

Para uma concepção intercultural dos direitos humanos

INTRODUÇÃO: AS TENSÕES DA MODERNIDADE OCIDENTAL E OS DIREITOS HUMANOS

A forma como os direitos humanos se transformaram, nas duas últimas décadas, na linguagem da política progressista e em quase sinónimo de emancipação social causa alguma perplexidade. De facto, durante muitos anos, após a Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos foram parte integrante da política da guerra-fria, e como tal foram considerados pelas forças políticas de esquerda. Duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com ditadores amigos do Ocidente, defesa do sacrifício dos direitos humanos em nome dos objectivos do desenvolvimento — tudo isto tornou os direitos humanos suspeitos enquanto guião emancipatório. Quer nos países centrais, quer em todo o mundo em desenvolvimento, as forças progressistas preferiram a linguagem da revolução e do socialismo para formular uma política emancipatória. E, no entanto, perante a crise aparentemente irreversível destes projectos de emancipação, são essas mesmas forças que recorrem hoje aos direitos humanos para reinventar a linguagem da emancipação. É como se os direitos humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo socialismo ou, mais em geral, pelos projectos emancipatórios. Poderão realmente os direitos humanos preencher tal vazio? A minha resposta é um sim muito condicional. Isto só será possível se for adoptada uma política de direitos humanos radicalmente diferente da liberal hegemónica, e se tal política for concebida como parte de uma constelação mais ampla de lutas pela emancipação social. Assim, o meu objectivo analítico neste capítulo é identificar as condições em que os direitos humanos podem ser colocados ao serviço de uma política progres-

sista e emancipatória. Tal tarefa exige que sejam claramente entendidas as tensões dialécticas que informam a modernidade ocidental.¹ A crise que hoje afecta estas tensões é o sintoma mais revelador dos problemas que a modernidade ocidental defronta no início do século XXI. Em minha opinião, a política de direitos humanos é actualmente um factor chave para compreender tal crise.

Identifico três tensões dialécticas. A primeira ocorre entre regulação social e emancipação social. Tenho vindo a afirmar que o paradigma da modernidade ocidental se baseia numa tensão dialéctica entre regulação social e emancipação social, a qual está presente, mesmo que de modo diluído, na divisa positivista "ordem e progresso". Neste início de século, esta tensão parece ter desaparecido. A tensão entre a regulação social e emancipação social baseava-se na discrepância entre as experiências sociais (o presente) e as expectativas sociais (o futuro), entre uma vida social e pessoal injusta, difícil e precária e um futuro melhor e mais justo, em suma, um futuro mais positivo. No entanto, desde que, em meados da década de 1980, o neoliberalismo se começou a impor globalmente como a nova versão de capitalismo *laissez faire*, a relação entre experiências e expectativas inverteu-se para vastas e crescentes camadas da população mundial. Por mais difícil que o presente se afigure, o futuro afigura-se ainda pior. Num contexto social e político de expectativas negativas, a emancipação deixou de ser o oposto da regulação para se tornar no duplo da regulação, na repetição de uma regulação social sempre em perigo de precarizar-se.² Aqui residem as raízes profundas da crise das políticas modernas de esquerda. Estas sempre se basearam numa crítica do status quo em nome de um futuro melhor, ou seja, em nome de expectativas positivas. Por isso, as divergências no interior da esquerda centraram-se na aferição da medida da discrepância entre experiências e expectativas: uma discrepância maior, sustentando uma política revolucionária, e outra, menor, uma política reformista. Hoje, num contexto de expectativas sociais negativas, a esquerda encontra-se frequentemente na posição de defensora do status quo, tarefa para a qual não foi historicamente talhada.

A partir do momento em que a emancipação se transforma em repetição da regulação a tensão criativa entre elas desaparece. Acontece que no paradigma da modernidade ocidental a regulação social e a emancipação social não são pensáveis uma sem a outra. Daí, que o colapso das formas modernas de emancipação social pareça ter arrastado consigo o colapso das formas de regulação social a que se opunham e procuravam superar. Enquanto até meados dos anos setenta as crises de regulação social suscitavam o fortalecimento das políticas emancipatórias, hoje a crise da regulação social — simbolizada pela crise do Estado intervencionista e

do Estado-Providência — e a crise da emancipação social — simbolizada pela crise da revolução, do reformismo social democrático e do socialismo enquanto paradigma da transformação social — são simultâneas e alimentam-se uma da outra. A política dos direitos humanos, que pode ser simultaneamente uma política regulatória e uma política emancipatória, está armadilhada nesta dupla crise, ao mesmo tempo que é sinal do desejo de a ultrapassar.

