mutáveis e menos fáceis de resolver do que as questões econômicas e políticas. Na antiga União Soviética, comunistas poderiam se tornar democratas, ricos poderiam ficar pobres, e também o oposto, mas russos não poderiam se tornar estonianos. Enquanto na esfera ideológica pergunta-se “de que lado você está”, na esfera civilizacional a questão é mais profunda: “quem é você?” – e a resposta constitui um dado que não pode ser alterado. Mesmo entre etnias, é mais fácil ser “meio francês” e “meio árabe”, e simultaneamente ser cidadão de dois países. Mas é difícil ser meio-católico e meio-muçulmano, acrescenta o autor.<sup>571</sup>

---

<sup>571</sup> HUNTINGTON, Samuel. P. The Clash of Civilizations? In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 3.

Em sexto lugar, Huntington aponta o crescimento econômico regional está aumentando. E a importância de blocos econômicos regionais parece que irá continuar a crescer no futuro. De um lado, o sucesso do regionalismo econômico aumentará a consciência civilizacional, e de outro, o regionalismo econômico pode vencer apenas quando está dirigido em uma civilização comum. A Comunidade Européia descansa na base de uma cultura européia e cristandade ocidental. Assim, na era pós-Guerra Fria as semelhanças culturais superam as diferenças ideológicas. Conclui então com a análise de dois níveis onde o conflito entre civilizações pode ocorrer: em um nível micro, vinculado a grupos, sobre o contexto territorial um do outro, e no nível macro, onde Estados de diferentes civilizações competem por um poder econômico e militar, lutam pelo controle de instituições internacionais e promovem sua política e seus valores religiosos.<sup>572</sup>

Braudel observa que o progresso chinês não teria sido possível sem a aquiescência daquele que desempenha o papel de um nacionalismo muito particular, e para o qual se propôs “a palavra ‘culturalismo’, bárbara e inaceitável” – seria, no dizer do autor, um progresso com base em um orgulho que não é nacional, é cultural, um “nacionalismo de civilização”. Seria um orgulho que outrora existiu no Ocidente. Ora, assim também a idéia de “civilização” e de “culturas” no mundo islâmico.<sup>573</sup>

Bernard Lewis<sup>574</sup> destaca três atitudes que emergem dos não-ocidentais (notadamente a civilização islâmica) em relação à modernidade ocidental: primeiro a questão de tomar o que podem consumir, sem receio de serem “infectados” pela cultura ocidental. Depois a visão de que a cultura ocidental é imoral e perigosamente corrupta. A terceira é a conclusão de que o mundo já teve muitas civilizações, cada uma cresceu e floresceu no seu tempo, e passou. Agora apenas uma ainda está viva, e todos devem entrar nela sob pena de serem considerados “não-civilizados”... Assim, a importante conclusão do autor: existiram importantes civilizações no

---

<sup>572</sup> HUNTINGTON, Samuel. P. The Clash of Civilizations? In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 4.

<sup>573</sup> “[...] o papel das tribos árabes chama a atenção para o modo como o Islã, essa civilização que logo se tornará tão requintada, apoiou sucessivamente quase todos os seus êxitos nas forças vivas de ‘culturas’ batalhadoras, de povos primitivos que ele rapidamente assimilou e ‘civilizou’” (BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. p. 208 e 71).

<sup>574</sup> LEWIS, Bernard. **The West and the Middle East**. In: **Foreign Affairs**. v. 76, n. 1. New York: Jan/feb 1997. p. 126-127.

passado, e também existirão no futuro... o que não significa que a que sobreviverá será a ocidental.

As críticas a teoria de Huntington são muitas vezes superficiais, não levando em conta conceitos fundamentais que o autor toma por base na construção da teoria. Adriano Moreira vai situar as ponderações de Huntington na esteira das “utopias do fim do século” e nos rastros da utopia de Orwell que previa um globo não dividido pelo atomismo dos Estados soberanos, mas sim em três grandes espaços, perspectiva adotada com suas variantes por Huntington. Este faria, na sua visão, um “ensaio” e onde a visão cataclísmica parte da hipótese de identificação dos grandes espaços, aptos politicamente, e eventualmente decididos a subir aos extremos da guerra. Sua linha mestra decorreria, talvez, diz o autor, da premissa de que, globalizado o contato das áreas culturais, a cadeia articulada de cultura-democracia-paz internacional e ordem mundial só teria significado no contexto sócio-cultural. A afirmação básica é de que é difícil um processo de troca de modelos entre culturas, pelo que o diálogo é a única possibilidade de se preservar a paz. Entretanto, é a partir daí que decorre a conclusão de que o diálogo entre religiões é o maior desafio, e o mais desejado, passível de constituir uma nova ordem mundial pacífica. E nesse caso Huntington realmente identificou várias áreas culturais pela hegemonia de concepções religiosas, prevendo conflitos maiores entre o Ocidente e o Islã, o Islã e o Hinduísmo, o Islã e a Ortodoxia eslava, e entre a área chinesa e o Japão.<sup>575</sup>

Alguns elementos primordiais da teoria de Huntington também são apresentados criticamente por Jonathan Fox, entendendo que conflitos não religiosos aumentaram depois do fim da Guerra Fria tanto quanto conflitos religiosos. Além disso, conflitos religiosos constituem uma minoria, tanto durante quanto depois da Guerra Fria, enquanto Huntington os considerou majoritários. Afirma o autor também que, contrariamente ao que Huntington previu, foram os conflitos envolvendo cristãos, e não os grupos islâmicos, que se tornaram muito mais comuns. Entretanto, como Huntington não possui uma acurada descrição acerca de conflitos religiosos e conflitos étnicos, fica difícil comparar as conclusões, já que a teoria da Huntington examina conflitos entre diferentes civilizações e não diferentes religiões – de modo que Huntington pecaria por não diferenciá-los devidamente.<sup>576</sup>

---

<sup>575</sup> MOREIRA, Adriano. **Teoria das relações internacionais**. Coimbra: Almedina, 1997. p. 264.

<sup>576</sup> FOX, Jonathan. **Religion and State Failure**: an examination of the extent and magnitude of religious conflict from 1950 to 1996. In: **International Political Science Review**. v. 25, n. 1.

Para Hans Küng o modelo de Huntington deveria substituir o da Guerra Fria, e merece ser recebido com reservas. Primeiramente Küng observa que Huntington fomenta a mentalidade de blocos, onde sete ou oito civilizações – sugeridas a partir da teoria dos círculos culturais de Arnold Toynbee – são rigidamente delimitadas como grandezas monolíticas, como se não se interpenetrassem umas com as outras: “Será que desta forma não se estaria pretendendo explicar quem seriam os novos inimigos ‘naturais’ do Ocidente: o Islã e a China?” – pergunta Küng. Além disso, para o autor, Huntington apresenta um falso e simplificado sistema de referência: enquanto algumas civilizações (islâmica, hinduísta, confucionista, eslavo-ortodoxa) são determinadas a partir da religião, o mesmo não acontece com a ocidental e a japonesa, e os contrastes dentro do Islã são muitas vezes mais agudos do que aqueles verificados entre Ocidente e Islã. Por fim, como terceira observação contra a teoria de Huntington, Hans Küng aponta que o autor ignora pontos em comum entre as civilizações e as religiões – e não esclarece por que a Austrália e Israel fazem parte do Ocidente, e a América Latina e a Europa Oriental não.<sup>577</sup>

Hans Küng aponta que não são apenas razões “geopolíticas” que indicam que os conflitos mais importantes do futuro haverão de irromper ao longo das linhas de ruptura cultural que separam as civilizações, mas também e sobretudo – o que não é negado por Huntington – por razões de política cultural e religiosa: as diferenças entre as civilizações não são apenas reais, mas fundamentais, e muitas vezes antiqüíssimas e vão desde a educação dos filhos, à concepção do Estado e compreensão da natureza e Deus. Também devido à alienação e decepção cultural com o Ocidente provocada pelo moderno processo de modernização e globalização, levando muitas pessoas a refletirem mais sobre suas origens e raízes religiosas. Além disso, as características culturais das pessoas são menos mutáveis e descartáveis do que as políticas e econômicas, e a religião estabelece divisões muito mais nítidas entre as pessoas do que a nacionalidade. E enfim, para Küng, no

---

London: Sage Publications, 2004. p. 70-71.

<sup>577</sup> De todo modo, a conclusão de Hans Küng é positiva: “Não obstante todas as objeções, porém: Se alguém durante tanto tempo defendeu, como teólogo, a necessidade de as religiões serem levadas a sério na política mundial e na paz mundial, então é uma grande satisfação se tomar conhecimento de que finalmente, com Huntington, entre em cena um importante cientista político, ainda por cima um cientista político da escola ‘realista’, que diferentemente de todos os políticos e cientistas superficiais toma conhecimento da consciente ou inconsciente dimensão de profundidade dos conflitos políticos, e desta maneira dirige a atenção para o ‘papel básico das religiões na política mundial [...]’ (KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Alberto Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 205-207).

lugar da inevitabilidade da luta das culturas e religiões, prefere não compartilhar do “fatalismo de Huntington”, pois o que constitui o modelo para o futuro não é a luta das culturas, mas sim a cooperação entre as culturas: o pretense “*choque global* inevitável das civilizações talvez seja o novo modelo de terror de que muitos estrategistas militares têm necessidade.”<sup>578</sup>

Críticas contundentes à teoria de Huntington vieram de Fouad Ajami,<sup>579</sup> dizendo que as civilizações e as fidelidades civilizacionais permanecem, mas as civilizações não controlam os Estados, pois são os Estados que controlam as civilizações. Diz que Huntington encontrou as civilizações que nomina em seu trabalho, completamente inteiras e intactas, e ainda conseguiu delimitar com “a exatidão de um lápis afiado” onde começa e onde termina uma civilização. Além disso, sua compreensão acerca dos Estados, apesar de ser um dos maiores estudiosos sobre o tema, deixa de lado esta questão, afinal, como resume o paradigma posto por Huntington, a próxima guerra mundial, se houver, será entre civilizações.

O problema, diz Fouad Ajami, é que Huntington põe o debate entre os Estados do Ocidente, seu poder e os termos de engajamento com o “resto”. Huntington está errado, diz o autor, pois a Índia não se tornará um Estado hindu. E o modo como o Ocidente considera o “resto” acaba se tornando o modo do mundo. A idéia secular do sistema estatal e do balanço de poder, a cultura pop e barreiras alfandegárias, o Estado como instrumento do bem-estar social, todas estas idéias se popularizaram até nos mais remotos lugares. Huntington deixa de lado, segundo Fouad Ajami, muitas cumplicidades e ambigüidades históricas, e cai num certo determinismo. Ele se concentra em atos heróicos de alguns grupos, como prova final de que caminham devido à fé e em busca da consolidação de seus valores próprios, que Ajami chama de ilusão. Para Huntington a batalha de Saddam Hussein no Golfo era civilizacional, quando o veredicto deixou claro que não era. Havia interesses estatais em jogo.<sup>580</sup>

---

<sup>578</sup> E “uma verdadeira integração do radicalismo islâmico não ocorreu até agora em parte alguma. Em vez disto existem diferentes formas de reação nos diferentes países marcados pelos muçulmanos” (KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Alberto Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 209-212 e 237).

<sup>579</sup> AJAMI, Fouad. **The summoning**. In: **Foreign Affairs**. v. 72, n. 4. New York: sep/oct 1993. p. 2.

<sup>580</sup> AJAMI, Fouad. **The summoning**. In: **Foreign Affairs**. v. 72, n. 4. New York: sep/oct 1993. p. 9.

Com isso, a conceituação de Huntington enfraqueceria as outras entidades civilizacionais na medida em que supõe o Ocidente e o “resto”. A civilização ocidental teria a condição de “escolhida”, e na crítica de Ahmet Davutoglu, isso constitui uma categorização que implica o fim do pluralismo cultural em nome da cultura global.<sup>581</sup> Nesse sentido, o crítico Robert Kurtz afirma que Huntington diz mais do que imagina ao propor sua hipótese de “conflito de civilizações”, pois o significado só pode ser que o processo de modernização econômica, antes de ser sugado pelo buraco negro da história, retornará à era da militância religiosa e à Guerra dos 30 anos... e o neoliberalismo será irremediavelmente arrastado por essa tendência porque também possui um germe de “religião totalitária”.<sup>582</sup>

Huntington irá responder às críticas que recebeu, em especial de Fouad Ajami, dizendo que os fatos que ocorreram após o lançamento do artigo, e de seu livro, mostram que há claramente a necessidade de um novo modelo que ajude a ordenar e compreender os desenvolvimentos centrais na política mundial.<sup>583</sup> O paradigma civilizacional, nesse sentido, se mostra como o melhor e mais simples mapa do mundo pós-guerra Fria. Muitos eventos que ocorreram desde que o primeiro artigo foi escrito foram previstos por ele, como a continuação e intensificação da guerra entre Croatas, Muçulmanos e Sérvios na Iugoslávia; a incapacidade do Ocidente de dar suporte aos muçulmanos bósnios ou denunciar as atrocidades croatas da mesma forma que as atrocidades sérvias foram denunciadas; o confronto na Conferência de Viena entre o Ocidente, denunciando o “relativismo cultural” e a coalizão islâmica e confuciana rejeitando o “universalismo ocidental”, entre outros.

Huntington ressalta que discussões inter-civilizacionais aumentaram e têm substituído debates sobre superpotências, passando a figurar no topo da agenda internacional. Os temas inter-civilizacionais incluem a proliferação de armas, direitos humanos e imigração. No que diz respeito a esses três itens, o Ocidente está de um lado, e a maior parte das demais civilizações está do outro: a extensão na qual países observam os direitos humanos corresponde à divisão entre civilizações, onde o Ocidente e o Japão protegem largamente os direitos humanos,

---

<sup>581</sup> DAVUTOGLU, Ahmet. **Cultura global ‘versus’ pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações.** In: BALDI, César Augusto. **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.110.

<sup>582</sup> KURTZ, Robert. **Os últimos combates.** São Paulo: Vozes, 1997. p. 149.

<sup>583</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **If not civilizations, what?** Samuel Huntington responds to his critics. In: **Foreign Affairs**, nov./dec. 1993. p. 1-8.

a América Latina, a Índia, a antiga Rússia e parte da África protegem alguns direitos humanos, enquanto a China e muitos outros países asiáticos, e a maior parte das sociedades muçulmanas são as que conferem menor proteção em relação aos direitos humanos.<sup>584</sup> De outro lado, a questão da xenofobia, cada vez mais preocupante em todo o mundo, parece também reafirmar a tese de Huntington, como a construção do “muro do México” e o próprio populismo desencadeado entre os “latinos” contra os “americanos”.

Para Huntington, ainda respondendo a seus críticos, o argumento de que o colapso do comunismo soviético significa o fim da história e a vitória universal da democracia liberal não procede, uma vez que o fim da Guerra Fria não impõe apenas uma alternativa ao comunismo, como se a democracia liberal fosse a única alternativa que o mundo demonstra possuir. Dessa forma, a queda de um, não corresponde à vitória universal do outro. Além disso, existem inúmeras formas de autoritarismo, nacionalismo, corporativismo e comunismo de mercado, como na China, e ainda existem muitas alternativas religiosas que são percebidas em termos de ideologias seculares. E no mundo moderno a religião é central, talvez a força mais central que motiva e mobiliza as pessoas. Outro argumento, de que o aumento da interação e comunicação produz uma cultura comum pode ser verdadeiro em certas circunstâncias, mas a guerra ocorre, diz, com muito mais frequência entre sociedades com alto nível de interação, e a interação frequentemente reforça as identidades existentes e produz resistência, confrontação e reação. Além disso, a afirmação de que a modernização e o desenvolvimento econômico possuem um efeito homogenizante produzindo uma cultura comum está vinculada a idéias tipicamente ocidentais. Mas modernização não significa ocidentalização, e a prova disso está no Japão, em Singapura e na Arábia Saudita, que são sociedades modernas, prósperas e evidentemente não-ocidentais. A presunção de ocidentais de que outros povos que se modernizam vão se tornar “como nós” é um pouco da arrogância ocidental que em si mesma ilustra o choque de civilizações. E por fim, diz: uma civilização universal pode apenas ser o produto de um poder universal.<sup>585</sup>

---

<sup>584</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **If not civilizations, what?** Samuel Huntington responds to his critics. In: **Foreign Affairs**, nov./dec. 1993. p. 4.

<sup>585</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **If not civilizations, what?** Samuel Huntington responds to his critics. In: **Foreign Affairs**, nov./dec. 1993. p. 6.



Percebe-se que o que Huntington propõe não é excluir as várias formas de conflitos, mas centralizar o perigo de grandes conflitos de ordem civilizacional. Na atualidade, categorias como “cultura”, “nação” e “Estado” não podem ser confundidas, e nem mesmo reduzidas umas às outras. O que nos documentos da ONU foi chamado de “Estados-nação”, hoje, apresentam uma grande diversidade cultural, e por isso o problema da universalidade dos direitos humanos não é pertinente apenas ao olhar externo, e às relações internacionais, mas também ao olhar interno, em função da diversidade cultural que envolve cada Estado em suas particularidades. Mas Huntington pondera justamente nesse sentido, que civilizações podem constituir vários Estados, e que os conflitos mais radicais ocorrerão entre nações-Estados e grupos unidos por outras identidades civilizacionais.<sup>586</sup>

O autor sugere três regras para a paz num mundo multicivilizacional: a *regra da abstenção*, através da qual os Estados se abstém de intervir em conflitos em outras civilizações; a *regra da mediação conjunta*, através da qual os Estados negociam uns com os outros para conter e administrar questões relativas à guerra entre Estados ou grupos de suas civilizações, e, especialmente, a *regra das questões comuns*: os povos em todas as civilizações devem procurar encontrar e desenvolver os valores, instituições e práticas que possuem em comum com povos de outras civilizações.<sup>587</sup>

Michael Desch mostra que há uma grande hostilidade em relação aos realistas, e esta advém de seu ceticismo quanto ao papel de normas éticas (princípios sobre a ação do Estado) nas relações internacionais. Muitos críticos do realismo sentem como um imperativo moral a transformação dos conflitos no sistema internacional da política realista e a necessidade de substituí-lo por uma ordem mais cooperativa baseada na comunhão de normas éticas. Entretanto,

---

<sup>586</sup> “At least at a basic “thin” morality level, some commonalities exist between Asia and the West. In addition, as many have pointed out, whatever the degree to which they divided humankind, the world’s major religions – Western Christianity, Orthodoxy, Hinduism, Buddhism, Islam, Confucianism, Taoism, Judaism – also share key values in common. If humans are ever to develop a universal civilization, it will emerge gradually through the exploration and expansion of these commonalities” (Pelo menos ao nível de uma moralidade “fina”, algumas coisas comuns existem entre a Ásia e o Ocidente. Demais, como muitos indicaram, qualquer que seja o grau de humanidade que dividam, os mundos das maiores religiões – a Cristandade Ocidental, a Ortodoxia, o Budismo, o Islamismo, Confucionismo, Taoismo e Judaísmo – também dividem valores em comum. Se os humanos estão sempre para desenvolver uma civilização universal, ela emergirá gradualmente através da exploração e expansão do que entre elas é comum (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 319-320).

<sup>587</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 316.

aponta o autor, ironicamente o ceticismo realista sobre a influência de normas sobre o comportamento estatal frequentemente levou realistas a advogarem políticas que produzem um mundo mais justo e humano do que as políticas dos críticos do realismo. O que ocorre é que quando normas e poder conflitam, o realismo prevalece.<sup>588</sup>

Como diz Hans Küng, “entre política e ética existe uma tensão inevitável”, tensão que precisa ser sustentada, uma vez que os realistas não deveriam esquecer que uma completa separação entre política e ética fere a validade universal da ética e leva ao amoralismo, pois valores, ideais e normas não devem ser negligenciados pela política, e por outro lado, “idealistas” deveriam considerar que uma total subordinação da política à ética não faz justiça à política e leva ao irracionalismo, de modo que os cálculos de poder e de interesses não podem ser negligenciados. Hans Küng na verdade, vai propor um novo paradigma humano da política, determinado pela ética, entendendo que nem a política realista nem a idealista são suficientes para a Era policêntrica Pós-Moderna.<sup>589</sup>

Edgar Morin observa existir antagonismo entre o realismo das relações entre Estados e o princípio dos direitos do homem ou o direito dos povos. Na medida em que Estados são guiados principalmente por interesses de poder nas suas relações internacionais, consideram, diz, na melhor das hipóteses, secundária a proteção dos direitos humanos. Para Morin, o problema não é que o realismo, ao adaptar-se às situações de fato, torna-se imoral, e que o ideal, ao não considerar as condições reais, torna-se utópico. O problema é que cada um desses termos contém a própria incerteza – por isso, a política “passa incessantemente pelo conflito entre realismo e utopia, quer dizer, o conflito encobre um duplo problema fundamental: o da incerteza do realismo e o da incerteza da utopia”.<sup>590</sup>

---

<sup>588</sup> DESCH, Michael. **It is kind to be cruel: the humanity of American Realism**. In: **Review of International Studies**. London: British International Studies Association, 2003. p. 415-417.

<sup>589</sup> Por outro lado, também a ciência política, diz Küng, “deve constatar com realismo em que consiste a extremamente ambivalente ‘realidade’ do homem e do mundo do homem”, mas ao mesmo tempo não deve negligenciar o que deve ser: a humanidade do homem e as grandes possibilidades ainda não aproveitadas pelo ser humano, em especial sua relação com o poder (KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 114-115). O autor propõe uma ética global, onde “uma nova política global” não pode ser realizada sem uma “nova ética global”, propondo uma *via media* entre a política realista e a idealista, que chama de política no espírito da responsabilidade (p. 117 e 126).

<sup>590</sup> MORIN, Edgar. **O método 6 - Ética**. 3. ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 84-85.

Na verdade, muitos realistas não se satisfazem apenas com a compreensão do mundo como ele se apresenta, mas tentam também estudar a política mundial para torná-lo mais humano e justo dentro dos limites do que a anarquia internacional permite – por isso, apesar de seu pessimismo em relação à saliência de normas nas relações internacionais, a maioria dos realistas possui uma agenda ética muito clara (citando entre estes Mearsheimer, Waltz, Layne, Stephen Van Evera, Stephen Krasner e Barry Posen). Diante disso, a conclusão de Michael Desch, é que frequentemente os realistas podem aumentar a qualidade da vida humana no mundo, a partir de suas teorias realistas. E com base nisso conclui que enquanto muitas vezes se diz que é “cruel ser bom”, talvez também se possa dizer, quanto ao realismo e relações internacionais, que “é bom ser cruel”.<sup>591</sup>

As profecias, portanto, sobre as mudanças e a nova “ordem mundial” são muito variadas. Uma das profecias vai dizer que as aspirações ocidentais serão sempre estimuladas e liberadas por efeito da globalização, causando inevitável desenvolvimento econômico. Vinculado a isso está o desejo pela democracia liberal, pela livre iniciativa, a propriedade privada, autonomia e direitos individuais, igualdade dos sexos, etc. O Iluminismo ocidental seria universalizado, encontraria eco em todas as partes do mundo – aqui estamos diante do otimismo ocidental das previsões de Fukuyama, onde o melhor se projetará e se tornará global, e o melhor é o Ocidente, sua democracia, seus valores, sua modernidade. Por outro lado, outra previsão, radicalmente distinta, é a de Huntington, onde o valor da riqueza material pode ser considerado sem que sejam abandonados os valores de culturas próprias e não-ocidentais.

Existem ainda posições mais radicais, como de Shweder: segundo a qual se o crescimento econômico se tornar generalizado e for constatado empiricamente que só pode ser deflagrado com base nos aspectos superficiais e tênues da

---

<sup>591</sup> Assim, por exemplo, no debate sobre como a comunidade internacional deveria responder ao conflito étnico nos Balcãs, os realistas sugeriram uma posição que parecia cruel e imoral. Muitos recomendaram que a comunidade internacional ficasse de fora desse conflito, primeiro porque acreditavam que o mesmo era insolúvel, e que não haveria nenhum interesse estratégico envolvido. Alguns como Stephen Krasner ainda argumentaram que o conflito ainda aumentaria uma vez que os envolvidos não precisariam resolver seus problemas por si mesmos, uma vez que poderiam ficar sob o amparo da comunidade internacional que intervém e resolve crises [...] E finalmente, alguns estudiosos estão começando a apontar que o poder e interesse, fundamentos da política realista, longe de constituírem uma receita para o conflito perpétuo podem providenciar a base para a paz duradoura (DESCH, Michael. **It is kind to be cruel: the humanity of American Realism**. In: **Review of International Studies**. London: British International Studies Association, 2003. p. 420-422, 425-426).

sociedade ocidental (armas, tecnologias da informação, sistemas de vistos, etc.), as culturas não vão convergir, mesmo enriquecidas. E se o crescimento econômico depender da aceitação de aspectos profundos ou densos da cultura ocidental (como individualismo, ideais de feminilidade, igualitarismo, Declaração de Direitos) – as culturas também não vão convergir, e não se desenvolverão economicamente, “porque seu senso de identidade será maior do que seu desejo de riqueza material”<sup>592</sup> – o que não deixa de ser mais uma hipótese, ou profecia.

O que há de evidente, ao que tudo indica, da previsão de Huntington, é que o “conflito de civilizações” tem base no pluralismo cultural, como característica duradoura da cena global. O que deixa a desejar seria a noção – obsoleta – conforme destaca Tu-Wein-Ming de contraposição entre Ocidente e o resto do mundo. Nesse sentido, nem o fim da história nem o conflito de civilizações teriam condições de capturar a profunda preocupação dos intelectuais do Ocidente moderno, sendo necessário reter o que é defensável do projeto iluminista, e o sinal mais promissor desse esforço encontraria eco na racionalidade comunicativa (Habermas) e no liberalismo político (John Rawls).<sup>593</sup>

Existe, em todo caso, uma conclusão inarredável, independente das disputas teóricas entre liberalismo, realismo, comunitarismo, feminismo ou relativismo cultural, como aponta Costas Douzinas: os direitos se tornaram o maior componente de nossa filosofia e desenvolvimento político internacional. Se o liberalismo político foi o progenitor dos direitos, sua filosofia também teve menos sucesso na explicação de sua natureza. Afinal, na pós-modernidade, a idéia da história como um processo único que se move em direção à libertação humana já não é mais crível, e o discurso dos direitos perdeu sua coerência inicial.<sup>594</sup> Assim ocorreu um desencantamento quanto aos ideais libertadores do liberalismo, mas ao mesmo tempo, também há desconfiança de outras propostas, que descrevam e prescrevam sobre o futuro das relações internacionais.

---

<sup>592</sup> SHWEDER, Richard. **Mapas morais, presunções de “Primeiro Mundo” e os Novos Evangelistas**. In: HARRINSON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. **A cultura importa** – os valores que definem o progresso humano. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.246.

<sup>593</sup> WEI-MING Tu. **Múltiplas Modernidades**: uma investigação preliminar sobre as implicações da Modernidade no Leste da Ásia. In: HARRINSON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. **A cultura importa** – os valores que definem o progresso humano. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.357.

<sup>594</sup> DOUZINAS, Costas. **The end of Human Rights** – critical legal thought at the turn of the century. Oxfon: Hart Publishing, 2000. p.3.

A teoria das relações internacionais enfrenta a problematização sobre uma base normativa para a sociedade internacional que é composta por Estados com distintas culturas, como a islâmica, a hindu, a confuciana e a africana, tanto quanto a ocidental. Chris Brown indica que nesse caso existem duas respostas possíveis: uma é que apesar do mundo moderno ser incontestavelmente multicultural em termos sociais, a invenção ocidental do Estado-nação provou ser atrativa para muitas culturas distintas. Uma segunda resposta é menos contingente e mais complexa, e diz que a natureza racional da “sociedade internacional” diz respeito à sua habilidade em enfrentar a diversidade cultural.<sup>595</sup>

Com isso, pode ser dito que o racionalismo compreende que as relações internacionais podem evoluir no sentido do aumento da paz e justiça entre os países, em função da natureza racional inerente do homem. É deduzida daí a idéia de diplomacia e cooperação amistosa. Traz inerentemente a concepção de universalismo. Seus ideais se espelham na Liga das Nações (10/12/1919), mais tarde incorporados pela Organização das Nações Unidas. O que acontece é que muitas vezes as boas intenções não encontram respaldo nos contextos políticos e reais das culturas, ou seja, os ideais e as boas razões enfrentam barreiras de caráter social, econômico e cultural – e pensando com Huntington, barreiras civilizacionais, que seriam as mais prováveis de gerar conflitos de grandes proporções. O que se percebe, entretanto, é que desde o racionalismo é possível a construção idealista da universalidade dos direitos humanos. O problema está na concretização desse ideal. Para isso é necessário, certamente, lançar mão do modelo realista, do contrário, como estender a pretensão do ideal para além das palavras escritas? É nesse sentido que, paradoxalmente, a diferença cultural permite uma aproximação entre o universalismo e os direitos humanos.

Evidentemente, os fracassos nas tentativas de construção de soluções pacíficas deram margem a argumentos irresistíveis para as ações visando impor a paz a qualquer custo... o que implica a separação da ética e da política tão preconizada pelos realistas. Isso não funciona, dizem os realistas: não é possível uma paz mundial fundada em boas intenções e palavras, mas apenas no equilíbrio dos poderes dos Estados. É outra forma de fundamentar a ordem, buscar a paz, e também, talvez, a universalidade dos direitos humanos... uma forma agressiva e

---

<sup>595</sup> BROWN, Chris. **Understanding International Relations**. London: Macmillan Press, 1997. p.53.

despótica, imperialista, que de outro lado também lembra o paternalismo dos antigos imperialismos (Hamurabi, Egito, etc.).

É importante lembrar, por exemplo, que de um ponto de vista realista, material, enfim, ou do contexto civilizacional, em geral a idéia de superioridade cultural vem ligada ao desenvolvimento econômico. Quando a Ásia atingiu níveis de crescimento econômico superiores aos da Europa, não faltaram afirmações da superioridade de sua cultura e seus valores, como o coletivismo contra o individualismo. Diz Huntington que se a Índia superar a Ásia Oriental, pode-se esperar longas exposições sobre a superioridade da cultura hindu e do seu sistema de castas.<sup>596</sup> Nesse caso, parece que por trás de tudo sempre uma visão particular do mundo e da vida, do ser humano e da própria história, será chamada para justificar o sucesso próprio sobre o insucesso alheio. Assim fez o Ocidente, assim fez o Islã, assim faz a China. Talvez se o Hindutva vencer na Índia, também faça isso com base na sua peculiar forma de ordenação social baseada na hierarquia.

Para o paradigma civilizacional a ruína do mundo bipolar levou a distinções que antes passavam despercebidas: as distinções mais importantes eram referidas à ideologia, política e economia, mas agora elas envolvem civilizações, e nesse sentido, são de nível cultural. Essa distinção opõe-se de forma muito evidente à universalização ocidental, de ordem cultural, tanto política quanto religiosa. A ordem mundial depende agora do respeito às pluralidades culturais e disso também depende a sobrevivência do Ocidente.

Huntington vai ao final sugerir uma política mundial multicivilizacional que prevê a não intervenção dos Estados em conflitos de civilizações distintas, a negociação para conter e administrar questões de guerra entre Estados ou grupos de suas civilizações, e ainda a busca de valores, práticas e instituições que os povos possuam em comum. Huntington também concluiu que no mundo multicivilizacional um grande esforço deve ser feito para o entendimento dos pressupostos filosóficos, sociais e religiosos de cada civilização e as formas pelas quais as nações pertencentes aquelas civilizações percebem seus interesses<sup>597</sup>.

---

<sup>596</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations an the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 109.

<sup>597</sup> HUNTINGTON, Samuel. P. **The Clash of Civilizations?** In: **Foreign Affairs**, summer, 1993. p. 49.

### 3.4 PLURALISMO CULTURAL E POLÍTICA INTERNACIONAL

É o momento, pois, de repensar a nova configuração das relações internacionais, levando em conta a contribuição do paradigma analisado. Como mostra Manfredo Araújo de Oliveira, pela primeira vez na história mundial, seres humanos, nações e culturas se sentem ameaçados por perigos comuns, e são assim, levados a assumir uma responsabilidade moral comum em função da articulação do futuro, o que constitui um dos estímulos e desafios mais importantes para a proposta de reflexão filosófica em torno do discurso e de sua ética, numa situação ímpar.<sup>598</sup> A preocupação central dirige-se contra a universalização dos problemas, levando os Estados e culturas a trabalharem juntos questões como do sentido do desenvolvimento, guerra nuclear, terrorismo internacional, destruição do meio ambiente, e também, a favor de uma ética comum, que envolveria a universalidade dos direitos humanos.

Há uma questão histórica fundamental, que deve ser posta: trata-se do vazio político ocorrido a partir do nascimento do Estado, desde a fragilidade do sistema feudal. Enquanto os medievais buscavam fundamento da autoridade na ordem religiosa, o Estado Moderno passou a ser caracterizado pela separação entre ética e política (especialmente operada com *O Príncipe*, de Maquiavel), e a doutrina da soberania (desenvolvida por Jean Bodin). Na medida em que cresce a noção de Estado Soberano, crescem os conflitos, resumindo as tradições clássicas que tentam resolver o conflito: a forma realista (ou dimensão anárquica), que é sustentada pela idéia de “balança de poder” para conter o crescimento dos mais fortes, gerando uma ordem mínima; a forma racionalista, onde os Estados optam pela cooperação (ação conjunta para disciplinar de forma estável a soberania); e a forma radical, cuja solução dar-se-ia por um modelo de ordem que elimina soberanos pela existência de uma única ordem mundial.<sup>599</sup>

Sempre existe, por trás de toda forma de previsão das relações internacionais, uma concepção particular do mundo e da vida, como possibilidade de progresso, ou como caos generalizado. O progresso é possível, mesmo diante

---

<sup>598</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 167.

<sup>599</sup> FONSECA JR., Gerson. **A legitimidade e outras questões internacionais**. Paz e Terra, p. 41-43.

de muitos regressos históricos, e também não é exclusivo do Ocidente. O pluralismo, ou um aparente caos, existe, e é positivo, porque só a partir dele é que pode-se buscar uma ordem no múltiplo. O que não é algo novo, pelo contrário. Hesíodo (*Teogonia*) já dizia que o “indeterminado cria a unidade” – pois do caos que existia no princípio, surgiu a ordem do universo. Diante disso, precisamos do múltiplo, assim como tendemos a ordená-lo. Daí a importância da construção e defesa do pluralismo, paradoxalmente, diante da construção de uma unidade que pode ser composta a partir dos direitos humanos, um mundo mais humanitário, como apregoado pelos direitos humanos. E o paradigma civilizacional contribui para reforçar a importância de consideração à pluralidade.

O problema é sempre equilibrar as pretensões universalistas, considerando que o próprio pluralismo é a garantia de liberdade, e por isso, os Direitos Humanos podem constituir uma base de fundamentação legítima de universalidade que reflita um guia para os diversos sistemas políticos, econômicos, culturais dos Estados, porque eles é que podem garantir a sobrevivência e, além da mera sobrevivência, a liberdade, ou seja, a possibilidade da vida boa, ou do direito de escolha da vida que se quer levar, dentro de uma determinada civilização e dentro de um Estado. A afirmação da universalidade significa que os direitos humanos são devidos a todos os seres humanos, ainda que sua realização histórica seja variável e vinculada às contingências sociais de cada cultura.

Para que os direitos humanos constituam uma universalidade, no plano da teoria das relações internacionais, eles devem ser resultado de um diálogo. Por mais que teoricamente sejam considerados universais, nenhuma civilização aceita certos conceitos e determinações sem definir com certa exatidão o significado de cada direito, e sua adequação a sua cultura. Por isso, a própria universalidade dos direitos humanos é histórica, como aliás, são históricos todos os direitos, assim como o próprio ser humano – o único ser que possui memória.

Enquanto isso, dada a diversidade cultural existente e a heterogeneidade de sistemas políticos, um Estado mundial, como almejado por muitos idealistas, pode ou não ser alcançável. Tudo irá depender da forma como esse Estado administra a pluralidade, como permite a própria crítica e oposição interna, como administra interesses e valores distintos, como democraticamente possibilitará que o construam, o legitimem, o aperfeiçoem, continuamente. Porque a segurança



excessiva destrói a liberdade necessária que por si é a garantia contra o excesso de opressão.

Nesse sentido, o realismo seria o maior garantidor dos direitos humanos, porque não apenas parte da natureza anárquica das relações internacionais como entende que a base da garantia aos direitos está na própria realidade da diversidade, e a uniformização não seria mais do que uma preferência particular destruidora do pluralismo. Os realistas conformam-se com a insegurança da ordem internacional porque ela é a garantia da liberdade. A questão é como manter um nível de insegurança razoável, que não seja auto-destrutivo, e daí o retorno à balança de poderes como base desse equilíbrio necessário entre insegurança e paz, sem o que não há universalidade possível para os direitos humanos. Aliás, teoricamente é inócuo falar em liberdade se não se falar também em ordem. Uma não existe sem a outra. Ou em palavras mais exatas: uma só existe em função da existência da outra. Mas ordem em excesso vira opressão que destrói a liberdade. Liberdade em excesso, destrói a chance de equilíbrio e exercício da liberdade, uma vez que põe em risco a própria vida.

Como aponta Friedman, a identidade de base cultural parece variar em relação inversa com a “modernidade”, ou como se usava definir, com a expansão “civilizacional”. Enfim, a fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são duas teses, duas visões opostas do que ocorre hoje no mundo, mas duas tendências constitutivas da realidade global. É necessário ter em conta que as diferentes estratégias de identidade, sempre locais, assim como suas formas subsumidas de produção e consumo, surgiram em interação mútua dentro da arena global. Para o autor, inclusive, o enfrentamento de Rushdie com o fundamentalismo destaca a natureza volátil dessa desesperada negociação da individualidade.<sup>600</sup>

Aliás, o fundamentalismo religioso estará presente no desenvolvimento das convicções do paradigma civilizacional de Huntington, mas enquanto Huntington prevê a antecipação de uma época que será caracterizada pelo choque de civilizações, que será revelado especialmente pelas diferenças confessionais, deve ser lembrado que o fundamentalismo não é exclusivo de nenhuma crença, e tem

---

<sup>600</sup> FRIEDMAN, Jonathan. **Identidad cultural y proceso global**. Trad. Eduardo Sinott. Buenos Aires: Amorrortu, 2001. p. 162 e 183.

eventuais manifestações entre os cristãos, os judeus, os muçulmanos e hinduístas.<sup>601</sup>

De todo modo, enquanto os paradigmas racionalista, liberal e neoliberal, e todas as tendências cosmopolitas, evoluem no sentido de um ideal da paz e universalidade, muitas vezes os ideais encontram barreiras nas realidades culturais. A partir do modelo realista, portanto, e da devida atenção ao multiculturalismo, é possível uma maior aproximação dos direitos humanos na direção de sua universalidade, uma vez que o reconhecimento da diferença é uma garantia de efetividade da própria índole universalista dos ideais propostos pelas várias Declarações de direitos humanos.

O mecanismo da balança de poder e os alinhamentos civilizacionais, somados ao dialogo intercivilizacional, servirão para fundamentar uma ordem que nunca será ideal, nem permanente, mas por isso mesmo, garantidora da liberdade e das particularidades multiculturais, ou como quer Huntington, civilizacionais. Um terreno fértil para o desenvolvimento histórico de direitos humanos que não sejam produtos de um discurso imposto. De alguma forma, fica evidenciado o interesse pelo diálogo entre as civilizações, trazendo tranquilidade ao desenvolvimento do universalismo desses mesmos direitos, ou da concreção internacional do universalismo dos direitos humanos.

---

<sup>601</sup> MOREIRA, Adriano. **Teoria das relações internacionais**. Coimbra: Almedina, 1997. p. 384.

## 4 A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS NA COMPLEXIDADE DE UM MUNDO GLOBALIZADO E MULTICIVILIZACIONAL: UMA CONSTRUÇÃO POSSÍVEL?

### 4.1 GLOBALIZAÇÕES, MODERNIDADES E IDENTIDADES

#### 4.1.1 Modernidades no tempo e no espaço global e local

A forma como cada civilização percebe o mundo faz com que desenvolvam sistemas próprios, não apenas relativos ao Direito, à ordem social, à economia, etc., mas também, e especialmente, em relação ao tempo. As representações do tempo são componentes essenciais da consciência social, cuja estrutura reflete o ritmo que marca a evolução da sociedade e da cultura. A tradição herdada, a evolução da produção, das relações sociais e da autonomia do homem, assim como o tempo, refletem a prática social, como aponta Gourevitch. Para o autor, o homem contemporâneo parece que manipula com destreza a categoria “tempo”, conscientizando-se do passado remoto, de modo que tempo e espaço são pensados como as únicas abstrações que permitem formar a imagem de um cosmo unificado, único e coerente. Não existe um tempo monolítico, mas ritmos sociais, ritmos que alcançam certa coordenação fazendo preponderar um tempo social em cada sociedade.<sup>602</sup>

Existem várias noções de “tempo”, várias instituições temporais, vários tempos instituídos e imaginários do social. O processo social pelo qual os fenômenos se aceleram, diz Boaventura de Souza Santos, ou seja, o fenômeno espaço-tempo, é só aparentemente monolítico, e deve ser analisado em conjunto com as relações de poder que respondem pelas diferentes formas de mobilidade.<sup>603</sup>

---

<sup>602</sup> O sentimento do tempo, enfim, é um dos parâmetros essenciais da personalidade, enquanto isso, na época primitiva o pensamento era concreto, sendo a consciência intemporal (GOUREVITCH, A. Y. **O tempo como problema de história cultural**. In: RICOEUR, Paul, et al. **As culturas e o tempo**: estudos reunidos pela Unesco. Trad. Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Vozes, 1975. p. 263 e 277).

<sup>603</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 434.

Com isso, uma conseqüência paradoxal do processo de globalização, a percepção da finitude e da ausência de limites do planeta e da humanidade não é produzir a homogeneidade, e sim familiarizar-nos com a maior diversidade, com a grande amplitude das culturas locais. E, ao mesmo tempo, um dos efeitos do processo de globalização é a consciência de que o mundo é uma localidade, um único lugar – de modo que o aumento dos contatos é inevitável. As palavras de Flatherstone são bem sugestivas: “Com efeito, todos nós estamos no quintal uns dos outros.” Mas se pensarmos que a globalização aponta para um mundo que passa a ser visto cada vez mais como “um só lugar”, e que as mudanças culturais tematizadas sob pós-modernismo apontam para direção oposta, levando a uma apreciação maior da questão local, estaremos entendendo de modo equivocado o significado de globalização: o resultado do crescente contato e comunicação entre culturas produz o entrecchoque que pode levar a tentativas mais intensas de delinear fronteiras.<sup>604</sup>

Esse choque pode ainda ser mais acirrado em função da exportação das “certezas” da Modernidade Ocidental, que chegaram levar à crença, ou induziram a muita especulação em torno da formação lenta e gradual, determinante, biológica, de uma mundialização cultural, ou convergência mundial de todas as culturas. Hoje, ao contrário das “profecias absolutas” de dita modernidade, percebe-se no lugar de convergência, o que ocorreu foi o recrudescimento das diferenças, que sempre existiram, mas que agora buscam reconhecimento e respeito.

A instituição da modernidade no Ocidente gerou outras formas de instituições típicas, como tempo específico de uma cultura específica. Assim, os modos de definir a cultura influenciaram na distinção entre sociedades modernas (diferenciadas, que “têm” cultura) e as outras sociedades (pré-modernas, orientais, que “são” culturas) – o que, evidentemente, é resultado de uma reprodução e instituição típica da modernidade ocidental. A cultura, hoje, no capitalismo

---

<sup>604</sup> “No pós-modernismo dois aspectos chamam atenção: primeiro que o fluxo de pessoas em todo o mundo é cada vez maior (com refugiados e trabalhadores imigrantes) onde o “outro” não é mais algo a ser procurado em locais exóticos – ele trabalha e vive ao nosso lado; segundo, já não temos mais necessidade de viajar para ver e compreender o outro, as imagens fluem para a nossa sala e o problema não é mais o de acesso às informações sobre o outro, mas de seleção e ordenação da sobrecarga de informação – e além disso, a tecnologia também intensifica o diálogo com o outro: agora os vários outros, em todo o mundo, podem dialogar com o Ocidente e contestar suas várias explicações, hierarquias simbólicas e reivindicações universalistas”. (FLATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura** – globalização, pós modernismo e identidade. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, SESC, 1997. p. 124, 130, 144, 158 e 175-176).

transnacional (ou neocolonial) possui uma força “política” e entra em contradição com lógicas políticas ou econômicas, que tentam usá-la para exploração ou dominação – e aqui surge a crítica de teorias especialmente liberais que são o correlativo social da economia capitalista. Algumas reflexões sobre a diversidade, diz Boaventura de Souza Santos, levam a emergência de novos espaços de resistência e lutas e de novas práticas políticas – surge então a própria redefinição da política como política cultural, processos que procuram redefinir formas de poder social, sendo a “política multicultural” um resultado disso.<sup>605</sup>

No Ocidente, o desenvolvimento da ciência concomitante com a expansão do capitalismo industrial e o desenvolvimento dos direitos da cidadania, pareceu ser a prova suficiente da sua superioridade. A visão iluminista própria dessa modernidade ocidental partia do pressuposto de que as estruturas do mundo natural e social poderiam ser desvendadas pela razão e pela ciência – o seu conhecimento “tecnologicamente útil” possibilitaria o domínio da natureza e levaria a uma tecnologia social, paralela, que aperfeiçoaria a vida social rumo a uma “boa sociedade”. Entretanto, como indica Flatherstone<sup>606</sup> os processos de globalização ajudam a eliminar a pretensa integridade e unidade das sociedades que se constituem em “estados-nação” e a dimensão espacial e relacional da modernidade é perdida e ficam mais visíveis as reações à modernidade, com a produção de diferentes quadros culturais, sendo o Leste asiático o melhor exemplo para que falemos em “modernidades globais”, com ênfase no plural.

Com a lição de Castoriadis ficará clara a distinção de duas dimensões diferentes e obrigatórias da sociedade, de cada sociedade: a dimensão identitária e a dimensão propriamente imaginária. O tempo instituído como identitário é o tempo como tempo de demarcação, ou tempo das medidas, diz, e o tempo instituído como imaginário é o tempo da significação, ou tempo significativo. O primeiro é

---

<sup>605</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 27 e 35.

<sup>606</sup> “O Ocidente tem gozado de um período de dominação, ligado ao desenvolvimento da modernidade, que parece estar chegando ao fim com a ascensão do Leste asiático [...]. Seria mais apropriado, portanto, referir-se ao fim da modernidade como o fim da modernidade ocidental ou, para colocar as coisas de maneira menos dramática, o fim da modernidade ocidental está à vista. O conceito de uma história universal, “univocal”, há tanto tempo predominante no Ocidente, talvez tenha de dar lugar ao reconhecimento de histórias universais ‘multivocais’” (FLATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura – globalização, pós-modernismo e identidade**. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, SESC, 1997. p. 105, 118-120, 196 e 21).

relativo à medida do tempo ou imposição ao tempo de uma medida, e este é o tempo calendário, com suas divisões numéricas, em geral apoiadas sobre os fenômenos periódicos do estrato natural (dia, mês lunar, estações, ano), depois aprimoradas em função de uma elaboração lógico-científica, mas sempre por referência a fenômenos espaciais. Mas o tempo instituído mantém com o tempo identitário a relação de inerência recíproca ou de implicação circular, que existe sempre em toda instituição social – de modo que o tempo identitário só é “tempo” porque é referido ao tempo imaginário que lhe confere sua significação de “tempo”. As sociedades, enfim, não vivem o tempo como simples calendário. É no tempo imaginário que são estabelecidos os limites do tempo e os períodos do tempo.<sup>607</sup>

Por fim, explica o autor que na medida em que a sociedade puder reconhecer em sua instituição sua autocriação, reconhecer-se como instituinte, auto-instituir-se explicitamente e superar a autopropetuação do instituído mostrando-se capaz de retomá-lo e de transformá-lo segundo suas próprias exigências e não segundo a inércia daquele, de se reconhecer como fonte de sua própria alteridade, aí encontrará a questão da revolução, é o terreno próprio da criatividade da história, que já provocou rupturas incomparáveis: “Por exemplo a que, há vinte cinco séculos, pela instituição simultânea e consubstancial da democracia e da filosofia, inaugurou o questionamento explícito, pela sociedade, de seu próprio imaginário instituído.”<sup>608</sup>

O reconhecimento do poder humano de instituição do tempo evidenciou, por exemplo – no tempo da modernidade ocidental – uma modificação das práticas

---

<sup>607</sup> Mas adverte que tal apoio sobre o estrato natural não é determinante de modo absoluto: o saber astronômico dos Maias que conseguiam prever os nascentes de Vênus com um erro de um dia em seis mil anos não os impedia de utilizar paralelamente anos rituais de 260 dias, assim como o calendário muçulmano com seus meses lunares e anos “curtos” em relação aos anos solares não aproveitou o que já era saber adquirido na área cultural e na época de sua instauração. A periodização representa um papel essencial na instituição de cada sociedade considerada, como exemplo o tempo do Antigo e do Novo Testamento para os cristãos. O autor conclui, então, que existe para cada sociedade uma “qualidade” do tempo, que é correlata às significações imaginárias instituídas, o tempo que “choca”, o tempo que “prepara”, o tempo do Exílio para os judeus na Diáspora, tempo de sofrimento para os cristãos e de esperança, o tempo de progresso para os ocidentais. E é tal qualidade do tempo que “mostra que o tempo instituído não pode jamais ser reduzido a seu aspecto puramente identitário, calendário e mensurável”. Os limites mostram a necessidade lógica da instituição do tempo como imaginário, existindo “data da criação do mundo” ou apenas “momento” de uma criação do mundo, ou ainda ciclos que se repetem. A periodização do tempo só é parte de significações imaginárias da sociedade considerada, como era cristã, era muçulmana, ou “idades” de outro, prata, bronze, etc. (CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 246-247).

<sup>608</sup> CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. p. 252.

ritualísticas, como nos exemplifica Villarroya, decompondo sua tese geral em várias proposições: a modernidade acabou com muitas formas rituais das sociedades precedentes ao convertê-las em obsoletas e irrelevantes; apesar disso, persistem formas rituais cuja origem remonta a várias etapas históricas precedentes (festas religiosas, incluindo a bênção a animais e romarias), rituais que adquiriram novos significados, pois não estamos mais em uma sociedade agrária – que servem mais para a afirmação da identidade local. A modernidade também criou novas formas ritualísticas associadas aos movimentos sociais específicos desta época e às mudanças nas posições e identidades sociais. Consideradas globalmente, as práticas rituais se encontram imersas em uma cultura reflexiva, questionadora de sua própria legitimidade, enfatizando sua fragilidade (e por isso na linguagem corrente se usa o adjetivo “ritual” para desqualificar uma conduta mecânica) numa estrutura social que muda de funções.<sup>609</sup>

Daí a repercussão da prática ritualística sobre o tempo e a identidade: o ritual representa um lugar específico que congrega a sociedade como “*communitas*” e quem entra em tal espaço e participa na ação que ali se desenrola ingressa em uma temporalidade trans-histórica. Por isso, servem como afirmação da identidade, como reforço a uma memória coletiva que tende a fragilizar-se na época contemporânea, de modo que a festividade e certas práticas tornam-se ainda mais fundamentais para o reconhecimento do sujeito como pertencente a um grupo determinado. Assim também lembra François Ost que o tempo comunitário é constitutivo, e assume a forma de um destino: é enraizado no passado, pensado como tradição, pensado como missão histórica, e envolve os indivíduos conferindo-lhes uma identidade e uma história.<sup>610</sup>

---

<sup>609</sup> O ritual, como uma formalidade e recorrência cíclica (quebrando mas interagindo com as rotinas cotidianas) geram um sentido de duração, de continuidade e mesmice, e opera, diz o autor, “dialécticamente em rleación com la vida cotidiana, pero no para negarla em su totalidad sino para constituirla y abrirla a uma nueva dimensión: el ritual produce seguridad ontológica, sentido del orden y de la identidad” (VILLARROYA, Antonio Ariño. **Tiempo, Identidad y ritual**. In: BERIAIN, Josetxo; LANCEROS, Patxi. (Org.). **Identidades Culturales**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996. p. 157-158).

<sup>610</sup> Para Ost, existem três modelos que fornecem um cenário do futuro: o mercado, a comunidade e o processo. O mercado traduz o tempo subdeterminado do requestionamento, valorizando a incerteza por si mesma, desqualificando qualquer política teleológica, centrada em um futuro desejável. Inversamente, o modelo da comunidade, e o tempo dessa história comum é capaz de representar um futuro portador de sentido. Mas é o modelo do processo, como formação processual da vontade pública, ética comunicacional, que se apresenta como terceira via concedida às mudanças de paradigma da racionalidade contemporânea (OST, François. **O tempo do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 398-399, 404, 411-413).

Na doutrina, percebe-se que alguns autores ainda insistem na concepção de um tempo monolítico e em uma única modernidade, e quando fazem isso, comprometem todo o restante do discurso. Outros autores, entretanto, já percebem que a modernidade é também um tempo instituído, singular de cada civilização, e nesse caso o discurso é diferente. De um lado só haveria uma modernidade, a ocidental, e seria exportada, à força, ou não. Se existem várias modernidades, há um modo específico de se analisar a história e a instituição do tempo em cada uma delas. Nada impede que se fale da modernidade ocidental, mas também, de uma modernidade chinesa, uma japonesa, uma latina, etc. O discurso ocidental em geral vem eivado de vícios inconscientes de “eurocentrismo” (além disso, dentro de cada civilização ainda é possível perceber uma pluralidade de modernidades).

Dumont, por exemplo, separa o Ocidente das civilizações tradicionais justamente em função da chamada “revolução moderna” – uma revolução nos valores que foi desenvolvida ao longo dos séculos no Ocidente cristão: “Este fato constitui o eixo de toda comparação das civilizações”. Em geral o que foi tentado em termos de comparação levou em conta o moderno. Louis Dumont assinala que o individualismo se fez acompanhar de um ou dois aspectos de grande importância: nas civilizações superiores (tradicionais) as relações entre os homens são mais importantes, mais altamente valorizadas, do que as relações entre os homens e as coisas, e tal prioridade é invertida no tipo moderno de sociedade onde se prioriza a relação entre os homens e as coisas. Devido a isso, surge uma nova concepção de riqueza na sociedade moderna: a riqueza mobiliária adquire grande autonomia, como forma superior da riqueza em geral. A partir daí pode ser feita uma clara distinção entre “política” e “economia”, distinção que as sociedades tradicionais não conheciam. Nas sociedades tradicionais, os direitos sobre a terra acompanham o poder sobre os homens, e tais direitos, ao implicarem relação entre os homens, são intrinsecamente superiores à riqueza mobiliária, desprezada como simples relação com coisas.<sup>611</sup>

Atualmente, até a antropologia está abandonando as descrições e análises de sociedades que julgava expressões estáveis de tipos sociais específicos, fossem bandos, tribos, senhores ou Estados. Com a preocupação em classificar de forma funcional ou evolutiva os tipos sociais primitivos, a arqueologia encontrou obstáculos

---

<sup>611</sup> DUMONT, Louis. **Homo Aequalis**: gênese e plenitude da ideologia econômica. Tradução de José Leonardo Nascimento. Bauru, SP: Edusc, 2000. p.19.



cada vez maiores para manter as classificações e formas de explicação originais. Mesmo a teoria evolutiva não conseguiu explicar por que algumas sociedades primitivas e tradicionais não evoluíram, ou por que algumas civilizações desenvolvidas regressaram ao estado primitivo.<sup>612</sup> Assim, independente do tipo de sociedade, e de civilização, ela pode progredir, e também regredir. O tempo da modernidade, de cada uma, não é necessariamente estático, e pode ser perdido.

Os tempos atuais são considerados “confusos”, tanto quanto na queda do Império Romano, os tempos também foram identificados como “confusos”. Mas lá foi buscada uma resposta espiritual-religiosa para organizar a confusão que imperava. Agora, o que os povos estão buscando, diante da diversidade e do internacionalismo dos Direitos Humanos, é a própria universalização da diferença, como um direito humano de autodeterminação e de escolha de seu destino. Entretanto, como todos vivem na mesma “casa”, partilham cada dia mais e maiores problemas, e sabem que a aproximação é inevitável.

Para Shweder os tempos são “confusos” porque não temos uma explicação causal geral para a riqueza e a pobreza dos povos, das culturas ou dos países. A desagregação e recomposição da nova ordem mundial substituirá, provavelmente, o velho esquema capitalista/comunista. Assim, Singapura não é uma democracia liberal, mas é rica; a Índia é a democracia com a maior população, mas é pobre. Pessoas que não acreditam na igualdade dos sexos (judeus ortodoxos hassídicos) podem ser ricas, e sociedades igualitárias secularizadas podem não prosperar economicamente. Na década de 50 o Japão tinha valores “confucianos” e era mais pobre que o Brasil, e em 1990 o Japão tem os mesmos valores “confucianos” e deixou o Brasil longe...<sup>613</sup>

A civilização hindu ocupa o ponto extremo das sociedades holistas, devido a sua afirmação de hierarquia (sistema de castas), mas o mundo cultural e religioso

---

<sup>612</sup> Supunha-se que tinham formas definidas de organização social, forma patrilinear, matrilinear, etc. Nunca se considerou com seriedade a possibilidade que toda organização pudesse se entendida em termos de uma transformação social ampla e como um aspecto de processos globais em grande escala. Hoje o presente é descrito como uma articulação permanente de processos globais e locais: “...auque sin duda hay una tendencia a una incorporación local de lo global en términos culturales, existe al mismo tiempo una incorporación de lo local por lo global en términos materiales”. (FRIEDMAN, Jonathan. **Identidad cultural y proceso global**. Trad. Eduardo Sinott. Buenos Aires: Amorrortu, 2001. p. 21-22, 32).

<sup>613</sup> SHWEDER, Richard. **Mapas morais, presunções de “Primeiro Mundo” e os Novos Evangelistas**. In: HARRINSON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. **A cultura importa – os valores que definem o progresso humano**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002. p.243.

hindu responde à modernidade de duas formas distintas. De um lado, com a abertura ao encontro do Ocidente, considerando a modernidade ocidental uma influência positiva e inaugurando uma nova era de reformismo no seio do hinduísmo tradicional, conhecido como neo-hinduísmo, e que é próprio de uma classe média ou burguesia emergente. Por outro lado, há a recusa à abertura, e defesa da própria tradição sânscrita criticando a “perigosa contaminação” da pureza da ortodoxia hindu.<sup>614</sup>

O fato de que “...escritores viajantes que se aventuraram a ir aos pontos mais remotos e selvagens do planeta”... “descobrem que a parafernália da cultura americana chegou lá antes deles” – poderia sugerir que o mundo caminha em direção a uma cultura comum, em um processo de conquista e unificação do espaço global – seria o imperialismo cultural onde o peso do poder econômico das empresas americanas submeteria a cultura mundial à economia mundial. Entretanto, ressalta Flatherstone,<sup>615</sup> hoje existe um enorme senso de multipolaridade e emergência de centros competitivos, tendo sido desenvolvida uma estratégia de mercado elaborada através da noção de “glocalismo”: uma estratégia global que no lugar de impor um produto ou imagem padronizados procura se ajustar às demandas do mercado local. Muitas multinacionais procuraram se ajustar ao localismo.

Assim, a modernização Ocidental é exclusiva, mas não é única, e isso é percebido por outras civilizações que sugerem um ideal de modernização distinto do Ocidente. Uma modernidade asiática tem sido amplamente discutida, inspirada no confucionismo, assim como se discute uma modernização budista, uma modernização islâmica e uma modernização hindu. Cada civilização busca, pois, suas alternativas para o modernismo, para o progresso, com base nas identidades de suas tradições. O tempo da modernidade não pode ser confundido com a cultura do Ocidente. Ora, sendo a cultura sempre circunstancial, ela recebe e trabalha a modernização, de acordo com suas prioridades e interesses. O processo de modernização não produz uma cultura, mas encontra as culturas. E a recepção irá

---

<sup>614</sup> RIGOPOULOS, Antonio. **Sulla naturale disuguaglianza a fondamento dei doveri umani: l'ideale religioso e sociale dell'India Brahmanica..** In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti.** Gregoriana: Padova, 2005. p. 390.

<sup>615</sup> FLATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura** – globalização, pós modernismo e identidade. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, SESC, 1997. p. 24-25.

variar muito no espaço e tempo em que isso ocorre – refletindo-se na forma como serão interpretados os Direitos Humanos.<sup>616</sup>

Nesse sentido, recorde-se a crítica de Huntington contra uma “civilização universal”, que teria base em três afirmações. Primeiro, de que o colapso do comunismo soviético significou o fim da história e a vitória universal da democracia liberal no mundo. Tal argumento, segundo Huntington, não passa de uma falácia. Segundo, existe a afirmação de que a interação crescente entre os povos, comércio, investimentos, turismo, mídia, comunicação eletrônica em geral está causando uma cultura mundial comum. Isso reduziria a probabilidade de guerra, o que é um argumento, primeiro, não provado, e existem fortes evidências que seja provado o contrário. Além disso, as pessoas definem suas identidades a partir do que elas não são, de modo que o aumento das comunicações, comércio e viagens multiplica a interação entre civilizações e fortalece a identidade civilizacional própria. O terceiro argumento para a emergência de uma civilização universal a vê como resultado de um amplo processo de modernização que iniciou desde o século XVIII. No entanto, o fato de sociedades modernas possuírem muitas coisas em comum não significa que elas necessariamente caminham para a homogeneidade. A questão, diz Huntington, é identificar o que era a sociedade ocidental antes de se modernizar, pois ela já era ocidental antes da modernização.<sup>617</sup>

---

<sup>616</sup> Vincent esclarece assim o que ocorreu em relação à internacionalização dos Direitos Humanos: a prevalência de direitos civis e políticos são associados às democracias liberal-democratas, já nas sociedades comunistas prevaleceu os direitos econômicos e sociais, uma vez que as culturas refletem diferentes prioridades em circunstâncias materiais diferentes, existindo mais de uma cultura associada ao processo de modernização (VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p.50-51).

<sup>617</sup> O que a identificaria seria a cultura clássica legal (gregos, romanos, cristianismo...), o catolicismo e o protestantismo, as linguagens européias, a separação da autoridade espiritual e temporal, a regra de direito, o pluralismo social, os corpos representativos e o individualismo. Além disso, muitas sociedades, como Japão, Cingapura, Taiwan, Arábia Saudita e Irã tem se tornado sociedades modernas sem se tornar ocidentais – antes disso, algumas ainda se esforçam em reações anti-ocidentais, mas não anti-modernas. Ou seja,, modernização não quer dizer ocidentalização (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 68-72 e 78). Já Darci Ribeiro, em um estudo do processo civilizatório levando em conta uma nova teoria acerca da origem, do desenvolvimento e do futuro da evolução da humanidade, diz que “é possível falar sobre a possibilidade de um processo civilizatório global [...]”. Para o autor, esse movimento parece conduzir à unificação de todo o humano em uma só ou muito poucas variantes raciais, culturais e lingüísticas, até que um dia, em futuro remoto, a redução do patrimônio genético torne qualquer pessoa capaz de entender-se com as outras, “à base de um amplo patrimônio cultural co-participado”. Pensando assim, isso lembra muito as teorias de Darwin e mesmo ainda John Stuart Mill – obviamente idéias ocidentais (RIBEIRO, Darci. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras: 1998. p. 262-

Nesse sentido, Bernard Lewis<sup>618</sup> observou que cada civilização dominante tem imposto seu próprio conceito de modernidade, e que hoje, pela primeira vez, a civilização dominante é ocidental, e são, portanto, padrões ocidentais que definem a modernidade. Para isso, destaca o papel da democracia na formação de Estados fortes e com poder de decisão. Tratando de civilização e civilizações, e falando de modernidades e desenvolvimento, é importante também destacar que comandantes militares do Oriente, desde o século XVII perceberam que existem coisas que podem adotar, adaptar, copiar, emprestar, pedir e comprar, ou mesmo pegar do Ocidente. Por outro lado, nada impede que a modernidade seja definida por outras civilizações que, inclusive, já começaram a fazê-lo, sempre destacando as diferenças e, em função de sua peculiaridade, ser mais benéfica do que a “modernidade ocidental”.

Por isso, a modernização torna mais fortes as culturas que encaminham seus processos, e reduz o poder do Ocidente. O mundo está ficando mais moderno e menos ocidental, diz Huntington, uma vez que modernização não quer dizer ocidentalização, e apesar da expansão do Ocidente ter provocado tanto a modernização quanto a ocidentalização de sociedades não ocidentais, muitas rejeitam o impacto ocidental, seja pelo que o autor chama de “rejeicionismo” seja pelo “reformismo”. A reação de sociedades que aceitam tanto a modernização quanto a ocidentalização é chamada pelo autor de “kemalismo”, nas linhas de Toynbee, e tem base na pressuposição de que a modernização é tão necessária que a cultura autóctone deve ser abandonada ou abolida, devendo a sociedade se ocidentalizar para ter êxito na modernização (o exemplo maior está na Turquia, com as determinações de Mustafá Kemal Atatürk, e tem sido seguido por vários países, como a Rússia e México).<sup>619</sup>

Com isso, não se deve confundir as distintas “globalizações”, como não se deve confundir as diversas “modernidades”. Como assinala Jean-Pierre Warnier,

---

263).

<sup>618</sup> LEWIS, Bernard. **The West and the Middle East**. In: **Foreign Affairs**. v. 76, n. 1. New York: Jan/feb 1997. p. 114-115.

<sup>619</sup> O rejeicionismo foi seguido pelo Japão e pela China, que promoveram um ostensivo isolamento da modernidade ocidental, mas que foi quebrado pelo Ocidente. Segundo Huntington, o rejeicionismo tem custado muito, principalmente diante de um mundo que está se tornando globalmente moderno. Já através do reformismo busca combinar a modernização com a preservação dos valores, práticas e instituições centrais da cultura autóctone, reação que tem sido a mais comum entre as elites não-ocidentais (HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 78-79).

“falar de globalização da cultura é um abuso de linguagem” – é uma expressão que, diz, apesar de cômoda, deveria ser banida de qualquer discurso rigoroso. Poderíamos no máximo falar de globalização de certos mercados dos chamados “bens” culturais (cinema, audiovisual, disco, imprensa, especialmente revistas), mas confundir as indústrias da cultura com a cultura é tomar a parte com o todo. Significa privilegiar a visão mediática dos países industrializados, menosprezando o que não é “suficientemente espetacular” para emergir na mídia.<sup>620</sup> Assim, “globalizar a cultura” é tão estranho quanto reduzir a modernidade a ocidentalidade. É uma forma de imperialismo, vai referir Vincent.<sup>621</sup>

Boaventura de Souza Santos mostra que o que é chamado de globalização (como “processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival”) é sempre a “globalização bem-sucedida de determinado localismo”, ou seja, sempre existe uma raiz local para a condição global, de modo que, analiticamente, entende que seria igualmente correto “definir os tópicos de investigação em termos de localização, em vez de globalização”. O termo globalização apenas é preferido porque o discurso científico hegemônico “privilegia a história do mundo na versão dos vencedores”.<sup>622</sup>

---

<sup>620</sup> WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da Cultura**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 165.

<sup>621</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 55.

<sup>622</sup> Aponta ainda quatro modos de produção da globalização, geradores de quatro formas distintas de globalização: localismo globalizado, processo pelo qual um fenômeno local é globalizado com sucesso, como atividade mundial das multinacionais, e *fast food* americano; o globalismo localizado, como impacto específico de práticas transnacionais nas condições locais, como desmatamento e destruição de recursos naturais para pagamento da dívida externa, lugares religiosos e vida selvagem colocados à disposição do turismo global, alterações legislativas e políticas impostas pelos países centrais ou agências multilaterais; há ainda o que chama de cosmopolitismo (entendido não no sentido da modernidade, como universalismo desenraizado, individualismo e cidadania mundial e negação de fronteiras territoriais ou culturais, como solidariedade transnacional entre grupos explorados pela globalização hegemônica), como conjunto heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e discriminação sociais e destruição ambiental, produzidos pelos fenômenos anteriores, incluindo diálogos e articulações sul-sul, formas de intercâmbio operário, redes transnacionais de lutas ecológicas, pelos direitos da mulher, de povos indígenas, direitos humanos em geral, serviços jurídicos alternativos de caráter transnacional, solidariedade anticapitalista entre Norte e Sul, organizações de desenvolvimento alternativo e em luta contra o regime hegemônico de propriedade intelectual que desqualifica os saberes tradicionais e destrói a biodiversidade; e por fim, cita ainda a globalização representada pela emergência de temas ligados ao patrimônio comum da humanidade (temas que só fazem sentido em relação ao globo na sua totalidade, como sustentabilidade da vida humana na Terra, temas ambientais como camada de ozônio, preservação da Antártida, biodiversidade ou do fundo do mar, exploração do espaço, lua e outros planetas, temas que deveriam ser geridos por fideicomissos da comunidade

O autor chama a atenção para o cuidado que se deve ter para evitar a reconstrução de discursos e práticas emancipatórias que caiam na armadilha de reproduzir, de forma ampliada, concepções e preocupações eurocêntricas. O mesmo acontece na discussão sobre os direitos humanos, sendo importante identificar as preocupações e concepções isomórficas, daquelas que, no Ocidente, conferem conteúdo emancipatório a noções como “cultura”, “multiculturalismo”, “direitos” ou “cidadania”. É uma condição para utilização emancipatória dos conceitos para evitar que o reconhecimento das diferenças produza desigualdades:

A defesa da diferença cultural, da identidade coletiva, da autonomia ou da autodeterminação podem, assim, assumir a forma de luta pela igualdade de acesso a direitos ou a recursos, pelo reconhecimento e exercício efetivo de direitos de cidadania ou pela exigência de justiça.<sup>623</sup>

A globalização – do ponto de vista econômico – constitui uma nova forma de acumulação e regulação do capital, um sistema articulado no plano mundial e acelerado pela revolução tecnológica, conferindo à ação humana um efeito planetário. Com isso, como diz Manfredo Araújo de Oliveira, foram transformadas “nossas experiências de tempo e espaço”, o que provocou reestruturações sociais fundamentais e mudou nossas relações entre os povos e as culturas da terra, de modo que no lugar da balança de poder, o sucesso agora depende da economia.<sup>624</sup> A globalização, como diz Torres, “não apenas torna imprecisos os limites nacionais, como também desloca as solidariedades dentro e fora do estado nacional” – e os

---

internacional em nome das gerações presentes e futuras. As duas primeiras espécies, entretanto, correspondem a uma globalização “de-cima-para-baixo” (localismos globalizados e globalismos localizados, conhecidas como neoliberais ou hegemônicas), e outras duas a uma globalização “de-baixo-para-cima” (cosmopolitismo e patrimônio comum da humanidade, consideradas solidárias ou contra-hegemônicas) (SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos, v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 433-438).

<sup>623</sup> O autor critica o discurso sobre os direitos humanos como “lugar comum” da política progressista, discutindo as tensões dialéticas da modernidade ocidental e da crise que as atravessa, focando sua atenção no discurso sobre os direitos humanos como criação ocidental, e como podem ser apropriados por uma política de emancipação que considere o reconhecimento da diversidade cultural, e ao mesmo tempo, a afirmação comum da dignidade humana. O problema é como tornar os direitos humanos um recurso político, ao mesmo tempo cultural e global, o que significa um projeto cosmopolita de direitos humanos – para o autor isso depende da promoção de diálogos interculturais sobre “preocupações isomórficas” (SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos, v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 43 e 55).

<sup>624</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. p.172.

direitos humanos, os estados regionais e a democracia cosmopolita passam a desempenhar um papel cada vez maior nesse processo.<sup>625</sup>

Podemos perceber, assim, que o pluralismo não é só cultural, mas moderno, e que também as modernidades são plurais, assim como o próprio tempo. Assim, não é possível referir-se à modernidade sem falar também em pós-modernidade. Entretanto, o pós-moderno está vinculado principalmente com a instituição temporal do Ocidente. Como existem muitas “modernidades”, podem existir muitas “pós-modernidades”, e inclusive, processos de instituição social de “desmodernização”. Com isso, não é adequado encarar o global e o local como dicotomias separadas no espaço e no tempo, pois os processos de globalização e localização estão ligados na pós-modernidade.

Os problemas envolvendo os Direitos Humanos tornaram-se, com isso, também mais evidentes, tanto pela recusa de algumas civilizações de compatibilização e mesmo compartilhamento da possibilidade do discurso dos Direitos Humanos, quanto pela construção de um contra-discurso, que servirá para fundamentar a própria luta de grupos fundamentalistas, luta que dirige-se não apenas contra o imperialismo ocidental, contra a economia ocidental, a modernidade ocidental, mas basicamente, contra a globalização da cultura ocidental. Uma arena de diálogo intercivilizacional, portanto, torna-se cada dia mais necessária, além de desejável.

A modernidade, em si, passa a ser instituída em cada civilização de acordo com sua própria cultura e seu próprio tempo. Ela, em princípio, não é rejeitada; o que é rejeitado, de forma veemente, em algumas situações, é a modernidade ocidental, juntamente com sua cultura ocidental. Por isso, países rejeicionistas preferem desenvolver, com sua base cultural, sua própria modernidade, com seus valores, sua política, e sua economia. Talvez o tempo que instituem não possa ser chamado de “moderno”, no sentido ocidental, mas talvez não se possa recusar que, enquanto rompimento com uma tradição temporal, receba o nome de “moderno”, uma outra modernidade.

---

<sup>625</sup> TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo** – dilemas da cidadania em um mundo globalizado. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro. Vozes, 2001. p. 85.

#### 4.1.2 Desmodernização, pós-modernismo e seus efeitos político-civilizacionais

O fenômeno do que muitos denominam de pós-modernismo pode indicar que existe uma outra direção para a política internacional, ou que a direção prevista não é tão pacífica. Apesar do termo pós-modernismo, como outros termos já tratados, trazer em si grande controvérsia, indica a emergência de uma cultura relativamente autônoma em relação ao que se compreende da tradição moderna-ocidental, apontando para a descentralização da produção institucional do tempo e da própria cultura e para o que passa a ser identificado como complexidade cultural. Rituais e tradições que identificaram uma comunidade por muito tempo passam a ser questionados. Se por um lado a modernidade é acusada de ser originária da violência vinculada a várias expressões fundamentalistas, a pós-modernidade não vai lutar contra essa tendência; pelo contrário, vai possibilitar que surja como evidência máxima.

Mike Flatherstone indica os principais traços do pós-modernismo: 1º. É um movimento que se afasta das ambições universalistas das narrativas mistas, onde a ênfase se aplica à totalidade, ao sistema e à unidade, e caminha em direção a destacar o conhecimento local, a fragmentação, o sincretismo, a “alteridade” e a “diferença”; 2º. É a dissolução das hierarquias simbólicas que acarretam julgamentos canônicos de gosto e de valor, entrando em colapso a distinção entre alta cultura (setores que procuram alcançar maior autonomia) e cultura popular (a cultura do consumo de massas); 3º. É uma tendência à estetização da vida cotidiana, impulsionada pelos esforços, no âmbito da arte, de diluir as fronteiras entre arte e vida; 4º. Constitui uma descentralização do sujeito, cujo senso de unidade e cuja continuidade biográfica dão lugar à fragmentação e a um jogo superficial com imagens; é a ruptura do senso de identidade do indivíduo, devido ao bombardeio de signos e imagens fragmentadas – corroendo todo o senso de continuidade entre o passado, o presente e o futuro e toda crença teleológica de que a vida é um projeto carregado de significado, pois ele é incapaz de encadear os significados, já sua orientação seria estética, enfocando certas experiências ou imagens que proporcionam senso de intensa imersão e “imediatismo.”<sup>626</sup>

---

<sup>626</sup> FLATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura** – globalização, pós-modernismo e identidade. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, SESC, 1997. p.69.



A fragmentação, porém, não é absoluta, uma vez que não se pode abrir mão da unidade – o que caracteriza a afirmação multicultural, como paradoxo da própria globalização e do avanço de pretensões universalistas da modernidade ocidental. A pós-modernidade, assim, é marcada basicamente pela afirmação do heterogêneo, do multicultural, do pluralismo.

Touraine parece dar outro nome para o pós-modernismo. O autor parte de uma divisão da modernidade, em três partes distintas: a alta (clássica, que triunfa com os Estados nacionais), a média (sociedade industrial) e a baixa modernidade, que prefere chamar de época da desmodernização. O último quartel do século XX assistiu à ruptura entre industrialização e nação, e balança-se agora de um lado para o outro, “para a separação e a oposição completas de um mercado mundializado, globalizado, e de nacionalismos que defendem uma identidade ameaçada”. Agora, não se pretende nem uma sociedade de ordem, nem de progresso, mas de comunicação, pois se tem mais receio da intolerância do que da pobreza ou ilegalidade.<sup>627</sup> Surge, de pronto, a questão das minorias, vinculada diretamente à questão da diversidade e do pluralismo cultural.

Os grupos minoritários têm uma existência de certa forma delimitada por uma partilha da consciência grupal que se manifesta através da linguagem, da cultura ou religião, uma partilha do senso histórico, um destino comum. Thornberry faz essa relação entre a existência do indivíduo e do grupo: “um indivíduo existe ou não, e sua não existência implica em sua morte individual.” Mas existe outra existência para uma minoria “através da linguagem, cultura, religião, senso de história e destino comum partilhados. Sem essa “existência” pode-se dizer que os indivíduos vivem, mas que os grupos não. O grupo foi trocado, substituído por alguma outra coisa, talvez um novo grupo, maior ou menor.”<sup>628</sup>

---

<sup>627</sup> Estamos no período da baixa idade moderna e a questão que se impõe agora é: “como é que nós, vivendo a terceira etapa da modernidade, poderemos constituir-nos em sociedades?(...) ...depois das guerras mundiais, dos regimes totalitários e seus campos de extermínio, como é que se pode acreditar na aliança do poder e da justiça?” Para podermos escapar do que Touraine denominou “desmodernização” necessitamos de um princípio capaz de integrar ou pelo menos tornar compatíveis dois universos que se tornaram estranhos um ao outro. Este princípio ele define pelo sujeito. É ele, e não mais uma ordem institucional ou um movimento ao progresso, que assegura a unidade da vida social (TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos?** Iguais e diferentes. Trad. Jaime A. Clasen e Ephrain F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 153-157 e 180) .

<sup>628</sup> Tradução livre indicada no texto: “An individual ‘exists’ or he does not; his non-existence is individual death. [...] There is, however, another existence for a minority through language, culture, or religion, a shared sense of history, a common destiny. Whithout this ‘existence’ it is possible to say that individuals live but the group does not: it has been replaced by something

Tudo isso será percebido em relação à diminuição do poder dos Estados, como foi visto no paradigma civilizacional, principalmente diante da perda de identidade local e associação a identidades mais amplas. Nesse caso, releva notar que a expectativa dos indivíduos de que os direitos humanos têm mais chance de serem respeitados pela localidade, do que a partir de um poder global, tem começado a se alterar, o que é mostrado pelo número imenso de imigrantes e refugiados que, não seguros em seus Estados, avançam fronteiras onde entendem estarão mais protegidos. A própria preocupação internacional, aponta Vincent, com a proteção dos Direitos Humanos, tem em vista evitar uma avalanche de imigrantes em função das violações praticadas. Os documentos internacionais reconhecem não apenas a existência de uma sociedade além da sociedade dos Estados, mas também buscam constranger a conduta dos Estados perante aquela sociedade.<sup>629</sup>

Existem, porém, muitos exemplos onde grupos colonizados e minorias oprimidas confiam mais na obtenção de proteção de seu próprio Estado do que na proteção dos regimes internacionais de direitos humanos. Segundo Ignatieff, o Estado de Israel constitui um claro exemplo da preferência por direitos nacionais antes dos direitos humanos. Os nacionalistas tendem a proteger os direitos das majorias e a desatender o das minorias, e assim, nos territórios ocupados da Cisjordânia, os palestinos sujeitos ao governo militar de Israel precisam que seus direitos sejam protegidos a nível tanto local como internacional. Um equilíbrio exato entre direitos humanos internacionais e soberania estatal deve ser observado, e ele responde a uma questão de lógica formal: os ativistas dos direitos humanos devem, se querem evitar contradição de seus próprios princípios, respeitar a autonomia dos agentes – a prática dos direitos humanos serve para outorgar valor à busca individual e aos direitos coletivos à autodeterminação, mas essa prática deve abster-se de interferir quando o consentimento não é outorgado livremente.<sup>630</sup>

A extensão a todas as minorias de um princípio de proteção internacional é um desenvolvimento recente, e constitui uma consequência da entrada do homem na ordem internacional. Esta, em efeito, passou da proteção dos direitos dos

---

other than itself, perhaps a new group, larger or smaller". (THORNBERRY, Patrick. **International law and the rights of minorities**. Oxford: Clarendon Press, 1991. rep. 2001. p. 57).

<sup>629</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 94 e 106.