A segunda tensão dialéctica ocorre entre o Estado e a sociedade civil. Apesar de considerado o dualismo fundador da modernidade ocidental, a distinção entre Estado e sociedade civil e a relação entre ambos foram desde sempre problemáticas e mesmo contraditórias (Santos, 1995a: 411-416). A diferença entre a espontaneidade da sociedade civil e a artificialidade do Estado, lapidarmente formulada por Hayek — "as sociedades formam-se, os Estados são feitos" (1979: 140) — foi desde cedo desmentida pelo facto de o Estado e a sociedade civil serem "produzidos" pelos mesmos processos políticos. Como perceptivamente notou Dicey, ainda no século XIX (1948: 306), o Estado moderno, não obstante apresentar-se como um Estado minimalista, é potencialmente um Estado maximalista, pois a sociedade civil, enquanto o outro do Estado, auto-reproduz-se através de leis e regulamentações que dimanam do Estado e para as quais não parecem existir limites, desde que as regras democráticas da produção de leis sejam respeitadas. Mas, por outro lado, a sociedade civil, uma vez politicamente organizada, pode usar as mesmas regras para impor ao Estado igualmente sem limites aparentes e pela mesma via legislativa e regulamentar, que lhe devolva a capacidade de se auto-regular e auto-produzir. Nestas condições não admira que o que, num dado momento histórico ou numa dada conjuntura política, é considerado como sendo domínio próprio do Estado, possa, noutro momento ou conjuntura, ser considerado domínio próprio da sociedade civil. Nas três últimas décadas tornou-se ainda mais claro que, à luz disto, a distinção entre o Estado e a sociedade civil, longe de ser um pressuposto da luta política moderna, é o resultado dela. A tensão deixa, assim, de ser entre Estado e sociedade civil para ser entre interesses e grupos sociais que se reproduzem melhor sob a forma de Estado e interesses e grupos sociais que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil. E, sendo assim, o âmbito efectivo dos direitos humanos torna-se inerentemente problemático. É certo que historicamente, nos países do Atlântico Norte, a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado como o principal violador potencial dos direitos humanos e a segunda e terceira gerações (direitos económicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida, etc.) foram concebidas como actuações do Estado, considerado agora como o principal garante dos direitos humanos. Contudo, a violabilidade dos domínios do Estado e da sociedade civil mostram, por um lado, que não há nada de irreversível nesta sequência de gerações e, por outro lado, que não é de excluir que noutros contextos históricos a sequência possa ser diferente ou até oposta, ou não haja sequência mas estagnação.

1. Noutro trabalho, analiso com mais detalhe as tensões dialécticas da modernidade ocidental (Santos, 1995a, 2000).

2. Ver capítulo 8.

Prova disto mesmo é o facto de, ao longo do século XX, com a passagem da primeira para a segunda e terceira gerações de direitos humanos, a sociedade civil ter passado a ser vista como sendo inerentemente problemática, carecendo crescentemente da intervenção do Estado. Desta forma, uma sociedade civil forte só seria pensável enquanto espelho de um estado democraticamente forte. No entanto, por razões que não cabe aqui aprofundar, tudo isto se alterou a partir da década de 1980 com a ascensão do neoliberalismo.³ O Estado passou rapidamente de fonte de infinitas soluções a fonte de infinitos problemas, a sociedade civil deixou de ser o espelho do Estado para se tornar no seu oposto e, concomitantemente, uma sociedade civil forte passou a exigir um Estado fraco. As políticas de direitos humanos, tanto na sua versão hegemónica como na contra-hegemónica, foram apanhadas nesta rápida viragem de concepções e ainda não se recuperaram dela.