<sup>630</sup> IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatria**. Trad. Francisco Betrán Adell. Paidós: Barcelona, 2003. p. 41-45.

homens vividos em comunidade à proteção dos direitos do Homem, entidade abstrata e universal, como diz Alain Fenet. É preciso admitir que a proteção das minorias é uma questão de interesse internacional, e ela não possui outra justificação do que o próprio preâmbulo da Declaração, chamando à cooperação entre os povos dos Estados. Funda-se em valores universais, corolários da dignidade da pessoa humana: a preservação da riqueza cultural da humanidade e o respeito às diferenças. Apesar da ameaça às minorias vir do próprio Estado, pouco a pouco virá da lógica do mercado.<sup>631</sup>

Nesse sentido, se considerarmos os dois grandes debates, o da eclosão das culturas e da americanização, veremos que na verdade são apenas um, pois a humanidade continua sendo, como sempre foi, uma máquina de fabricar diferenças, clivagens, particularidades, distinção de classes, formas de falar, países, frações políticas, regiões, ideologias e religiões – e só a noção de cultura explica os fatos da globalização e dos mercados culturais, revelando a ilusão de que o mercado possa ser extraído da sociedade e considerado isoladamente, como um sistema fechado, totalizante e autodeterminante. Por outro lado, salienta Jean-Pierre Warnier, a humanidade, produtora das diferenças, reage tanto à pressão das desigualdades crescentes, da pobreza, da competição pelo poder, da desqualificação das instâncias políticas que a cultura acaba dando sinais de fragmentação, diversificação infinita das mídias culturais, a ponto de chegarmos a desejar “uma verdadeira globalização da cultura que daria à humanidade inteira a bússola e as referências comuns de que ela necessita”. E quem deveria encarregar-se dessa missão? Certamente, diz, não são as mídias e indústrias culturais, que só visam lucro. A ambição de uma bússola a todos só pode ser de âmbito político, daí o surgimento das instâncias internacionais.<sup>632</sup>

É necessário considerar aqui a questão da transformação do Estado moderno, que recebe pressão nas suas características essenciais (que envolviam

---

<sup>631</sup> FENET, Alain. **Mutations internationales et protection des minorités**. In: FENET, Alain; THUAN, Cao-Huy. (Org.). **Mutations Internationales et évolution des normes**. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 50 e 63. 199p.

<sup>632</sup> O autor ainda lembra que, por mais incrível que pareça, a cultura esportiva parece contestar isso, uma vez que na FIFA existem mais membros (168) do que na ONU. Mas essa cultura do futebol, e outras culturas “de nicho”, como rap, gay, terceira idade, etc., não estão em condições de fornecer orientação, uma bússola de conduta. Tais grupos podem até contribuir para a diminuição da violência, de inicia-los na relação com outros, e só (WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da Cultura**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 166-167).

desde a territorialidade, homogeneidade, unidade e soberania) justamente a partir do multiculturalismo frente ao nacionalismo, a heterogeneidade e a internacionalização do Estado e do governo democrático, além de outras causas por trás da transformação. Roland Axtmann aponta claramente que nas últimas décadas – num número de países cada vez maior, comunidades nacionais e étnicas com distintas linguagens, histórias e tradições têm demandado o reconhecimento de apoio para suas identidades culturais. Elas requerem direitos de grupo diferenciados, poderes, reconhecimento de seu *status* ou imunidades que estão por trás do direito comum de cidadania. Tais reclames às vezes dizem respeito a autonomia territorial, auto-determinação em relação à questões como educação, saúde ou direito de família, e garantia de representação nas instituições políticas na base de um sistema por quotas. A partir daqui, portanto, a idéia de cidadania comum, identidade comum e coesão política e social é questionada, em função da própria natureza, autoridade e permanência do “Estado multicultural”, Estado do qual várias comunidades culturalmente diferenciadas fazem parte. Esta fragmentação, e a questão institucional descentralizada e diferenciada, emergente dessa diversidade, leva o autor a considerar algumas questões fundamentais: um governo democrático, um debate público sobre o que as comunidades têm em comum, e proteção a poderes legítimos para garantir a autonomia e a coordenação política de comunidades que fazem parte de uma comunidade mais ampla.<sup>633</sup>

Há um reconhecimento cada vez maior de nacionalidades internas, ligadas ao caráter multinacional da maior parte dos Estados. As minorias têm em comum com povos indígenas a experiência histórica de uma existência completa e funcional de suas sociedades antes de serem incorporadas a um Estado maior. Existe, entretanto, segundo Axtmann, duas diferenças básicas entre estas duas formas de “minorias nacionais” nos Estados democráticos: os povos indígenas foram às vezes sujeitos à política genocida e geralmente mantidos na sua sobrevivência física básica; segundo, muitas comunidades “nação” possuem uma forma de nacionalismo cívico ou “pós-étnico” (a identidade grupal tende a ser mais fluída, híbrida e múltipla). Com isso, existe um multiculturalismo que divide o espaço com o nacionalismo. Estas próprias sociedades se conduzem a partir da auto-reflexão

---

<sup>633</sup> Cfe. AXTMANN, Roland. **The State of the State: The Model of the Modern State and its Contemporary Transformation**. In: **International Political Science Review**. v. 25, n. 3. London: 2004. p. 264-265.

diante de uma questão “inter-societária”, “inter-civilizacional”, contextualizando a si mesmas como parte da ordem global. Existe, então, a necessidade de reconfiguração da estrutura da autoridade política, tanto quanto a redefinição de democracia para ser vista não mais como uma questão de um corpo de cidadãos que constituem um povo singular, mas uma pluralidade de diversos povos, grupos e associações.<sup>634</sup>

A questão pode ser aplicada à civilização hindu, uma vez que a Índia inclusive apresentou reservas quanto à ratificação do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos em relação à autodeterminação. Recheada de minorias étnicas, cada qual com sua particularidade e língua próprias, inclusive, elas se mantiveram por muito tempo submetidas à forte opressão da sociedade de castas, sendo consideradas, assim, tão intocáveis (pois sem casta, em função de constituírem povos aborígenes) quanto os demais intocáveis por razão de “impureza social” diante da mistura ou infração à endogamia, severamente criticada. A Índia, assim, não possui apenas a questão da Cachemira, mas é um verdadeiro barril de pólvora em relação às suas minorias.

Enquanto isso na civilização muçulmana percebe-se maior facilidade em relação à unidade, ainda que as dissidências costumem ser violentas internamente, pois pelo menos são guiadas por uma crença comum e muito forte. Já quanto à China, a política, que não é da força, nem da polícia, mas da ideologia, tratou de desenvolver um espírito de união e de identidade chinesas mais forte, com o qual as minorias passaram a se identificar. A China talvez esteja vivendo seu auge do “império romano”, ou ainda nem tenha chegado a ele, onde é mais fácil encontrar quem, a sua volta, queira ser chinês, do que o contrário.

Por fim, a civilização ocidental é a única que, dentro do conceito de modernidade do Ocidente, apresenta seu momento de “pós-modernidade”, já que a história só no Ocidente é feita de “pedaços”. Cada uma das modernidades distintas terá, talvez, sua vez de “desmodernização” e também de pós-modernização, se não se quiser entender a mesma coisa para as duas palavras. Entretanto, os efeitos, assim como da modernidade ocidental, quanto também da pós-modernidade, são sentidos de forma às vezes violenta nas identidades civilizacionais distintas da

---

<sup>634</sup> AXTMANN, Roland. The State of the State: The Model of the Modern State and its Contemporary Transformation. In: **International Political Science Review**. v. 25, n. 3. London: 2004. p. 265-266.

ocidental, análise que será melhor vista na repercussão sobre os fundamentalismos.

Pode ser referido também, em outras palavras, a revelação do múltiplo civilizacional, ou o descobrimento do multiculturalismo no âmbito de um tempo e local que se pretendia único, e de um espaço que também se pretendia impositivo, sobre outros espaços e localidades, e bem assim, o desvelamento do outro enquanto identidade complexa, porque causa estranhamento enquanto diferente, diverso, porque por si, e em si, ontologicamente, evidencia a pluralidade. Há um repensar da necessidade paradoxal do nacionalismo enquanto unidade congregadora da multiplicidade, da pluralidade cultural. Seria um nacionalismo agora ampliado, revisitado, para incluir o múltiplo, e exercer sua função histórica, congregando as diferenças sob seu espaço de domínio político, sob um espaço onde a pluralidade e as diferenças podem conviver, possivelmente, sob condições dadas por uma democracia.

#### **4.1.3 Repercussões nas identidades e fundamentalismos**

Um dos maiores desafios globais é conciliar o pluralismo cultural, seja na ordem interna, seja na ordem externa dos países, e bem assim, a nível civilizacional. O pluralismo cultural passou a ser reforçado com a intensificação da onda migratória, gerando choques étnicos e culturais dentro dos próprios Estados, muitas vezes reforçado por concepções fundamentalistas. A questão a ser resolvida, tanto no plano interno quanto externo, é conciliar as distintas preferências para que não ocorra prevalência de alguma delas a ponto de excluir as demais, tema que enfrenta-se com os diversos fundamentalismos, pois o fundamentalismo, de regra, rejeita a diferença. Outra questão é o trato da tolerância com a diferença, se devem ser impostos, ou não, limites a ela (tanto à tolerância quanto à diferença).

A chegada do fundamentalismo religioso, no final do século XX, é atribuída ainda à modernização. Jonathan Fox cita oito fatores que indicam isso: em muitos lugares do terceiro mundo os esforços da modernização falharam causando uma revolta religiosa contra as ideologias seculares ocidentais; a modernização minou estilos tradicionais de vida, valores comunitários, baseados em parte na religião, causando, por isso, a revolta religiosa contra a modernidade; a modernização permitiu tanto ao Estado quanto às instituições religiosas aumentar suas esferas de influência, com mais disputas entre os dois; o sistema político moderno permite a

participação em massa, e setores religioso da sociedade passaram a impor suas visões a outros; a comunicação moderna permitiu a grupos religiosos exportar seus pontos de vista; a liberdade de escolha em muitas sociedades para selecionar sua própria religião aumentou a religiosidade; em muitas partes do terceiro mundo, devido ao processo de colonialismo, as idéias seculares ocidentais são consideradas estranhas e, por isso, ilegítimas, deixando apenas a religião como base de legitimidade; por fim, organizações religiosas modernas contribuem para a atividade política.<sup>635</sup>

O significado e propósito da “missão religiosa”, ou da identidade religiosa, está vinculado à compreensão dos Direitos Humanos nos discursos fundamentalistas, tanto de cristãos como de muçulmanos. Os fundamentalistas imaginam o mundo dividido, um mundo dualista, de luz e trevas, habitado por abençoados e pecadores, puros e impuros, ortodoxos e infiéis. É importante conceituar claramente “fundamentalismo” e não reduzir cada fiel a um militante fundamentalista e este a um extremista violento, porque em geral o termo vem ligado a um seguidor ortodoxo, devoto extremo. Fundamentalista é aquele devoto convicto que busca impedir a erosão da identidade religiosa, fortificar a comunidade religiosa e criar alternativas viáveis a estruturas e processos seculares – por isso é importante não confundir fundamentalismo com violência e intolerância.<sup>636</sup> Dessa forma, os fundamentalistas ( Hamas e a Jihad Islâmica são os dois maiores movimentos fundamentalistas Palestinos) tendem a se opor a qualquer elemento estranho – e o Ocidente é um elemento estranho.

O fundamentalismo constitui qualquer movimento religioso “que tende a interpretar a realidade de hoje através dos olhos de antigos preceitos religiosos e que renega os valores da modernidade”. Fundamentalismo tem origem no radicalismo protestante difundido nos Estados Unidos a partir dos anos 20. De forma paradoxal, o maior contingente de fundamentalistas encontra-se atualmente nos Estados Unidos, e são cristãos. O fundamentalista segue à risca o texto sagrado, seja ele a Bíblia, o Talmude, o Corão, ou outros. Atribui-se aos fundamentalistas americanos, por exemplo, a aprovação da Lei Seca de 1920, proibindo bebida

---

<sup>635</sup> FOX, Jonathan. **Religion and State Failure**: an examination of the extent and magnitude of religious conflict from 1950 to 1996. In: **International Political Science Review**. v. 25, n. 1. London: Sage Publications, 2004. p. 57.

<sup>636</sup> APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**. In: **Seminário Direitos Humanos no Século XXI**. 10 e 11 de setembro de 1998. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, IPRI, p. 3-4 e 6.

alcoólica nos Estados Unidos, tudo decorrente da expansão da modernidade, da democracia, liberalismo e concepção darwiniana da natureza, com o afrouxamento dos costumes religiosos. Já o fundamentalismo islâmico sempre existiu, mas ascendeu no cenário político do Oriente Médio a partir da Revolução Xiita no Irã, em 1979, e teria como causa em parte o fracasso político dos Estados árabes para combater o Estado de Israel. Tem como ideal político a implantação de uma república islâmica, um regime teocrático que traduz a *charia* de forma literal, e o chefe real do governo seria Alá, pois os imãs, mulás e outros guias religiosos só representam e interpretam a vontade divina. Qualquer governante secular seria inimigo: assim o Egito, governado por Mubarak, o Iraque, por Saddam Hussein e agora seu substituto apoiado pela ONU, a Líbia, de Kadafi, etc.<sup>637</sup>

R. Scott Appleby<sup>638</sup> cita o exemplo de Sayyid Qutb (1906-1965) como padrão ideológico fundamentalista. Professor, ensaísta e inspetor no Ministério da Educação do Egito, aderiu à Fraternidade Muçulmana em 1951, após 3 anos de estudos nos Estados Unidos. Cresceu a violência entre a Fraternidade e o Governo, com repressões do regime Nasser. Qutb foi preso, mas escreveu o tratado Milestones (“Marcos”), que representa o manifesto do extremismo sunita. Nessa obra ele desenvolveu uma interpretação da *jihad*, a guerra santa islâmica, adotada então como doutrina central de grupos extremistas. Ele passou a aplicar a *Jahiliya*, que significa ignorância da orientação de Deus para outros muçulmanos, e até mesmo para líderes árabes como Nasser, conclamando a todos para retornar às origens, à fonte livre de misturas, para extrair os conceitos da natureza e do universo, da natureza da existência humana e relação desta com o Perfeito, o Ser Real, Deus Altíssimo.

O fundamentalismo tem por objetivo a restauração, o reforço da base da identidade pessoal e comunitária que foi sendo sacudida ou destruída pela modernidade. Os movimentos fundamentalistas muitas vezes usam de comunicações modernas, propaganda e técnicas organizacionais, mas são percebidos como um

---

<sup>637</sup> SCHILLING, Voltaire. **Ocidente X Islã** – uma história do conflito milenar entre dois mundos. 2<sup>a</sup>. ed. Porto Alegre: L&PM, 2003. p. 126-128.

<sup>638</sup> Sua interpretação da *jihad* tem apoio em fundamentalismo, recorrendo a doutrinas do sábio medieval Ibn Taymiyya (1268-1328), além da afirmação de que a proibição do Profeta de lutar era apenas referente a uma fase temporária, pois *jihad* é uma ordem para conquista de novas fronteiras do Islã, como um dever de todo muçulmano (APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**. 10 e 11 de setembro de 1998. Tradução de Amélia Maria Fernandes Alves. Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. IPRI. p. 7-9).



retorno ao passado, apesar de constituir, como nota Jonathan Fox, um fenômeno muito moderno. Existem muitas indicações de que a religião contribui para os conflitos atuais, tanto relativos à discriminação quanto aos conflitos étnicos, conflitos internacionais, intervenções internacionais e genocídio. Os conflitos religiosos, como nota Fox, tendem a ser mais difíceis de serem tratados, devido à natureza não-negociável das motivações que estão por trás deles: se o oponente é guiado pela fé e não por ganhos de poder, é mais difícil fazer acordos com ele porque a fé não é algo facilmente submetido a negociações. Entretanto, outros tipos de motivações de conflitos, como nacionalidades e questões étnicas também podem causar a mesma dificuldade.<sup>639</sup>

Os fundamentalistas culpam a “compreensão falha” da América quanto à legítima liberação da mulher, mas não entendem que o mundo não é mais o mesmo. O mundo é complexo demais em função de uma massa popular impressionante e que tende a escrever sua história – sem necessariamente abrir mão de suas convicções religiosas básicas.

A questão do tempo exercerá papel primordial na construção das identidades, do espaço multicultural. Esse tempo não é simplesmente vinculado à economia nem à informação, mas possui uma temporalidade mais lenta, de ordem antropológica, “que é a da cultura de um grupo e que controla o ritmo de sua evolução”, nas palavras de Semprini. O autor observa que os conflitos culturais e identitários típicos das sociedades pós-industriais são normalmente conflitos entre sistemas temporais, “de ritmos discordantes, como aquele que acompanha a evolução dos valores de um grupo e outro, bem mais veloz, que marca a mudança socioeconômica ou demográfica”.<sup>640</sup>

Se for tomada por base a modernidade ocidental, é possível identificar, como faz Stuart Hall,<sup>641</sup> três concepções de identidade. Primeiro o sujeito do Iluminismo, a

---

<sup>639</sup> FOX, Jonathan. **Religion and State Failure**: an examination of the extent and magnitude of religious conflict from 1950 to 1996. In: **International Political Science Review**. v. 25, n. 1. London: Sage Publications, 2004. p. 58.

<sup>640</sup> Cita o exemplo da “guerra dos sexos” – enquanto a mulher conquista rapidamente o mercado de trabalho, as atitudes e valores que regularizam tradicionalmente as relações entre os sexos evolui de forma lenta – cabe a um espaço multicultural harmonizar tais sistemas temporais diferentes (SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Trad. Laureano Pelegrin. São Paulo: Edusc, 1999. p.148).

<sup>641</sup> Com isso, ao contrário do que sempre pensavam os sociólogos, a sociedade não é um todo unificado produzindo-se através de mudanças evolucionárias a partir de si mesmas, mas estão constantemente sendo “descentradas” ou fragmentadas em uma pluralidade de centros de poder, constantemente deslocadas por forças que estão fora delas mesmas (HALL, Stuart. **A**

pessoa humana centrada, que pela primeira vez nascia como sujeito, onde o centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. Depois o sujeito sociológico, o que vai refletir a complexidade do mundo moderno e a consciência de que o núcleo interior do sujeito não é autônomo e auto-suficiente, mas formado na relação com “outras pessoas” que mediavam para o sujeito os valores – a cultura – dos mundos que habitava. Já a terceira concepção de identidade vem ligada ao sujeito “pós-moderno”, que está se tornando fragmentado, não possui uma identidade fixa, permanente. Esse processo está relacionado com o impacto da globalização sobre as identidades culturais.

O fundamentalismo é um movimento que nasce como decorrência da modernidade, dos seus efeitos, mas que é reconhecido e principalmente identificado como uma identidade local, e uma busca da retomada dessa identidade local na pós-modernidade. Assim como as inúmeras globalizações trazem em si a diferença, também produzem a percepção daquele que é diferente e luta para impor sua identidade de forma. Muitas vezes surge em forma de uma luta desesperada contra a erosão identitária causada pela modernidade. A pós-modernidade torna essa luta evidente, uma vez que destaca as multiplicidades, ou a pluralidade de identidades.

É, pois, importante, salientar que a ocidentalização e modernização são antecedentes da globalização, mas esta pode não significar homogeneização. A globalização pode ser um processo de harmonização, mas sem implicar ou impor uniformização, uma vez que existem diversas formas pelas quais a globalização atua no mundo: às vezes como instrumento de potências econômicas, às vezes como modo de revelação da própria identidade de uma minoria. A globalização historicamente existiu a partir do Cristianismo, de Jerusalém, e do Islã, de Meca. Mas ela também é vista como uma construção imperial e comercial, diplomática e militar.<sup>642</sup> É importante, por ora, ter em conta que algumas espécies de globalização são prejudiciais às identidades e à diversidade, e outras não.

Jean-Pierre Warnier nota que, o que chama atenção nas reivindicações de identidade, é o resultado violento de suas práticas de afirmação, como nos casos da ex-Iugoslávia, no Afeganistão, na Somália, em Israel, Ruanda, etc. Para estes a mídia usa expressões como “reivindicação de identidade, integrismo,

---

**identidade cultural na pós-modernidade.** 8. ed. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p.10-13, 16-17).

<sup>642</sup> PICCO, Giandomenico, *et al.* **Crossing the divide:** dialogue among civilizations. Cit., p. 58.

fundamentalismo, violência ou purificação étnica”. Mas na verdade, pondera o autor, tais casos escondem as demais situações extremamente numerosas, pois são pouquíssimos os Estados homogêneos, e a regra é a heterogeneidade cultural: “Como as coisas poderiam ser diferentes, se existem 6 mil línguas faladas no mundo e há apenas duzentos e vinte e cinco Estados soberanos e territórios autônomos, ou seja, em média, vinte e seis línguas ou comunidades étnicas por Estado?”<sup>643</sup>

Ainda que os termos “nação” e “nacionalismo” não sejam adequados para descrever as entidades políticas atuais, é importante prestar atenção para a reestruturação da forma como as pessoas passarão a afirmar sua identidade, uma vez que o próprio sentimento “nacionalista” está sendo repensado. Como exemplifica Homi Bhabha:

Em ‘Rosa Diamond’ em ‘Os Versos satânicos’, Rushdie parece sugerir que é somente através do processo de disseminação – de significado, tempo, povos, fronteiras culturais e tradições históricas – que a alteridade radical da cultura nacional criará novas formas de viver e escrever.<sup>644</sup>

Por outro lado, a proteção de grupos étnicos, religiosos e lingüísticos é uma das preocupações mais antigas do direito internacional, como instrumento protetor por razões tanto humanitárias como pragmáticas – até porque, pequenos grupos étnicos podem constituir minoria em alguns Estados e majorias em outros, sendo que o pragmatismo e o humanitarismo estão presentes na Declaração Universal dos Direitos Humanos.<sup>645</sup> De todo modo, como mostra Amaladoss, hoje não podemos evitar olhar o multiculturalismo do ponto de vista da globalização, uma vez que a

<sup>643</sup> WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da Cultura**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 158.

<sup>644</sup> BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 234. Se, por um lado, a globalização reforça as identidades, provoca afirmações identitárias múltiplas, também coloca o próprio Ocidente diante da crise do conceito de Estado-nação, bem como diante de uma crise de consciência nacional das antigas nações. O problema da identidade nacional é objeto de importante estudo de Hobsbawm, mostrando que nos últimos 120 anos a questão mais característica da história europeia tem sido a do nacionalismo, o problema da identidade nacional em contraposição ao problema da integração num Estado plurinacional. A idéia original do Estado-nação (um Estado-nação territorial étnica e linguisticamente homogêneo) está completamente ultrapassada. É estranho, mas enquanto o fundamentalismo, obtendo sua força a partir da verdade universal, é teoricamente aplicável a todos, o nacionalismo exclui do seu alcance todos os que não pertençam à “nação”, o resto da maioria da raça humana (HOBSBAWM, Eric. **A questão do nacionalismo**: nações e nacionalismo desde 1780. Lisboa: Terramar, 1998. p. 163, 167, 175 e 181).

<sup>645</sup> THORNBERRY, Patrick. **International law and the rights of minorities**. Oxford: Clarendon Press, 1991, rep. 2001. p. 01.

globalização “está impondo uma monocultura global – coca-cola e jeans e música pop – em cima de todo mundo, levando ao desaparecimento de culturas locais.”<sup>646</sup>

Ao se posicionarem na defensiva, muitas acabam encetando o fundamentalismo. O que se deve fazer, especialmente, é cuidar para não confundir “cultura pop”, com cultura, como foi estabelecido no item 1, da presente tese.

A existência de uma profecia insistente sobre o fim do Estado-Nação talvez possa levar também ao fim das relações conflituosas, mas o que se tem observado, ao contrário, como acentua Miyamoto, “é um apego cada vez maior dos governos ao seu território, defendendo cada vez mais suas empresas (com políticas econômicas protecionistas), e acirrando nacionalismos.”<sup>647</sup> De certa forma essas afirmações são comprovadas pelos estudos de Frisch e Sandler, que observam que tanto quanto os *Zionists*, os árabes da Palestina não apresentam suas aspirações à comunidade internacional em termos religiosos. Nas negociações com a coroa Britânica quanto à autodeterminação ou o *status* da comunidade judaica os motivos religiosos permaneceram uma questão relativamente menor. Os tópicos relativos ao nacionalismo, imigração judaica, controle de terras e soberania tornaram-se os tópicos principais. A religião não deixou de ser importante, mas não significou o fundamento do conflito. A situação começou a se alterar na década de 80 com a ascendência de grupos fundamentalistas, como Hamas e a Jihad Islâmica.<sup>648</sup>

Como nota Küng, o fundamentalismo não possui raízes apenas religiosas, mas também econômicas, políticas e sociais. Os débitos de uma Era Moderna “muitas vezes individualista-libertinista” também devem ser levados em conta. O que a modernização acarretou, para os Estados islâmicos, foi insegurança e crise de identidade, que levou as pessoas a procurar pontos de referência, valores e modelos que encontram em sua própria religião. Destaca, entretanto, que também no Islã existem reformadores, a cujo número pertencem também fundamentalistas moderados, que não rejeitam a modernização, mas a secularização total. O

<sup>646</sup> AMALADOSS, Michael. **Promover a harmonia**: vivendo em um mundo pluralista. Coleção Humanitas. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 95.

<sup>647</sup> MIYAMOTO, Shiguenoli. **O ideário da paz em um mundo conflituoso**. In: BEDIM, Gilmar Antonio et al. **Paradigmas das relações internacionais**. Ijuí: Unijuí, 2000. p. 52-53.

<sup>648</sup> FRISCH, Hillel; SANDLER, Shmuel. **Religion, state, and the international system in the Israeli-Palestinian Conflict**. In: **International Political Science Review**. v. 25, n. 1. London: Sage Publications, 2004. p. 84-86.

cristianismo, por sua vez, não é inteiramente tolerante, uma vez que também dá exemplos de fundamentalismo.<sup>649</sup>

Para Küng o fundamentalismo deve ser enfrentado com atitudes democráticas e tolerantes, e principalmente através da supressão das condições que o fizeram surgir. Os fundamentalistas também “deveriam ser lembrados de suas raízes de liberdade, pluralismo e abertura para os outros na tradição própria de cada um: na Bíblia Hebraica e no Talmude, no Novo Testamento e na tradição da Igreja, no Alcorão e na Suna.” Também os “liberalistas” não deveriam se fechar à autocrítica, diz Küng, pois o mesmo vale para eles: “em face de tanta acomodação fácil ao espírito do tempo, que é incapaz de dizer não; em face de toda falta de substância religiosa, de perfil teológico e de compromisso ético numa religiosidade liberal moderna, que desconhece quase que inteiramente os limites éticos”.<sup>650</sup>

Na atualidade percebe-se a crise das identidades que estabilizaram o mundo social, o declínio de tais identidades, com o surgimento de novas identidades, de modo que o sujeito moderno, o indivíduo moderno que era visto como sujeito unificado acabou se fragmentando na pós-modernidade. Essa fragmentação seria decorrência de um colapso das identidades modernas que tinham sólidas localizações nas paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, o que tem abalado as identidades pessoais e colocado em dúvida a posição do sujeito e sua integração no mundo. Como conseqüência, há uma crise dupla de identidade: descentração dos indivíduos de seu lugar no mundo social e cultural e descentração de si mesmos. A questão que é posta, por Stuart Hall, é que tal processo de mudança é tão profundo que seria decorrência da transformação da própria modernidade.<sup>651</sup> O sujeito teria que buscar uma refundamentação de si em um novo contexto, o da pós-modernidade, porque ele também, pertencente a ela, seria “pós”.

<sup>649</sup> KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Alberto Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 253, 257-258.

<sup>650</sup> Küng indica o que as religiões podem tentar alcançar com tal esforço: uma nova visão de conjunto e uma nova orientação espiritual básica, transmitindo identidade e segurança, buscada e vivida por todos os que não se sentem satisfeitos com o autoritarismo romano-católico, biblicismo protestante, tradicionalismo ortodoxo ou correntes reacionárias de origem judaica ou muçulmana; um diálogo e colaboração com os fundamentalistas na esfera político-social e no terreno religioso-teológico; opor resistência no caso do fundamentalismo se aliar ao poder político-militar-policial, como no caso Rushdie, ou de violência espiritual, como no caso do Vaticano contra teólogos, mulheres e bispos (KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Alberto Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p. 259-260).

<sup>651</sup> HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 8. ed. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. p. 9-10.

## 4.2 CONTRIBUIÇÃO DO DEBATE MULTICULTURALISTA PARA A UNIVERSALIDADE

### 4.2.1 Relativismo e o multiculturalismo

O termo “multiculturalismo” se expandiu de forma heterogênea e o “multicultural” adquiriu um significado oscilante. Como aponta Homi Bhabha, há uma proliferação tão grande do termo “multiculturalismo” a ponto de obscurecer seu significado. Para o autor, a questão da diferença cultural nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem que ser negociado em vez de ser negado.<sup>652</sup> A diferença, pois, não representa apenas a controvérsia entre conteúdos opostos, mas também introduz, a partir do confronto e reconhecimento do diferente, um processo de julgamento de interpretação cultural, a uma possibilidade de diálogo, que pode levar inclusive à construção de um tempo sincrônico, o que não significa uniformização das diferenças.

Na década de 70 surgiram expressões como “diferença” e “pluralismo” que centraram as atenções dos filósofos, sociólogos e antropólogos. Agora, nas observações da Unesco, vemos a emergência de expressões como “diversidade cultural” e “interculturalismo”. A Unesco entende que a passagem da “diferença” à “diversidade”, assim como do “pluralismo” à “pluralidade”, e do “multiculturalismo” à “interculturalidade” não significa apenas uma evolução semântica, mas sugere uma mudança profunda de perspectiva. A diferença exprime antes uma dinâmica do que é misto: a diversidade repousa antes no reconhecimento de categorias culturais distintas – toda cultura é uma “obra aberta”, suscetível de leituras interpretativas e expressões plurais. A variação constitui um princípio ou elemento constitutivo de toda formação cultural.<sup>653</sup>

A preferência da UNESCO pelo termo “diversidade” à diferença parece constituir um temor necessário de se enfrentar, pois é e constitui nossa realidade

---

<sup>652</sup> BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 34 e 228.

<sup>653</sup> ABADALLAH-PRETCEILLE, Martine. **Aproches de la diversité culturelle à travers les disciplines d’enseignement**. In: UNESCO. **Déclaration universelle de l’Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003. p. 15.

mundial. O mundo é apenas diverso ou diferente? O mundo não é apenas diverso, o mundo apresenta diferenças que incluem oposições, inclusive. Mas parte daí, dessa consideração, da cultura como obra aberta e seu vínculo com o diverso, a possibilidade de um diálogo significativo, e uma forma de se evitar o que se chamou de “fábrica de diferenças”.

Por outro lado, Giovanni Sartori<sup>654</sup> leciona que o pluralismo não se reconhece no multiculturalismo, mas sim no interculturalismo. Fala da necessidade do interculturalismo, e a partir daí, da tolerância como solução, o que não implica em relativismo, mas pluralismo. Considera o autor que a sociedade pluralista, chamada de sociedade aberta, é aberta ao ponto de incluir uma sociedade multicultural e multiétnica baseada na “cidadania diferenciada”. É assim que surgiu a Europa e a identidade europeia. O multiculturalismo leva à Bósnia, e o interculturalismo à Europa, e ao “sentimento de europeu”. Tem uma visão de mundo que valoriza a diversidade, mas não constitui uma “fábrica de diversidades” (ou talvez como explicou a Unesco, uma “fábrica de diferenças”). O multiculturalismo é um projeto que propõe uma nova sociedade e desenha sua ação para alcançá-la. Ele não é uma extensão ou variação do pluralismo, mas uma inversão, que nega o pluralismo em todos os seus aspectos. O pluralismo envolve grupos e associações voluntárias “que não nos obrigam” – enquanto o neopluralismo ou multiculturalismo se aplica aos involuntários... O pluralismo liberta e produz as sociedades livre de ligações de nascimento, desde que se queira fazê-lo. Ele não reforça, mas atenua as identidades com que se encontra, enquanto o multiculturalismo cria identidades reforçadas pela coincidência e superposição de língua, religião, etnia e ideologia, por exemplo.

A pretensão à universalidade será um fenômeno típico da modernidade ocidental, ainda que não fiquem excluídas outras civilizações da mesma pretensão. A experiência da diferença, colocada de forma radical pelos efeitos da globalização, fortalece o argumento relativista, e como diz Semprini, “mostrando que existem caminhos diferentes para se chegar à “verdade” e que esta acha-se sempre dentro de uma malha conceitual, social e histórica”. O relativismo é fortalecido pela experiência da diversidade e pela constatação de verdades “universais” que acabam se mostrando bastante relativas. Mas a crítica serve também ao próprio relativismo

---

<sup>654</sup> SARTORI, Giovanni. **La sociedad multiétnica** – pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. Madrid: Taurus, 2001. p. 7, 41-42, 55.

(se tudo é relativo, o relativismo também o é). O multiculturalismo é que revela as contradições e paradoxos “de uma sociedade que se professa universalista [...]”<sup>655</sup> O que se observa dos discursos travados em torno da diversidade/uniformidade ou universalidade/particularidade é a necessidade de diferenciar diversidade cultural de diversidade moral, sob pena de não ser compreendida a relação necessária que existe entre pluralismo cultural e universalidade dos direitos humanos.

Primeiramente, multiculturalismo não é sinônimo de relativismo. Jacob Levy deixa isso claro, mostrando o quanto é fundamental não identificar pluralismo moral e cultural e muito menos conflitos morais e políticos. Alude que filósofos morais proeminentes como Michael Walzer e Charles Taylor sugerem que o fenômeno do pluralismo cultural é intimamente relacionado com o pluralismo de ideais e moralidade. O pluralismo moral diz que os bens fundamentais da vida humana, os valores morais maiores, são plurais, incomensuráveis, e frequentemente incompatíveis. O autor lembra que liberdade e igualdade podem ser incomensuráveis, mas liberdade e escravidão não. Assim, por exemplo, o conflito Israel-Palestina não é realmente uma questão de incompatibilidade de modos de vida. O problema é simplesmente que cada grupo reclama o mesmo pedaço de terra que dividem.<sup>656</sup>

A questão da característica “universal” ou “relativa” dos direitos declarados nos instrumentos internacionais de direitos humanos tem sido fonte de discórdia desde o início do movimento em prol dos Direitos Humanos. A alternativa é posta muitas vezes de forma distinta, mas relacionada, como por exemplo, “direitos absolutos” (comparados a universais) opostos a “contingentes” (comparados a “relativos”), ou imperialismo na imposição de direitos (como “universal”) oposto a auto-determinação (“relativo”). O debate acirrou-se na medida em que os movimentos em prol dos direitos humanos foram se internacionalizando. Assim,

---

<sup>655</sup> SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. São Paulo: Edusc, 1999. p. 90, 168-169.

<sup>656</sup> LEVY, Jacob T. **The Multiculturalism of fear**. New York: Oxford, 2000. p. 99-100, 106 e 221. No mesmo sentido, Para Levy é possível ser tolerante com todas as religiões simultaneamente, mas não é possível afirmar o valor positivo de cada religião simultaneamente. A mesma impossibilidade acontece com as culturas. Afirmação pública de respeito e reconhecimento não são possíveis em todas as culturas simultaneamente, os grupos etnoculturais se desenvolvem em contraste com outros. Sua teoria então aconselha não perder tempo tentando definir o que em cada cultura podemos respeitar ou reconhecer. O que importa é que a crueldade não é permitida a ninguém, não importa quanto sua cultura particular admite nesse respeito. Entretanto, sua teoria do *multiculturalism of fear* vê as comunidades étnicas como moralmente importantes e distintas, não por causa dos indivíduos em si, mas por causa dos riscos que podem constituir à vida social e política comum (p. 31-33 e 38-39), algo do tipo “respeitamos porque tememos”.



muitas vezes as reclamações por soberania têm sido levantadas com base no relativismo cultural. Como notam Steiner e Alston, a maior parte dos relativistas entende que normas sobre moralidade estão vinculadas ao contexto cultural, e por isso não pode existir universalidade. O problema é quando os relativistas indicam que não existe nenhuma possibilidade de idéias ou valores transcendentais em função da diversidade cultural. Desse ponto de vista, os instrumentos internacionais estão “certamente do lado universalista do debate”<sup>657</sup> – como se representassem um monismo moral que o Ocidente deseja exportar para o resto do mundo.

Pluralismo e monismo moral podem opor-se, mas tanto quanto o pluralismo, o monismo não é necessariamente contrário ao pluralismo cultural e, assim, oposto à diversidade cultural. Como mostra Parekh, o monismo moral admite a diversidade cultural mas tem uma visão totalmente oposta à diversidade moral. De acordo com ela, podemos julgar outras sociedades, e também determinar qual o melhor modo de vida. Desde que possuímos capacidade para descobrir a estrutura da natureza humana (ou do universo, ou receber a revelação divina...) somos capazes de alcançar o conhecimento objetivo e universalmente válido necessário para decidir qual modo de vida é verdadeiramente humano, qual é falso e qual é inferior. O fato óbvio da diversidade é explicado através da alegação de ignorância moral, inércia, ausência de rigor ou capacidade intelectual. Para muitos monistas morais, o modo de vida verdadeiro era baseado na autonomia pessoal, auto-reflexão pessoal, conquista material, domínio sobre a natureza, desenvolvimento tecnológico e visão secular do mundo, e assim seguiram julgando outras sociedades e justificando sua “missão imperialista”, diz Parekh.<sup>658</sup> O desenvolvimento do monismo moral, entretanto, acirrou as críticas relativistas.

A radicalização da visão relativista ocorreu a partir das doutrinas de alguns antropólogos da década de 1930, adeptos do “relativismo cultural”, que entendiam impossível a existência de um ponto de vista transcendente que permitisse avaliar

---

<sup>657</sup> E com isso os instrumentos internacionais seriam a expressão do imperialismo cultural e arrogância do Ocidente, servem para destruir a diversidade de culturas e homogeneizar o mundo (STEINER, Henry J.; ALSTON, Philip. **International Human Rights in Context**. 2a. ed., Oxford: University Press, 2000. p. 366).

<sup>658</sup> O monismo ganhou muita popularidade, e teria sido articulado primeiramente por Platão, seguido, com algumas reservas, por Aristóteles, os gnósticos, Plotino e pensadores cristãos – e também muitos pensadores liberais, como Locke, Tocqueville e J. S. Mill, acrescentando que o pensamento monista também vinculou o pensamento marxista (PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 130).

as culturas, sendo todas equivalentes desde que mantivessem suas características e seu âmbito de influência.<sup>659</sup> Durante a Guerra Fria o debate estendia-se entre as democracias ocidentais e o mundo comunista. Os ocidentais acusando os comunistas de violarem direitos básicos, especialmente os civis e políticos, e os comunistas acusando as democracias ocidentais de violarem direitos econômicos e sociais. O debate morreu mais ou menos junto com a União Soviética, apontam Steiner e Alston, e agora sobrevive de forma diferente: entre Ocidente e Oriente, entre países mais desenvolvidos e menos desenvolvidos, ou ainda envolvendo a moldura religiosa (Ocidente *versus* Islã).<sup>660</sup>

Para os relativistas, as sociedades adotam diferentes sistemas de crenças morais dependendo de sua história, tradições, circunstâncias geográficas e visões de mundo – não existindo modo de julgá-las pois não há critério objetivo e universal avaliável para tal propósito. Apesar disso, os relativistas admitem que diferentes sistemas de crenças às vezes podem convergir e concordar com um corpo de valores, o que seria mera coincidência e não implica em um consenso, ou que existam crenças que ultrapassam as culturas e são ditadas pela natureza humana, ou verdade universal. O relativismo adquiriu grande popularidade, e na atualidade faz parte do pensamento de muitos comunitaristas e mesmo alguns escritores liberais, para quem “somos constituídos” por “nossas sociedades” e podemos viver apenas através de “nossos valores”.<sup>661</sup>

Assim, pertinente a pergunta de Assier-Andrieu:

...se o direito é ao mesmo tempo universal, ou seja, próprio a toda forma de sociedade humana, e relativo a cada cultura, ou seja, dependente de suas especificidades estruturais, o que vem a ser a parte em comum da humanidade e a parte exclusiva de cada povo? Tratar-se-á de buscar um ponto de equilíbrio político entre níveis diferentes do campo jurídico, ou, então, existirão duas concepção opostas do direito cujos considerandos epistemológicos conviria expor?<sup>662</sup>

<sup>659</sup> WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da Cultura**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2003. p. 134-135.

<sup>660</sup> STEINER, Henry J.; ALSTON, Philip. **International Human Rights in Context**. 2a. ed., Oxford: University Press, 2000. p. 3367-368.

<sup>661</sup> No pensamento Ocidental as reflexões sobre como as diferentes sociedades organizam suas vidas morais remonta à antiga Grécia. Parekh seleciona três teorias que seriam as mais influentes nas reflexões: o relativismo, o monismo e o universalismo mínimo (PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 128-129).

<sup>662</sup> ASSIER-ANDRIEU, Louis. **O direito nas sociedades humanas**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 55.

O debate entre relativistas e universalistas vai iniciar na própria questão sobre a Verdade. Se existe alguma verdade, se é possível conhecê-la, e se existe uma vinculação entre a representação da linguagem com a realidade, que expressaria a Verdade. A partir daí, todo restante das controvérsias tem início. Para Mattéi, existe possibilidade de escolha, nem tudo é relativo, pois existe necessariamente “hierarquia entre as escolhas” pois se tudo é igual, não “me é indiferente que tudo seja igual”.<sup>663</sup> Postular a universalidade do jurídico pode significar a negação da integridade de diversas culturas que funcionam como sistemas de referência diferentes, comparadas à legalidade entendida da forma ocidental. Para Assieur-Andrieu “reclamar a unidade universal é tão arbitrário quanto reivindicar a relatividade universal das coisas jurídicas.” Até que ponto os modelos, desde o humano, ao direito, ao político, assemelham-se, distanciam-se, e mais, até que ponto a análise de outro modelo, que não o ocidental, poderá atestar a superioridade do modelo ocidental, seu valor de referência, quando, como diz o autor indicado, “outras referências o substituem com tanta eficácia?”<sup>664</sup>

Outros pensadores também manifestam sua posição cética. Zygmunt Bauman<sup>665</sup> destaca a descrença na possibilidade de se encontrarem “soluções boas para dilemas morais sem nenhuma ambigüidade (ou seja, universalmente acordadas e incontestadas), e que nunca vamos ter certeza onde se podem encontrar essas soluções; nem sequer se seria bom encontrá-las.” MacIntyre entende que as outras culturas poderão ser superiores à nossa exatamente naquele aspecto onde ainda não as compreendemos. A moral, assim, existe, mas apenas no interior limitado de

---

<sup>663</sup> Sua crítica ao relativismo é contundente: “Algumas coisas são preferíveis a outras, por exemplo, a democracia ao totalitarismo, e a universalidade ao tribalismo. Ora, no campo da cultura, não devemos recusar a idéia de universalidade com o pretexto da clivagem social entre a cultura de elite e a cultura de massas, pela boa e simples razão de que a cultura de massas não existe. Só existe uma cultura, independentemente do solo em que mergulha suas raízes, a que eleva o homem acima de si mesmo para partilhar ‘em comum’ as obras de excelência que, para o homem cultivado, fazem imediatamente ‘sentido’. E esse sentido, que me perdoem os relativistas que não o possuem, é um ‘senso comum’ (‘sens common’) a respeito do qual deveriam saber que é a coisa do mundo mais bem partilhada”. (MATTÉI, Jean-François. **A barbárie interior**: ensaio sobre o i-mundo moderno. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002. p. 273). No mesmo sentido, o autor afirma que um “homem cultivado sabe perfeitamente ‘distinguir’, pela objetividade da conduta deles, o indivíduo vulgar que baba e cospe ao comer e o homem distinto que se porta à mesa com correção” – ocorre que a experiência cultural mostra que o que para ocidentais constitui um péssimo hábito, para hindus, por exemplo, seria o sinônimo de civilidade.

<sup>664</sup> ASSIER-ANDRIEU, Louis. **O direito nas sociedades humanas**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 59 e 95.

<sup>665</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-moderna**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997. p.40.

certa comunidade. A pretensão à universalidade é natural desde os gregos, pelo menos, não obstante existir a tendência de afirmar uma moral apenas particularmente válida mesmo no pensamento de Aristóteles, ou seja, se falamos de uma justiça, ela estaria ligada a quem, ou como pergunta Alasdair MacIntyre<sup>666</sup>, a justiça é de quem, e de qual racionalidade estamos falando?

O ponto de vista de MacIntyre não é cético nem relativista, mas, segundo Elvira, “uma postura dialética atrevida”, com a defesa universalista da verdade que se chega através de um diálogo de tradições e não a partir de um tipo de racionalidade universalista. Para MacIntyre, então, as diversas tradições não são incomensuráveis devido à possibilidade de um diálogo entre elas, pois é plausível aprender a linguagem de outra tradição sem precisar abandonar a própria.<sup>667</sup> O que se percebe aqui é a necessidade de ser estabelecida a diferença entre pluralismo cultural e pluralismo moral, e se a universalidade dos direitos humanos diz respeito a ambos ou apenas a um deles.

Um dos mais conhecidos teóricos do relativismo<sup>668</sup> é Richard Rorty,<sup>669</sup> para quem “nada relevante à escolha moral separa os seres humanos dos animais, a não ser fatos historicamente contingentes do mundo, fatos culturais”. Essa afirmação, como diz o Rorty, às vezes é chamada de “relativismo cultural”, por aqueles que a rejeitam. Conforme o autor, um dos motivos de tal rejeição é que tal relativismo parece-lhes incompatível com o fato de nossa cultura dos direitos humanos ser moralmente superior a outras culturas – Rorty, como diz, “até concorda que a nossa é moralmente superior, mas não entende que essa superioridade conta pontos a favor da existência de uma natureza humana universal”.

---

<sup>666</sup> MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem?** Qual racionalidade? Trad. Marcelo Pimenta Marques. Belo Horizonte: Loyola, 1991. p. 415.

<sup>667</sup> O que é certo, diz o autor, é que tanto MacIntyre quanto Apel vêem o diálogo como marco apropriado para a chegada à verdade. Em MacIntyre se requer um conceito universalista e atemporal da verdade, ainda que compatível com um caráter dinâmico do mesmo. Enquanto para Apel há uma instância crítica externa à tradição, transcendental, para MacIntyre essa instância só pode ser interna. Entretanto, a proposta de MacIntyre acaba permitindo uma crítica externa, uma vez que é realizado a partir de uma tradição e mediante o acesso a outras, mediante uma autocrítica, mas não há a garantia de reciprocidade na consideração da pretensão crítica de uma tradição rival, sugerindo Juan Elvira que apenas uma comunidade ideal de comunicação pode permitir a reciprocidade da comunicação em que se baseia todo o diálogo de tradições. (ELVIRA, Juan Carlos. **Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva**. In: FERNANDEZ, Domingo Blanco; TAPIAS, José Antonio; RUEDA, Luis Sáez. **Discurso y realidad**: en debate com K.-O. Apel. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p. 171-172).

<sup>668</sup> Ver a respeito: MATTÉI, Jean-François. **A barbárie interior**: ensaio sobre o i-mundo moderno. UNESP: Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo, 2002. p. 270.

<sup>669</sup> RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. São Paulo: Manole, 2005. p. 204.

Para Rorty a racionalidade é simplesmente uma tentativa de obter coerência, e duvida do atributo da razão que seria compartilhado pelos humanos, e que estaria na base da moralidade. O “princípio da diferença” de Rawls e a elaboração de um “direito constitucional à privacidade” tem como importância o aumento da previsibilidade, e o poder e a eficiência de nossas instituições, o que fortalece o sentido de identidade moral compartilhada que mantém uma comunidade moral reunida. Todos os projetos fundacionalistas (de filósofos como Platão, São Tomás de Aquino e Kant) que esperavam fornecer apoio independente a tais generalizações que aumentam a predizibilidade, estão obsoletos. Todos queriam inferir suas generalizações a partir de premissas posteriores, que o autor agrupa sob o rótulo de “afirmações de conhecimento da natureza dos seres humanos”. Para o autor e sua visão pragmatista, trata-se de uma questão, não de metaética, mas de eficiência, de como dominar melhor a história, como “realizar melhor a utopia esboçada pelo Iluminismo”.<sup>670</sup> Diante disso, para o autor todo o fundacionalismo dos direitos humanos constitui um projeto obsoleto.

Contra o relativismo, Parekh aponta que suas três teses são frágeis. A primeira afirma que os indivíduos são determinados pela sua cultura, mas os relativistas são ambíguos acerca do fundamento de relatividade das crenças morais, e às vezes apontam para a cultura e às vezes para a sociedade (e a cultura não existe por si, é antes o modo como a sociedade se organiza, e sofre influências da economia, do estado do desenvolvimento tecnológico e dos arranjos políticos da sociedade). A segunda refere que não se pode julgar as práticas e crenças morais de uma sociedade, pois inexistem valores universalmente válidos, e se existissem, não se teria acesso a eles. Aqui Parekh aponta que alguns valores existem em todas as sociedades, e um amplo consenso sobre eles já existe ou pode ser assegurado. Alguns relativistas até aceitam isso, mas não admitem que exista consenso, e justificam alegando mera coincidência. A terceira tese relativista está relacionada às crenças e práticas de uma sociedade: elas são boas apenas para seus membros. Para o autor, isso constitui uma “meia-verdade”, pois quando as pessoas crescem envolvidas por um específico corpo de crenças e práticas, geralmente se sentem

---

<sup>670</sup> E explica: “[...] afirmar que nossas intuições morais são lembranças da Forma do Bem, que somos filhos desobedientes de um Deus amoroso ou que os seres humanos diferem de outros tipos de animal por terem dignidade em lugar de mero valor significa fazer afirmações sobre a natureza humana” (RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. São Paulo: Manole, 2005. p. 204-205).

vinculados a eles. Mas isso não significa que o sistema de crenças e práticas seja bom para todos, pois pode ser apenas para uma parte da sociedade, e muitas vezes as práticas são aceitas apenas por medo das conseqüências.<sup>671</sup>

Nessa linha, não é em decorrência da aceitação do pluralismo cultural que o universalismo deve ser negado. O em outras palavras, não se está diante de uma escolha radical, ou um ou outro. Um pode representar a afirmação do outro, e vice-versa. Como mostra Richard Shweder, os teóricos da cultura não se dividem em dois grupos, os que entendem que tudo está certo, que seriam os “relativistas radiciais”, e os que entendem que só uma coisa é certa, que seriam os “universalistas uniformadores”. Richard Shweder fala de um universalismo sem uniformidade, que protege a pluralidade. Assim, admite alguns valores que possuem vínculos universais, ainda que poucos (justiça, beneficência, autonomia, sacrifício, liberdade, lealdade, santidade, dever) – e que as finalidades da vida objetivamente preciosas são diversas, heterogêneas, irreduzíveis a alguns denominadores comuns como “utilidade” e “prazer” e conflitam entre si, pois as coisas boas da vida não podem ser maximizadas simultaneamente. Assim, existem diferentes tradições de valores (que nomina de culturas) e que nenhuma tradição cultural jamais foi capaz de honrar tudo que é bom. Existem trocas entre as culturas, mas isso não quer dizer que as pessoas trocam de lugar e de cultura, pois há inúmeros casos de imigrantes que não estão abrindo mão de suas culturas de origem, e tudo indica, diz, que não vão abrir nunca, e que assim, a diferença sempre existirá, e ela própria constitui um bem, e não um termo depreciativo:

Há trinta anos, muitos cientistas sociais previram que, no mundo moderno, a religião seria substituída pela ciência. Previram que as tribos seriam substituídas por indivíduos. Estavam enganados. Isso não aconteceu, nem vai acontecer, seja global ou localmente. O multiculturalismo faz parte da vida. O antigo Segundo Mundo, que já foi um império, é agora um amontoado de pequeninos mundos. O desenvolvimento de um sistema mundial e o surgimento de movimentos étnicos locais ou de ressurreição cultural parecem andar

---

<sup>671</sup> Assim, por exemplo, o sistema de casta hindu, que era bom para as castas superiores, mas não para as mais baixas, e muitos acabaram se sentindo livres para se converter ao Islã ou a Cristianismo que os tratam melhor. Assim, o sistema não era bom para a sociedade Hindu como um todo, incluindo as classes superiores, pois fragmenta a sociedade, desencoraja ações concentradas contra invasores externos, oprime talentos, oprime a emergência da sociedade civil e atrasa o crescimento econômico (PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 134-135).

de mãos dadas. Em casos extremos, a secessão política pode ter suas recompensas para os grupos minoritários.<sup>672</sup>

O que se observa é que o discurso movimenta-se na atualidade em torno, não da assimilação de minorias, mas de *integração*, com o reconhecimento de um pluralismo cultural como um objetivo claramente a ser alcançado. Entretanto, este objetivo deve ser combinado com o respeito pela soberania e a integridade territorial dos Estados, e é aí que está o problema, ou é aí, também, onde ele mostra sua complexidade. Por isso, muitos são pessimistas em relação ao fim almejado, de integração e pluralismo. O pluralismo cultural implica uma medida diferencial de tratamento de grupos minoritários para que eles possam encontrar suas circunstâncias particulares e assegurar igualdade genuína perante o direito relativamente às tradições distintas. Em geral os direitos das minoria étnicas, por exemplo, eram assegurados exclusivamente pela Convenção sobre o Genocídio.<sup>673</sup> Entretanto, antes de assimilação, e antes de integração, parece ser mais adequado falar-se em articulação, como ficará mais claro adiante, no desenvolvimento dos pressupostos do diálogo intercultural.

Assim, Elimane Kane destaca, de forma muito clara, que a diversidade étnica, a diversidade dos modelos de desenvolvimento econômico e social, e a diversidade cultural constituem a estrutura real dos mundos de existência das sociedades humanas na Terra. O respeito a tal pluralismo na fundação do princípio da vontade de fazer convergir as diferenças, através da emergência de uma Humanidade liberta de toda opressão e de todo pré-juízo – deve explicar o papel da negociação, visto que a negociação participa da essência mesma da cultura.<sup>674</sup> Vincent também se manifesta nesse sentido: se por detrás do discurso dos Direitos Humanos na política internacional está o conflito cultural, ideológico, de tradição e nação, existe, ao menos, no debate entre eles, o reconhecimento do valor da conversação entre culturas.<sup>675</sup>

---

<sup>672</sup> SHWEDER, Richard. **Mapas morais, presunções de “Primeiro Mundo” e os Novos Evangelistas**. In: HARRINSON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. **A cultura importa – os valores que definem o progresso humano**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 238-239.

<sup>673</sup> THORNBERRY, Patrick. **International law and the rights of minorities**. Oxford: Clarendon Press, 1999. 2ª ed. 2001. p. 391.

<sup>674</sup> KANE, Elimane Abdoulaye. **Politiques de développement, politiques culturelles et politique de la diversité culturelle**. In: UNESCO. **Déclaration universelle de l’Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003. p. 101.

<sup>675</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press,

Um mundo multicultural é inevitável, porque um império global é impossível, diz Huntington. A segurança do mundo requer a aceitação de um multiculturalismo global. O universalismo ocidental é perigoso para o mundo porque pode levar a conflitos intercivilizacionais. A pergunta central aqui é se o universalismo ocidental e a realidade da diversidade cultural global leva inevitavelmente ao relativismo cultural e moral. A resposta, diz Huntington, é sim e não, pois culturas são relativas e a moralidade é absoluta. Em um mundo multicivilizacional, o curso construtivo é renunciar ao universalismo, aceitar a diversidade, e buscar as identidades.<sup>676</sup>

Entretanto, a acusação genérica de imperialismo cultural, de uma política de Direitos Humanos cínica, que só pretende impor os valores “liberais” exclusivos ocidentais é parcial, uma vez que o próprio Ocidente não possui apenas uma visão de mundo, que seria monocultural. Está certo que esta prevaleceu e ainda existe com muita força, mas não é exclusiva. Afinal, é necessário compreender que o próprio Ocidente produziu tradições de pensamento distintas, concepções distintas do papel do homem e do pensamento ocidental. O multiculturalismo, nascido do pensamento ocidental, talvez provocado pela diferença ontológica percebida de forma clara pelos efeitos da globalização, que deslocou o sentido de “localização” e “globalização”, não pode ser desconsiderado em acusações parciais. O multiculturalismo surge, assim, como uma “bomba pós-moderna” no resto das Luzes da modernidade ocidental que insiste ter encontrado a verdade – que ela própria produziu. Afinal, a análise multicultural é tão fundamental na atualidade que é através dela que são questionadas, ao mesmo tempo, várias categorias filosóficas do pensamento ocidental. As dificuldades do estudo, entretanto, residem em que eles estão mais restritos aos departamentos de literatura e antropologia, e não nas ciências sociais, filosofia e, principalmente, no direito.

O que é necessário destacar aqui é o paradoxo entre o paradigma universalista e a defesa da diferença, pois o universalismo precisa desdobrar-se em mil argumentos para não incorrer na afirmação da superioridade cultural – mas isso no plano do argumento antropológico, ou do relativismo antropológico, e do

---

2001. p. 105.

<sup>676</sup> HUNTINGTON, Samuel. **The clash of civilizations and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. p. 318.



relativismo cultural. Não quer dizer que uma solução não possa ser encontrada no plano normativo ou da reflexão filosófica, como aponta Vicente de Paulo Barretto.<sup>677</sup>

Relativismo, como foi dito, não pode ser confundido com multiculturalismo. O multiculturalismo não depende do relativismo para reverenciar a afirmação identitária; pelo contrário, a universalização de certos princípios é que garantem o reconhecimento e a pluralidade. Além disso, é importante não confundir a luta e busca da universalidade com a luta pelo reconhecimento da identidade. Qual universalidade? Com certeza, não a universalidade cultural, mas justamente a que permite a afirmação da pluralidade, uma universalidade como condição para a afirmação plural. Uma universalidade que não deixa, portanto, de ser normativa, mas que deve ser bem explicada. O que será abordado no item seguinte, sobre o diálogo intercultural.

A diversidade cultural, como define a Unesco, pode significar a não dominação de uma cultura em relação a outra, o reconhecimento de cada cultura pela cultura vizinha ou distante; o respeito mútuo; e a aceitação da divisão dos bens e dos valores culturais.<sup>678</sup>

Uma incursão sobre as reações à política liberalista do comunitarismo, bem como sobre o diálogo intercultural pretende justamente auxiliar na busca de respostas a questões que surgem a partir da pretensão dos direitos humanos à universalidade, em especial uma resposta ao dilema existente entre respeito às particularidades e o universalismo, e ao mesmo tempo, a disposição de enfrentar de forma aberta a questão de um diálogo acerca da moralidade universal que possa conduzir a humanidade na solução dos conflitos. A resposta seria uma universalidade sem uniformidade, e um multiculturalismo, talvez melhor compreendido como pluralismo, porque este liberta, e aquele, pode oprimir, tanto quanto a imposição da globalização, e a reboque, a crítica ao universalismo dos direitos humanos. Daí a crítica da mobilização do Ocidente liberal e de seus recursos políticos e ideológicos para controlar a diferença cultural em benefício próprio.

---

<sup>677</sup> BARRETTO, Vicente de Paulo. **Multiculturalismo e direitos humanos**: um conflito insolúvel? In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 285.

<sup>678</sup> BONI, Tanella. **Place et rôle de la diversité culturelle dans les déséquilibres Nord-Sud**. In: UNESCO. **Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003. p. 62.

Os direitos humanos precisam deixar a tarja de instrumento de choque de civilizações, uma arma ocidental contra o Oriente ou vice-versa, a partir do reconhecimento que são multiculturais, ou em uma linguagem mais adequada, não só respeitam como têm como condição de sua natureza universal, a pluralidade cultural. Nem mesmo a globalização pode ser vista como sempre perigosa à experiência da identidade – pois ela pode permitir o desvelamento de novas identidades (elas se beneficiam da lógica da globalização), assim como a pluralidade cultural deve ser vista como condição do próprio universalismo dos direitos humanos.

#### 4.2.2 Debate comunitarista e pluralismo civilizacional

A universalidade dos Direitos Humanos no contexto de um mundo complexo e multicivilizacional enfrenta muitas críticas. A começar pela lógica da fundamentação jusnaturalista da universalidade, que não convida ao diálogo intercultural. Além disso, a acusação da história dos direitos humanos e a justificação de seu universalismo supondo intenso etnocentrismo é ainda mais forte, pois ataca a própria idéia de universalidade em si mesma. A crítica comunitarista, ao lado das críticas que vêm antes de culturas não ocidentais e da Antropologia Cultural, pode justamente enriquecer a discussão ao realizar uma crítica à universalidade, que teria servido para ocultar e justificar a imposição de uma cultura sobre outras.<sup>679</sup>

O projeto multicultural é um rompimento, diz Sartori, já que inverte a direção da marcha pluralista que substancia a própria civilização liberal – mas tal ruptura é proposta por filósofos que se autoproclamam “liberais”. Os liberais do multiculturalismo, diz, são liberais “comunitários” que antepõem a igualdade à liberdade: “Y aí realmente llegan a sepultar el liberalismo en su nombre. Verdaderamente, es una extraordinaria paradoja”. A proposta multicultural e a

---

<sup>679</sup> A característica da universalidade dos direitos tem base principalmente no argumento jusnaturalista moderno, num “*a priori*” que pressupõe que todos somos iguais devido a nossa natureza, uma espécie de lógica universalista que recebe muitas críticas. De um lado, o conceito de “direitos naturais”, apoiados na natureza humana se mostra frágil e contraditório, supondo fundamento metafísico bastante criticado; de outro, o conceito fundamentador da “natureza humana” é específico da cultura ocidental. Para os comunitaristas, aquele indivíduo defendido pelo liberalismo (somos iguais em dignidade) é uma abstração, e portanto, não existe, pois somos ignorados enquanto realidade nas múltiplas culturas e igualados em abstração. (MAULEON, Xabier Etxeberria. **El debate sobre la universalidad de los derechos humanos**. In: Instituto de Derechos Humanos. **La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario**. Bilbao: Univ. De Deusto, 1999. p. 311-312).

pobreza de seus argumentos resumem, segundo o autor, de maneira exemplar o “vacío de comprensión” no qual nos precipitamos cada vez mais. Até que ponto uma “tolerância pluralista” deve ceder? Entrar em uma comunidade pluralista, diz o autor, é um adquirir e um conceder.<sup>680</sup>

Uma concepção que defenda o multiculturalismo pressupõe um individualismo da parte dos membros do Estado, sendo por isso normalmente associada ao liberalismo (com Locke e Rawls, no chamado liberalismo individualista). Quando o foco concentra-se sobre o ideal do Estado como sendo a comunidade como um todo, o liberalismo assume uma forma comunitária, rejeitando a prevalência do indivíduo sobre a comunidade. Estes atacam a concepção atomística dos seres humanos como autônomos, devendo ser reconhecida, antes, a complexidade da personalidade humana e o fato de que o ser humano está sempre situado em uma sociedade. A concentração excessiva sobre o indivíduo e sua autonomia, portanto, implicaria a desintegração moral e social da comunidade.<sup>681</sup>

O comunitarismo nasceu como reação à tradição liberal, mas também como tentativa de adequação a ela. Sua origem territorial é, assim, anglo-saxã. Nesse sentido, apresenta tanto uma crítica ao liberalismo atual como, ao mesmo tempo, em sentido paradoxal, também uma defesa de certos pressupostos liberais. A crítica dirige-se basicamente contra algumas conseqüências da modernidade ocidental: a geração do positivismo lógico e da neutralidade em relação aos valores. Em alguns teóricos é possível perceber a defesa de um comunitarismo particular (ou individualista), ou seja, a defesa da tradição e validade das normas para uma comunidade específica, e em outros é possível perceber um comunitarismo que vai além, no sentido de uma universalidade, no reconhecimento de normas válidas que transcendem a tradição de uma comunidade em particular.

O debate comunitarista coloca em questão tanto a ética como a moral e a política defendida pelos “liberais”, mas mais especificamente, o individualismo radical e o formalismo típico da tradição moral e política liberal. Assim os comunitaristas podem apresentar tanto filiação à tradição aristotélica da *vida boa*, ou da felicidade, como a tradição hegeliana, ou ainda, a hermenêutica filosófica

---

<sup>680</sup> SARTORI, Giovanni. **La sociedad multiétnica** – pluralismo, multiculturalismo y extranjeros. Madrid: Taurus, 2001. p. 123-131.

<sup>681</sup> HAMPTON, Jean. **Political Philosophy** – an introduction. Delhi: Oxford University Press, 1998. p.183.

contemporânea. As críticas comunitaristas podem ser resumidas assim: “contra a concepção liberal do universal como *neutralidade* com relação às concepções do bem e estilos de vida”, ou contra a “compreensão liberal do universal como simples *forma* ou *processo* de determinação da norma prática” (com a substituição dos paradigmas axiológico e teleológico da ética e do político pelo paradigma jurídico).<sup>682</sup>

Ainda em outro ponto do debate encontra-se a ética discursiva construtivista de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, enfatizando o significado do consenso e do discurso racional, entendendo que, segundo Hans Küng, “de uma forma pretensamente independente do contexto podem desenvolver normas de incontestável validade a partir da comunidade de comunicação e de argumentação humana”. Como diz o autor, as razões religiosas e as interpretações da moral teriam perdido o valor para a opinião pública, e por isso devem ser substituídas pelo discurso racional.<sup>683</sup> Nesse sentido, Küng ressalta que os comunitaristas Michel Walzer e Charles Taylor possuem um pensamento concreto bem distinto, concedendo importância fundamental tanto às culturas quanto religiões.

O liberalismo comunitário tem sido exposto por MacIntyre (reabilitando a ética das virtudes aristotélico-tomistas), Charles Taylor (renovando a tradição hegeliana a partir de uma ética substancial) e Michel Walzer, por exemplo. A partir de Charles Taylor é possível perceber a importância do giro lingüístico-hermenêutico da filosofia, com vínculo em Heidegger e Gadamer e no segundo Wittgenstein – que nesse caso ajudam a partir de um *a priori* da faticidade comunitária mais geral, e não apenas de uma tradição comunitária particular.

Considerando a questão do universalismo como vinculada a uma política monocultural, o multiculturalismo costuma ser vinculado a interesses de grupos, de tipos coletivos, certos movimentos sociais e minoritários. Charles Taylor chama a atenção para o fato de que deve ser levada em conta a relação tanto entre

---

<sup>682</sup> GOMEZ-MULLER, Alfredo. **Os comunitaristas e a crítica ao individualismo liberal**: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer. In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. (org.). **História argumentada da filosofia moral e política**: a felicidade e o útil. Coleção Idéias, n. 12. Trad. de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 652-653.

<sup>683</sup> Küng coloca o debate, basicamente, contra a argumentação utilitarista, de um lado, através de John Rawls (a partir de princípios gerais de justiça), mas abstraindo conscientemente de contextos concretos, ainda que numa idéia ampliada de justiça consiga, depois da sua *Teoria da Justiça*, desenvolver para o direito e a justiça uma concepção que também pode ser aplicada aos princípios e normas do direito e das relações internacionais e de outra os comunitários vinculados a Taylor e Walzer (KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. p.173-174).

individualismo quanto entre políticas identitárias no trato multiculturalista. Essa idéia será trabalhada com a “política de reconhecimento” e em “Argumentos Filosóficos”. A trajetória de sua construção, e críticas, é seguida aqui para uma melhor conclusão acerca da contribuição do debate comunitarista para a construção universal dos Direitos Humanos.

Taylor começa lembrando a incompatibilidade das perspectivas de liberais vinculados a Rawls e Dworkin e a dos comunitaristas. Entende que o liberalismo é uma política do igual respeito que não pode ser acusada de pretender homogeneizar a diferença, até porque o liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas. O liberalismo é, ao contrário, expressão de uma série de culturas, embora incompatível com outras, como o islamismo dominante, que não separa política da religião, o que se espera numa sociedade liberal. Por isso, o liberalismo não pretende uma neutralidade cultural. Propõe, assim, que em função da defesa da política da diferença tenha que se adotar não o modelo processual de liberalismo, mas modelos que se fundamentam em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa, e onde a integridade das culturas ocupa um lugar fundamental.<sup>684</sup>

Charles Taylor aponta que o debate entre liberais e comunitários, além de possuir propósitos entrelaçados, constitui um reduto de grandes confusões. As questões entre os dois lados são divididas por ele em questões ontológicas (que separa *atomistas* e *holistas*) e questões de defesa (a posição moral ou política que se adota, de um lado com privilégio aos direitos individuais e à liberdade, e de outro, a prioridade à vida comunitária ou bem das coletividades, o que dividiria os individualistas dos coletivistas). Taylor observa que qualquer posição do debate atomismo/holismo pode ser combinada com qualquer posição da questão individualista e coletivista. Todos apresentam uma tendência de pensamento

---

<sup>684</sup> TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1994. p. 82-83. Assim adverte Douzinas: Não existe vida que não seja com os outros. O que as teorias modernas tem em comum é a crença exagerada na idéia da autonomia do “self”. Quando voltou-se para a ética, a filosofia ontológica adicionou ao “self” o postulado do livre arbítrio, uma faculdade livre do império da razão pura. O direito moderno é baseado no direito individualista e no império do sujeito moral na medida que tenta assimilar e excluir o outro. O discurso da universalidade é necessariamente uma mitologia branca: o reino do livre-arbítrio como princípio da lei universal é adquirido apenas através da exclusão e sujeição sem a livre subjetividade do outro. Assim, comunitarianismo e relativismo cultural, de outro lado, podem oferecer a “mitologia da cor”, ou seja, reflexões locais e muito mais agressivas da exclusão do universalismo (DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000. p. 346-347).

consciente da inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas ao mesmo tempo valorizam a liberdade e as diferenças individuais. Alerta que “um liberalismo ontologicamente desinteressado inclina-se à cegueira a certas interrogações importantes”.<sup>685</sup>

Taylor chama de “procedimental” uma família de teorias liberais que vê a função da sociedade como facilitadora do plano de vida que cada indivíduo possui para si mesmo, num princípio de igualdade, de modo que “uma sociedade liberal não deveria se fundar em nenhuma noção particular da boa vida”. A ética da sociedade liberal é uma ética do direito, antes de uma ética do bem. O que é fundamental para tal sociedade são os processos decisórios. Mas a viabilidade desse modelo é colocada em questão para sociedades fora dos Estados Unidos e Inglaterra, e críticas advêm da questão central que envolve as condições para uma sociedade “livre” – e liberdade aqui deve ser entendida no sentido positivo, onde a coerção é substituída por algo que identifique os cidadãos voluntariamente com sua “polis”: “as leis têm de ser vistas como reflexo e defesa de sua dignidade como cidadãos”, e assim, num certo sentido ser extensões deles mesmos.<sup>686</sup>

O liberalismo parece contrapor-se à tese republicana, uma vez que concebe indivíduos com planos de vida baseados em suas concepções do bem. O liberalismo procedimental “não pode ser um bem comum no sentido estrito, porque a sociedade tem de ser neutra no tocante à questão da boa vida” – entretanto, como salienta, uma regra de direito também pode contar como um “bem”, e nesse caso seria um bem partilhado extremamente importante. As Repúblicas são animadas pelo sentido de um bem partilhado em comum imediatamente, num vínculo que lembra a amizade aristotélica. Com isso, a definição de regime republicano na sua compreensão clássica requer uma ontologia distinta do atomismo, de modo que, refere adiante, a solidariedade republicana está na base da liberdade, pois ela é a motivação para a disciplina auto-imposta. A incompreensão, diz “gira em torno de

---

<sup>685</sup> TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 197-198 e 202. Marcelo Neves destaca que a contraposição radical entre justiça universal referida ao individualismo moral e valores diferentes referidos ao comunitarismo ético, na qual o debate se alastrou, “tornou-o pouco frutífero para o tratamento da relação dinâmica entre justiça e diferença em uma sociedade global complexa”. (NEVES, Marcelo. **Justiça e diferença numa sociedade global complexa**. In: SOUZA, Jesse. **Democracia hoje**. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001. p. 330). O que de fato é ponderado por Taylor, como pode ser observado.

<sup>686</sup> TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 203.

dois sentidos de bem. No sentido amplo, ‘bem’ significa todas as coisas valiosas que buscamos; no sentido estrito, refere-se a planos de vida ou modos de vida assim avaliados.” Conclui assim que uma sociedade liberal procedimental pode ser republicana num aspecto essencial.<sup>687</sup>

Taylor afirma também que cada vez mais sociedades se mostram hoje multiculturais, incluindo mais de uma comunidade cultural, e a rigidez do liberalismo procedimental, diz, “pode tornar-se rapidamente incompatível no mundo de amanhã”. Para exemplificar como a controvérsia da visão procedimental está errada, cita Versos Satânicos, de Salmon Rushdie, pois para a corrente islâmica principal, não há por que separar política e religião, da mesma maneira como se espera que faça a sociedade liberal moderna. Com isso, o liberalismo não é um terreno de possível encontro para todas as culturas, pois não passa de uma expressão política de uma gama de culturas, sendo sobretudo incompatível com outras: “Tudo isso para dizer que o liberalismo não pode nem deve alegar que tem completa neutralidade cultural. O liberalismo também é um credo em luta”. A variante branda que Taylor defende, diz, tem de traçar esses limites. A exigência que Taylor coloca é de reconhecimento do igual valor, ou seja, não apenas reconhecimento de igual valor de diferentes culturas, não apenas as deixar sobreviver, mas reconhecer seu igual valor.<sup>688</sup> Seria mais ou menos como olhar para o outro e dizer: Sim, “sei que você é diferente”, mas acrescentando: “sei que é diferente, e respeito tua diferença”.

Para Charles Taylor teríamos que recuar no tempo para compreender o reconhecimento do indivíduo, pelo menos desde a dialética de Hegel do senhor e do escravo, e ainda antes, para entender sua importância. A *honra* no sentido que existia no antigo regime, estava relacionada com as desigualdades, e o desaparecimento das hierarquias sociais demonstra a preocupação moderna pela identidade e pelo reconhecimento. A noção moderna de dignidade surge contra aquela noção de honra, pois a dignidade de hoje possui um sentido universalista e igualitário – que foi introduzido pela democracia, e que hoje se aperfeiçoa rumo à exigência de um estatuto igual para as diversas culturas e sexos. Ou seja, o desenvolvimento da noção moderna de identidade deu origem tanto ao

---

<sup>687</sup> TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 208-210, 213.

<sup>688</sup> TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. p. 266-268.

reconhecimento da igualdade, quanto a uma política da diferença (que também tem base universalista).<sup>689</sup>

A noção de identidade individual surge, lembra Taylor, no final do século XVIII, juntamente com o ideal de ser verdadeiro para consigo e para com a maneira própria de ser (autenticidade). Parte da noção de que todos os seres humanos são dotados de um sentido moral, um sentido intuitivo sobre o bem e o mal, o que faz parte da viragem da cultura moderna, onde o sujeito passou a ser visto como dotado de uma profundidade interior, o que, segundo o autor, não exclui a nossa relação com Deus ou com as Idéias, mas pode ser considerada a maneira certa de estabelecer essa relação.<sup>690</sup>

A relação entre identidade e reconhecimento tem caráter dialógico, ou seja, a condição humana (invisível devido à dominante filosofia moderna) não é monológica, é dialógica, no sentido de que tornamo-nos seres humanos, capazes de nos entendermos e assim definirmos nossas identidades quando adquirimos linguagens humanas de expressão. A identidade própria depende das relações com os outros. Nesse sentido, entende que as discussões sobre o multiculturalismo se fundamentam na premissa de que a recusa de reconhecimento pode ser uma forma de opressão. Assim, temos uma política de dignidade universal, que lutava por formas de não discriminação, e uma política da diferença, que decorreu daquela, que redefiniu a não-discriminação como uma exigência de tratamento diferencial, de modo que, ainda que uma resulte da outra, as duas acabam divergindo, pois a segunda critica a primeira pelo fato de negar a identidade, forçando as pessoas a um ajuste e moldagem que não lhes é verdadeiro. Critica, ainda, por ser reflexo de uma cultura hegemônica, e produto de um tipo de liberalismo que possui uma contradição pragmática, no sentido de propor um particularismo disfarçado de universalismo.<sup>691</sup>

Taylor sugere então a “fusão de horizontes” de Gadamer de modo que se possa aprender a movimentar-se em um horizonte mais amplo, não apenas reconhecendo mas valorizando a cultura que antes era desconhecida. O problema do multiculturalismo é que a exigência de juízos de valor favoráveis é

---

<sup>689</sup> TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1994. p. 47-48.

<sup>690</sup> TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1994. p. 50.

<sup>691</sup> TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget, 1994. p. 52 e 60-61, 63, 64.



homogeneizante porque implica em se ter já critérios para fazer tais juízos, antes mesmo de ter sido transformado pelo estudo sobre o outro, de modo que se está a julgar através de critérios pessoais...<sup>692</sup>

Charles Taylor vai propor uma “ontologia moral”, ou seja, uma teoria do bem como base de qualquer teoria da moral, e uma vez que a filosofia moderna, nas suas versões kantianas ou utilitaristas, elevou a dogma o caráter unitário do bem, vai entender necessário recolocar as diferenças qualitativas entre os bens. Taylor coloca então a idéia de bens constitutivos, fontes de moralidade, para ir além da esfera da moral da ação obrigatória, típica das teorias kantianas ou ainda utilitaristas. Critica ainda a defesa de uma concepção procedimental da justiça realizada por filósofos políticos liberais como Rawls e Dworkin, entendendo que pecam “pelo fato de negar a importância dos bens que não se reduzem a bens individuais: os bens comuns”.<sup>693</sup>

O domínio do justo seria universal, enquanto o domínio do bem seria particular. A questão do justo seria assumida dessa maneira pela teoria da justiça de Rawls, ou pela moral (Habermas e Apel). Entretanto, ao colocar o “justo” processual como princípio universal da ética, há uma perda de sentido, ou “achatamento” da vida. Ao tentar preservar a autonomia dos sujeitos, o processualismo, como diz Gomez-Muller, “subtrai estes últimos dos horizontes de sentido nos quais eles constituem intersubjetivamente sua identidade e nos quais eles constroem, dessa forma, sua autonomia *real*.” Isso é particularmente grave no tipo de relação que tal concepção liberal individualista constrói do político: uma relação exterior e instrumental, “apolítica”. Nessa relação, há uma alienação do político, e o cidadão é cada vez menos cidadão, com o desinteresse pela coisa pública e a importância crescente dada aos processos jurídicos como símbolo de tal alienação da esfera política. Assim, diz o autor, o político “é perdido em proveito do jurídico”. Alienado o político, devido a uma determinação do justo que

---

<sup>692</sup> Para ele as teorias subjetivistas, que chama *pseudo-neo-nietzscheanas* (pregando um absolutismo moral) são invocadas na defesa de um respeito, com base em geral em Foucault e Derrida, afirmando que todos os juízos de valor se baseiam em critérios que acabam por ser impostos e que acabam se consolidando como estruturas de poder, para o autor há aí um apelo a questão do poder e contrapoder para escapar da hipocrisia de um ato que na verdade é humilhante e não passa de condescendência, no lugar de respeito genuíno (TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Piaget, 1994. p. 90-91).

<sup>693</sup> CREMASHI, Sergio. **Tendências neo-aristotélicas na ética atual**. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p. 22-23.

independe de questões relativas à identidade e à comunidade, ocorre a perda de sentido do político.<sup>694</sup>

Para Apel o problema está na dificuldade de se pensar um comunitarismo transcendental, e nesse caso Charles Taylor se diferencia dos demais porque não parte de uma comunidade fechada e particular, e de sua história, mas da história do progresso da cultura humana ocidental em sua totalidade, no sentido de uma síntese de tradições parciais, que teve como consequência a sociedade ou comunidade da moderna democracia, configurada pelo liberalismo de Locke e pelo republicanismo de Tocqueville. No sentido de uma síntese substancialista, como previu Hegel, Taylor assume e transcende as pretensões universais de liberdade e justiça (e também da religião cristã). Pode-se dizer que Taylor é um universalista, mas não no sentido da diferenciação entre o princípio de justiça a realizar, universal e procedimental-comunitário por um lado, e de outro as formas plurais de comunidade de vida humana, que deve-se reconhecer. Para Apel, esta última concepção de complementariedade se dá como estrutura fundamental da ética do discurso e sua concepção de um comunitarismo transcendental.<sup>695</sup>

O problema é que o universal da síntese substancialista de Taylor é um “universal concreto”, no sentido de Hegel. E qualquer síntese desse ponto de vista deixa de fora a mediação comunicativo-discursiva referida ao futuro, aquela por realizar, do princípio da justiça, através do acordo e formação do consenso com o outro, “por ejemplo, com las culturas no-integrables, no-occidentales”. Para Apel, se os comunitaristas tivessem levado em conta a imbricação internacional de direitos e interesses, proporia suas teses de forma diferente, no lugar de discutirem apenas no contexto do liberalismo de uma comunidade particular os direitos negativos de liberdade. Tudo isso diz respeito à questão que está em

---

<sup>694</sup> GOMEZ-MULLER, Alfredo. **Os comunitaristas e a crítica ao individualismo liberal**: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer. In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. (org.). **História argumentada da filosofia moral e política**: a felicidade e o útil. Coleção Idéias, n. 12. Trad. de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 657.