Por fim, a terceira tensão ocorre entre o Estado-nação e o que designamos por globalização. O modelo político da modernidade ocidental é um modelo de Estados-nação soberanos, coexistindo num sistema internacional de Estados igualmente soberanos — o sistema interestatal. A unidade e a escala privilegiadas, quer da regulação social quer da emancipação social, tem sido o Estado-nação. Por um lado, o sistema interestatal foi sempre concebido como relativamente anárquico regulado por um direito não impositivo (o direito internacional). Por outro lado, as lutas emancipatórias internacionalistas, nomeadamente o internacionalismo operário, foram sempre mais uma aspiração do que uma realidade. Hoje, a erosão selectiva do Estado-nação, imputável à intensificação da globalização neoliberal, coloca a questão de saber se, quer a regulação social quer a emancipação social, deverão ser deslocadas para o nível global. É neste sentido que se começa a falar em sociedade civil global, governação global, equidade global e cidadania pós-nacional.

Neste contexto, a política dos direitos humanos é posta perante novos desafios e novas tensões. A efectividade dos direitos humanos tem sido conquistada em processos políticos de âmbito nacional e por isso a fragilização do Estado-nação pode acarretar consigo a fragilização dos direitos humanos. Assim está de facto a suceder sobretudo ao nível dos direitos económicos e sociais. Por outro lado, os direitos humanos aspiram hoje a um reconhecimento mundial e podem mesmo ser considerados como um dos pilares fundamentais de uma emergente política pós-nacional. Da década de 1990 em diante, a globalização neoliberal começou a ser confrontada com movimentos sociais e organizações não governamentais progressistas, de cujas lutas — que configuram uma globalização contra-hegemónica⁴ — emergiram novas concepções de direitos humanos, oferecendo alternativas radicais à concepção liberal norte-cêntrica que até então dominara com inquestionável supremacia. Nos termos desta concepção, o Sul global é intrinsecamente pro-

blemático no que toca ao respeito pelos direitos humanos, enquanto que o Norte global é exemplo desse respeito e procura, com a ajuda internacional, melhorar a situação dos direitos humanos no Sul global. Com a emergência da globalização contra-hegemónica, o Sul global começou a poder questionar de modo credível esta concepção, mostrando que a fonte primária das mais massivas violações de direitos humanos — milhões e milhões de pessoas condenadas à fome e malnutrição, pandemias e degradação ecológica dos seus meios de subsistência — reside na dominação do Norte global sobre o Sul global, agora intensificada pelo capitalismo neoliberal global.

Atravessado por concepções tão contraditórias e com violações ocorrendo a uma escala global, o campo dos direitos humanos tornou-se altamente controverso. E a controversia não cessa de se aprofundar à medida que o enfrentamento entre a globalização hegemónica e a globalização contra-hegemónica vai revelando que, em muitos aspectos cruciais, as políticas de direitos humanos são políticas culturais. De tal forma que hoje, no início do XXI, podemos pensar os direitos humanos como simbolizando o regresso do cultural e mesmo do religioso. Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?

Nesta ordem de ideias, o meu objectivo é desenvolver um quadro analítico capaz de reforçar o potencial emancipatório da política dos direitos humanos no duplo contexto de globalizações conflitantes, por um lado, e da fragmentação cultural e da política de identidades, por outro. Pretendo apontar as condições que permitem conferir aos direitos humanos, tanto o escopo global, como a legitimidade local, para fundar uma política progressista de direitos humanos, direitos humanos concebidos como a energia e a linguagem de esferas públicas⁵ locais, nacionais e transnacionais, actuando em rede para garantir novas e mais intensas formas de inclusão social.

AS GLOBALIZAÇÕES EM SÍNTESE

Como referi nos capítulos anteriores, aquilo que habitualmente designamos por globalização são, de facto, conjuntos diferenciados de relações sociais, diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenómenos de globaliza-

3. Defino a esfera pública como um campo de interacção e de deliberação em que indivíduos, grupos e associações, através de retórica dialógica e regras procedimentais partilhadas, (1) estabelecem equivalências e hierarquias entre interesses, reivindicações e identidades; (2) aceitam que tais regras sejam contestadas ao longo do tempo, pelos mesmos indivíduos, grupos ou associações ou por outros, em nome de interesses, reivindicações e identidades que foram anteriormente excluídos, silenciados ou desacreditados.

3. Este tema é analisado nos capítulos 9 e 12.

4. Sobre os processos de globalização, ver Santos, 2002a.

ção. Nestes termos, não existe estritamente uma entidade única chamada globalização; existem, em vez disso, globalizações. Em rigor, este termo só deveria ser usado no plural. Enquanto feixes de relações sociais, as globalizações envolvem conflitos e, por isso, vencedores e vencidos. Daí, a definição de globalização por mim proposta: a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival.