<sup>695</sup> Apel lembra que tanto MacIntyre quanto Rorty chegam à impossibilidade de uma fundamentação consistente, para normas de validade universal, pois MacIntyre aceita como universais o recurso a uma verdade como adequação com a realidade, ou de uma acomodação à realidade, ou ainda o reconhecimento da superioridade de uma tradição estranha, enquanto Rorty, aparentemente liberal, admite a mera contingência e relatividade de todos os *standards* normativos da própria tradição cultural e aceita até romper a discussão com partidários de tradições estranhas (APEL, Karl-Otto. **Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva**. In: FERNANDEZ, Domingo Blanco; TAPIAS, José Antonio; RUEDA, Luis Sáez. **Discurso y realidad**: en debate con K.-O. Apel. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p.16 e 24).

primeiro plano do debate desde Rawls: a prevalência do justo sobre o bom, quer dizer, de uma ética deontológica da justiça, de origem kantiana, sobre uma ética – de origem aristotélica – de auto realização teleológica do indivíduo. Apel observa que no sentido ideal dos comunitaristas, em uma comunidade moderna republicana, existe uma tensão entre o bem enquanto fim da comunidade e o *a priori* dos mesmos direitos de liberdade dos indivíduos, e assim, entre o direito positivo de participação (para comunitários) e o direito negativo de liberdade (para liberais). Segundo Apel, tal antagonismo não pode ser resolvido com abstração dos problemas internacionais, sendo fundamental levar em conta os problemas da humanidade e das relações internacionais.<sup>696</sup>

Como aponta Donnelly, os direitos humanos raramente tomaram parte nas teorias morais, que pouco falam sobre os direitos humanos (ao contrário das teorias políticas). Apesar de Dworkin ter trabalhado sobre direitos com base em teorias morais, tal categoria tem sido historicamente vazia. Os direitos humanos podem ser, mas raramente são, tomados como uma moral primeira. Eles podem, entretanto, e são de forma relativamente fácil, derivados de muitas teorias morais, como é feito a partir dos direitos naturais. Teorias teleológicas também são uma base para um sistema de direitos para o desenvolvimento do bem humano. Já quanto à teoria política, os direitos humanos tornam-se o tema central. A teoria política de Kant é centrada nos direitos que temos como seres humanos, como cidadãos, e os direitos humanos são o coração das teorias políticas contratualistas. Teorias políticas pós-modernas têm aumentado a atenção em torno de um consenso deliberativo, como no recente trabalho tanto de Rawls, no de Habermas, e o reconhecimento, de Gutmann.<sup>697</sup> É necessário, pois, recolocar o problema dos Direitos Humanos como fundamento e garantia de uma ordem da diversidade.

Na tradição particular de uma comunidade são reconhecidas normas universalmente válidas, como por exemplo o direito natural, mas é possível ir além dessa validade limitada à comunidade, com outra espécie de comunitarismo, fundamentando a validade universal de tais normas sobre princípios que transcendem

---

<sup>696</sup> APEL, Karl-Otto. **Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva**. In: FERNANDEZ, Domingo Blanco; TAPIAS, José Antonio; RUEDA, Luis Sáez. **Discurso y realidad: en debate con K.-O. Apel**. Madrid: Editorial Trotta, 1994. p. 26-27.

<sup>697</sup> DONNELLY, Jack. **Ethics and international human rights**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs: extent & limits**. New York: United Nations University Press, 2001. p. 134-135.

a tradição da comunidade. Para muitos comunitaristas, entretanto, esse “ir além” é impossível. Essa diferença é fundamental, uma vez que é a partir dessa última forma citada – ainda que considerada impossível por alguns – que é possível encaminhar o debate em torno da universalidade dos direitos humanos, na defesa de pretensões universais de justiça.

Para Ignatieff, as sociedades tradicionais oprimem os indivíduos que as formam, não porque fracassaram na hora de proporcionar-lhes uma vida ocidental, mas porque não reconhecem a eles o direitos de falar e emitir opinião. Os ativistas ocidentais não têm direito de alterar os costumes das culturas tradicionais se elas continuam sendo aceitas por seus membros – mas os direitos humanos são universais porque constituem um discurso de atribuição de poder moral, de modo que sua função não é tratar do conteúdo da cultura, mas de liberar as pessoas para que possam definir esse conteúdo livremente<sup>698</sup>: dar autonomia às pessoas.

Como aponta Vicente de Paulo Barretto, a tensão entre direitos humanos com pretensões universais e o reconhecimento do multiculturalismo representa um dos temas privilegiados da filosofia do direito contemporânea, impondo a busca de um novo entendimento da situação do indivíduo e da necessidade da idéia de um valor e de um direito universal. Devem ser repensadas, nesse contexto, a questão da autonomia e responsabilidade, o que afeta a função essencial de todo ordenamento jurídico. Além disso, a multiplicidade étnica e cultural impõe a busca de uma nova definição de universalidade, e a universalidade dos direitos humanos não seria decorrente de características “pretensamente universais dos seres humanos, características essas proclamadas em função da simples elaboração racional e intelectual, mas sim de valores comuns que permeiam objetivamente as diferentes culturas.”<sup>699</sup>

Por trás de todo este debate o que se percebe é a crise do Estado e das relações internacionais para administrar a realidade multiculturalista, levando à hipótese de que a crítica multiculturalista força a transição de um paradigma político a um paradigma ético, lembrando que as duas dimensões do político e do ético foram separadas pela modernidade, com base na liberdade individual, que era

---

<sup>698</sup> IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatria**. Barcelona: Paidós, 2003. p. 93.

<sup>699</sup> BARRETTO, Vicente de Paulo. **Perspectivas epistemológicas do Direito no século XXI**. In: ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lênio Luiz. (org.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica**: programa de pós-graduação em direito da Unisinos. Anuário 2004. Porto Alegre: Livraria do Advogado. São Leopoldo: Unisinos, 2005. p. 257-258.

distinta da igualdade política. E a ética, agora, passa a pressionar as esferas políticas.

### 4.3 O DIÁLOGO INTERCIVILIZACIONAL E OS LIMITES DO CONSENSO

#### 4.3.1 Alteridade e pluralismo civilizacional

A ética da alteridade assimila a idéia de diversidade como dinâmica constante que a todos envolve, uma vez que a própria história humana é uma obra aberta, e nos raros momentos em que se buscou fechá-la, enclausurá-la, tornaram-se reais as maiores barbáries contra essa mesma humanidade.<sup>700</sup>

O reconhecimento da diversidade cultural não significa mais um pluralismo cultural, mas o retorno da alteridade: o outro não é um objeto, mas uma aventura, um devenir, um acontecimento. A antropologia vem vinculada à ética, e através da diversidade cultural, a questão da alteridade descobre a ética da definição de um novo humanismo, do humanismo do diverso. A diversidade é vista, nessa antropologia hermenêutica, como uma dinâmica, efetuando um trabalho de compreensão e não de explicação. A cultura e a antropologia cultural assume uma função também pragmática, no lugar de funções meramente estruturantes.<sup>701</sup>

A alteridade, o reconhecimento do outro como igual é pré-requisito para o estabelecimento de um diálogo significativo em termos de igualdade. Tolerar diferenças é um pré-requisito para qualquer comunicação significativa. O encontro começa a ser possível se os dois lados constroem confiança suficiente para ver um

<sup>700</sup> Exemplos não faltam a esse propósito, sobre o quanto a humanidade é criativa no desenvolvimento de formas de “disciplinamento”, conseguindo sempre uma superação impressionante na produção de novas formas de crueldade, na busca de domínio e controle social (como exemplificam as obras de FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. E ainda **História da sexualidade**, também **Crime e Castigo**, entre outras). Não é outra também a conclusão de Capella, no sentido que a humanidade encontra-se em outra de suas encruzilhadas decisivas: “As alternativas gerais parecem reduzir-se a duas. De uma parte, a barbarização. Uma nova barbárie. O pioramento geral de todas as condições de vida de todos e em todas as partes, ainda que minorias de oligarcas se entrenchem em ambientes exclusivos rodeadas de seus guardas pretorianos. [...] Ou ainda uma democratização social real, intensiva e extensiva, que impusera contratendências desconfiando ao mesmo tempo de qualquer ‘mecanismo’ de ajuste”. (CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto Proibido** – uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado. Trad. de Gresiela Nunes da Rosa e Lédio Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. p. 287).

<sup>701</sup> ABADALLAH-PRETCEILLE, Martine. **Aproches de la diversité culturelle à travers les disciplines d’enseignement**. In: UNESCO. **Déclaration universelle de l’Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003. p. 15-16.

ao outro diante de si com respeito recíproco, reconhecendo que a regra do outro (crenças, atitudes e comportamentos) é relevante e significativa. A partir do diálogo podemos apreciar o valor do aprendido a partir do outro no espírito de referência mútua: devemos celebrar a diferença entre nós como a razão para a expansão de todos os horizontes.<sup>702</sup>

A demanda do outro e minha obrigação de responder são as essências da ética da alteridade. Mas o outro não pode ser reduzido a um conceito ou ao resultado de minha percepção – e ao mesmo tempo, a singularidade do outro cria minha própria identidade, diz Douzinas. O Ser ou eu do cogito cartesiano e do sujeito transcendental kantiano criaram o outro como uma imitação do ego, mas na filosofia da alteridade o outro é real, a ponto de, no lugar de ser objeto do conhecimento do “eu”, este é que fica sujeitado e torna-se objeto. A demanda não depende da razão absoluta ou direito universal, mas do encontro histórico e concreto com o outro. Nesse aspecto, a singularidade total, que não tem nada a ver com o egoísmo do individualismo e a segurança e certeza da comunidade, tanto o universalismo abstrato e o relativismo particular encontram seus limites.<sup>703</sup>

A singularidade da experiência humana da alteridade, como aponta Castor Ruiz, é condição da nossa própria existência como seres autônomos, e é em geral considerada como algo tão natural que muitas vezes não é levada em conta, não sendo submetida a uma reflexão maior. É com a consciência da alteridade que surge o espanto do mundo, e nossa relação com o mundo sempre foi de interação: interagimos não com um mundo dado, mas com uma rede de sentidos que criamos para o mundo em que vivemos. E quando o ser humano cria o sentido, ele não apenas explica (logicamente), mas se implica, levando em conta que toda linguagem está impregnada por uma dimensão simbólica que implica a experiência vital das pessoas no sentido lógico das palavras.<sup>704</sup> Se não fosse a singularidade, a diferença, não seria possível, nesse sentido, a relação intersubjetiva. Sem ela,

<sup>702</sup> PICCO, Giandomenico, *et all.* **Crossing the divide: dialogue among civilizations.** Cit., p. 65.

<sup>703</sup> DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights.** Oxford: Hart Publishing, 2000. p. 350.

<sup>704</sup> “Nem o universalismo essencialista, nem o relativismo individualista explicam suficientemente a subjetividade. Como entender este paradoxo humano? (p. 68) A pessoa é humana porque sente o outro como alteridade. O com-sentimento com o outro está na raiz da constituição de sua própria humanidade. Ao contrário do que prega o paradigma individualista da modernidade liberal, o outro não é um limite para a existência humana. O outro é a possibilidade da constituição do próprio sujeito”. (RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **As encruzilhadas do humanismo:** a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 49-50, 54, 68 e 75).

não há estabelecimento de diálogo, mas monólogo, sem ela, não há construção histórica de consenso, ou tentativa dele, nem, portanto, de democracia, nem de direitos.

A base para a política da identidade, segundo Torres, é constituída pelos direitos humanos, onde a idéia de tolerância também apresenta-se como um fundamento central para a diversidade e a cidadania pressupostas como direitos humanos.<sup>705</sup> Por isso a tolerância e a autonomia são necessariamente mutuamente afirmadas, assim como a defesa da pluralidade só encontra apoio rigoroso na própria afirmação da universalidade dos direitos humanos, que afirmam a autonomia, e não a uniformidade. Tal autonomia necessita de tolerância e impõe o diálogo intercivilizacional.

Mas é importante definir essa autonomia. Castor Ruiz lembra que a modernidade elevou a autonomia do sujeito como fundamento absoluto da construção simbólica do sujeito. A autonomia é uma conquista irrenunciável, mas seu valor não é absoluto: “O simbolismo liberal de indivíduo associa a autonomia a uma certa ênfase no modo individualista do sujeito. Desta forma o individualismo passou a ser um paradigma de autonomia”. O autor lembra, entretanto, que o sujeito nunca existiu nem existirá numa independência absoluta ou autonomia total. Pelo contrário, uma vez que é social e histórico, nasce sempre em relação a uma alteridade, e é ela que possibilita a constituição do sujeito. Sem o outro, o sujeito perderia a condição de possibilidade de seu existir. E também assim, como o sujeito sempre nasce inserido numa cultura, numa sociedade com um universo de valores, costumes instituições e práticas, sua inserção cultural delimita e possibilita a autonomia, de modo que esta é dada de forma cultural e nunca de forma transcendental.<sup>706</sup>

Por isso é necessário cuidado no discurso sobre interculturalidade. Segundo Otfried Höffe, quando a cultura ocidental encontrou outras culturas, na modernidade,

---

<sup>705</sup> TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo** – dilemas da cidadania em um mundo globalizado. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p. 104.

<sup>706</sup> A alteridade, assim, é anterior à subjetividade, pois todo sujeito nasce numa coletividade com alteridades históricas que possibilitam a constituição de sua autonomia. Lembra ainda que a liberdade liberal tornou popular o adágio: “a minha liberdade termina onde começa a do outro”. Mas um novo adágio poderia ser, agora, na perspectiva da alteridade: “a minha liberdade se expande com a liberdade do outro”. (RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **As encruzilhadas do humanismo**: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 100-104).

em especial a China e o Japão, houve um intercâmbio recíproco tão grande que era possível perguntar quem foi que assimilou a quem. Já quando o Ocidente passa a exigir o respeito aos direitos humanos, devemos nos perguntar: “...si se trata realmente de los puros derechos humanos, genuinos y sin aditamentos específicos, y no de una ‘mixtura’, de la combinación de derechos humanos con peculiaridades occidentales: con experiencias especiales y, quizás, incluso con intereses particulares”.<sup>707</sup>

Por tudo isso, chama atenção o cuidado de Parekh com a necessidade de uma ética global para uma cidadania orientada globalmente, refletindo sobre a complexidade que o conteúdo dessa ética apresenta. A ética global não deve institucionalizar uma visão particular de vida boa, mas respeitar e acomodar as tradições éticas múltiplas em uma moldura de um corpo de princípios morais aceitáveis universalmente. Os universalistas liberais falham ao não apreciar a importância da combinação de uma moralidade singular com uma ética múltipla. Precisamos de abertura ao outro; uma apreciação da imensa gama e variedade da existência humana, e o desejo de entrar em um diálogo não-hegemônico. A cidadania orientada globalmente, conclui o autor, chama então por um novo tipo de atitude moral e política, que tem recebido pouca atenção na discussão tradicional da cidadania. Isso requer disposição e habilidade para ingressar em um diálogo com outras culturas, civilizações e religiões, aprendendo com eles o que é valioso e o que é duvidoso ou indefensável.<sup>708</sup>

A preocupação com a alteridade é fundamental na proposta de Boaventura de Souza Santos.<sup>709</sup> Diz que em um diálogo intercultural, a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, universos diferentes e incomensuráveis. Devido a isso, consistem em *topoi* fortes (lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura), funcionando como premissas de

<sup>707</sup> HÖFFE, Otfried. **Derecho intercultural**. Trad. Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 137.

<sup>708</sup> A cidadania global requer uma simpatia ativa pelo sofrimento humano seja onde estiver ocorrendo, tanto quanto a expressão de nossa humanidade partilhada, e capacidade de ingressar no interior da vida de outros, reconhecendo-os como sujeitos auto-determinantes com idéias próprias sobre como desejam viver, e como o mundo deveria ser. A cidadania orientada globalmente requer um equilíbrio delicado entre várias virtudes complementarias e também conflitantes, como a apreciação de nossa humanidade comum e nossas profundas diferenças, coragem de defender nossas convicções tanto quanto nossa humildade (PAREKH, Bikhu. **Cosmopolitanism and global citizenship**. Review of International Studies (2003), British International Studies Association. 29, p. 14-17).

<sup>709</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. **Por uma concepção multicultural dos direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 255.



argumentação – e por não discutirem, em função de sua evidência, tornam possível a produção e troca de argumentos. Entretanto, os *topoi* fortes tornam-se vulneráveis e problemáticos quando “usados” (as aspas são do autor) numa cultura diferente, e nesse sentido propõe o desafio da chamada *hermenêutica diatópica*, um procedimento hermenêutico que tem base na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem, incompletude que não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração pela totalidade induz a que se tome a parte pelo todo.

O objetivo da hermenêutica diatópica é ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo com “um pé em cada cultura”. Entende possível, assim, e só assim, estabelecer um diálogo entre o *topos* dos direitos humanos da cultura ocidental (fundados na secular idéia de dignidade humana), o *topos* do *Dharma* da cultura hindu e o *topos* da *Umma* da cultura islâmica. Justifica dizendo que a distinção entre o secular e o religioso assume contornos muito específicos se vinculados à cultura ocidental, e o que se distingue, quando aplicada no interior da cultura ocidental, não é equivalente ao que se distingue quando aplicada no interior de uma cultura não-ocidental.<sup>710</sup>

Ocorre que o diálogo entre civilizações pressupõe a pluralidade de civilizações humanas. Um diálogo pressupõe igualdade e distinção, de modo que sem igualdade, não seria possível um fundamento comum para a comunicação, e

---

<sup>710</sup> Sendo assim, para o *topos* do *dharma* os direitos humanos ocidentais são incompletos, assim como o são para o *topos* da *Umma*, porque só se centram no que é derivado, nos direitos, no lugar de se centrarem no imperativo primordial do dever. Por outro lado, a partir do *topos* dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto, ocultando injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica. O *dharma* não está preocupado com os princípios da ordem democrática, com a liberdade e a autonomia, negligencia o fato de o indivíduo ser uma entidade frágil para evitar ser subjugado por aquilo que o transcende. Por outro lado, o conceito de *Umma*, do Corão, refere-se sempre à comunidade étnica, lingüística ou religiosa de pessoas que são o objeto do plano divino da salvação. A partir da *Umma* a incompletude dos direitos humanos reside na sua incapacidade de fundar laços e as solidariedades, sem o que nenhuma comunidade pode sobreviver. Para os Direitos Humanos, entretanto, a *Umma* acentua demais os deveres em detrimento dos direitos perdoando desigualdades que de outro modo seriam inadmissíveis: “A hermenêutica diatópica mostra-nos que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias rígidas entre o indivíduo e a sociedade, tornando-se assim vulnerável ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao facto de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irredutível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada”. (SANTOS, Boaventura de Souza. **Por uma concepção multicultural dos direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p. 260).

sem distinção, não haveria sequer necessidade para comunicação.<sup>711</sup> Enquanto a igualdade estabelece a base para o diálogo intercivilizacional, a diferença torna tal função desejável, necessária, rica e produtiva.

Como é possível perceber através do paradigma civilizacional, torna-se mais evidente não apenas o interesse que pode existir por um diálogo, como a própria necessidade dele, uma vez que ficaram destacadas as diferenças fundamentais de pontos de vista sobre o Bem. Um diálogo poderá não apenas tornar possível encontrar as semelhanças, mas descobrir também ali as distinções, uma identidade, e bem assim, possibilitar inclusive a construção de uma nova identidade, ou um acréscimo à existente, com base na realização de um espaço-temporal histórico comum. No caso da universalidade dos direitos humanos, impõe-se o diálogo intercivilizacional, sendo pressuposto do diálogo, portanto, o reconhecimento do outro absoluto. Huntington já procurara mostrar que, assim como existem conflitos em torno de valores e visões de mundo, nenhuma nação, não importa quão poderosa ou rica seja, pode impor seu modo de vida particular sobre outros – e perigos quanto a conflitos civilizacionais tornaram o diálogo entre civilizações não apenas desejável, mas necessário.<sup>712</sup>

Disso pode ser concluído que a proposta geral e comumente aceita é a de que a pluralidade constitui o desafio para o consenso, e são por isso apontados valores universais mínimos, correspondentes a todas as civilizações, a partir dos quais poder-se-ia chegar a um consenso. Mas também é possível perceber, por outro lado, que antes de um desafio para o consenso, a pluralidade constitui a própria condição para o diálogo, e este sim, a condição para eventual consenso. Não se deve pressupor que um consenso obrigatório deve ser naturalmente decorrente do diálogo, mas que a pluralidade é condição para a liberdade do diálogo e de uma chegada ao consenso de forma voluntária e autônoma. Mas há algo que precede o consenso e que o possibilita: o reconhecimento do outro. Por tudo isso, é importante analisar e esclarecer a função do reconhecimento da alteridade para que a pluralidade, sendo resultado de distintas formas de individualidades, que conduzem sua ação ética de acordo com seus padrões culturais, deixe de ser vista

---

<sup>711</sup> “The dialogue among Civilizations presupposes the plurality of human civilizations. It recognizes equality and distinction. Without equality, there would be no common ground for communicating, without distinction, there would be no need to communicate”. (PICCO, Giandomenico, *et al.* **Crossing the divide: dialogue among civilizations.** p. 69-70).

<sup>712</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **The clash of civilizations and the remaking of world order.** New York: Touchstone, 1997.

como obstáculo ou desafio, para passar a ser peça chave, condição fundamental, de um possível consenso a partir do diálogo intercivilizacional.

Também é possível falar, assim, de uma universalidade do diálogo, diante da atual situação de enfrentamento e coexistência de várias civilizações, que não pode implicar no universalismo de um consenso, mas nas condições de possibilidade, de igualdade para a discussão, pois em meio à dificuldade consensual sobre pluralismo moral, é possível o diálogo, e neste, a contestação de suas explicações, símbolos e reivindicações universalistas. De todo modo, se algo pode propiciar as condições para que fracos sentem à mesa com fortes, sem que tenham que para isso tomar atalhos atômicos, é possível dizer que esse algo são os direitos humanos. Por isso, insiste-se no aspecto da diferença de se tratar dos direitos humanos como fundamento universal de um diálogo intercivilizacional que não é necessariamente oposto. Aqui eles são um “como”, são o aspecto fundamental em si, quando não se deve esquecer que a temática de base é o conflito entre pluralidades civilizacionais e sua propensão para o diálogo.

Afinal, não há garantias de que um diálogo possa resultar em um consenso que não determine a extinção de uma parte da humanidade, ou a declaração de uma guerra... O consenso, resultado de um diálogo, portanto, pode ser extremamente perigoso em função das trocas negociadas e dos interesses nem sempre, ou quase nunca, explícitos nas negociações internacionais. O poder e a riqueza dominam os interesses. Por que então pressupor que depois de um diálogo existirá um consenso que colocará fim a qualquer tipo de crueldade, de arbitrariedade, de exploração? Há de existir, para o diálogo válido, condições substanciais que definam o diálogo e as decisões, que pontuem a partir de um foco universal que abrange a todos, valores sobre os quais não é possível encetar qualquer negociação.

Na verdade, é pressuposto de todo diálogo a pluralidade, a alteridade, e portanto, no plano civilizacional, o reconhecimento da pluralidade civilizacional. Bem assim, o dar-se-conta da diferença permite a comunicação. Sem a diferença, não há comunicação significativa, de modo que a diferença é fundamental para que exista comunicação, e a partir disso, diálogo. Deve-se estar atento, entretanto, para qualquer diálogo que vise depreciar a proteção da pessoa, consagrada pelos Direitos Humanos – seja qual for o conceito de dignidade humana adotado por diferentes civilizações.

Com a afirmação da pluralidade, as diferenças podem caminhar através do diálogo, que não apenas torna possível a consciência da identidade e diferença, mas também a percepção de valores comuns, ou ainda a construção de valores comuns. Na verdade, essa construção é o que se tem observado a partir dos instrumentos internacionais de proteção, que não cessam de se multiplicar, ainda que a prática que deveria ser vinculante de suas ratificações deixe muito a desejar.

#### **4.3.2 As bases do diálogo intercivilizacional: alteridade, dignidade, direitos humanos**

Com a emergência de outras modernizações, especialmente em civilizações distintas da ocidental, intensifica-se o desejo e a necessidade do diálogo intercivilizacional. O desafio que existe, diante da modernização e da pluralidade de modernizações com feições culturais distintas, é estabelecer um diálogo entre as distintas civilizações – e bem assim, as distintas modernizações. O diálogo põe-se como requisito para uma ordem mundial pacífica, baseada na liberdade dos sujeitos – e o conflito de civilizações torna o diálogo um imperativo. A compreensão da diversidade vai além, entretanto, da preocupação com uma paz duradoura, baseada na liberdade. Ela tem relação com a própria auto-compreensão do sujeito que se reconhece a partir da diferença.

O reconhecimento da historicidade própria do humano traz na atualidade uma preocupação de maior amplitude. Pode-se constatar um aumento na literatura geral e especializada da expressão por uma “ética global”, uma “responsabilidade moral comum mundial”, uma “macroética solidária”, “co-responsabilidade planetária”, etc. Como refere Manfredo Araújo de Oliveira, pela primeira vez na história mundial, as culturas são levadas a assumir uma responsabilidade moral diante de perigos comuns, uma responsabilidade moral comum frente ao futuro.<sup>713</sup>

Como lembra Stuart Hall, a “maneira de chegar a uma instância de condensação que permita a transformação do ponto de intersecção das práticas distintas em uma prática sistemática de regulação (...) é não substituir a diferença

---

<sup>713</sup> O autor aponta a exigência de uma “macroética da solidariedade histórica”, a nível mundial, capaz de produzir uma consciência cosmopolita de solidariedade e que recupere a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado por um colapso ecológico e social (OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Relações internacionais e Ética do discurso**. In: HERERRO, Javier Francisco; NIQUET, Marcel, editores. **Ética do Discurso: novos desenvolvimentos e aplicações**. São Paulo: 2002. p. 299 e 304-305).

pelo seu oposto espetacular, a unidade, mas repensar ambas em termos de um novo conceito – a articulação.”<sup>714</sup> Uma articulação, entretanto, não poderá simplesmente descuidar o que já foi alcançado e efetivamente tem servido de base para a conversação: a normativa internacional, composta de tratados internacionais, resoluções, Planos de Ação e Declarações. Isso auxilia a compreender a proposta de Parekh.

Parekh lembra que a natureza humana é por si mesma muito “rala”, frágil para oferecer princípios com um conteúdo moral significativo. E quanto a um consenso universal, ele não existe ou quando existe, pode ser inaceitável. Por isso, um universalismo mínimo será muito genérico, e derivado de princípios universais da natureza humana ou de um consenso universal hipotético. Nesse caso, os valores universais constituem uma espécie de “tábua”, “base”, como um mínimo irreduzível, que nenhum modo de vida pode transgredir. O autor mostra que isso não basta, e a alternativa para enfrentar a diversidade é o estabelecimento de um diálogo intercultural sobre valores universais. Concorda com o relativismo no sentido de que a vida moral pode ser vivida de muitas formas diferentes, mas insiste que estas formas podem ser julgadas e submetidas a uma base de valores universalmente válidos; rejeita a ambição monista de que um modo de vida é o melhor e verdadeiramente humano.<sup>715</sup>

Entretanto, mostra que o diálogo deve incluir cada cultura com seu ponto de vista. Dessa forma, é demonstrado respeito por elas e concedemos um motivo para

---

<sup>714</sup> O Estado não pode mais ser pensado como um tipo de objeto único, como a vontade unificada do comitê da classe dominante, como a concepção marxista (HALL, Stuart. **Da Diáspora – identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaide La Guardiã Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG & UNESCO, 2003. p. 163).

<sup>715</sup> Parekh lembra que uma espécie de “universalismo mínimo” teria surgido já no Império Romano, e representa uma posição intermediária entre relativismo e monismo. Recebeu maior articulação durante o período da expansão colonial, e possui grande popularidade entre pensadores contemporâneos. Hoje encontramos o conteúdo mínimo do direito natural, de Michael Walzer (direito à vida, liberdade e satisfação de necessidades humanas básicas), os “primary goods” de John Rawls, e os princípios da justiça processual de Stuart Hampshire. Todos concordam que os princípios especificam uma moral mínima que todas as sociedades devem satisfazer. De todo modo, os três reconhecem os fatos óbvios de que os seres humanos pertencem a espécies comuns e dividem vários atributos em comum, assim como são culturalmente diferenciados, e apesar das três espécies de pensamento serem logicamente distintas, suas fronteiras são frequentemente confusas na prática. E ainda um universalista mínimo pode aproximar-se do relativismo quando admite o ajuste de alguns princípios morais às circunstâncias locais, assim como um relativista pode se referir a consensos interculturais e se tornar semelhante a um universalista mínimo PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 132-133.

comprometimento com o princípio de erigir um diálogo intercultural. Também fica assegurado que tais valores nascem fora das experiências históricas e culturais, livres da base etnocêntrica, e por isso, genuinamente universais. Para Parekh os valores são uma questão de decisão coletiva, e como outra decisão, é baseada em razões. É necessário mostrar qual é a melhor direção, e isso requer argumentos. Desde que valores morais não podem ser racionalmente demonstrados, nossa preocupação deve ser construir um consenso em torno do que pode ser mais racionalmente defensável. A deliberação sobre valores morais transculturais é atividade complexa, pois os participantes não partilham uma linguagem, estilo de discurso, afirmações sobre o mundo, auto-compreensão, e mesmo valores comuns. Apela-se a um conceito alegadamente transcultural de natureza humana, no qual a natureza humana não é um dado, mas uma inferência, nem um fato, mas uma teoria. Desde que culturas diferentes definem a natureza humana de forma diferente, não podemos persuadir ninguém a viver com uma concepção que não reconhece.<sup>716</sup>

Existem respostas diferentes para um conjunto de necessidades humanas, mas isso não quer dizer que não existam outras respostas iguais ou semelhantes para necessidades diferentes. Como ressalta Vicente de Paulo Barretto, isso ocorre ainda que tais respostas possam aparecer sob formas diferentes, mas todas indicando a existência de um mesmo conjunto de valores e de entendimentos sobre a natureza humana e a sociedade. Para a pergunta se existem indicações de uma identidade da natureza humana em todas as culturas, Vicente Barretto apresenta características comuns que se apresentam em 4 grupos: 1) aquelas referidas por Aristóteles sobre a sociabilidade humana (o ser humano é um animal social); 2) o ser humano possui várias capacidades singulares, como o dom da palavra, peculiar ao ser humano, que lhe permite explicitar o justo e o injusto, o bem e o mal,

---

<sup>716</sup> Não existe consenso sobre a maldade da crueldade, tortura, castigos desumanos, e muitos outros males que Walzer, Hampshire, por exemplo, condenam. Devido a isso, Rawls, Habermas, Hampshire e outros apelam a um consenso hipotético que decorre de uma condição ideal, que eles definem e constroem de forma diversa. Para Parekh é difícil imaginar como um diálogo significativo é possível no vácuo moral e histórico implícito nas suas condições do discurso, por exemplo. Outra dificuldade do universalismo mínimo tem relação com o status dos princípios universais. Muitos escritores os vêem como uma espécie de base, e os utilizam como um instrumento mecânico de aplicação. Mas como sociedades distintas possuem concepções distintas de vida boa, precisam interpretar, priorizar e incorporar princípios universais em seus modos de vida de formas diferenciadas. Além dessas duas objeções, há ainda a dificuldade da literatura sobre o tema, onde os princípios universais são definidos de forma muito abstrata ou muito concreta, de modo a não estarem abertos às mudanças do etnocentrismo (PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 138-141).

posicionando-se como ser superior em relação à natureza animal ou física; 3) o ser humano é dotado de capacidade criativa, não apenas interpretando, explicando e reproduzindo o mundo que percebe, mas criando um novo mundo produto de sua imaginação e trabalho; 4) capacidades relativas aos desejos humanos e à forma como ele responde às suas necessidades, obrigando-o a estabelecer condições de convivência que incluem seu semelhante.<sup>717</sup> Contudo, até chegar-se a um consenso sobre a unidade possível, vigora o dissenso envolvendo a diversidade.

Um corpo de valores que pudesse não ser específico de uma cultura ou sociedade particular, mas que esteja fundado em uma partilha da identidade humana intercultural, sendo por isso capaz de ser defendido por boas razões partilhadas interculturalmente, seria: a unidade humana, a dignidade humana, o valor humano, a promoção do potencial humano ou dos interesses humanos fundamentais, e a igualdade. São valores porque servem para convencer e persuadir, e não são escolhidos por um grupo apenas, pois existem independentemente de desejo de qualquer um, apesar das pessoas terem decidido por boas razões viver através deles e conferir a eles a condição de valores. Esses valores são morais porque dizem respeito a como deve-se viver e conduzir as relações com outros, e universais porque reclamam aplicação a todos os seres humanos. Por fim, os valores universais formam a base dos direitos humanos universais, que constituem uma subcategoria e representam uma maneira particular de realização de tais valores.<sup>718</sup>

Surge aqui a noção de “dignidade”, pois reconhecendo a singularidade do fato humano e sua superioridade, a “dignidade” constitui um conceito hierárquico na medida em que descreve um estado e só tem sentido em relação ao que é julgado inferior. Por isso, toda discussão sobre dignidade humana, de uma forma ou de outra, acaba comparando os seres humanos aos não-humanos, e implica que eles

---

<sup>717</sup> BARRETTO, Vicente de Paulo. **Direitos humanos e sociedades multiculturais**. In: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado e Doutorado – 2003. São Leopoldo: Unisinos, 2003. p. 473.

<sup>718</sup> A disputa entre os valores asiáticos e ocidentais é bem posta por Parekh, demonstrando que ela é mais complexa do que em geral é apreciado. O apelo a valores nacionais ou regionais não é peculiar apenas a países asiáticos, pois mesmo os americanos insistem que o Estado do bem-estar social europeu e a estrutura da família asiática, ambos envolvidos em valores humanos importantes, são incompatíveis e não podem ser acomodados no seu modo de vida individualista. Em resumo, para o autor, não deveríamos perguntar sobre a questão abstrata e confusa se a Ásia, por exemplo, tem o direito de viver seus valores, mas o que são esses valores e se e como eles ofendem os valores considerados universais (PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 149-150 e 154).

não são e não podem ser tratados como se fossem animais ou objetos inanimados. A dignidade não é um estado individual, mas coletivo, porquanto o indivíduo possui dignidade em razão de certas características específicas e pelo fato de pertencer à espécie humana. A dignidade humana não está para o indivíduo como estão seus olhos e ouvidos, pois a dignidade é uma prática, algo que os seres humanos conferem para si e cada um devido ao reconhecimento mútuo de suas capacidades singularmente partilhadas. Para Parekh a melhor expressão que explica a “dignidade” é “respeito”. Lembra que “respeito” constitui um conceito complexo, significando, em sentido negativo, que os seres humanos não podem ser tratados como se fossem coisas inanimadas, e positivamente, que devemos ajudar no desenvolvimento e exercício de suas capacidades distintas, valorizar a capacidade de ação, e compreender seus pontos de vista em seus próprios termos.<sup>719</sup>

No mesmo sentido, a dignidade humana pode ser conceituada com base num pragmatismo, como “ação”, que nos compromete antes com a idéia de indivíduos que são iguais, que deliberam, e cujos pontos de vista merecem uma atenção respeitosa em todas as discussões morais sobre como devem ser aplicados padrões universais em cada caso. É assim para Ingatieff, concebendo a dignidade como um ideal de igualdade deliberativa. Faz isso com base no pressuposto de que as culturas, não estando de acordo sobre o que significa dignidade, podem acordar que o que importa é o direito das pessoas de construir sua dignidade como desejam, conferindo-lhe um conteúdo de livre vontade.<sup>720</sup>

Parekh sugere, assim, pelo menos cinco formas pelas quais podemos tanto assegurar a mediação cultural quanto a integridade dos valores universais: *primeiro*, os valores universais podem ser compreendidos de um modo minimalista (nenhum ser humano deveria ser escravizado, torturado ou submetido a políticas genocidas),

---

<sup>719</sup> PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 147. Como pontua Fábio Konder Comparato: “Se a justiça consiste em sua essência, como ressaltaram os antigos, em reconhecer a todos e a cada um dos homens o que lhes é devido, esse princípio traduz-se, logicamente, no dever de integral e escrupuloso respeito àquilo que, sendo comum a todos os humanos, distingue-os radicalmente das demais espécies de seres vivos: sua transcendente dignidade. Os direitos humanos em sua totalidade – não só os direitos civis e políticos, mas também os econômicos, sociais e culturais; não apenas os direitos dos povos, mas ainda os de toda a humanidade, compreendida hoje como novo sujeito de direitos no plano mundial – representam a cristalização do supremo princípio da dignidade humana”. (COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 622).

<sup>720</sup> IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatria**. Barcelona: Paidós, 2003. p. 168 e 173.



e maximalista (devem ser asseguradas todas as condições de uma boa vida); *segundo*, desde que os valores universais são necessariamente gerais e relativamente indeterminados, deveriam tanto quanto possível, ser articulados na linguagem de normas; *terceiro*, não devemos confundir valores com mecanismos institucionais particulares – a dignidade humana pode ser promovida numa sociedade tanto individualista quanto comunitarista, e a liberdade individual pode ser assegurada tanto em um sistema liberal-democrático ou capitalista quanto em outros tipos de sistemas políticos e econômicos, e não devemos identificar as instituições com os valores que promovem; *quarto*, como cada sociedade possui liberdade moral para interpretar e priorizar a concordância com um corpo de valores universais, não podemos condenar sua prática simplesmente porque eles são diferentes ou ofensivos contra nossa interpretação; *quinto*, acordos regionais para definir e efetivar valores universais devem ser encorajados. O diálogo intercultural que propõe pode trazer vantagens de aumentar a autoridade moral e proteger contra os excessos de um universalismo abstrato, assim como o exagero de apelar exclusivamente a valores nacionais.<sup>721</sup>

Parekh explica que como seres humanos que reconhecem a dignidade humana intrínseca em todos os seres humanos, há duas obrigações fundamentais, de ordem negativa e positiva: o dever de não causar males a outros e prejudicar sua capacidade de buscar seu bem-estar; e positivamente, o dever de aliviar seu sofrimento e ajudar tanto quanto precisarem e dentro do que se pode proporcionar dentro dos limites da capacidade e recursos de cada um. Apesar da busca do bem-estar ser responsabilidade de cada um, eles podem estar em circunstâncias

---

<sup>721</sup> A prática do zoroastrismo de expor o morto para ser devorado por corvos pode parecer violento para nossa dignidade humana, mas razões podem ser dadas para isso e eles não são piores ou melhores por isso. Mas outras práticas podem não ser facilmente explicadas e justificadas, e então devemos perguntar à sociedade que às explique. O resultado do diálogo e a subsequente pressão da opinião mundial pode auxiliar na mudança. Um exemplo seria a prática de apedrejar o ladrão convicto até a morte, em algumas sociedades muçulmanas. É degradante para outras sociedades, mas não na visão daquelas que pensam que a ação está plenamente justificada, entendendo que o ladrão não possui dignidade. Na verdade, a humanidade é a base de sua dignidade, e não é negada, mesmo que pratique uma falta, ele continua a possuir outras capacidades humanas, e pode ser reintegrado na sua comunidade ou ao menos isolado. Além disso, a prática já mostrou que não existe evidência empírica de que tal ação implique na diminuição do roubo, as vítimas são frequentemente mantidas em silêncio, e os juízes sentem-se relutantes na garantia de sua convicção. Por estas e outras razões, Parekh conclui que podemos argumentar que tal prática é desumana, e deve ser descontinuada (PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 151-154).

desafortunadas para tanto, seja por má sorte, tragédia natural, opressão, falta de recursos, etc.<sup>722</sup>

Como refere Ingo Sarlet, a dignidade da pessoa humana apenas faz sentido no âmbito da intersubjetividade e da pluralidade, o que aponta para a dimensão política da dignidade, de modo que a pluralidade passa a ser condição da ação humana e da política. Refere que é nessa linha argumentativa, “visceralmente vinculada à dimensão da subjetividade”, e por isso sempre relacional, que se tem podido sustentar a noção da dignidade como “produto do reconhecimento da essencial unicidade de cada pessoa humana e do fato de esta ser credora de um dever de igual respeito e proteção no âmbito da comunidade humana.”<sup>723</sup> Com isso, resta claro a necessária consideração da pessoa como autônoma, livre para realizar suas escolhas, de modo que o ser humano não pode nunca ser tomado como instrumento para atingir certos fins. O mesmo ocorre com a dignidade, porquanto o respeito à dignidade do outro implica em não torná-lo simples meio. Alteridade, dignidade, e Direitos Humanos restam, assim, mutuamente co-implicados.

Nesse sentido, é possível entender a possibilidade da dignidade constituir em si mesma o conteúdo fundamental dos direitos humanos, formando um conceito de universalidade válida: a dignidade humana, sem envolvimento em disputas judiciais e políticas sobre a natureza universal, indivisível e independente dos direitos humanos, deve ser localizada nos fundamentos éticos. Isto significa que a dignidade humana é a base fundamental que pode ser convertida em normas éticas, isto é, em direitos humanos – eticamente entendidos como garantidores da dignidade humana, formando um conceito básico de um sistema válido de ética.<sup>724</sup>

Apesar de não se poder recorrer a uma concepção transcultural de natureza humana, não há que se limitar à manipulação de sentimentos – pois se pode apelar

<sup>722</sup> PAREKH, Bikhu. **Cosmopolitanism and global citizenship**. Review of International Studies, British International Studies Association. n. 29, p. 6 e 10.

<sup>723</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **As dimensões da dignidade da pessoa humana**: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, Ingo W. (Org.). **Dimensões da Dignidade**: Ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 24.