Para dar conta destas assimetrias, distingo quatro formas ou processos de globalização que dão origem a dois modos de produção de globalização. Esses processos são o localismo globalizado, globalismo localizado, cosmopolitismo insurgente e subalterno e património comum da humanidade. O *localismo globalizado* é o processo pelo qual determinado fenómeno, entidade, condição ou conceito local é globalizado com sucesso, seja a transformação da língua inglesa em *língua franca*, o ajustamento estrutural, a globalização do *fast food* ou a adopção mundial das leis de propriedade intelectual dos EUA. Neste processo de produção de globalização o que se globaliza é o vencedor de uma luta pela apropriação ou valorização de recursos, pelo reconhecimento hegemónico de uma dada diferença cultural, racial, sexual, étnica, religiosa ou regional, ou pela imposição de uma determinada (des)ordem internacional. Esta vitória traduz-se na capacidade de ditar os termos da integração, da competição/negociação e da inclusão/exclusão. Ao segundo processo de globalização chamo *globalismo localizado*. Consiste no impacto específico nas condições locais das práticas e imperativos transnacionais que emergem dos localismos globalizados. Para responder a estes imperativos transnacionais, as condições locais são desintegradas, marginalizadas, excluídas, desestruturadas e, eventualmente, reestruturadas sob a forma de inclusão subalterna. Tais globalismos localizados incluem: a eliminação do comércio tradicional e da agricultura de subsistência como parte do "ajustamento estrutural"; a criação de enclaves de comércio livre ou zonas francas; desflorestamento e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; o uso turístico de tesouros históricos, lugares ou cerimónias religiosas, artesanato e "reservas naturais" à disposição da indústria global do turismo; desemprego provocado pela deslocalização das empresas.

Estes dois processos de globalização operam em conjunção, e constituem o primeiro modo de produção de globalização, a globalização hegemónica, também denominada neoliberal, globalização de cima para baixo, em suma, a versão mais recente do capitalismo e imperialismo globais. A produção sustentada de localismos globalizados e globalismos localizados determina ou condiciona de forma crescente as diferentes hierarquias que constituem o mundo capitalista global, convergindo numa divisão cada vez mais tenaz entre o Norte global e o Sul global. A divisão internacional da produção da globalização assume o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão-só a escolha entre várias alternativas de globalismos localizados. O

sistema-mundo é uma trama de globalismos localizados e localismos globalizados e das resistências que eles suscitam.

Tais resistências constituem o segundo modo de produção de globalização, a globalização contra-hegemónica, alternativa ou globalização "a partir de baixo". É constituído por dois processos de globalização: o cosmopolitismo insurgente e subalterno e o património comum da humanidade. O *cosmopolitismo subalterno insurgente* consiste na resistência transnacionalmente organizada contra os localismos globalizados e os globalismos localizados. Trata-se de um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pela globalização neoliberal, recorrendo a articulações transnacionais tomadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação. As actividades cosmopolitas incluem, entre outras, diálogos e articulações Sul-Sul; redes transnacionais de movimentos anti-discriminação, pelos direitos interculturais, reprodutivos e sexuais; redes de movimentos e associações indígenas, ecológicas ou de desenvolvimento alternativo; redes transnacionais de assistência jurídica alternativa; organizações de desenvolvimento alternativo e em luta contra o regime hegemónico de propriedade intelectual que desqualifica os saberes tradicionais e destrói a diversidade de recursos da terra; articulações entre sindicatos de países pertencentes ao mesmo bloco económico regional; lutas transnacionais contra as *sweatshops*, práticas laborais discriminatórias e trabalho escravo, etc., etc.

Na modernidade ocidental, a ideia de cosmopolitismo está associada com as ideias de universalismo desentraigado, individualismo, cidadania mundial e negação de fronteiras territoriais ou culturais. Estas ideias têm uma longa tradição no Ocidente e aparecem expressas de várias formas no "direito cósmico" de Platão, na *philaleia* de Demócrito, no "Homo sum, humani nihil a me alienum puto" de Terêncio, na ideia medieval de *res publica christiana*, no conceito renascentista de "humanitas", no dito de Voltaire de que "para sermos bons patriotas necessitamos de ser inimigos do resto do mundo" e, finalmente, no novo internacionalismo operário. Esta tradição ideológica, que no passado esteve ao serviço da expansão europeia, colonialismo e imperialismo, gera hoje, no desenvolvimento do mesmo processo histórico, os localismos globalizados e os globalismos localizados.

O cosmopolitismo subalterno e insurgente, pelo contrário, refere-se à aspiração por parte dos grupos oprimidos de organizarem a sua resistência e consolidarem as suas ligações à mesma escala em que a opressão crescentemente ocorre, ou seja, à escala global. Mas o cosmopolitismo subalterno e insurgente é também distinto do cosmopolitismo invocado por Marx, enquanto universalidade daqueles que, ao resistir ao capitalismo, têm somente a perder as suas grilhetas; a classe operária. Os grupos sociais subalternos e as classes oprimidas do mundo actual não são redutíveis à categoria de "classe-que-só-tem-a-perder-as-grilhetas". Para além da classe operária descrita por Marx, o cosmopolitismo subalterno e insurgente

inclui grupos sociais que são vítimas de exclusão social não directamente classista (discriminação sexual, étnica, racial e religiosa), bem como vastas populações do mundo que nem sequer têm grilhetas, ou seja, que não são suficientemente úteis ou aptas para serem directamente exploradas pelo capital. Por esta razão, cosmopolitismo subalterno e insurgente não implica uniformização ou homogeneização, nem se rege por uma teoria geral de emancipação social que neutralize as diferenças, autonomias e identidades ideológicas, regionais culturais entre os movimentos ou associações.⁶ Dando um peso equivalente ao princípio da igualdade e ao princípio do reconhecimento da diferença, o cosmopolitismo insurgente não é mais que uma emergência global resultante das articulações/coligações transnacionais entre lutas locais pela dignidade, inclusão social autónoma, auto-determinação, com o objectivo de maximizar o seu potencial emancipatório.

Este carácter aberto é simultaneamente a força e a fraqueza do cosmopolitismo insurgente. Antes de mais, o carácter progressista e contra-hegemónico das coligações cosmopolitas é intrinsecamente instável e problemático. Exige uma auto-reflexividade permanente por parte dos que nelas participam. Iniciativas cosmopolitas, concebidas com um carácter contra-hegemónico, podem vir a assumir posteriormente características hegemónicas, correndo mesmo o risco de se converterem em localismos globalizados. Basta pensar nas iniciativas de democracia participativa a nível local que durante anos tiveram que lutar contra o "absolutismo" da democracia representativa e a desconfiança por parte das elites políticas conservadoras, e que, desde há alguns anos, começaram a ser reconhecidas e mesmo apadrinhadas pelo Banco Mundial, seduzido pela eficácia técnica e pela ausência de corrupção com que os mecanismos da democracia participativa (por exemplo, o orçamento participativo) aplicam os empréstimos e a ajuda ao desenvolvimento. Neste caso, a vigilância auto-reflexiva é essencial para distinguir entre a concepção tecnocrática e a concepção democrática radical da democracia participativa. Só esta última concepção faz da democracia participativa um embrião de globalização contra-hegemónica.⁷

A instabilidade do carácter progressista ou contra-hegemónico decorre ainda de um outro factor: as diferentes concepções de emancipação social por parte de iniciativas cosmopolitas em diferentes regiões do sistema mundial. Por exemplo, a luta pelos padrões mínimos da qualidade de trabalho, os chamados *international labor standards* — luta conduzida pelas organizações sindicais e grupos de direitos humanos dos países mais desenvolvidos, no sentido de impedir que produtos produzidos segundo relações laborais que não atingem certos padrões mínimos (trabalho escravo, trabalho forçado, trabalho infantil, etc.) possam circular no mercado mundial — é certamente vista pelas organizações que a promovem como uma luta

contra-hegemónica e emancipatória, uma vez que visa melhorar as condições de vida dos trabalhadores; mas pode eventualmente ser vista por organizações similares dos países periféricos como mais uma estratégia proteccionista do Norte global, cujo efeito útil é tornar mais difícil a vida das populações do Sul global.