<sup>724</sup> “In our view, and without becoming involved in judicial and political disputes on the universal, indivisible and independent nature of the human rights, we wish to place this issue on ethical grounds. This means that we feel that human dignity is the core foundation that can be converted into ethical rules, in terms of content, which means that human rights – ethically understood as guaranteeing human dignity – form a basic concept of a universally valid system of ethics”. (CARBONARI, Paulo César. **Human dignity as a basic concept of ethics and human rights**. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights** – the implementation of economic, social and cultural rights. New York: Intersentia, 2002. p. 39).

para aquelas capacidades humanas, desejos, necessidades, etc., que Parekh denomina de “constantes humanas universais” (*universal human constants*). Elas formam a base de nossa concepção do que os seres humanos parecem ser, que não é o mesmo que uma concepção de natureza humana. A idéia de natureza humana implica que as universais são naturais aos seres humanos, e não um produto do esforço ou da história. As constantes universais constituem o que Parekh chama de “identidade humana”, um termo livre de bagagem filosófica e histórica. Constituem o contexto da deliberação moral intercultural. Elas mostram como os seres humanos tendem a comportar-se em diferentes situações, e assim oferecem uma base relativamente fixa de pontos para decidir o que é bom para eles e como eles deveriam ser tratados.<sup>725</sup>

Dessa forma, percebe-se a importância de distinguir-se a maneira como é construída a identidade humana em uma sociedade, e a questão sobre um conceito de identidade interculturalmente válido, ou seja, universal. Apesar das diferenças particulares que orientam o agir humano, vinculado ao contexto histórico, social e cultural de sua comunidade, é possível identificar determinados componentes fundamentais como “constantes” da identidade humana em todas as culturas, e ao mesmo tempo reconhecer que a identidade humana (diferenciando-se, pois, do conceito de dignidade humana) é cunhada de modo específico em cada cultura, como aponta Peter Häberle.<sup>726</sup>

Na visão de Parekh, as “constantes humanas universais” mais importantes são: *primeiro*, todos os seres humanos são capazes de ingressar em relações significativas com outros, e ninguém é tão alheio e estranho a ponto de ser incapaz de dividir uma vida comum com outros; *segundo*, existem várias capacidades que são únicas e concedem privilégios às pessoas sobre o mundo não-humano; *terceiro*, graças a tais capacidades, os seres humanos criaram um mundo de significação e valores que não apenas enriquecem o mundo natural mas criam um mundo novo por si próprios; finalmente, em quarto lugar, como os seres humanos possuem

---

<sup>725</sup> PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 142.

<sup>726</sup> HÄBERLE, Peter. **A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal**. In: SARLET, Ingo W. (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 124-125.

capacidades comuns, desejos comuns e necessidades comuns, eles precisam de algumas condições comuns para sobreviverem e se desenvolverem.<sup>727</sup>

Ainda que a própria questão da dignidade seja um conceito controverso, a alteridade põe como requisito o outro, sem tentar defini-lo, e ela tem suas artimanhas para justificar-se. Enquanto a dignidade pode ser acusada de preencher demais o ser com um conteúdo controverso, a alteridade de alguma forma esvazia o problema, sem deixar de solucionar, pois põe como base o “sem fundo humano”, livre por si mesmo diante do que é, indefinível. A alteridade é indefinível, não porque não se possa alcançar uma definição, mas num tempo e num espaço fechado, uma vez que é histórica e está sempre em construção. Não se quer dizer que não seja importante tentar definir, nem mesmo que isso não seja necessário, mas que as controvérsias quanto ao seu conceito não podem constituir um obstáculo para a tomada da dignidade como fundamento dos direitos humanos. Para chegar a dignidade, ao respeito de si e do outro, é necessário reconhecer a alteridade, uma vez que a partir dela o reconhecimento recíproco passa a justificar-se com base na diferença que um ser imprime ao outro – o mesmo sendo aplicado a grupos de indivíduos, minorias, e civilizações.

Além disso, como a alteridade é a própria condição da dignidade, no sentido de que o reconhecimento do outro é fundamental para o reconhecimento da própria dignidade, tanto no sentido pessoal, da autodeterminação, como no sentido público-protetivo, do respeito à pluralidade depende a própria dignidade, é nessa relação paradoxal, de mútua afirmação, onde a alteridade ocupa lugar privilegiado, que dignidade e pluralidade reafirmam-se mutuamente e servirão para consagrar a autoridade legítima da própria universalidade dos direitos humanos.

Destaca-se, portanto, de um lado, uma questão preliminar ao debate substancialista, que seria dado pela ética discursiva, a partir de uma dimensão comunicativa transcendental, que toma a linguagem como o ponto de partida para toda compreensão de sentido entre as diferenças. Destaca-se também, por outro lado, a questão fundamental da imprescindibilidade de um debate substantivo acerca da interculturalidade, das relações entre as culturas e da construção de

---

<sup>727</sup> PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001. p. 145.

bases sobre as quais se podem estabelecer a convivência e o respeito à diversidade.

Entretanto, as Declarações já pressupõem que os direitos humanos não se resolvem através de um ato constitutivo extrínseco ao sujeito, mas simplesmente são inerentes a cada pessoa humana. Com isso, qualquer construção referida a eles, presumindo-se posterior, ou presumindo-se o diálogo como anterior, parece uma contradição lógica. O outro já está pressuposto e consagrado historicamente através das Declarações de Direitos Humanos, assim como são, em função de sua inerência à natureza humana, prévios à qualquer regime político. Já a história da comunidade comunicacional – e jurídica, envolvendo uma esfera pública internacional tratando dos direitos humanos, tem história muito mais recente.

Quer dizer, quando ingressam em um diálogo, os seres humanos trazem em si os direitos humanos consagrados historicamente, e que expandem a esfera dos direitos e demandam proteção jurídica específica, nacional como internacionalmente (desde Constituições, Estatutos, Leis, Convenções Internacionais, etc.), e bem assim, protegem o indivíduo em função de sua dignidade, gerando contínua e precisa proteção frente a qualquer tentativa de condicionamento (seja por razões políticas, ideológicas, religiosas, etc.) ou negociação.

Talvez não seria estranho comparar os direitos humanos e seu reconhecimento, hoje, como universalidade fundamental de todo diálogo intercivilizacional, mais ou menos como a plebe viu seus direitos inscritos nas XII Tábuas, em Roma, no século V a.C. A comparação é feita para que se perceba a necessidade de se reconhecer a importância da historicidade que marca os direitos humanos hoje, e a forma inter-transcultural que adquiriram a partir das ratificações aos documentos internacionais. Essa realidade não pode ser deixada de lado, como se não existisse, ou ainda não tivesse sido alcançada, como se alguém estivesse ignorante das coisas que acontecem a sua volta porque não leu os jornais do dia.

#### **4.3.3 A universalidade dos Direitos Humanos no pluralismo civilizacional**

O discurso do século XXI tem sido relativamente comum no que tange à afirmação de que a nova ordem mundial é baseada no respeito pelos direitos humanos, que princípios morais universais têm sido positivados e aceitos pela comunidade internacional. Entretanto, as preocupações em torno da hipocrisia

quanto ao tema ainda são imensas. Em 1997 a Comunidade Européia teve a iniciativa de realizar um encontro para tratar da “Agenda dos Direitos Humanos para o Novo Milênio”. Um grupo de acadêmicos e ativistas dos direitos humanos fez parte dessa iniciativa, para apresentar relatórios detalhados sobre os direitos humanos. Mas logo ficou claro que o propósito da política oficial era apresentar um belo “desenho” Europeu quanto aos direitos humanos. Na publicação final do documento, as referências ao tratamento desumano de presos e detalhes de mortes foram deletados da versão final – e o relatório pôde, pelo menos, concluir que apesar dos esforços europeus, “existe uma grande retórica sobre os direitos humanos que não estão adequados à realidade”. Um bom exemplo vem das relações Sino-Occidentais: após uma séria crise em função do massacre de Tiananmen, o esfriamento das relações ocorreu por um período limitado. Não existem resoluções criticando as violações chinesas pela Comissão de Direitos Humanos da ONU.<sup>728</sup>

Ao menos retoricamente, como diz Vincent, os Estados têm aceitado proteger os direitos humanos como preocupação da sociedade que eles formam. Eles “falam a linguagem do direito internacional dos direitos humanos” – ou seja, retoricamente usam a mesma linguagem. Mas a forma como realmente perseguem isso deixa a desejar. Na prática, ainda há dúvidas se os indivíduos “entraram para o clube”, ou seja, aquele no qual em princípio só participavam os Estados (a linguagem dos Direitos Humanos das Revoluções Liberais, clamando por soberania e auto-determinação, assim como liberdade, foi transposta para a sociedade mundial como um todo, e bem assim, os grupos e indivíduos também passaram a possuir o mesmo estatuto que os Estados). Para Vincent, o papel das instituições internacionais de direitos humanos como medida de solidariedade na sociedade mundial deve ser tomado como modesto. No nível universal, são indicadores irrealizáveis de comprometimento com os direitos humanos na prática e refletem a preocupação da sociedade internacional, não da sociedade cosmopolita.<sup>729</sup>

As frustrações e desapontamentos diante do movimento dos direitos humanos são explicadas, segundo Henkin, pela expectativa diante do número de adesões às maiores Convenções, seguida da decepção pelo modo como é frágil a maquinaria

---

<sup>728</sup> DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000. p. 125-126.

<sup>729</sup> E bem assim, a fragilidade ou o *non sense* das ratificações, que não espelham o desejo de aplicação prática, não refletem o desejo de cumprir com o que foi acordado: “So, ratification of international instruments may not be even a crude guide to the actual commitment to human rights in contemporary world society”. (VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 99 e 105).

para torná-los obrigatórios, e ainda, a falha para aumentar as condições dos direitos humanos em muitos países.<sup>730</sup> A disparidade entre o interesse na ratificação e o encaminhamento dessa ação como comprometimento real com os direitos humanos, e não apenas uma manifestação de “boas intenções”, tem sido justificada, como foi visto, com base nas dificuldades de implantação de um corpo universal diante das particularidades locais.

Para Douzinas, tanta disparidade entre o discurso e a realidade pode constituir o início da resposta ao debate “universalismo *versus* relativismo”. Os Sérvios massacraram em nome das suas tradições, da sua sobrevivência. Os aliados massacraram em nome da humanidade. Para o autor, o relativismo cultural é potencialmente mais perigoso, porque delimita o acesso à comunidade, aos lugares onde as pessoas são mortas e torturadas. O autor quer dizer que o autoritarismo comunitário pode ser tão catastrófico, ou mais, do que o universalismo absoluto, pois busca a afirmação da comunidade como um ser comum, de modo que a diferença entre um universalismo baseado na essência do ser humano e um relativismo baseado na essência da comunidade é muito pequeno.<sup>731</sup>

Por outro lado, no processo preparatório da Conferência Mundial dos Direitos Humanos de Viena (1993) já restou acentuada a necessidade da universalidade e não seletividade no tratamento da temática dos direitos humanos e a relação destes com a democracia e o desenvolvimento. Os Estados foram instados a “ratificação universal” e sem reservas, dos tratados gerais de direitos humanos, bem como a adotar medidas nacionais de implementação como passos decisivos na construção de uma cultura universal de observância dos direitos humanos, alerta Cançado Trindade. Desde que restou clara a integridade dos direitos humanos, não era possível separar a vertente econômico-social da política, como ocorria na época da Guerra Fria. Assim, internacionalmente a preocupação passou a ser assegurar a onipresença dos direitos humanos:

---

<sup>730</sup> HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. p. 112.

<sup>731</sup> Os relativistas começam da observação óbvia de que os valores são contextuais e usam isso para justificar as atrocidades contra quem discorda da sua tradição opressiva. Kosovo é um bom exemplo disso, conquistando autonomia, logo o movimento pela libertação albanesa teve início, num movimento contra-revolucionário na Iugoslávia. Ruanda também oferece um exemplo, um genocídio que não foi cometido por monstros, mas por burocratas, militares, políticos, intelectuais, acadêmicos e artistas na crença de que matar era necessário. Em geral a luta pelo respeito às diferenças culturais escondem opressões internas (DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000. p. 128, 131).

Es difícil evitar la impresión que nos dejó la Conferencia de Viena de que tal vez el mundo aún no esté suficientemente preparado para el período de la postguerra fría. Es imperativo que los vientos de transparencia y democratización que afortunadamente ventilaron y alentaron las bases de tantas sociedades nacionales em distintos continentes, alcancen también las estructuras de los organismos internacionales, tanto los políticos (como el Consejo de Seguridad, obstaculizado por el veto) como los financieros (como los organismos antes mencionados de Naciones Unidas, condicionados por el voto ponderado o proporcional). Se trata de una meta urgente, por cuanto no se puede profesar el universalismo de los derechos humanos em el plano conceptual o normativo, y continuar aplicando o practicando a selectividad em el plano operativo.<sup>732</sup>

Com isso, é difícil levar com seriedade a prioridade de uns direitos sobre outros, o que decorre em geral do debate “relativismo *versus* universalismo”, postos muitas vezes como “imperialismo” contra “particularismo”, principalmente entre civilizações do Oriente e do Ocidente. Como coloca Vincent, diante da questão sobre se deve prevalecer o direito a uma vida decente e o direito à liberdade, há a tendência de afirmar que os direitos humanos começam com o “café da manhã”. Ironicamente, entretanto, o autor aponta que pode ser argumentado que o domínio imperialista ocidental é refreado pelo apelo a certos princípios universais, como a soberania e a auto-determinação, e por isso, “há ainda mais razão para sublinhar a existência de uma moral comum mundial” através da qual o fraco pode reclamar da força utilizada pelo forte.<sup>733</sup>

A crescente competição entre as potências ocidentais, com a erosão da hegemonia dos Estados Unidos nas relações internacionais após a Guerra Fria, mostra, segundo Torres, que existem não apenas Estados capitalistas diferentes competindo por mercados (e corporações multinacionais em geral associadas com suas origens nacionais) mas também diferentes tipos de capitalismo e Estados democráticos. Ocorre que no sistema mundial multicultural, com uma organização cada vez mais complexa, as bases e formas tradicionais de comunidade política foram corroídas, como diz Torres, “e lado a lado com esta corrosão manifesta-se uma nascente desconfiança na democracia”, de modo que os modelos anteriores de

<sup>732</sup> TRINDADE, Antônio A. Caçado. **El derecho internacional de los derechos humanos em el siglo XXI**. Santiago, Chile: Editorial Jurídica del Chile, 2001. p. 83-85.

<sup>733</sup> VINCENT, R. J. **Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 52 e 89.



equilíbrio, separação de poderes e prestação de contas democrática já não funcionam sem transtorno.<sup>734</sup>

Para Cançado Trindade, o tema das inter-relações entre democracia e direitos humanos tem sido constante nos últimos séculos, mas o que há de novo é a transposição de tais debates também para o nível internacional e o enfoque apontando para as relações de indissociabilidade entre a democracia e os direitos humanos. Essa nova visão é, como diz, mais alentadora, compreensível, uma vez que a sistematização de tais direitos são historicamente mais recentes do que as construções teóricas acerca da democracia. Ressalta ainda que a II Conferência Mundial de Direitos Humanos realizada em Viena assinalou a importância da relação entre democracia, desenvolvimento e direitos humanos, uma trilogia consagrada de maneira destacada pela afirmação de sua interdependência, de modo que se reforçam mutuamente. A democracia se relaciona com naturalidade com a totalidade dos direitos humanos, sejam civis, políticos, econômicos, sociais e culturais. O autor vê o século XXI como a etapa inicial de outro fenômeno de grandes implicações como ocorreu no século XX com os direitos humanos, mas agora, com a promoção internacional da própria Democracia e do Estado de Direito.<sup>735</sup>

Nesse sentido, percebe-se o compromisso internacional assumido em relação aos direitos humanos e a democracia, entendendo que é o que melhor torna possível alcançar o respeito à diversidade. Uma democracia mundial, entretanto, cumpre ser delimitada no contexto da universalidade histórica dos direitos humanos, bem como a compreensão da idéia original de república, coerente com a consciência da responsabilidade que a humanidade tomou para si, desde que passou do encantamento moderno iluminista com a realização técnica, ao desencantamento em função da sua incapacidade de controlar o desejo de poder que a própria tecnologia lança sobre os indivíduos. Enquanto o encantamento provocou igualmente a separação entre ética e política, em nome do progresso ilimitado, o desencantamento provoca o retorno do vínculo perdido e a necessidade

---

<sup>734</sup> TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo** – dilemas da cidadania em um mundo globalizado. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes: 2001. p. 107 e 112.

<sup>735</sup> TRINDADE, Antônio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos en el siglo XXI**. Santiago, Chile: Editorial Jurídica del Chile, 2001. p. 145-149. E adiante ratifica: “em resumen, no hay derechos humanos sin democracia, así como no hay democracia sin derechos humanos, tomados éstos em su conjunto (derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales); la plena vigencia de éstos caracteriza al Estado de Derecho” (p. 165).

de se retomar o debate ético a nível agora mundial, onde a coisa pública, a *res publica* deve assumir seu lugar no debate intercultural.

Essa promoção internacional da democratização se fundamenta na promoção da dignidade do ser humano e da igualdade fundamental de todas as pessoas e povos (que terá por base a alteridade), tanto que a democratização do Estado inclui os esforços de capacitação dos cidadãos para participar em seu processo político, de modo que a democratização no plano internacional inclui esforços de capacitação de todos os Estados para participar no sistema político internacional do qual formam parte – mas ressalta que cabe a cada Estado decidir por seu modelo de democratização, uma vez que também não há exclusividade nisso. Por outro lado, o fortalecimento da inter-relação entre democracia, desenvolvimento e direitos humanos requer a ratificação universal e integral dos tratados de direitos humanos, pois não é possível professar o universalismo dos direitos humanos no plano conceitual ou normativo, continuando com a aplicação seletiva no plano operativo. Em função de sua universalidade, os Direitos Humanos impõem obrigações *erga omnes*.<sup>736</sup>

Na atualidade chegamos, entretanto, ao descontentamento democrático em geral, uma vez que a história da democracia, influenciada pelas forças do mercado, tem sido contada também por aquela classe trabalhadora e operária que tem sofrido com o uso da democracia como instrumento para a idéia liberal-ocidental, onde o *status* democrático mostra-se antes como ausência do povo do que como presença. Considerando a democracia como um processo histórico, que faz parte da vida dos seres humanos, a experiência da democracia é em si mesma fundamental para os indivíduos e para a própria sobrevivência do que se pode ter como democracia autotransformadora, ou em constante renovação. Considerando agora que a maior parte das sociedades democráticas são multiculturais, a democracia representa ali não apenas um processo em meio a outros que multiplica as relações culturais, mas o modo pelo qual é possível a afirmação e a unidade na multiplicidade, ou ainda, o modo pelo qual é possível evitar a uniformização da diferença. A democracia, assim, deve ser vista e tratada como dinâmica, autotransformação constante, que torna possível hoje a política da diferença (ou política multicultural).

---

<sup>736</sup> TRINDADE, Antônio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos em el siglo XXI**. Santiago, Chile: Editorial Jurídica del Chile, 2001. p. 177-178.

Quando a própria esperança democrática começa a mostrar suas deficiências, é natural que se coloque em questão todo processo que tenha em vista racionalizar a verdade,<sup>737</sup> e todo processo que vise proporcionar uma escolha consensual.<sup>738</sup> Com isso, é pertinente a análise de Höffe de que os direitos humanos constituem, em si mesmos, o verdadeiro núcleo de uma moral jurídica universal, ainda que correndo o risco de se transformarem em um “artigo de exportação da cultura ocidental”<sup>739</sup>. Será que sendo históricos, tardios, os direitos humanos podem reclamar uma universalidade? Para isso responde que não podemos confundir universalidade com uniformidade. Não são princípios jurídicos universais que poderão impor um “imperialismo cultural”; o que pode fazê-lo é antes a exportação de modelos de comportamento, de costumes e principalmente de consumo. No sentido moral, diz, os direitos humanos têm fundamento em uma moral encontrada em culturas muito diferentes, no confucionismo, na antiga Grécia, no hinduísmo, e no Antigo e Novo Testamento, que é a moral da reciprocidade. O discurso intercultural implica na idéia básica da inviolabilidade de cada pessoa outorgada

<sup>737</sup> O que é importante destacar é que não pode a democracia ser confundida com liberdade política, uma vez que a liberdade política é uma conquista da democracia, e não uma decorrência dela, e Sartori refere-se especificamente à liberdade liberal, pois do contrário seríamos levados a acreditar que nossas liberdades são asseguradas pelo método adotado pelos gregos, quando na realidade nossas liberdades são asseguradas por uma noção de legalidade que constitui um limite e restrição aos princípios democráticos puros. Da mesma maneira, não podemos confundir autonomia com liberdade, a não ser que se esteja tratando da chamada “liberdade interna”, ao poder de querer, não de fazer. Confundir autonomia com independência por exemplo, importa em desgaste de seu significado original e distintivo (SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada** – as questões clássicas. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. v. II. São Paulo: Ática, 1994. p. 74, 85-86.).

<sup>738</sup> Uma pergunta que resta é até que ponto as grandes multinacionais e ordens corporativas não estão por trás da administração e poder dos Estados. Para Gavin Anderson existe uma crise do paradigma constitucionalista, pois a chegada de corporações transnacionais destrói o paradigma legalista liberal do direito constitucional, que via o Estado como a única forma de poder político e o única fonte do Direito. No contexto, entretanto, da economia global, as corporações multinacionais devem ser vistas como os principais atores políticos e grandes sítios de produção do Direito. O autor entende que é necessária uma mudança de paradigma, e argumenta que o pluralismo legal pode constituir esse novo modo de pensar, e assim nos levar a um discurso constitucional que promova a unidade de todas as formas de poder (ANDERSON, Gavin W. **Constitutional Rights after Globalization**. Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing, 2005. p. 145 e 151).

<sup>739</sup> Uma vez que os valores universais podem ser definidos, priorizados e realizados de forma diferente pelas sociedades, não podemos esperar que uma sociedade viva segundo nosso ponto de vista ou maneira, ignorando suas diferenças culturais, desrespeitando sua capacidade de autodeterminação, e exigindo que respeitem normas que podem sequer compreender ou estar aptos a adequar a seu estilo de vida. Entretanto, nota o autor, não podemos deixá-los livres a qualquer definição, nem conceder uma prática dos valores universais como convém a qualquer cultura, o que significaria interpretá-los fora de existência, subvertendo sua autoridade para justificar práticas inaceitáveis – o que significa trazer de volta o relativismo (HÖFFE, Otfried. **Derecho intercultural**. Trad. Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 172 e 202-203, 210).

reciprocamente. Exatamente porque busca um alto grau de liberdade, diz o autor, os direitos humanos caracterizam uma humanidade que reconhece possuir as mesmas condições elementares e, de outro lado, não se deixa dominar por uma única cultura. E conclui: “Los derechos humanos permiten a la humanidad una identidad em la diversidad”.

Não se pode esquecer que foi o projeto original de uma Declaração Internacional sobre os Direitos Humanos que se desenvolveu como uma Declaração Universal. A busca da universalidade, com a devida atenção às diferenças culturais, tornou-se evidente com as consultas realizadas pela UNESCO, contribuindo para o processo de redação. A Declaração dos Direitos Humanos de 1948, e principalmente os debates da III Comissão da Assembléia Geral das Nações Unidas (1948) deixaram claras certas premissas básicas dos direitos humanos, apontadas por Cançado Trindade: foram concebidos como inerentes a toda pessoa humana (e assim anteriores e superiores ao Estado e a toda forma de organização política), e assim a sua proteção não poderia se esgotar nos limites da ação do Estado.<sup>740</sup>

Se fica difícil compreender ou aceitar as premissas básicas, de todo modo, muitas vezes criticadas por sua abstração, vale lembrar a especificação de Parekh, que concilia universalidade e diversidade cultural, negando um “cosmopolitismo”, mas defendendo um “internacionalismo”: a Humanidade não é mais uma espécie biológica, mas uma comunidade moral que está aproximando fronteiras através de um espírito de objetivos mútuos, interesses comuns e destinos partilhados. Agora, nossas obrigações possuem um conteúdo político, que significa dizer que ocorreu uma politização de nosso dever moral universal (como foi apresentado no Cap. 3).

No mesmo sentido, também o sentido de tolerância adquiriu sentido mais abrangente, com seu ingresso na esfera política e social, resultado do contexto do Estado Moderno, no Ocidente. Como aponta Vicente de Paulo Barretto, a idéia de tolerância deixou a esfera do debate teológico entre a verdadeira religião e as religiões pagãs, e passou a referir-se aos conflitos civis, para os quais buscava-se

---

<sup>740</sup> O enfoque holista ou integral dos direitos humanos foi retomado duas décadas mais tarde pela I Conferência Mundial de Direitos Humanos (Teerã, 1968), e depois, pela II Conferência Mundial de Direitos Humanos (Viena, 1993), tendo esta última contribuído decisivamente para situar a temática dos direitos humanos em uma posição central na agenda internacional do século XXI (TRINDADE, Antonio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos em el siglo XXI**. Santiago de Chile: Editoria Jurídica de Chile, 2001. p. 61-63).

encontrar soluções políticas: “a idéia de tolerância passou, portanto, a fazer parte do discurso político europeu, em consequência da divisão do cristianismo”.<sup>741</sup>

Com tudo isso, existe um novo significado para a idéia familiar de cidadania global e cosmopolitanismo. O cosmos já não constitui mais a *polis*, e não devemos sequer tentar que seja. Nossa cidadania possui uma dimensão inevitavelmente global. Não se trata de uma cidadania cosmopolita onde haveria um “exílio voluntário” e não existiria um “lar” político. Parekh fala de uma cidadania orientada globalmente, e esta reconhece tanto a realidade como o valor das comunidades políticas, e chama por um internacionalismo (não um cosmopolitanismo). O Internacionalismo respeita os impulsos morais básicos que residem no coração do nacionalismo. Essa cidadania orientada globalmente possui três componentes essenciais: um exame constante da política do país, garantindo que não cause danos a outrem e, dentro dos limites de seus recursos, promove os interesses da humanidade; um interesse ativo nas questões de outros países, uma vez que os seres humanos devem ser uma questão de preocupação moral e nos afetam, direta ou indiretamente; e finalmente, um comprometimento ativo na criação de uma ordem mundial justa, onde diferentes países, trabalhando juntos sob termos de cooperação, podem atender seus interesses comuns.<sup>742</sup>

Percebe-se assim que Parekh põe a questão atual da historicidade humana. Não é possível a pretensão limitada de cidadão de um Estado, quando o país inteiro sofre as consequências de sua política internacional. O mundo inteiro está praticamente em contato, e a exigência que se impõe ao cidadão hoje é muito mais ampla do que as obrigações que tinha antes, diante do fenômeno de encurtamento de todas as fronteiras, do fenômeno do aumento da comunicação, do aumento das trocas quanto a experiências de vida, e principalmente, diante da possibilidade do conhecimento e reconhecimento de pessoas distantes das fronteiras de sua nacionalidade. Isso tudo implica em um repensar vigoroso, existencial, acerca da posição do indivíduo no mundo, num mundo plural (alteridade), e tem relação com uma experiência bastante pessoal de conscientização dessa posição.

Como mostrou Vincent, os argumentos contra a universalidade vêm imbuídos do relativismo cultural. Para a doutrina do relativismo cultural, as normas sobre a

---

<sup>741</sup> BARRETTO, Vicente de Paulo. Tolerância. In: BARRETTO, Vicente de Paulo. **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. p.819-20.

<sup>742</sup> PAREKH, Bikhu. **Cosmopolitanism and global citizenship**. Review of International Studies, British International Studies Association. n. 29, p. 11-13. 2003.

moralidade variam de lugar para lugar. Vincent observa que isso só é claro se as fronteiras são claras, mas quando, como no mundo contemporâneo, é possível falar de civilização global contemporânea, ou ao menos pode-se dizer que não existem mais limites fronteiraços tão exatos, e estão cada vez diminuindo mais, em atenção às pessoas, mais do que em atenção às organizações e Estados, a doutrina do relativismo cultural fica muito obscurecida. O que o leva a concluir que, enfim, “se uma moral singular mundial não fosse uma realidade, seria uma boa idéia inventá-la”.<sup>743</sup> Um choque parece então, muito provável, se não houver diálogo, e não terá diálogo sem uma base firme, segura, protetiva, onde se possa, com segurança, conversar, dialogar, negociar, compreender...

As conclusões da Unesco, da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (de 2 de novembro de 2001) são no sentido que o diálogo intercultural constitui a melhor forma de alcançar a paz, e de rejeitar categoricamente a tese de conflitos irremediáveis entre culturas e civilizações. A diversidade cultural é focada como “patrimônio comum da humanidade”, tão necessária ao gênero humano quanto a biodiversidade o constitui para os seres vivos em geral – e sua defesa é realizada através de um imperativo ético, inseparável de respeito da dignidade da pessoa humana. Sua proposta se opõe aos fundamentalismos e propõe a perspectiva de um mundo aberto e democrático.<sup>744</sup>

Diante disso, é de considerar-se o dado da diversidade cultural, como patrimônio da humanidade, como definiu a Unesco, e que, por outro lado, isso não impede de se falar em universalidade dos direitos humanos, ainda que tenha sido possível perceber, diante da análise dos capítulos 1 e 2, o quanto é diversa a concepção particular de cada uma das civilizações analisadas. As discussões poderão não ter fim quando se trata de, partindo-se do ponto de vista de cada uma delas, esclarecer as razões de fundamentação universal dos direitos humanos. Entretanto, cada uma, a seu modo, compreende e aceita a própria universalidade dos direitos humanos como fundamental para sua sobrevivência. Por isso é importante não confundir direitos humanos com certas formas de organização social, inclusive e em especial o liberalismo econômico, como já advertira a Unesco.<sup>745</sup> A

---

<sup>743</sup> “If the single moral world were not a reality, it would be a good idea to invent it “(VINCENT, R. **J. Human Rights and International Relations**. Cambridge: University Press, 2001. p. 55).

<sup>744</sup> UNESCO. **Déclaration universelle de l’Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003. p. 4.

<sup>745</sup> TOURAINE, Alain. **Poderemos viver juntos?** Iguais e diferentes. p. 200-202.

crise do universalismo veio logo com o trauma do genocídio judeu, que fez o Ocidente descobrir até onde pode chegar a busca de pureza e homogeneidade. O respeito à diferença passa a constituir então um antídoto contra a barbárie.<sup>746</sup>

Mas não é só isso. Assim como a promoção da universalidade surge no Ocidente contra as arbitrariedades ocorridas em sua civilização, a mesma universalidade é a garantia de outras civilizações contra arbitrariedades da civilização ocidental.

De uma forma ou de outra, cidadãos do mundo inteiro estão sendo afetados pelas novas trocas, sentindo novas e maiores responsabilidades. Hoje se preocupa mais com os rios e os mares. Proporcionalmente, também aumentará a preocupação com os espaços mais próximos, quanto com os mais distantes. Amanhã se preocupará mais com o domínio da galáxia, e assim por diante, se é que se poderá chegar até lá. Alguns, entretanto, têm maiores oportunidades de ampliar sua consciência histórica, seja em decorrência das condições políticas, ou sociais, econômicas e culturais do lugar onde vivem. Outros levarão mais tempo. O aprendizado não é uniforme. De todo modo, o aprendizado sobre o risco quanto a desgraça ambiental, vem rápido para todo mundo. O inimigo de uma civilização não pode mais ser erigido em termos do choque com uma realidade diferente da sua. O respeito à diversidade e a possibilidade do diálogo intercultural, aliado ao respeito e reconhecimento do outro, torna possível, às civilizações, erigir como inimigo comum aqueles valores que não podem negar e que conhecem muito bem: a fome, a miséria, a violência, e a dor. Podem eleger seus amigos, os direitos humanos, hoje um dado concreto que luta de frente contra esses inimigos comuns.

Como lembra Morin, a cultura dá forma e norma, quer dizer, o indivíduo, desde o nascimento, incorpora a herança cultural que assegura sua formação, orientação e desenvolvimento social, e combina essa herança com o patrimônio biológico herdado. A dimensão e o aspecto vital dos problemas planetários requerem direitos comuns à humanidade, com instâncias mundiais e confederações ligadas por elas. Como a diversidade cultural constitui também patrimônio fundamental para a humanidade, é de ser preservada, o que só pode ocorrer quando admitido e compreendido o paradoxo provocado pela cultura, de necessidade e, ao mesmo tempo, obstáculo à universalidade: enquanto os Estados

---

<sup>746</sup> SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Trad. Laureano Pelegrin. São Paulo: Edusc, 1999. p. 159-160.

conservam culturas e identidades, devem integrar-se em uma comunidade planetária, formada por um *global commons*, um conjunto de bens comuns à humanidade inteira, um patrimônio mundial compreendido pelo fundo dos mares, pela Antártida, a lua, paisagens e monumentos, a água e a informação. Essa constituição de uma sociedade-mundo exigiria um mínimo democrático comum a todas as nações. Não basta apenas um direito da humanidade, como uma Declaração Universal dos Direitos do Homem apenas escrita num papel; falta, como diz Morin, “talvez mais do que tudo, uma sociedade civil planetária, um esboço, capaz de intervir no seu próprio destino”, o que quer dizer, com consciência da comunidade de destino terrestre que imporia as relações vitais para a humanidade. A “comunidade de destino existe”, o que não existe é consciência dela.<sup>747</sup>

Por fim, é de considerar-se que a ordem mundial possui, entre suas características, uma possibilidade – nada remota – de manifestar-se de forma anárquica, tanto quanto pode manifestar-se de forma harmoniosa, não sendo razoável pressupor que os direitos humanos serão, ainda que compreendidos, admitidos por todos os povos no futuro, mesmo com tantas dezenas de ratificações. A ordem internacional apresenta, na atualidade, tanta mutação que chega ser impossível dizer que todos os países fazem parte de algum instrumento internacional. Por sua vez, a garantia contra a violência devido a uma incompreensão ou compreensão falha, e pior, seu desrespeito aos direitos humanos por razões de preferências, sejam vinculadas ao Estado, sejam vinculadas a uma cultura, ou à entidade maior que as corporifica (uma civilização, ou quem sabe, uma poderosa organização multinacional e multicivilizacional que detenha um patrimônio invejável) pode ser realizada pela forma racional como historicamente os seres humanos desenvolveram a internacionalização dos direitos humanos e assimilaram e promoveram a universalização dos mesmos. Tal garantia pode não ser segura, pois em termos de humanidade há de falar-se do “sem fundo humano”, que constitui sua base de liberdade, e a partir da qual, a única garantia possível é o medo. Ao menos os direitos humanos, com a sua história, estão em condições de assumir a autoridade que lhes compete, cada vez que é necessário afirmar uma ação maligna, e buscar decidir pela promoção de alguma ação que evite a continuidade do mal.<sup>748</sup>

---

<sup>747</sup> MORIN, Edgar. **O método 5** – a Humanidade da Humanidade – a identidade humana. 3. ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005. p. 166, 238-239.

<sup>748</sup> Nesse aspecto, a preocupação com a questão crítica da diversidade, e para que também ela



Com isso, tentativas de acabar com a diversidade podem levar à dominação, e “num mundo pluralista, o que necessitamos hoje é reconhecer a diferença e respeitá-la”, como lembra Amaladoss. A diversidade não vem em detrimento da comunidade, e o modelo de uma comunidade que respeite a diversidade não será a uniformidade, a ordem ou a complementaridade, mas a convergência ou comunhão, que integram de forma dinâmica a diversidade, relacionando-se, assim, com uma verdade que pode e é múltipla, vinculada à intersubjetividade.<sup>749</sup> Antes dos direitos humanos serem a expressão de uma visão unilateral e individualista do ser humano, historicamente demonstram constituir uma manifestação de outras civilizações, e como refere Bielefeldt, os direitos humanos são o que possibilita “a livre comunhão das pessoas, justamente por proporcionarem a cada indivíduo opções de isolar ou distanciar-se da sociedade”.<sup>750</sup>

As discrepâncias decorrentes da redução dos direitos humanos como mais um instrumento da política internacional, e não como uma base para a política internacional, deu lugar à crítica quanto à hipocrisia ou cinismo das grandes potências. Para Douzinas a política externa não é guiada pela consistência dos

---

não seja reduzida a um instrumento político de poder, e a necessidade de uma base a ela: “A diversidade não é boa e bela por si mesma, não é a virtude social suprema? A sociedade melhor não é a sociedade mais diversa? É preciso dizer de início que a resposta a esta pergunta não poderá ser um “sim” incondicional. Se uma sociedade é democrática de maneira homogênea, não virá ao espírito de ninguém reclamar a introdução de certa dose de fascismo – justamente para ter um pouco mais de diversidade! Não apreciamos a diversidade se ela nos parece nociva; quer dizer, o julgamento de valor do diferente e do idêntico está subordinado ao do bem e do mal [...]. As diferenças são um dado, a unidade só pode ser resultado de um esforço; [...] é preciso dizer, sobretudo, que com muita frequência a retórica da diferença, sob pretexto de fazer o elogio da pluralidade, é apenas uma camuflagem oportunista para uma aspiração à identidade. Conhecer melhor minha própria tradição, encontrar-me entre meus semelhantes e eles apenas, toda a auto-segregação nova que reina nos ‘campus’: isto não tem nada a ver com o elogio da diferença. Sob o pretexto de uma luta pela diferença e pela pluralidade, aspiramos à constituição de grupos menores mas mais homogêneos: uma Québec onde encontremos apenas francófonos, um dormitório onde deparemos apenas com negros.[...] A diferença não é um valor absoluto, mas aprender a viver com os outros é na verdade preferível ao isolamento covarde no interior da identidade. [...] A diferença é boa no sentido em que nos abre para a universalidade: é preciso observar as diferenças, dizia Rousseau, para descobrir as propriedades”. (TODOROV, Tzvetan. **O homem desenraizado**. Trad. Christina Cabo. São Paulo: Record, 1999. p. 233).

<sup>749</sup> Segundo o autor, não precisamos nem de um consenso total, nem de a imposição de uma verdade da maioria, mas precisamos concordar sobre a verdade ou promover uma concordância sobre nossas verdades antes de poder agir em conjunto, sendo possível e suficiente concordar a respeito de *algumas* metas em comum e de um procedimento em comum, para poder viver em conjunto, de modo que as diferenças tornarão a vida em comum dinâmica e enriquecedora (AMALADOSS, Michael. **Promover a harmonia: vivendo em um mundo pluralista**. Coleção Humanitas. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 153).

<sup>750</sup> BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000. p. 247.

princípios morais kantianos, e a realidade nos fala que os direitos humanos, como a venda de armas, constituem armas da política internacional, usadas para ajudar amigos e prejudicar inimigos. Afinal, pergunta Douzinas, os direitos humanos universais vão superar o desacordo moral ou eles constituem um dos lados do conflito? Eles constituem uma “base” para o julgamento ou eles são antes um “terceiro” no conflito? A consistência moral requer a existência de uma moral internacional comum e transcultural que guie as iniciativas políticas à satisfação da consciência humanitária.<sup>751</sup>

Como foi possível perceber, existe naturalmente uma tensão entre os direitos humanos individuais e os direitos de um grupo particular, assim como existem conflitos entre grupos particulares e sociedades maiores, como civilizações. Condenação de apóstatas à morte, costume de imolar viúvas na fogueira junto com seu esposo, ou de casar jovens sem seu consentimento, poderiam ser justificadas com base na auto-determinação? A maneira de condenar um ato não pode ser a partir do ponto de vista simplesmente de outra cultura, como lembra Amaladoss,<sup>752</sup> A maioria dos países aceitam hoje em dia a Declaração Universal dos Direitos Humanos, e têm buscado incorporar esses direitos nas suas Constituições. Assuntos que não afetam os direitos humanos é que podem ser conservados sob a justificção do pluralismo cultural.

Nesse sentido, é de ser observado o conteúdo da Declaração e Programa de Ação sobre uma Cultura da Paz, adotado pela Assembleia Geral da ONU (53/243, A e B), reconhecendo que a paz não é reduzida à abstenção do conflito, mas depende de uma participação dinâmica e positiva num processo em que o diálogo é encorajado, e os conflitos resolvidos dentro de um espírito de mútua compreensão e cooperação. A Declaração também define (art. 1) que uma cultura da paz é constituída de um conjunto de valores, atitudes, tradições e modelos de comportamento e de vida, cuja base situa-se, entre outras coisas, no princípio da liberdade, justiça, democracia, tolerância, solidariedade, cooperação, pluralismo e diversidade cultural, diálogo e compreensão em todos os níveis da sociedade e entre as nações (art. 1, letra h). Bem assim, o desenvolvimento de uma cultura da paz está diretamente vinculado (art. 3) à possibilidade das pessoas, em todos os

---

<sup>751</sup> DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights**. Oxford: Hart Publishing, 2000. p. 136-139.

<sup>752</sup> AMALADOSS, Michael. **Promover a harmonia**: vivendo em um mundo pluralista. Coleção Humanitas. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. p. 98.

níveis, desenvolverem suas habilidades em torno de um diálogo, negociação e construção de uma solução consensual das diferenças (art. 3, letra d). Nesse sentido, deixa clara a preocupação com o avanço da compreensão, tolerância e solidariedade entre todas as civilizações, povos e culturas, incluindo minorias étnicas, religiosas e lingüísticas.<sup>753</sup>

Também merece referência a adoção de uma Agenda Global para o Diálogo entre Civilizações (Resolução 56/6, de 9/11/2001), a contribuição da Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial e a Xenofobia, e Intolerâncias Relacionadas, ocorrida em Dubao, na África do Sul, de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001, para a promoção do respeito à diversidade cultural, assim como a já referida Declaração sobre Diversidade Cultural, da Unesco, e seu plano de Ação, adotado em 2/11/2001; e, finalmente, a Resolução 56/156,<sup>754</sup> sobre direitos humanos e diversidade cultural, que reafirma a universalidade dos direitos humanos, sua indivisibilidade e interdependência, e a obrigação da comunidade internacional no tratamento global e justo dos direitos humanos. Reafirma ainda que enquanto deve-se ter presente as particularidades nacionais e regionais, e a história cultural e religiosa, é obrigação dos Estados, independente de seus sistemas políticos, econômicos e sociais, promover e proteger todos dos direitos e liberdades fundamentais.