Apesar de todas estas dificuldades, o cosmopolitismo subalterno e insurgente tem tido êxito em demonstrar credivelmente a existência de alternativas à globalização hegemónica, neoliberal. Por esta razão, o que denominamos de globalização não pode ser concebido senão como o resultado provisório, parcial e reversível da luta permanente entre dois modos de produção de globalização, ou seja, entre duas globalizações rivais. As concepções e políticas conflitantes de direitos humanos, longe de se encontrarem acima desta luta, são, de facto, um componente importante dela.

O outro processo de globalização contra-hegemónica consiste na emergência de lutas transnacionais por valores, ou recursos que, pela sua natureza, são tão globais como o próprio planeta e aos quais eu chamo, recorrendo ao direito internacional, o *património comum da humanidade*.⁸ Trata-se de valores ou recursos que apenas fazem sentido enquanto reportados ao globo na sua totalidade: a sustentabilidade da vida humana na Terra, por exemplo, ou os temas ambientais da protecção da camada de ozono, da preservação da Antártida, da biodiversidade ou dos fundos marinhos. Todos estes temas referem-se a recursos que, pela sua natureza, deveriam ser geridos por fideicomissos da comunidade internacional em nome da humanidade podem ser igualmente parte integrante da globalização contra-hegemónica e também nelas se jogam concepções rivais de direitos humanos.

RECONSTRUÇÃO INTERCULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS

A complexidade dos direitos humanos reside em que estes podem ser concebidos e praticados, quer como forma de localismo globalizado, quer como forma de cosmopolitismo subalterno e insurgente; por outras palavras, quer como globalização hegemónica, quer como globalização contra-hegemónica. O meu objectivo é especificar em que condições os direitos humanos constituem uma forma de globalização contra-hegemónica. Neste capítulo não tratarei de todas as condições necessárias, mas apenas das culturais. A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais em abstracto, os direitos humanos tendem a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemónica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo insurgente, como globalização contra-hegemónica, os direitos humanos têm de ser

6. Ver capítulo 2.

7. Discuto em detalhe este tema em Santos, 2002c.

8. Sobre este tema, ver Santos, 2002b: 301-312.

reconceptualizados como interculturais. Concebidos como direitos universais, como tem sucedido, os direitos humanos tenderão sempre a ser um instrumento do "choque de civilizações" tal como o concebe Samuel Huntington (1993, 1997), ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo ("the West against the rest"), como cosmopolitismo do Ocidente imperial prevalecendo contra quaisquer concepções alternativas de dignidade humana. Por esta via a sua abrangência global será obtida à custa da sua legitimidade local. Pelo contrário, o multiculturalismo emancipatório, tal como eu o entendo e especificarei adiante, é a pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, os dois atributos de uma política contra-hegemónica de direitos humanos no nosso tempo.

É sabido que os direitos humanos não são universais na sua aplicação. Actualmente são consensualmente identificados quatro regimes internacionais de aplicação de direitos humanos: o europeu, o inter-americano, o africano e o asiático.⁹ No entanto, as vicissitudes da aplicação não predeterminam a questão da validade dos direitos humanos. E, de facto, um dos debates mais acesos sobre os direitos humanos gira à volta da questão de saber se os direitos humanos são universais, ou, pelo contrário, um conceito culturalmente Ocidental, e, concomitantemente, à volta da questão dos limites da sua validade. Embora estreitamente relacionadas, estas duas questões são autónomas. A primeira tem a ver com as origens históricas e culturais do conceito de direitos humanos, a segunda com as suas reivindicações de validade num dado momento histórico. A genese de uma reivindicação ética pode condicionar a sua validade, mas certamente não a determina. A origem Ocidental dos direitos humanos pode ser congruente com a sua universalidade se, hipoteticamente, num dado momento histórico forem universalmente aceites como os padrões ideais da vida moral e política. As duas questões estão, no entanto, inter-relacionadas porque a energia mobilizadora que pode ser gerada para tornar concreta e efectiva a vigência dos direitos humanos depende em parte da identificação cultural com os pressupostos que os fundamentam enquanto reivindicação ética. De uma perspectiva sociológica e política, o esclarecimento desta articulação entre energia mobilizadora e identificação cultural é de longe mais importante que a discussão abstracta tanto da questão da ancoragem cultural como da validade filosófica.

Mas serão os direitos humanos universais enquanto artefacto cultural, um tipo de invariante cultural ou transcultural, ou seja, parte de uma cultura global? A minha resposta é não. Em minha opinião, o único facto transcultural é a relatividade de todas as culturas. A relatividade cultural (não o relativismo) exprime também a incompletude e a diversidade cultural. Significa que todas as culturas tendem a

definir como universal os valores que consideram fundamentais. O que é mais elevado ou importante é também o mais abrangentemente válido. Deste modo, a questão específica sobre as condições de universalidade numa dada cultura é em si mesma, não-universal. A questão da universalidade dos direitos humanos é uma questão cultural do Ocidente. Logo, os direitos humanos são universais apenas quando olhados de um ponto de vista ocidental. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo.

Sendo a questão da universalidade a resposta a uma aspiração de completude, e porque cada cultura "situa" esta aspiração em torno dos seus valores fundamentais e da sua validade universal, aspirações diversas a diferentes valores fundamentais em diferentes culturas podem conduzir a preocupações isomórficas que, dados os procedimentos de tradução intercultural adequados,¹⁰ se podem tornar mutuamente inteligíveis. Na melhor das hipóteses, será mesmo possível conseguir uma mesitagem ou interpenetração de preocupações e concepções. Quanto mais igualitárias forem as relações de poder entre culturas, mais provável será a ocorrência desta mesitagem.¹¹

Podemos, pois, concluir que, uma vez posta, a questão da universalidade nega a universalidade do que questiona, independentemente da resposta que lhe for dada. Talvez por esta razão, outras estratégias argumentativas têm sido propostas para defender a universalidade dos direitos humanos. É este o caso dos autores para quem os direitos humanos são universais porque são pertença de todos os seres humanos enquanto seres humanos, ou seja, porque, independentemente do seu reconhecimento explícito, eles são inerentes à natureza humana.¹² Esta linha de pensamento evita a questão, "deslocando" o seu objecto. Uma vez que os seres humanos não detêm direitos humanos por serem seres — a maioria dos seres não detêm direitos — mas porque são humanos, é a questão não respondida da universalidade da natureza — existe um conceito cultural invariante de natureza humana? — que torna possível a resposta fictícia à questão da universalidade dos direitos humanos.

O conceito de direitos humanos assenta num bem conhecido conjunto de pressupostos, todos eles tipicamente ocidentais, designadamente: existe uma natureza humana universal que pode ser conhecida racionalmente; a natureza humana é essencialmente diferente e superior à restante realidade; o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irreduzível que tem de ser defendida da sociedade ou do

10. Ver capítulo 2.

11. Voltarei a este tema nas secções seguintes.

12. Para duas visões contrastantes, ver Donnelly, 1989, e Renteln, 1990. Ver também Henkin 1979; Thompson, 1980; Schwab e Pollis, 1982; Chai, 2002; Mutua, 2001.

9. Para uma análise mais aprofundada dos quatro regimes internacionais de direitos humanos, ver Santos, 1995a: 330-37; 2002b: 280-311, e a bibliografia aí referida.

Estado: a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres (Panikkar, 1984: 30).

Uma vez que todos estes pressupostos são claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas, haverá que averiguar as razões pelas quais a universalidade se transformou numa das características marcantes dos direitos humanos. Tudo leva a crer que a universalidade sociológica da questão da universalidade dos direitos humanos se tenha sobreposto à sua universalidade filosófica. A marca ocidental, ou melhor, a marca ocidental liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser facilmente identificada: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo de direitos individuais, com a única excepção do direito colectivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringido aos povos subjulgados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos cívicos e políticos sobre os direitos económicos, sociais e culturais; e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito económico.

Se observarmos a história dos direitos humanos no período imediatamente a seguir à Segunda Grande Guerra, não é difícil concluir que as políticas de direitos humanos estiveram em geral ao serviço dos interesses económicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemónicos. Um discurso generoso e sedutor sobre os direitos humanos coexistiu com atrocidades indescritíveis, as quais foram avaliadas de acordo com revoltante duplicidade de critérios. Escrevendo em 1981 sobre a manipulação da temática dos direitos humanos nos EUA pelos meios de comunicação social, Richard Falk denuncia a dualidade entre uma "política de invisibilidade" e uma "política de supervisibilidade" (1981: 4). Como exemplos da política de invisibilidade Falk menciona a ocultação total durante anos das notícias sobre o tráfico genocídio do povo maubere em Timor-leste (que ceifou mais que 300 mil vidas) e a situação dos cerca de cem milhões de "intocáveis" (*dalits*) na Índia. Como exemplos da política de supervisibilidade, Falk menciona a exuberância com que os atropelos pós-revolucionários dos direitos humanos no Irão e no Vietname foram relatados nos EUA. E Falk conclui: "os pólos de invisibilidade e de supervisibilidade estão intimamente correlacionados com os imperativos da política externa norte-americana" (1981: 5). A verdade é que o mesmo pode dizer-se dos países da União Europeia, sendo o exemplo mais gritante justamente o silêncio mantido sobre o genocídio do povo maubere, ocultado aos europeus durante uma década, para facilitar a continuação do próspero comércio com a Indonésia.