A Resolução 56/156 deixa claro que a tolerância é um valor fundamental e essencial para as relações internacionais do século XXI, e que isso deve incluir a promoção ativa de uma cultura da paz e o diálogo entre civilizações, com o respeito mútuo de seres humanos em todas as suas diversidades de crenças, culturas e linguagens, sem temer ou reprimir diferenças dentro e entre sociedades, mas valorizando-as como precioso qualidade da humanidade (item 2). Afirma assim, o diálogo intercultural como essencial para enriquecer a compreensão comum dos direitos humanos (item 5), bem como enfatiza que a promoção do pluralismo cultural e da tolerância no nível nacional, regional e internacional é importante para alcançar respeito por direitos culturais e diversidade cultural, entendendo que a tolerância e

---

<sup>753</sup> Art. 3, "m": "Advancing understanding, tolerance and solidarity among all civilizations, peoples and cultures, including towards ethnic, religious and linguistic minorities". (A/RES/53/243), reunião do 107 encontro plenário, em 13/09/1999). Também o Programa de Ação sobre uma Cultura da Paz (B) define, entre as ações para promover a paz através da educação, a promoção do diálogo e construção do consenso ("...promoting dialogue and consensus-building" – item 9, "f").

<sup>754</sup> A/RES/56/156, p. 1 e 2.

respeito à diversidade facilita a promoção universal e a promoção dos direitos humanos, encorajando os Estados a assegurarem que seus sistemas políticos e legais reflitam a diversidade multicultural e onde necessário, implementem instituições democráticas que permitam ampla participação de todos, evitando marginalização, discriminação e exclusão de setores específicos da sociedade.<sup>755</sup>

Em outras palavras, os direitos humanos não caem das árvores. Nem do céu. Constituem uma das melhores obras que a humanidade pôde criar, resultado da dor, e do aprendizado. Apesar de sua origem ocidental, hoje são do mundo, não podendo ser dito que correspondem a um produto tipo exportação, uma vez que na atualidade são o melhor instrumento que civilizações não ocidentais possuem para impedir ações que coloquem em risco sua auto-determinação.<sup>756</sup> Por mais que tenham origem no Ocidente, não foram “construções” arbitrárias que levaram ao desenvolvimento que os direitos humanos puderam alcançar, envolvendo praticamente toda a comunidade mundial, em uma ou outra das Convenções Internacionais, e ainda que várias Resoluções da ONU tenham manifestações contrárias, várias são adotadas por consenso geral, como a referida aos direitos humanos e a diversidade cultural.

A origem dos direitos humanos é ocidental, mas os direitos humanos, hoje, não são exclusivamente ocidentais. E talvez essa afirmação constituiria uma hipocrisia, se quem diz é ocidental. Mas na medida em que a afirmação parte de quem percebe a formação de uma civilização distinta da ocidental, que usa os direitos humanos para defender seu desenvolvimento, contra as investidas do próprio Ocidente, resta provada a universalidade – e não ocidentalidade, dos direitos humanos. Isso pode ser dito tanto do ponto de vista de um latino-americano, quanto de um chinês, um muçulmano ou hindu, por exemplo.

---

<sup>755</sup> A/RES/56/156, itens 2, 5, 8, 9 e 11, Resolução aprovada pelo 88º. Encontro plenário da Assembléia das Nações Unidas, p. 15, 19/12/2001.

<sup>756</sup> Assim, quanto aos direitos do povo Palestino à auto-determinação, na convocação para votação da Resolução III (*The right of the Palestinian people to self-determination*), submetido à votação pela 56ª Sessão da Assembléia Geral da ONU (Resolução 56/142), 161 países votaram favoravelmente, uma abstenção (Estados Federados da Micronésia), com 3 votos contra: Israel, Ilhas Marschall e Estados Unidos da América (Reunião do 88º. Encontro plenário, de 19 de dezembro de 2001 (A/56PV.88)).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diversidade própria da região asiática mostrou a importância de se analisar particularmente a concepção dos direitos humanos num mundo multicivilizacional, tendo por base certos limites civilizacionais, destacados, entre outros, em função da cultura, religiosidade, modo de ver o mundo, e a organização da vida social e jurídica. Se, por um lado, o Ocidente estabeleceu a base dos direitos humanos numa natureza universal, comum a todas as pessoas, esta será bastante estranha para os hindus, por exemplo, que duvidam da própria possibilidade do conhecimento dessa “natureza” humana.

O Ocidente enfatiza seu vínculo com ideais da cristandade e a formação dos Estados seculares, acrescidos de outros valores específicos, como o contratualismo, o capitalismo e a modernização, incluindo a exportação de tais valores explícita (e cara) a outras civilizações que sequer estavam preparadas para recebê-los. Muito do que procede do Ocidente, a partir do final da Guerra Fria, tem sido rechaçado veementemente por outras civilizações, menos a tecnologia, desde que descobriram que poderia ser um aliado contra o Ocidente. As razões porque ocorreu essa mudança foram apresentadas: uma percepção e consciência do valor próprio de sua identidade; o crescimento de suas economias; e, principalmente, sua história de exploração e submissão ao Ocidente.

No Ocidente, o Iluminismo político fará sua história, trazendo a bandeira dos direitos do homem, da separação de poderes e da democracia – direitos fundados em uma visão antropocêntrica bastante peculiar, que se destaca hoje como um dos pontos mais críticos para a universalização dos direitos humanos. Nesse sentido, os ideais de liberdade, igualdade e democracia estarão na base do discurso ocidental dos direitos humanos. O pensamento liberal, como política que dá ênfase ao indivíduo, à sua dignidade e autonomia, é o que mais sofrerá resistências no contexto de outras civilizações.

O vínculo da origem dos direitos humanos à historicidade ocidental reflete-se nas principais restrições a seu discurso universalista, e bem assim, aos valores que

a ela estão vinculados, em especial o individualismo e seu reflexo no direito de propriedade, produto do capitalismo emergente, e da nova classe burguesa, diante da bancarrota do feudalismo. Igualmente, a inauguração da tradição democrática tem ali seu marco, o que constitui mais uma razão para civilizações que possuem outra história e outros valores culturais repudiarem também a democracia, ou o modo ocidental de democracia, como dirá a China. De fato, sob o aspecto do que a China denomina democracia, os direitos humanos podem ser anti-democráticos, como foi visto.

Essa democracia, entretanto, pode significar muito pouco, nada ou tudo, na medida em que quase todos os governos se auto-intitulam democracias, inclusive os de regimes fechados e ditatoriais. Exemplos históricos de implantação de eleições em países muçulmanos, e na civilização chinesa, por outro lado, mostram os limites da democracia, quando o próprio povo decide que prefere um sistema que privilegia a coletividade no lugar do indivíduo (e a ausência da liberdade, como no caso das mulheres iranianas). Na Índia o partido ortodoxo hindu pode chegar ao poder com base na democracia. Não é ela que vai garantir a vida dos cidadãos, são os direitos humanos. O Ocidente já viu tudo isso pelo menos com Hitler. De todo modo, o excesso de liberdade ou a liberdade exacerbada do capitalismo também ameaça a própria democracia ocidental, fragilizando enormemente o poder ocidental e a autoridade e a legitimidade de suas ações a nível internacional, principalmente quando interfere na autodeterminação de outros povos. São questões que se sobressaem nas dificuldades de um diálogo intercivilizacional.

As diversas concepções dos direitos humanos, nas distintas civilizações, irão refletir-se nas Constituições dos Estados, prescrevendo a ordem dos valores e o caminho a ser seguido, seja no âmbito político, econômico, social ou jurídico. Elas significam o império da Lei sobre o poder e a força do governante, e, em alguns casos, o império do governante sobre a Lei. Nesse sentido, a própria constitucionalização dos direitos humanos busca recuperar o equilíbrio necessário, revelando uma preocupação social e com um desenvolvimento que suponha a justiça social, no Ocidente, e uma ampliação das liberdades fundamentais no Islã, na China e na Índia. Vários direitos humanos foram consagrados como fundamentais, aumentando a força e extensão da proteção que ficam explicitamente vinculadas tanto à ação quanto à omissão do Estado, dependendo do caso.

As características sociais que decorrem da religiosidade do hinduísmo produzem a peculiaridade da hierarquia social e a prevalência do coletivismo em relação ao individualismo, contrastando imediatamente com a civilização ocidental. De outro lado, a tradição e a multiplicidade indiana se destacaram, chamando a atenção para a contribuição do hinduísmo para a unidade na multiplicidade, assim como para o reforço da tradição. Com base nisso a Índia quer passar sua lição de tolerância. Sua tolerância, na verdade, mostrou-se também distinta da que é concebida no Ocidente. A hierarquia social estabelecida pelo sistema de castas e a tradição foram, por outro lado, capazes de suportar o colonialismo, e sobreviver a ele. A dúvida que agora paira é se as forças múltiplas da Índia conseguirão manter um diálogo democrático, na ausência de um inimigo comum externo.

Na luta pela proteção e promoção dos Direitos Humanos, a Índia retomou, no plano da administração da justiça, a especificidade da autoridade comunitária, reforçando o poder dos antigos *panchayats* e confiando às antigas autoridades comunitárias, que tradicionalmente aplicavam leis das castas, a implementação e efetivação de direitos humanos. A situação é inusitada. No lugar de eliminar a autoridade tradicional da comunidade, a Índia optou por aliar-se a ela, e assim, pode parecer paradoxal, o direito humano tem mais chance de superar suas dificuldades de implementação. Aliás, talvez sequer pudesse existir outra solução, sabendo-se o que constitui, efetivamente, a realidade hindu, especialmente fora dos grandes centros, onde reside a maioria da população. De fato, fora dos centros urbanos, o governo dificilmente conseguiria tornar o acesso à Justiça um direito básico sem o auxílio das próprias comunidades – e sem o apoio das autoridades das comunidades.

São várias as dificuldades encontradas pela civilização hindu em compatibilizar seu sistema de valores com a descrição apaixonada dos ocidentais por uma “natureza humana universal” que merece consideração e respeito por todos, em todos os lugares. Primeiramente, nada parece tão óbvio para o hindu, assim como um ocidental pode não entender o que seria considerado “óbvio” em uma cultura distante da sua. De outro lado, como o indivíduo em si só aparece depois da comunidade, a comunidade merecerá os privilégios especiais e o indivíduo que a ela pertença será por ela beneficiado somente em razão de sua pertença a essa comunidade.

A própria idéia democrática é concebida como privilégio de alguns cidadãos. A democracia indiana seria mais parecida com a grega, onde mulheres, escravos e estrangeiros não participavam, e aqui se entenda indivíduos de outras castas. Enquanto o ocidental vê o sistema de castas como uma espécie de *apartheid*, o hindu vê um exagerado antropocentrismo no Ocidente que igualmente identifica como uma espécie de *apartheid*. Para os hindus, pessoa não significa indivíduo, e essa distinção é importante, uma vez que a “pessoa” envolve não apenas o indivíduo, mas seus pais, filhos, amigos, ancestrais. A idéia de comunitarismo é muito forte, de modo que toda a comunidade sente-se prejudicada com uma violência cometida contra um de seus integrantes, como, aliás, ocorria nos sistemas de direitos da pré-história ocidental (lembrando que só no Ocidente a história foi dividida em pedaços...), e nas antigas teocracias.

Assim, não há individualização dos direitos como no Ocidente, assim como ainda existe a “propriedade comunitária”. Tem-se, portanto, de um lado o ocidental valorizando o indivíduo, como encarnação de uma comunidade universal, e de outro lado o hinduísmo dizendo o contrário, que a comunidade encarna o indivíduo, subordinando-o ao coletivo. A idéia de tolerância, assim, estará vinculada ao sistema hierárquico de castas, ocorrendo no seu interior a segregação das pessoas, em nome de uma ordem social e cósmica, não obstante a Índia e o hinduísmo serem tolerantes com os indivíduos de outras religiões. Novamente a Índia lembrará a antiga Grécia, pois a tolerância e a liberdade são exclusivas para uma classe privilegiada, os brâmanes e todo “nascido duas vezes”, ainda que não sejam tão importantes como o brâmane – e por isso não tenham os mesmos privilégios dele.

Como visto, o hinduísmo tradicional não afirmava o castismo, pelo contrário, e foi como hindu – e hindu ortodoxo – que Ghandi buscou a libertação de todos. É importante ressaltar, portanto, que no decorrer da história hindu a religião foi utilizada pela casta superior para manter seus privilégios, trazendo para a religião a noção de casta que é encontrada no hinduísmo tradicional. De todo modo, produto do neo-hinduísmo ou do bramanismo tradicional, a tentativa de repensar o sistema de castas está encontrando barreiras fortes na sociedade, e fazendo com que os grupos entrem em conflito direto e violento.

Por outro lado, o contexto hindu demonstra, de maneira singular, a indivisibilidade dos direitos humanos, na medida em que, se não existem direitos políticos e civis, não há pressão para mudanças de ordem social, econômica e



cultural, e que o exercício dos direitos civis e políticos tem levado efetivamente a política do governo a implantar inclusive ações afirmativas para incluir os “intocáveis” e outras classes oprimidas.

A Índia constitui um desafio aos direitos humanos pois sua diversidade apresenta os maiores níveis de dificuldade para adaptação a direitos a que não estava acostumada. Uma enorme ginástica tem sido necessária em termos de difusão pela mídia de uma educação para os direitos humanos e de uma cultura dos direitos humanos. Até que ponto isso realmente pode ser considerado positivo? Até que ponto é possível impor às famílias que abandonem a tradição da propriedade comunitária e se adaptem à idéia de propriedade individual, por exemplo. Quantas mudanças não estão sendo estabelecidas de fora da tradição, e são completamente insanas do ponto de vista do hindu, e praticamente impossíveis de serem compreendidas, diante da própria visão de dignidade humana peculiar que apresentam?

A história dos direitos humanos, na Índia, de todo modo, revelou-se progressiva. Isso é percebido desde a sua independência (1947) e desde sua Constituição Federal (1950) que, seguindo o teor da Constituição Americana e da Carta das Nações Unidas, de pronto aboliu a intocabilidade, a discriminação em função de casta. O que conseguiram escrever, entretanto, pouco efeito surtiu na população hindu, acostumada a obedecer a leis imemorais, que tem muito mais valor do que a temporalidade dos atos escritos, daquilo que as pessoas buscam fixar através de leis, e que se mostram altamente mutáveis, inconstantes, efêmeros. A constância e o amor à tradição têm sido o grande desafio hindu diante dos direitos humanos. Para o hindu o tempo não passa. O dia de amanhã e o dia de ontem são os mesmos (“aquele que não é hoje”), e é inclusive muito difícil referir-se ao “ontem” e ao “amanhã” em hindi – usam a mesma expressão para as duas coisas.

A comunidade internacional percebeu que a Índia tem forte propensão a discursar sem apresentar resultados concretos. O seu relatório perante a Comissão de Direitos Humanos demonstrou não apenas a fragilidade da práxis em relação ao discurso, como mostrou algo mais: uma interpretação diferente sobre a discriminação racial, afirmando que na Índia isso não existe, pois uma coisa é racismo, e outra é castismo. Nesse caso, ocorreu uma estranha e inusitada retórica perante a ONU. O que se percebe é um discurso pela tolerância, e uma intolerância praticada, que, por outro lado, foi acusada de estar vinculada ao uso inadequado da

religião para fins políticos. Há boas razões para entender que castismo e racismo não são realmente a mesma coisa, ainda que constituam ambas formas de discriminação.

Em relação à civilização muçulmana, chama atenção a historicidade própria, envolvendo uma unidade religiosa que levou a um grande Império e que acabou se fragmentando, dando espaço a ingerências das forças ocidentais. O Islã passa, assim, de uma situação privilegiada na história a uma situação de despedaçamento dos centros de poder que causa espanto e incredulidade geral. A culpa toda seria do Ocidente. Nesse caso, foi necessário destacar a questão das inúmeras divergências internas que favoreceram o domínio externo. De outro lado, na esfera da aplicação do Direito, a particularidade do Islã está na formação da Sharia, a Lei Islâmica, e de todo o conjunto que a conserva e mantém íntegra: a Umma, a comunidade dos crentes, a autoridade dos Ulemás, tanto política quanto jurídica, e que influencia na formação dos juízes que aplicarão a lei (o cádi) e que interpretam a Lei (o mufti).

Na civilização muçulmana os direitos humanos precisam se enquadrar na moldura da Sharia para ganhar efetividade. O grande desafio não é apontar onde, na Sharia, já existem formas de defesa dos direitos humanos (podendo ser concluído que a própria Sharia os reconhece como legítimos, autorizando a Umma, os Ulemás e os administradores da justiça a aplicarem os Direitos Humanos). A questão é que a prevalência da comunidade é outro fator que inibe a aceitação dos direitos humanos, uma vez que a autonomia do indivíduo está submetida à comunidade, e ela obedece à autoridade do Ulemá. A liberdade então encontra fortes limitações, especialmente em relação às mulheres. O grande desafio é, portanto, libertar a própria Sharia de uma interpretação exclusiva e arbitrária das autoridades radicais. Isso não tem nada a ver com a destruição do Corão.

Nesse sentido, se a alegação muçulmana é de que o Islã corporifica um conceito de ser humano até maior do que aquele associado à democracia e aos direitos humanos, não haveria razão para sua rivalidade. Entretanto, ao afirmar que é “mais ampla”, muitas vezes desejam significar “oposta”. Os valores islâmicos, por outro lado, enfrentam na atualidade uma grande controvérsia interna, uma vez que sua expansão territorial e junção de povos diferenciados sob a crença islâmica geraram uma grande diversidade de sistemas econômicos e políticos (monarquias dinásticas, pluralismo político, regimes fechados, etc.) convivendo sob um sistema islâmico geral, fundado na religião. Grupos partidários com idéias distintas serão

literalmente explosivos e o que se verifica é novamente o uso da religião como instrumento de manutenção de privilégios e poder político. Se os direitos humanos significam um abalo a tal estrutura, são considerados inimigos em potencial, sob a alegação de constituírem mais uma investida imperialista ocidental. A soberania de um país é então incompatível com a soberania da Lei (de Deus), devendo o poder político estar submetido ao poder religioso. O fortalecimento da democracia certamente constitui um grande obstáculo para a manutenção da soberania fundada na religião.

Também a posição da mulher seria resultado antes de uma tradição sócio-cultural anterior ao islamismo, e por isso vários países de maioria muçulmana têm conseguido compreender as disposições do Corão em termos de se reconhecer a igualdade entre homens e mulheres (Turquia, Malásia, Egito, Indonésia, por exemplo). Nesses países, reconhece-se também a possibilidade de separação do Estado da esfera religiosa. Com isso, ganha força o argumento de que um dos maiores desafios do Islã diante da proteção aos direitos humanos vem de seu próprio interior, em função das várias escolas que interpretam de forma diferente a Sharia. Mesmo a questão da liberdade religiosa, tema que não parece tão pacífico, diante de várias interpretações da Sharia, é de outro lado defendido com base em uma leitura do Corão, servindo também como pólvora para os conflitos internos. O próprio problema do diálogo, e as dificuldades para encetar um diálogo são mostrados de forma exemplar pela recusa de alguns Ulemás, de “conversar com criminosos”, especialmente apóstatas.

Várias declarações internacionais reunindo a comunidade muçulmana passaram a contemplar os direitos humanos, mas com referência expressa à submissão de todos os direitos humanos ao Corão (principalmente a Declaração do Cairo). A civilização muçulmana tem a mostrar, por tudo isso, o quanto o diálogo deve ser travado internamente, se pretende chegar também a um diálogo internacional. A busca de um consenso a nível internacional precisa, necessariamente, passar pelo acerto interno de cada civilização. Um diálogo externo e seu resultado pouco efeito terá em uma comunidade dividida, partida por questões internas, especialmente vinculadas à luta pelo poder político.

No caso da China, chamou atenção a peculiaridade de sua manifestação social, como uma multiplicidade que conseguiu unificar-se, primeiro com a força dos Imperadores, e depois, na queda do Império, com a formação da República Popular.

A base confucionista tornou possível, perante a população, a substituição de uma dominação, então imperial, por outra, partidária (Partido Comunista). Nesse caso, a China tem seus meios e razões para esclarecer as mudanças políticas e econômicas, não buscando recursos ideológicos do exterior, a única exceção tendo sido o marxismo, que se mostrou inferior diante da capacidade da tradição para justificar a ordem das coisas e a manutenção da autoridade estatal.

Nesse caso, o aproveitamento das técnicas soviéticas de propaganda para mobilização permanente da revolução, e a elevação de Mao tsé-Tung a ícone também revelam a acomodação da ordem no sentido pretendido pela camada dirigente. Além disso, a forma como a China desenvolveu seu conceito de modernização revela-se como um modo especial de enfrentar a cristandade ocidental, e que pretende servir de modelo para as demais civilizações. De outro lado, a distância entre o discurso e a ação, como foi visto, traduziu-se na questão democrática de modo claro, que não foi incluída nas “quatro modernizações” planejadas e efetivamente alcançadas. O clamor por uma quinta modernização que envolveria a democracia levou à morte de muitos de seus arautos. A situação só começou a mudar quando a China desenvolveu seu conceito de democracia, quando então passou a admitir ao menos alguma espécie de participação popular, ainda que bastante limitada.

A China se sobressai especialmente por sua concepção dos direitos humanos que, diz, é material, e não abstrata. Em função da concepção de uma ordem social vinculada ao cosmos, percebeu-se a existência de uma hierarquia nas relações de poder, impondo a obediência que é ensinada. A capacidade de aprender e exercer suas obrigações será o critério de virtuosidade de uma pessoa. Daí a poderosa tradição confuciana ter recebido com facilidade a ditadura após a queda do Império. O coletivismo, por seu lado, é naturalmente um valor maior, do contrário toda a ordem seria colocada em risco, inclusive a ordem da natureza. Mas não será tanto o confucionismo que impedirá a luta pelas liberdades, pois as idéias que eram úteis para a implantação do socialismo é que foram aproveitadas. O impacto do desenvolvimento tecnológico no ambiente e as tragédias ambientais na China têm mostrado, por outro lado, que a ordem do *cosmos* não depende exclusivamente da obediência do povo ao PCC.

A China não dá descanso à política internacional dos países ocidentais, especialmente os Estados Unidos, e aponta de forma clara as incongruências e

contradições da democracia americana. Nesse sentido, para a China muitos países não conseguem implantar os direitos humanos em razão da “pilhagem” exercida pelas economias de países ocidentais, que por muito tempo impediram a soberania dos povos e agora ainda lutam por um controle, ainda que menos explícito, interferindo na autodeterminação que está incluída, também, no rol dos direitos humanos. O discurso dos direitos humanos, nas mãos chinesas, tem se revelado como um feitiço contra o feiticeiro, no caso, os americanos.

Como um país ocupado por um agressor externo pode se ocupar dos direitos e liberdades individuais se todo o seu povo está escravizado? – Essa é a posição chinesa. A ideologia político-econômica reinante na China é marxista, e, como foi visto, o individualismo não figura no primeiro escalão dos valores marxistas. O indivíduo tem obrigação perante a sociedade, e possui direitos enquanto membro de um grupo. O desafio chinês diante dos direitos humanos seria realmente o exercício das liberdades fundamentais: as liberdades de expressão, religião e associação são estritamente controladas por lei e monitoradas por “olheiros” fiéis ao programa ideológico muito bem preparado e difundido pela mídia governista.

A China tem uma história imensa só no século XX (sem contar todos os demais milênios anteriores...). Essa história, considerando apenas o último século, é recheada de vitórias, conquistas, avanços, e também de depressão, violência, e perda de milhares de vidas em razão da fome que avassalou o país. Tudo isso é ainda muito vivo no povo chinês e cada inauguração de grandes obras, como a maior hidrelétrica do mundo, grandes pontes, estradas, parece um pedido de desculpas pelos erros do passado, erros que cometeu e que tenta compensar, usando sua tradição para explicar tanto os fracassos como as vitórias. Ela recorre a sua própria história, o que também pode ser visto como uma forma de repúdio ao Ocidente. A China não atingiu seu elevado nível de desenvolvimento em função de idéias, políticas ou qualquer que fosse o “método” ocidental. Ela se diz a maior alternativa ao capitalismo e globalização ocidentais, com uma política econômica exterior pautada no liberalismo, e uma política interna pautada no controle. É seu modo de “vida feliz”. O que o Ocidente acusará de exercício arbitrário de poder e agressão aos direitos humanos, ao passo que a China repudiará e responderá com os resultados da estabilidade, controle da criminalidade e progresso do “bem-estar”.

O contexto civilizacional chinês prova que a liberalização do comércio, livre mercado e desenvolvimento econômico não estão vinculados, necessariamente, aos

direitos humanos e à democracia. A via chinesa emprega de maneira bastante peculiar autoritarismo e crescimento econômico, entendendo que assim se promove melhor o crescimento econômico, social e cultural, inclusive civil, na conquista do espaço que chama democrático. Se na Índia percebe-se grande esforço do governo na promoção dos direitos humanos, sofrendo com as dificuldades de aceitação pela população, especialmente vinculada às tradições e autoridade das castas, na China percebe-se que há certa mobilização para o avanço, onde os excessos do Estado correspondem às maiores violências contra os direitos humanos.

A Declaração de 1948, que respondeu ao modelo liberal de proteção e promoção dos direitos e liberdades individuais, efetivamente não corresponde ao modelo chinês de ideais de uma sociedade justa. O processo de internacionalização veio acompanhado da previsão de novos direitos humanos e sua maior definição, justamente para tornar viável sua promoção e implementação, para que a Declaração de 1948 e instrumentos subseqüentes servissem para efetivamente nortear e fundamentar as ações nacionais e internacionais em relação a todas as pessoas.

Se em princípio chamou mais atenção a preocupação com os direitos civis e políticos, que passaram a ser denominados “primeira geração de direitos”, percebeu-se que seria muito mais polêmica a aceitação internacional de direitos sociais, culturais e econômicos, pois nessa dimensão específica revelava-se o conflito entre o interesse público e o interesse privado, entre a soberania do Estado e o interesse particular. Só mais tarde foi possível compreender que há uma unidade entre as dimensões, que os Direitos Humanos são indivisíveis, que a proteção à pessoa humana é o centro da preocupação, caso contrário ocorre uma distorção de todo o fundamento dos direitos humanos. Eles são direitos das pessoas, não dos Estados. O problema do Estado surge na sua relação com outros Estados e a pessoa não pode exercer um papel secundário, seja envolvendo países, grupos econômicos, comunidades internacionais, etc.

A quantidade de instrumentos internacionais de proteção não deve ser tomada no sentido da divisibilidade dos Direitos Humanos, pelo contrário. Vários instrumentos têm o condão de determinar melhor a proteção, e a complementaridade dos instrumentos é inerente a sua base fundamental, vinculada à concepção de unidade dos Direitos Humanos. A pluralidade não é resultado de uma importância maior ou menor a determinados direitos, mas tem o escopo de

satisfazer uma necessidade de promoção mais eficaz da proteção universal dos direitos. O objetivo era antes a promoção de interdependência.

De todo modo, o escopo da universalidade dos Direitos Humanos nunca foi muito pacífico. Mesmo em 1948, com a Declaração Universal, já ficou clara a universalidade, indivisibilidade e interdependência dos Direitos Humanos, mas também da falta de unanimidade diante das abstenções do bloco soviético, da Arábia Saudita e África do Sul. A universalidade deparou-se com o desafio civilizacional que revelou formas distintas de conceber os direitos humanos e o desafio do diálogo em função do antagonismo cultural (dificuldades inclusive para dispor-se ao diálogo), e mesmo quando possível o diálogo, ocorreram manifestações ostensivas de desacordo.

Contra a prioridade de valores comunitários asiáticos, o Ocidente alega que não existe uma visão asiática uniforme que pudesse indicar que seria comum e pudesse subverter ou limitar os Direitos Humanos. O problema é que na atualidade observa-se que o diálogo internacional tem se acirrado, principalmente tomando um rumo incerto e perigoso, na medida em que países de tradições civilizacionais distintas, como Estados Unidos e China, trocam acusações sérias num tom que dificulta a tentativa de diálogo.

Os desafios ficaram claros a partir dos documentos oficiais emitidos por países integrantes de diferentes civilizações. Os países que hoje formam uma oposição ao discurso ocidental dos Direitos Humanos buscaram, apesar da afirmação da universalidade, destacar sua contrariedade ao uso dos direitos humanos como instrumentos de pressão política, e manifestam a necessidade de democratização do sistema das Nações Unidas. Entendem que os direitos humanos devem ser considerados no contexto de um processo histórico e dinâmico, e o que também ficou claro é que são muitos os processos históricos, muitas as particularidades.

As reações dos países de tradição não ocidental refletem a luta contra a hegemonia de uma civilização que agora está sendo enfraquecida justamente nas áreas em que se afirmou: o poder econômico e o poder ideológico. O crescimento econômico de países asiáticos, como a China, Índia e Japão, reforçou a confiança na sua trajetória histórica, garantindo maior poder de reação ao discurso ocidental. Tudo isso força a comunidade internacional a ingressar em um diálogo mais democrático, admitindo que países vinculados a outras culturas valores possam

participar das decisões. É um equilíbrio, claro, em razão do poder que passaram a possuir no plano internacional, aliado ainda à questão nuclear, de modo que a conta bancária dos países e seu sucesso na manipulação atômica têm aberto espaço para participação no jogo decisório. A democracia é referida como um direito humano. Direitos humanos são para pessoas, mas podem ser aplicados reflexamente aos Estados que representam seus cidadãos na arena internacional, forçando a eliminação de situações neo-colonialistas que ainda persistem, principalmente de forma subliminar.

O que é destacado, no conflito, é a forma como são articulados os valores, alguns privilegiando a dimensão econômica, social e cultural, e visando submeter a eles os direitos civis e políticos, como faz a China, e o Ocidente privilegiando as liberdades, diante de sua tradição marcadamente individualista. Tanto uma linguagem como outra apresenta seus perigos. O privilégio não deve ser sublinhado, antes a integridade dos direitos, do contrário abre-se espaço para as violações. A prioridade a alguns direitos justifica a opressão, de modo que muitos países muçulmanos e a China entendem que devem restringir a liberdade religiosa e de expressão (e no caso da Índia, a autodeterminação), a fim de garantir a ordem e a preservação de seus valores. Na visão integral, não particularizada, dos direitos humanos, isso constitui uma agressão ao direito de autodeterminação e violação à dignidade humana. O ser humano deve ter liberdade para escolher aquilo que entende ser melhor para si, enquanto o Estado deve limitar-se a dar condições para que essa escolha seja realizada, e o sujeito deve assumir a responsabilidade sobre suas escolhas. Mas essa é a postura particular do Ocidente, vinculada à história, valores, e política ocidentais. Os desafios ao diálogo são, portanto, muito grandes e podem inclusive inviabilizá-lo.

Diante do impasse ocasionado pelo confronto de civilizações distintas, e sua dificuldade em encetar um diálogo, recusando-se mesmo a disponibilizar-se a ele, numa atitude política que leva em conta que o diálogo pode não resolver seus problemas, e que, pelo contrário, a recusa do diálogo talvez resolva, convém colocar as questões no plano da teoria das relações internacionais.

Em função da dimensão ética dos Direitos Humanos, eles ficaram de fora da teoria da política internacional. Apenas na última década, com a admissão de que a política possui uma dimensão ética necessária, eles passaram a figurar no primeiro plano da agenda de discussões. Nesse caso percebe-se que a própria politização



acaba imprimindo um destaque ao paradigma civilizacional, já que o debate sobre os direitos humanos tem reforçado a crítica ao liberalismo e à universalidade.

Afinal, ocorreu uma politização dos direitos humanos, e o auxílio das teorias sobre as relações internacionais torna compreensível a complexidade que toma corpo num mundo que não é mais bipolar, mas multipolar e multicivilizacional. Na atual circunstância histórica, o paradigma civilizacional esclarece a mudança de estrutura do cenário global, e acaba trazendo à tona os desafios enfrentados pela universalidade dos direitos humanos. Os maiores desafios são decorrentes do confronto de perspectivas históricas, sociais e culturais distintas, reunidas em entidades extremas, que se denominam civilizações. As políticas, com distintas bases teóricas, possuem mais ou menos propensão a compreender e aceitar a pluralidade e buscar o diálogo, dependendo de sua visão sobre como o poder internacional se movimenta.

Passou a existir uma complementaridade entre direitos humanos e democracia (que supõe igualmente a divisão de poderes), não obstante tanto a democracia como a divisão dos poderes terem seu ponto de partida na idéia dos direitos humanos. Com isso, o desenvolvimento posterior dos direitos humanos é facilitado, por outro lado, pela democracia – considerando que não chegamos ao fim da história (!), apesar do sucesso das previsões de Fukuyama.

A relação entre o paradigma civilizacional e o esclarecimento sobre os desafios enfrentados por diálogo intercivilizacional são claros. Sendo uma reconfiguração do realismo, o paradigma civilizacional apresenta a análise de uma ordem mundial fundada no pluralismo de civilizações, onde as sociedades cooperam ou conflitam entre si de acordo com suas afinidades culturais. O paradigma civilizacional não nega a importância dos Estados, mas passa a destacar algo fundamental que não era levado em conta até então: se são Estados os negociadores em potencial, as civilizações são a força que imprime direção aos interesses do Estado (um exemplo disso é o valor que passa a dar para a questão religiosa). Destaca-se principalmente que a dificuldade para um diálogo e um consenso envolve antes fatos culturais, e entre estes, os religiosos, pois questões econômicas e políticas são mais fáceis de serem submetidas à negociação.

Isso até então não estava ou não podia estar evidente porque as civilizações nunca tiveram um nível tão grande de interação – e muitas pessoas e povos estão passando a assumir, cada dia mais, uma postura claramente vinculante a uma

entidade maior. Enquanto isso os Estados têm perdido parte de sua autoridade diante da Revolução da Informação, que faz as pessoas se separarem de identidades locais e se vincularem a identidades mais abrangentes.

O Ocidente desenvolveu uma atitude universalista em relação a sua cultura porque a queda do comunismo exacerbou a pretensão ocidental, em especial americana, de civilização missionária, de uma “comunidade mundial”. Hoje, o Ocidente busca garantir sua própria sobrevivência com a admissão e defesa do pluralismo. Passa a perceber que apenas a partir da garantia da diversidade a sua própria corre menos risco de desaparecer, principalmente diante da acusação imperialista que já vem de várias frentes, distintas entre si.

Os direitos humanos devem ser tomados como o novo contrato social a ser assinado e cumprido por aqueles que desejam participar (e isso envolve sobreviver) no cenário internacional. Utilizando a comparação de Huntington, é possível dizer que é mais fácil ser “meio gaúcho”, “meio argentino”, “meio espanhol”, e até meio “latino”, que envolvem a pergunta “de que lado você está”, ou “de onde você é”, qual tua relação de pertença. Mas é muito mais difícil ser “meio muçulmano”, “meio hindu”, que respondem à pergunta “quem é você”. Pior ainda seria reduzir a questão a “o que é você”, sendo ainda mais improvável encontrar um “meio fundamentalista”, por exemplo. O perigo do fundamentalismo está justamente na troca da pergunta “de que lado você está” para “quem é você”.

A construção da identidade civilizacional e do sentimento de pertença estão vinculados ao reconhecimento de um tempo histórico específico, refletindo-se muitas vezes em ações para sua afirmação. Mas o mundo não é composto de um tempo monolítico, o fenômeno espaço-temporal é plural, cada civilização percebe o mundo e desenvolve a seu modo sua relação com o tempo. Muito mais do que no passado, o tempo é manipulado e instituído (seja identitário, seja imaginário). A ampliação da consciência histórica também se refletiu na consciência da finitude e dos limites do ser humano e do seu contexto civilizacional, e bem assim, familiarizou o mundo com suas diversidades.

A própria civilização ocidental por muito tempo ficou vinculada por sua “revolução moderna”, pela forma como estabeleceu o tempo do Iluminismo e seus efeitos. A modernidade será o tempo específico da civilização ocidental. Outras civilizações, a partir do momento em que estão aumentando sua consciência identitária, têm percebido que podem desenvolver seu tempo da modernidade sem

nenhum vínculo com o Ocidente. A China, nesse caso, é o exemplo mais atual, até em função de que sua descoberta tem gerado discursos do governo inflamados sobre suas várias “revoluções modernas”.

Ora, como a universalidade tem como maior desafio as divergências culturais, e sendo possível mitigá-las a partir do diálogo intercivilizacional, o problema é quando a dificuldade começa já na própria possibilidade de existência do diálogo, uma vez que os conflitos civilizacionais envolvem questões fundamentais que dificilmente, ou nunca, são postas na mesa de negociação, e muitas vezes impedem inclusive que se sente à mesa para o diálogo. Existem questões inegociáveis sempre. É possível, entretanto, conversar e buscar um consenso sobre aquilo que é negociável. A autodeterminação é inegociável, mas ela não pode ser utilizada para servir à intolerância de um grupo que, às expensas da justificativa de autodeterminação, visa excluir o outro. Há o problema dos desafios *ao* diálogo, e o problema dos desafios *do* diálogo.

O tempo, agora, dos direitos humanos é o tempo do reconhecimento – não se está mais interessado em conhecer o outro para fazer todo tipo de comparação, e, de alguma forma, encontrar o “superior”, o “melhor”. Agora o que se pretende é bem menos, ou bem mais: uma relação de diálogo, onde a existência autônoma do outro é reconhecida como pressuposto da própria existência. Isso significa liberdade até de si e de sua herança histórica. Liberdade inclusive de memória.

A diferença cultural, a pluralidade de culturas não tem nenhuma relação com um “relativismo moral” ou que venha a afetar a universalidade dos direitos humanos que constituem uma moral. Como tal, constitui uma moral distinta da diversidade cultural, e pode ser universal, porque sua universalidade descansa no próprio respeito ao pluralismo cultural. A universalidade dos direitos humanos é que garante a preservação das diferenças culturais – as culturas não estão em desacordo sobre o que é a tortura, a morte, a fome, a violência. É possível dizer que as experiências humanas, em qualquer civilização, os sofrimentos partilhados, amadureceram de alguma forma o humano que ele agora olha o passado e tem uma história comum para contar, que envolve os Direitos Humanos. Sua consagração no plano internacional é histórica e contínua (o que não tem relação com a idéia de uma “continuidade histórica” determinista), recheada dos riscos da liberdade de se fazer escolhas, e de aprender com elas, e de, a partir delas, potencializar o humano.

Com tudo isso, é possível afirmar que:

A universalidade, ao afirmar a autonomia, reforça a diversidade, não a uniformidade. A autonomia não tem como paradigma o individualismo, mas a alteridade, pois o sujeito é um ser histórico e social.

A importância do diálogo reside no reconhecimento do valor do outro, da alteridade, e não na construção consensual de uma verdade (que implicaria em desconsiderar que o consenso é apenas um possível resultado do diálogo, mas nunca um ponto de chegada inevitável e definitivo).

A partir do reconhecimento da alteridade, da pluralidade, e da necessidade dela, há a própria confirmação das possibilidades que o diálogo oferece. Não é possível obrigar ao diálogo, diante de questões que as civilizações não disponibilizam para negociação, entendendo que ele mesmo, ou seu resultado, poderia destruir sua identidade.

O reconhecimento mútuo é reforçado pelo ingresso livre em um diálogo, no interesse de aprender com o outro, no interesse de realizar trocas significativas, no interesse de argumentar, de compreender, de mesmo se auto-afirmar e auto-compreender. Os direitos humanos, entretanto, constituem um fundamento necessário para ingressar em um diálogo sem medo.

A pluralidade é requisito para o diálogo, daí a importância do paradigma civilizacional. Não há diálogo se não há com quem conversar, nem há comunicação se não há o que comunicar. Assim, também a distinguibilidade é fundamental para a comunicação.

O reconhecimento da alteridade traz o outro como um igual – a igualdade – para o diálogo. E a diferença traz a comunicação, que enriquece e amplia a compreensão mútua. Os direitos humanos garantem a igualdade no pluralismo assim como igualdade e diversidade convivem em harmonia na promoção dos direitos humanos.

O grande desafio é, tanto na política externa, quanto interna, promover um equilíbrio entre os direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, ou seja, garantir a unidade, indivisibilidade e universalidade dos direitos humanos, no contexto da nova ordem mundial multicivilizacional.

Os direitos humanos e o diálogo intercivilizacional reforçam-se mutuamente, assim como a universalidade reforça a autonomia, que é reforçada pela alteridade. Como resultado, apesar da aproximação civilizacional, há não apenas a

possibilidade de minimização dos conflitos, como a possibilidade de construção de uma história que passa a ser de todos, não mais particular, e excludente.

Um consenso construído, entretanto, pode ser suspeito, e padecer dos vícios da instrumentalização dos direitos humanos para fins políticos e econômicos. Um consenso poderá, entretanto, ser o resultado de uma análise racional e consciente das diferenças, e principalmente, das semelhanças dos valores que, enfim, aproximam as civilizações no interesse de, em reafirmando-se, garantir a própria sobrevivência.

Para distinguir entre um consenso suspeito, arbitrário, de um consenso que não padeça de tais vícios, a comunidade internacional dispõe dos direitos humanos, que não são resultado de uma construção arbitrária, mas de um amadurecimento histórico da humanidade. A não instrumentalização dos direitos humanos serve de critério de aceitabilidade de um consenso, pois impõe o necessário respeito à diversidade, que implica em alteridade, em reconhecimento, impõe a consideração do outro. Tomados dessa forma, os direitos humanos deixam de ser uma arma ocidental para passarem a resultado histórico de um mundo multicivilizacional, identificando-se com a pluralidade, que partilha e assume os riscos da liberdade.

## REFERÊNCIAS

ABADALLAH-PRETCEILLE, Martine. **Aproches de la diversité culturelle à travers les disciplines d'enseignement.** In: UNESCO. **Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle.** Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003.

AGARVAL, H. O. **Human Rights.** 9. ed. Allahabad: Central Law Publications, 2006. 379p.

AHRENSDORF, Peter J.; PANGLE, Thomas L. **Justice among Nations:** on the moral basis of power and peace. Kansas: University Press of Kansas, 1999. 362p.

AJAMI, Fouad. **The summoning.** In: **Foreign Affairs.** New York: sep/oct 1993. v. 72, n. 4, p. 2-10.

\_\_\_\_\_. **The Arab inheritance.** In: **Foreign Affairs.** New York: sep/oct 1997. v. 76, Iss 5; p. 133-149.

ALBRIGHT, Madeleine K. **Bridges, bombs, or bluster?** In: **Foreign Affairs.** New York: sep./oct. 2003, p. 1-8.

ALEXY, Robert. **Teoria de los derechos fundamentales.** Trad. Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UN Human Rights Treaty Monitoring.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 563p.

AMALADOSS, Michael. **Promover a harmonia:** vivendo em um mundo pluralista. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2006. Coleção Humanitas. 231p.

ANDERSON, Gavin W. **Constitutional Rights after Globalization.** Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing, 2005. 156p.

ANDRADE, Fábio Siebeneichler de. **Da codificação - crônica de um conceito.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

AN-NA'IM, Abdullah Ahmed. **Human rights in the muslim world**. In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000.

APEL, Karl-Otto. **Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva**. In: FERNANDEZ, Domingo Blanco; TAPIAS, José Antonio; RUEDA, Luis Sáez. **Discurso y realidad: en debate con K.-O. Apel**. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

APPLEBY, Scott R. **Fundamentalismo e Direitos Humanos no Limiar do Século XXI**. In: **Seminário Direitos Humanos no Século XXI**. 10 e 11 de setembro de 1998. Tradução de Amélia Maria Fernandes Alves. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, IPRI. p. 1-38.

AQUINO, Rubim Santos Leão de; FRANCO, Denize de Azevedo e; LOPES, Oscar Guilherme Pahl Campos. **História das sociedades** – das comunidades primitivas às sociedades medievais. 17. ed. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1980. 458p.

ARAZO, August Monzon i. **Derechos humanos y diálogo intercultural**. In: BALLESTEROS, Jesús. **Derechos Humanos**. Madrid: Tecnos, 1992.

ARON, Raymond. **Paz e guerra entre as nações**. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: UnB, 2002. 928p.

ASIAN LAW HAUSE. **Law relating to Human Rights**. 12. ed. Hyderabad, 2006. 451p.

ASSIER-ANDRIEU, Louis. **O direito nas sociedades humanas**. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AUBOYER, Jeannine. **A vida quotidiana na Índia antiga** – desde o século II a.C até o séc. VII d.C. Trad. de Mécia de Freitas Leça. Lisboa: LB, 1960. 395p.

\_\_\_\_\_; AYMARD, André. **História geral das civilizações** – o Oriente e a Grécia antiga. Trad. Oedri Njiacyr Campos. 2. ed. V. I. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. Dir. de Maurice Crouzet. 328p.

AURENCHE, Guy. **A atualidade dos direitos humanos**. Trad. Lóide Barbosa Velasques e Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Loyola, 1984.

AURITZER, Leonardo; SANTOS, Boaventura Souza. **Para ampliar o cânone democrático**. In: **Eurozine**. Disponível em: [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com). Acesso em: 5/03/06.

AUROBINDO, Sri. **The Upanishads** – texts, translations and commentaries. 2. ed. 6. reimp. Pondicherry: Ashram Press, 1996. 466p.

AXTMANN, Roland. **The State of the State: The Model of the Modern State and its Contemporary Transformation**. In: **International Political Science Review**. v. 25, n. 3. London: 2004.

AYMARD, André; AUBOYER, Jeanine. **História geral das civilizações – o oriente e a Grécia antiga**. Trad. De Pedro Moacyr Campos. Tomo I, vol I. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955.

AZIZ, Mohammed. **Religious Discrimination**. In: **Human Rights in the Community – Rights as Agents of Change**. In: Colin Harvey (ed). Oxford: Hart, 2005.

AZZAM, Salem. **Universal Islamic Declaration of Human Rights**. Apresentação e texto integral em: <http://www.al-bab.com/arab/docs/international/hr1981.htm>. Acesso em 24/02/2006.

BALLESTEROS, Jesús. **Derechos Humanos**. Madrid: Tecnos, 1992. 242p.

BANTON, Michael. **Decision-taking in the Committee on the Elimination of Racial Discrimination**. In: ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UN Human Rights Treaty Monitoring**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BAOXIANG, Shen; CHENGQUAN, Wang; ZERUI, Li. **Derechos humanos en la arena internacional**. In: **China y el mundo**. Colección Asuntos Internacionales, n. 3. Beijing: Beijing Informa, 1983.

BARRETTO, Vicente de Paulo. Tolerância. In: BARRETTO, Vicente de Paulo. **Dicionário de filosofia do direito**. São Leopoldo: UNISINOS, 2006. 874 p.

\_\_\_\_\_. **Perspectivas epistemológicas do Direito no século XXI**. In: ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lênio Luiz. (org.). **Constituição, Sistemas Sociais e Hermenêutica: programa de pós-graduação em direito da Unisinos**. Anuário 2004. Porto Alegre: Livraria do Advogado & Unisinos: São Leopoldo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre os direitos sociais**. In: **Boletim de Ciências Económicas**. Coimbra: Coimbra, 2003.

\_\_\_\_\_. **Direitos humanos e sociedades multiculturais**. In: Anuário do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado e Doutorado – 2003. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

BASHAM, A .L. **The wonder that was India**. 3. ed. New Delhi: Rupa & Co., 1998. 568p.



BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-moderna**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BEDIM, Gilmar Antonio, et al. **Paradigmas das relações internacionais: idealismo, realismo, dependência, interdependência**. Ijuí: Unijuí, 2000. 304p.

BEGUM, Rokaiya. **Incidence of Polygyny among Muslims in India**. In: HASHIA HASEENA. **Muslim women in India since independence**. New Delhi: Institute of Objective Studies, 1998.

BENANNI, Aziza. **Mundo latino e mundo islâmico: um diálogo e uma interação imprescindíveis**. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. de Myriam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2001. 395p.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Trad. Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, 5. reimp. Campus: Rio de Janeiro: 1992.

\_\_\_\_\_. **O positivismo jurídico – lições de filosofia do direito**. São Paulo: Ícone, 1995.

BOLZAN DE MORAIS, José Luis. **Direitos humanos “globais (universais)”**. De todos, em todos os lugares! Anuário do programa de pós-graduação em direito – Mestrado e Doutorado, Centro de Ciências Jurídicas. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

BONI, Tanella. **Place et rôle de la diversité culturelle dans les déséquilibres Nord-Sud**. In: UNESCO. **Déclaration universelle de l’Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003.

BOUTROS-GHALI, B. **A Liga dos Estados Árabes**. In: VASAK, Karel. **As dimensões internacionais dos Direitos do Homem**. Lisboa: Unesco & Ed. Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos, 1978.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. Trad. de Antonio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 506p.

\_\_\_\_\_. **Civilização material, economia e capitalismo – séculos XV-XVIII.** Tradução de Telma Costa. V.3. O Tempo do Mundo. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 670p.

BRETONE, Mairo. **História do direito romano.** Trad. de Isabel Teresa Santos. Lisboa: Estampa, 1990.

BRIESKORN, Norbert. **Filosofia del derecho.** Trad. De Cláudio Gancho. Barcelona: Herder, 1993. 235p.

BROMWELL, David C.; TUDISCO, A. J.; WARSHAW, Steven. **India emerges: a concise history of India from its origin to the present.** San Francisco: Canfield, 1974. 2ª. ed.

BROWN, Chris. **Understanding International Relations.** London: Macmillan Press, 1997. 272p.

BURKE, Peter. **Variedades da história cultural.** Trad. de Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2000. 318p.

BYRNES, Andrew. **Uses and abuses of the treaty reporting procedure: Hong Kong between two systems.** In: ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UM Human Rights Treaty Monitoring.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. (org.). Trad. de Alessandro Zir. **História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil.** São Leopoldo: Unisinos, 2004. Coleção Idéias, n. 12.

CAMARGO, Pedro Pablo. **La problemática mundial de los derechos humanos.** Colombia: Fondo Rotatorio de la Universidad La Gran Colombia, 1974. 378p.

CAMPOS, Germán J. Bidart. **Teoría general de los derechos humanos.** Buenos Aires: Astrea, 2006. 1ª. Reimp.

CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado.** Trad. Gresiela Nunes da Rosa e Lédio Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002. 288p.

CARR, Edward Hallet. **Vinte anos de crise: 1919-1939.** Nrasília: UNB, 1981.

\_\_\_\_\_. **Que é história?** Trad. Lúcia Maurício de Alverga. 8. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. 189p.

CARBONARI, Paulo César. **Human dignity as a basic concept of ethics and human rights**. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; \_\_\_\_\_. **Dignity and Human Rights** – the implementation of economic, social and cultural rights. New York: Intersentia, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CAVALLI-SFORZA, Luca; CAVALLI-SFORZA, Francesco. **Quem somos: História da diversidade humana**. Trad. Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. São Paulo: Unesp, 2002. 383p.

CHANDRA, Kumar Nirmal. **La Índia en el contexto sudasiático**. Trad. Isabel Vericat. In: **El mundo actual: situación y alternativas**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996.

CHANIAL, Philippe. **Discussão pública e interesse geral da Escola de Frankfurt a Jürgen Habermas**. In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. (org.). **História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil**. São Leopoldo: Unisinos, 2004. Coleção Idéias, n. 12.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHOMSKY, Noam. **O império americano – hegemonia ou sobrevivência**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. 273p.

CHUN, Lin. **Cómo situar a China**. Traducion de Isabel Vericat. In: **El mundo actual: situación y alternativas**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996.

CLARK, Kenneth. **Civilização: uma visão pessoal**. Tradução de Madalena Nicol. São Paulo: Martins Fontes, 1995. 376p.

COGGIOLA, Osvaldo. **A Revolução Chinesa**. São Paulo: Moderna, 1985. 79p.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 1999. 421p.

\_\_\_\_\_. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 716p.

COMTE-SPONVILLE, André. **O capitalismo é moral?** Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CONFÚCIO. **Os Anacletos**. Apr. de Simns Leys. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 256p.

\_\_\_\_\_. **Conversações de Confúcio**. Livro II, 3. Lisboa: Estampa, 1991. 199p.

COOPER, David E. **As filosofias do mundo: uma introdução histórica**. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2002.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

CREMASHI, Sergio. **Tendências neo-aristotélicas na ética atual**. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

CROUZET, Maurice. **História geral das civilizações**. V.2. São Paulo: Bertrand Brasil, 1993.

DALLMAYR, Fred. **Para além da democracia fugidia**. In: SOUZA, Jessé. (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Trad. De Paula Torres. Brasília: UnB, 2001. 480p.

DANICOWITZ, Aluma. **Human Rights Organization: the Saudi Model**. Cfe. <http://www.saudihr.org/en/welcome.htm>. Acesso em 27/02/2006.

DAVI, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. 2. ed. 3. tiragem. Trad. Hermínio A. Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 556p.

DAVIDSON, Scott. **Human rights**. Buckingham: Open University Press, 1997.

DAVUTOGLU, Ahmet. **Cultura global 'versus' pluralismo cultural: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações**. In: BALDI, César Augusto. **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

DELMAS-MARTY, Mireille. **Três desafios para um Direito Mundial**. Trad. Fauzi Hassan Choukr. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003. 205p.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. São Paulo: Contexto, 2004. 428p.

DESCH, Michael. **It is kind to be cruel: the humanity of American Realism**. In: **Review of International Studie**. London: British International Studies Association, 2003.

DIWAN, Paras; DIWAN Peeyushi. **Family Law**. 15. ed. Faridabad: Allahabad Law Agency, 2000.

DONIGER, Wendy; SMITH, Brian K. **The laws of Manu**. New Delhi: Penguin Books, 1991. 363p.

DONNELLY, Jack. **Ethics and international human rights**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs: extent & limits**. New York: United Nations University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **The social construction of international human rights**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. Cambridge: University Press, 1999.

DOUZINAS, Costas. **The End of Human Rights** – critical legal thought at the turn of the century. Oxford: Hart Publishing, 2000. 410p.

DUMONT, Louis. **Homo hierarchicus: le systeme des castes et ses implications**. 1. ed. Paris: Gallimand, 1979.

\_\_\_\_\_. **Homo Aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica**. Tradução de José Leonardo Nascimento. Bauru, SP: Edusc, 2000.

DUSO, Giuseppe. **O poder** – História da Filosofia Política Moderna. Petrópolis: Vozes, 2005.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro** – a origem do mito da modernidade. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993. (Conferências de Frankfurt). 196p.

EBERHARD, Christoph; GUPTA, Nidhi. **Women's Rights in India in-between and Dialogical Challenge**. In: **Thirteenth Congress of the Commission on Folk Law and Legal Pluralism**. 7-10 April 2002. Chiang Mai, Thailand, p. 16. Disponível em: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/articles/ebergupta1.pdf>. Acesso em: 24/06/2006.

EL BERRY, Zakaria. **Os Direitos Humanos no Islam**. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1981.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Trad. Renato Janine Ribeiro. V. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. 277p.

ELVIRA, Juan Carlos. **Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva**. In: FERNANDEZ, Domingo Blanco; TAPIAS, José Antonio; RUEDA, Luis Sáez. **Discurso y realidad**: em debate com K.-O. Apel. Madrid: Editorial Trotta, 1994.

FEBRE, Lucien. **A Europa**: gênese de uma civilização. Tradução Ilka Stern Cohen. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2004. 331p.

FENET, Alain; THUAN, Cao-Huy. (Org.). *Mutations Internationales et évolution des normes*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. 199p.

FIORE, Ilario. **Tien An Men**: o massacre na Praça da Paz Celestial. Trad. Antonella Fossati. São Paulo: Maltese, 1990. 292p.

FLATHERSTONE, Mike. **O desmanche da cultura** – globalização, pós modernismo e identidade. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Studio Nobel, SESC, 1997. 239p.

FONSECA JR., Gerson. **A legitimidade e outras questões internacionais**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 374p.

FOX, Jonathan. **Religion and State Failure**: an examination of the extent and magnitude of religious conflict from 1950 to 1996. In: **International Political Science Review**. V. 25, n. 1. London: Sage Publications, 2004.

FREEMAN, Michael. **Direitos humanos universais e particularidades nacionais**. In: **Seminário Direitos Humanos no Século XX**. 10 e 11 de setembro de 1998. Rio de Janeiro, IPRI ([www.mre.gov.br/ipri](http://www.mre.gov.br/ipri)). Tradução de Janete Ferreira Carneiro.

FRIEDMAN, Jonathan. **Identidad cultural y proceso global**. Trad. Eduardo Sinott (Cultural Identity & Global Process, 1994). Buenos Aires: Amorrortu, 2001. 396p.

FRISCH, Hillel; SANDLER, Shmuel. **Religion, state, and the international system in the Israeli-Palestinian Conflict**. In: **International Political Science Review**. V. 25, n. 1, London: Sage Publications: 2004.

FROMM, Erich. **A sobrevivência da humanidade**. 6.ed. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981. 222 p.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 489p.

FUNDAÇÃO KONRAD-ADENAUER-STIFUNG. **Os Direitos Humanos no Diálogo Intercultural**. In: **Cinqüenta anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. n. 11. Trad. Sondi Bertuol. Centro de estudos. Pesquisas. São Paulo: 1998.

GALLAGHER, Anne. **Making Human Rights Treaty Obligations a reality**: working with new actors and partners. In: ALSTON, Philip; CRAWFORD, James. **The future of UN Human Rights Treaty Monitoring**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

GALTUNG, Johan. **Direitos humanos – uma nova perspectiva**. Trad. Margarida Fernandes. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

GARDET, Louis. **Concepções Muçulmanas sobre o tempo e a história**. In: RICOEUR, Paul, et al. **As culturas e o tempo**: estudos reunidos pela Unesco. Trad. Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Vozes, 1975.

GERNET, Jacques. **El mundo chino**. Trad. Dolores Folch. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. 714p.

GIDDENS, Anthony. **O mundo na era da globalização**. Lisboa: Presença: 2001.

GIESEN, Klaus-Gerd. **L’Ethique des relations internationales: les theories anglo-americaines contemporaines**. Bruylant: Bruxelles, 1992. Organisation Internationale et Relations Internationales, 400p.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. Trad. A. M. Hespanha e L. M. Macaísta Malheiros. 2. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1995. 813p.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Antigüidade Oriental**. Vozes: São Paulo, 2001. 11<sup>a</sup> ed.

GODECHOT, Jacques. **As revoluções: 1770-1799**. Trad. de Erothildes Millan Barros da Rocha. São Paulo: Pioneira, 1976. 349p.

GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights – the implementation of economic, social and cultural rights**. New York: Intersentia, 2002. 338p.

GOMEZ-MULLER, Alfredo. **Os comunitaristas e a crítica ao individualismo liberal**: Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Walzer. In: CAILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel. (org.). **História argumentada da filosofia moral e política**: a felicidade e o útil. Coleção Idéias, n. 12. Trad. de Alessandro Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

GOUREVITCH, A. Y. **O tempo como problema de história cultural**. In: RICOEUR, Paul, et al. **As culturas e o tempo**: estudos reunidos pela Unesco. Trad. Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Vozes, 1975.

GOYOS JUNIOR, Durval de Noronha. **O novo Direito Internacional Público – e o embate contra a tirania**. São Paulo: Observador Legal, 2005. 341p.

GRAY, John. **Falso amanhecer – os equívocos do capitalismo global**. Tradução de Max Altman. Rio de Janeiro: Record, 1999. 333p.

HAARSCHER, Gui. **Filosofia dos Direitos do Homem**. Trad. de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. 202p.

HÄBERLE, Peter. **A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal**. In: SARLET, Ingo W. (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

HALL, Stuart. **Da Diáspora – identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaide La Guardiã Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger, Sayonara Amaral. Belo Horizonte: UFMG & UNESCO, 2003. 434p.

HAMPTON, Jean. **Political Philosophy – an introduction**. New York: Oxford University Press, 1998. 272p.

HARRINSON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. **A cultura importa – os valores que definem o progresso humano**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002. 460p.

HARRIS, Neville. **Education: Hard or Soft Lessons in Human Rights?** In: **Human Rights in the Community – Rights as Agents of Change**. In: Colin Harvey (ed). Oxford: Hart, 2005.

HASSNER, Pierre. **Violence and ethics: Beyond the reason of state paradigm**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs: extent & limits**. New York: United Nations University Press, 2001.

HAUDRY, Jean. **Os indo-europeus**. Trad. de Dina Osman. Porto: Rés, s.d. 158p.

HEIMSOETH, Heinz. **A filosofia no século XX**. Trad. de Cabral de Moncada. 5.ed. Coimbra: Arménio Amado, 1982. Coleção Stvdivm. 198p.

HENKIN, Louis. **The rights of man today**. London: Stevens & Sons, 1979. 173p.

HERRERO, F. Javier. **Ética do discurso**. In: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.



HOBBSAWM, Eric. **A questão do nacionalismo: nações e nacionalismo desde 1780**. Lisboa: Terramar, 1998.

HÖFFE, Otfried. **Derecho intercultural**. Trad. Rafael Sevilla. Barcelona: Gedisa, 2000.

HOGUE JR., James F. **A Global Power Shift in the Making**. In: **Foreign Affairs**. July/August 2004.

HOLMES, Robert L. **On war and morality**. Oxford: Princeton University Press, 1989. 310p.

HONNETH, Axel. **Democracia como cooperação reflexiva**. In: SOUZA, Jessé. (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Trad. de Paula Torres. Brasília: UnB, 2001. 480p.

HOURANI, Albert Habib. **Uma história dos povos árabes**. Trad. de Marcos Santarrita. 2. ed. 8ª. reimp. São Paulo: Cia. Das Letras, 1994. p. 34

HUNTINGTON, Samuel P. **The clash of civilization and the remaking of world order**. New York: Touchstone, 1997. 367p.

\_\_\_\_\_. **The Clash of Civilizations?** In: **Foreign Affairs**, summer, 1993.

\_\_\_\_\_. **If not civilizations, what?** Samuel Huntington responds to his critics. In: **Foreign Affairs**, nov./dec. 1993.

IGNATIEFF, Michael. **Los derechos humanos como política e idolatria**. Trad. Francisco Betrán Adell. Barcelona: Paidós, 2003. 191p.

JAIN, M. P. **Outlines of Indian Legal History**. 5. ed. New Delhi: Wadhwa & Company Nagpur, 2000. 728p.

JAMES, E. O. **Historia de las religiones**. 8ª. Reimp. Trad. de Maria Luisa Balseiro. Madrid: Alianza Editorial, 2001. 265p.

KANE, Elimane Abdoulaye. **Politiques de développement, politiques culturelles et politique de la diversité culturelle**. In: UNESCO. **Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003.

KANG, Liu. **Is there an Alternative to (Capitalist) Globalization? The debate about Modernity in China.** In: JAMESON, Fredric; MIYOSHI, Masao. **The cultures of Globalization.** 4. ed. North Carolina: Duke University Press, 2001. 393p.

KAPOOR, S. K. **International Law and Human Rights.** 11. ed. Allahabad: Central Law Agency, 2000.

KÄSER, Max. **Direito Privado Romano.** Trad. de Samuel Rodrigues e Ferdinand Hämmerle. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

KISSINGER, Henry. **La diplomacia.** México: Fondo de Cultura Económica, 1996. 919p.

KRETSCHMANN, Ângela. **História crítica do sistema jurídico: da prudência antiga à ciência moderna.** Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

KRIELE, Martin. **Libertação e Iluminismo político: uma defesa da dignidade do homem.** São Paulo: Loyola, 1983.

KÜNG, Hans. **Uma ética global para a política e a economia mundiais.** Trad. Carlos Alberto Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

KURTZ, Robert. **Os últimos combates.** São Paulo: Vozes, 1997. 394p.

LAHRECH, Oumama Aouad. **De um humanismo a outro: pontes e fronteiras.** In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios.** Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

LEAL, José García. **Universalidad y pluralismo en la ética discursiva.** In: FERNANDEZ, Domingo Blanco; TAPIAS, José Antonio, RUEDA; Luis Sáez. **Discurso y realidad: en debate con K.-O. Apel.** Madrid: Editorial Trotta, 1994.

LEGRO, Jeffrey; MORAVCSIK, Andrew. **Is anybody still a realist?** In: **International Security.** n. 24. 1999.

LÉVÊQUE, Pierre. **As primeiras civilizações.** V. 1. Trad. António José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições 70, 1987. 232p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco.** Antropologia 9. 2. ed. Trad. de Mariano Ferreira P. Petrópolis: Vozes, 1982. 464.

LEVY, Jacob T. **The multiculturalism of fear.** New York: Oxford, 2000. 268p.

LEWIS, Bernard. **The West and the Middle East**. In: **Foreign Affairs**. v. 76, n. 1. New York: Jan/feb 1997.

\_\_\_\_\_. **A crise do Islã: guerra santa e terror profano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LEWIS, Paul; MCGREW, Anthony G., et al. **Global Politics**. Cambridge: Polity Press, 1992. 337p.

LOBO DE SOUZA, Ielbo Marcus. **Direito Internacional Costumeiro**. Porto Alegre: Fabris, 2001. 229p.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história: lições introdutórias**. São Paulo: Max Limonad, 2000. 487p.

LUÑO, Antonio E. Perez. **Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitucion**. 5. ed. Madrid: Tecnos, 1995. 550p.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** São Paulo: Loyola, 1996.

MACMILLAN, John. **Liberalism and the democratic peace**. In: **Review of International Studies**. British International Studies Association, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Uma teoria científica da cultura**. Trad. José Auto. Rio de Janeiro: Zahar, 1962. 213p.

MANSOUR, Fawzy. **El mundo árabe hoy**. Trad. Isabel Vericat. In: **El mundo actual: situación y alternativas**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996.

MATTÉI, Jean-François. **A barbárie interior: ensaio sobre o i-mundo moderno**. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 2002. 363p.

MAULEON, Xabier Etxeberria. **El debate sobre la universalidad de los derechos humanos**. In: Instituto de Derechos Humanos. **La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario**. Bilbao: Univ. de Deusto, 1999.

MAZRUI, Ali A. **Islamic and Western values**. In: **Foreign Affairs**. New York: Sep/Oct 1997.

M'BAYE, Kéba. **A organização de unidade africana**. In: WASAK, Karel. (Org.). **As dimensões internacionais dos direitos do homem**. Lisboa: UNESCO, 1983.

MIREILLE, Delmas-Marty. **Três desafios para um direito mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2003.

MIYAMOTO, Shiguenoli. **O ideário da paz em um mundo conflituoso**. In: BEDIM, Gilmar Antonio et al. **Paradigmas das relações internacionais**. Ijuí: Unijuí, 2000.

MORAIS, José Luis Bolzan de. **A subjetividade do tempo**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

MORAVCSIK, Andrew. **Taking preferences seriously**: a liberal theory of international politics. In: **International Organization**. The IO Foundation and Massachusetts Institute of Technology: 51, 4, Autumn, 1997.

MOREIRA, Adriano. **Teoria das relações internacionais**. Coimbra: Almedina, 1987.

MORIN, Edgar. **O método 5 – a Humanidade da Humanidade – a identidade humana**. 3. ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005. 309p.

\_\_\_\_\_. **O método 6 - Ética**. 3. ed. Trad. Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005. 222p.

MUKHERJEE, Asha; SEN, Sabujkali; BAGCHI, K. **Civil society in indian cultures – Indian Philosophical Studies**. V6. Washington DC: Library of Congress, 2001. Cultural Heritage and Contemporary Change, series IIIb, South Asia, 145p.

MUZAFFAR, Chandra. **Islã e direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

MUZZHI, Zhu. **A knot to be untied**: differences on Human rights between China and West. In: **China Human's Rights**. Disponível em: <http://humanrights-china.org/documents/Schol20011130104126.htm>. Acesso realizado em: 08/11/2006.

NANDY, Ashis. **A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

NEVES, Marcelo. **Justiça e diferença numa sociedade global complexa**. In: SOUZA, Jessé. (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: UnB, 2001.

O ALCORÃO. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Internacional Gibran, s.d.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. 333p.

\_\_\_\_\_. **Relações internacionais e Ética do discurso**. In: HERERRO, Javier Francisco; NIQUET, Marcel, editores. **Ética do Discurso: novos desenvolvimentos e aplicações**. São Paulo, 2002.

OST, François. **O tempo do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

PACE, Enzo. **La questione dei Diritti Umani nell' Islam**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005.

PADOUL, Gilbert. **Direito e ideologia na China**. Coimbra: Centelha, 1979.

PANDIT, M. S. **Outlines of ancient hindu jurisprudence**. Bombay: N. M. Tripathi Private Limited, 1989. 110p.

PANGLE, Thomas L.; AHRENSDORF, Peter J. **Justice among nations: on the moral basis of power and peace**. Kansas: University Press of Kansas, 1999.

PANNIKAR. **Is the notion of human rights a western concept?** In: STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International human rights in context**. New York: Oxford University Press, 2000.

PAREKH, Bhikku. **Non-ethnocentric universalism**. In: DUNNE, Tim; WHEELER, Nicholas J. **Human Rights in Global Politics**. New York: Cambridge University Press, 1999, rep. 2001.

\_\_\_\_\_. Cosmopolitanism and global citizenship. **Review of International Studies**, British International Studies Association, 2003. N. 29, 3-17.

PECES-BARBA, Gregorio Martinez. **Derecho y derechos fundamentales**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993. Col. Derecho y la justicia.

PICCO, Giandomenico, *et al.* **Crossing the divide: dialogue among civilizations**. South Orange: School Of Diplomacy And International Relations, Seton Hall University, 2001. 252p.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. São Paulo: Max Limonad, 1996.

QIANG, Chen. **Chinese practice in Public International Law: 2003 (I)**. In: Chinese Journal of International Law, Spring 2004, v. 3, i1, p. 331.

RAGHAVAN, G. N. S. **A Índia**. Trad. Maria Margarida Carrinho. Lisboa: Dom Quixote, 1984. 206p.

RAJ M. C. **Strategies and practices in the context of casteism**. In: GOLDEWIJK, Berma Klein; BASPINEIRO, Adalid Contreras; CARBONARI, Paulo César. **Dignity and Human Rights – the implementation of economic, social and cultural rights**. New York: Intersentia, 2002.

RAO, Sethumadhava. **Making higher education effective**. Delhi: Devika Publications, 1996.

RENGGER, Nicholas. **Conclusion: the task(s) of international politics**. In: COICAUD, Jean-Marc; WARNER, Daniel. **Ethics and International Affairs: extent & limits**. New York: United Nations University Press, 2001.

RIBEIRO, Darci. **O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

RICOEUR, Paul, et al. **As culturas e o tempo: estudos reunidos pela Unesco**. Trad. Gentil Tilton, Orlando dos Reis e Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Vozes, 1975. p. 284.

RIGOPOULOS, Antonio. **Sulla naturale disugualianza a fondamento dei doveri umani: l'ideale religioso e sociale dell'India Brahmanica**. In: MORANDINI, Simone. (Org.). **Tra Ética e Política: Pensare i Diritti**. Gregoriana: Padova, 2005.

ROCHA, Leonel Severo. **Epistemologia jurídica e democracia**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 1998. 164P.

\_\_\_\_\_. **O direito na forma de sociedade globalizada**. Anuário do programa de pós-graduação em direito – Mestrado e Doutorado, Centro de Ciências Jurídicas. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

RORTY, Richard. **Verdade e progresso**. Trad. Denise R. Sales. São Paulo: Manole, 2005. 446p.

ROTH, Kenneth. Disponível em: <http://hrw.org/spanish/docs/2006/01/03/global12436.htm>. Acesso em: 12/02/2006.

ROUSSET, P. **Mao Tse-tung na revolução chinesa**. In: MANDEL E. **A China antes e depois de Mao**. Trad. de A. Castro e M. Helena Ferreira. Lisboa: Antídoto, 1977.

ROY, Arundhati. **Confronting the Empire**. In: **World Social Forum – Memorial**. Cfe. Conferência da autora em 27 de março de 2003 no Fórum Social Mundial de Porto Alegre. Disponível em [http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic.php?pagina=conferencia\\_roy\\_ing](http://www.forumsocialmundial.org.br/dinamic.php?pagina=conferencia_roy_ing). Acesso em: 26/04/2005.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **As encruzilhadas do humanismo: a subjetividade e a alteridade ante os dilemas do poder ético**. Petrópolis: Vozes, 2006. 238p

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 370p.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Por uma concepção multicultural dos direitos humanos**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. v. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SARLET, Ingo Wolfgang. **As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível**. In: SARLET, Ingo W. (Org.). **Dimensões da Dignidade: Ensaio de Filosofia do Direito e Direito Constitucional**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005.

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada: as questões clássicas**. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. V. 2. São Paulo: Ática, 1994.

\_\_\_\_\_. **A teoria da democracia revisitada: o debate contemporâneo**. Trad. de Dinah de Abreu Azevedo. V. 1. São Paulo: Ática, 1994. 336p.

\_\_\_\_\_. **La sociedad multiétnica – pluralismo, multiculturalismo y extranjeros**. Madrid: Taurus, 2001.

SCHILLING, Voltaire. **Ocidente X Islã – uma história do conflito milenar entre dois mundos**. 2ª. ed. Porto Alegre: L&PM, 2003. 200p.

\_\_\_\_\_. **Estados fracassados**. ZERO HORA, Porto Alegre, 19 mar. 2005. p. 17.

SCHMIDT, Brian C. **Realism as tragedy**. In: **Review of International Studies**. London: British International Studies Association, 2004.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Trad. Laureano Pelegrin. São Paulo: Edusc, 1999. 177p.

SEN, Amartya. **Human Rights and Asian Values**. New York: Carnegie Council Publications, 1997.

SHELTON, Dinah. **Remedies in International Human Rights Law**. New York: Oxford, 1999. 387p.

SHRIRAMA, Indra Deva. **Growth of legal system in indian society**. New Delhi: Allied Publishers, 1980. 217p.

SHWEDER, Richard. **Mapas morais, presunções de “Primeiro Mundo” e os Novos Evangelistas**. In: HARRINSON, Lawrence E.; HUNTINGTON, Samuel P. **A cultura importa – os valores que definem o progresso humano**. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002.

SIDHARTH, B. G. **The celestial key to the Vedas – discovering the origins of the world’s oldest civilization**. Vermont: Inner Traditions, 1999. 170p.

SINGH, Narenda. **A Ásia e os direitos do homem**. In: VASAK, Karel. **As dimensões internacionais dos Direitos do Homem**. Lisboa: Unesco & Ed. Portuguesa de Livros Técnicos e Científicos, 1978.

SINGH, Umashanker. **Indian History**. Faridabad: Allahabad Law Agency, s.d.

SLAUGHTER, Anne-Marie. **The real new order**. In: **Foreign Affairs**. New York: sep/oct, 1997. v. 76.

SOROKIN, Pitirim A. **A crise do nosso tempo: panorama social e cultural**. Tradução de Alfredo Cecílio Lopes. São Paulo: Universitária, 1945. 291p.

SOUZA, Jesse. (Org.). **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Trad. de Paula Torres. Brasília: UnB, 2001. 480p.

SPEAR, Percival. **India: a Modern History**. New York: University of Michigan, 1961. 491p.



SPENCE, Jonathan D. **Em busca da China moderna** – quatro séculos de história. Trad. Tomás Rosa Bruno e Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia. Das Letras, 1990. 817p.

SPENGLER, Oswald. **A decadência do Ocidente**. Ed. Condensada por Helmut Werner. Trad. de Herbert Caro. Brasília: UNB, 1982. 441p.

SPIEGEL, Mickey. **Freedom of thought, conscience, religion, and belief** – testimony before the House Committee on International Relations. Em: <http://hrw.org/english/docs/2005/07/25/china11426.htm>. Acesso em: 01/03/2006.

STEINER, Henry J.; ALSTON, Philip. **International Human Rights in Context**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000. 557p.

STOESSINGER, John G. **O poder das nações** – a política internacional do nosso tempo. Trad. Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1975. 631p.

STONE, Julius. **Human Law and Human Justice**. 2. ed. New Delhi: Universal Law Publishing, 2004. 415p.

STRECK, Lenio Luiz. **Verdade e consenso: Constituição, Hermenêutica e Teorias Discursivas**. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2006.

\_\_\_\_\_. **Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma Nova Crítica do Direito**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

SZABO, Imre. In: WASAK, Karel. (Org.). **As dimensões internacionais dos direitos do homem**. Lisboa: UNESCO, 1983.

TALBI, Mohamed. **Humanismo do Alcorão** – Humanizar a Charia – Leitura Vetorial do Alcorão e da Charia. In: ORO, Ari Pedro; DAL RI Jr., Arno. **Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

TAO, Wang. **À descoberta da China**. Trad. de Dolores Figueira. Lisboa: Estampa, 1995.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento**. Lisboa: Piaget, 1994.

\_\_\_\_\_. **Argumentos filosóficos**. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000. 311p.

TÉSON, Fernando R. **Humanitarian intervention: na inquiry into law and morality**. 2. ed. New York: Transnational Publishers Inc., 1997.

THORNBERRY, Patrick. **International law and the Rights of Minorities**. Oxford/NY: Clarendon Press, 1991. rep. 2001. 451p.

TODOROV, Tzvetan. **O homem desenraizado**. Trad. Christina Cabo. São Paulo: Record, 1999. 252p.

TOFFLER, Alvin. **The third wave**. New York: Collins, 1980.

TORRES, Carlos Alberto. **Democracia, educação e multiculturalismo** – dilemas da cidadania em um mundo globalizado. Trad. Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. 6. ed. Trad. Elia Ferreira Edel. Rio de Janeiro: Vozes, 1999. 431p.

\_\_\_\_\_. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Trad. Jaime A. Clasen e Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 1999. 387p.

TOYNBEE, Arnold J. **A study of history**. New York: Oxford University Press, 1947. Abridg. V. I-VI by D.C. Somervell. 617p.

\_\_\_\_\_. **Um estudo da história**. Col. de Jane Caplan. Trad. de Isa Silveira Leal e Miroel Silveira. Brasília: Martins Fontes e UNB, 1987. 592p.

\_\_\_\_\_. **O desafio de nosso tempo**. 3. ed. Trad. Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

\_\_\_\_\_. **Le monde et l'Occident**. Trad. Primerose du Bos. Paris: Desclée de Brouwer, 1953. 187p.

\_\_\_\_\_. **A história e a moral no oriente médio**. Trad. Plínio de Abreu Ramos. Rio de Janeiro: Paralelo, 1970. 96p.

\_\_\_\_\_. **The present point in History**. In: **Foreign Affairs**, 1986. P. 187-195.

\_\_\_\_\_. **A sociedade do futuro**. Trad. Celina Whately. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. 169p.

TRINDADE, Antônio A. Cançado. **El derecho internacional de los derechos humanos em el siglo XXI**. Santiago, Chile: Editorial Juridica del Chile, 2001. 455p.

UNESCO. **Déclaration universelle de l'Unesco sur la diversité culturelle**. Série Diversité culturelle no. 2. Paris, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1993.

VELASCO, Marina. **Ética do discurso: Apel ou Habermas?** Rio de Janeiro: FAPERJ e MAUAD, 2001.

VILLARROYA, Antonio Ariño. **Tiempo, Identidad y ritual**. In: BERIAIN, Josetxo; LANCEROS, Patxi. (Org.). **Identidades Culturales**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996. 218p.

VILLEY, Michel. **Direito Romano**. Trad. Fernando Couto. Porto: Resjurídica, s.d.

VINCENT, John. **Modernity and Universal Human Rights**. In: LEWIS, Paul; MCGREW, Anthony G et al. **Global Politics**. Cambridge: Polity Press, 1992.

VINCENT, R. J. **Human rights and international relations**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

VISWANATHAN, Ed. **Am I a Hindu?** 8. ed. Calcutta: Rupa & Co, 1998.

WACHSMANN, Patrick. **Les droits de l'homme**. 2. ed. Paris: Dalloz, 1995.

WARNIER, Jean-Pierre. **A mundialização da Cultura**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 2003. 182p.

WEBER, Alfred. **Historia de la cultura**. 13ª reimp. ( 1ª. ed. 1935). México: Fondo de Cultura Económica, 1991. 358p.

WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. 12ª reimp. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1998.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia**. 5. ed. Trad. de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

WEI-MING, Tu. **Os direitos humanos como um discurso moral confuciano**. In: BALDI, César Augusto. (Org.). **Direitos Humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

\_\_\_\_\_. **Múltiplas Modernidades: uma investigação preliminar sobre as implicações da Modernidade no Leste da Ásia**. In: HARRINSON, Lawrence E.; HUNTINGTON,

Samuel P. **A cultura importa** – os valores que definem o progresso humano. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2002.

WELZEL, Hans. **Introducción a la filosofía del derecho**. 2. ed. 3ª reimp. Trad. de Felipe González Vicen. Madrid: Aguilar, 1979.

WIEACKER, Franz. **História do Direito Privado moderno**. 2. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Fundamentos de História do Direito**. Belo Horizonte: Del Rey, 2000.

YOUNG, Iris Marion. **Comunicação e o outro**: além da democracia deliberativa. Trad. de Márcia Prates. In: SOUZA, Jessé. (Org.). **Democracia hoje**: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UnB, 2001.

YACHIR, Fayçal. **Hacia dónde va el mundo árabe?** Trad. Isabel Vericat. In: **El mundo actual**: situación y alternativas. Mexico: Siglo Veintiuno, 1996.