Mas esta não é toda a história das políticas dos direitos humanos. Em todo o mundo muitos milhares de pessoas e de organizações não governamentais têm vindo a lutar pelos direitos humanos, muitas vezes correndo grandes riscos, em defesa de classes sociais e grupos oprimidos, vitimizadas por Estados autoritários e por práticas económicas excludentes ou por práticas políticas e culturais discriminató-

rias. Os objectivos políticos de tais lutas são emancipatórios e por vezes explicita ou implicitamente anticapitalistas. Isto quer dizer que, paralelamente aos discursos e práticas que fazem dos direitos humanos um localismo globalizado, têm vindo a desenvolver-se discursos e práticas contra-hegemónicas que, além de verem nos direitos humanos uma arma de luta contra a opressão independente de condições geo-estratégicas, avançam propostas de concepções não-ocidentais de direitos humanos e organizam diálogos interculturais sobre os direitos humanos e outros princípios de dignidade humana. À luz destes desenvolvimentos, creio que a tarefa central da política emancipatória do nosso tempo consiste em transformar a conceptualização e a prática dos direitos humanos, de um localismo globalizado, num projecto cosmopolita insurgente.¹³

PREMISSAS DE UMA POLÍTICA CONTRA-HEGEMÓNICA DE DIREITOS HUMANOS

Passo a identificar as premissas da transformação dos direitos humanos num projecto cosmopolita insurgente.

A primeira premissa é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Trata-se de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória de direitos humanos. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, enquanto posição filosófica, é incorrecto.¹⁴ Mesmo que todas as culturas aspirem a preocupações e valores cuja validade dependa do contexto da sua enunciação, o universalismo cultural, enquanto posição filosófica, é, precisamente por isso, incorrecto. Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação, de uma política de desarme, uma política emancipatória, de uma política regulatória. Na medida em que o debate desencadeado pelos direitos humanos evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza a formação de coligações transnacionais que lutem por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos (quais são os critérios verdadeiramente mínimos? Os direitos humanos fundamentais? Os menores denominadores comuns?). A advertência frequentemente ouvida

13. Como referi anteriormente, para ser emancipadora uma política de direitos humanos deve ser sempre concebida e praticada como parte de um conjunto mais alargado de políticas de resistência e emancipação.

14. Para uma recensão recente do debate do universalismo versus relativismo, ver Rajjogopal, 2004: 209-216. Ver também Muta, 1996.

contra os inconvenientes de sobrecarregar a política de direitos humanos com novos direitos ou com concepções mais exigentes de direitos humanos (Donnelly, 1989: 109-24) é uma manifestação tardia da redução do potencial emancipatório da modernidade ocidental à emancipação de baixa intensidade possibilitada ou tolerada pelo capitalismo mundial. Por outras palavras, direitos humanos de baixa intensidade como o correlato de democracia de baixa intensidade.

A segunda premissa da transformação cosmopolita dos direitos humanos é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas elas a concebem em termos de direitos humanos. Torná-se, por isso, importante identificar preocupações isomórficas entre diferentes culturas. Designações, conceitos e *Weltschaulungen* diferentes podem transmitir preocupações ou aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis.¹⁵

A terceira premissa é que todas as culturas são incompletas e problemáticas nas suas concepções de dignidade humana. A incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas, pois se cada cultura fosse tão completa como se julga, existiria apenas uma só cultura. A ideia de completude está na origem de um excesso de sentido de que parecem enfermar todas as culturas e é por isso que a incompletude é mais facilmente perceptível do exterior, a partir da perspectiva de outra cultura. Aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias à construção de uma concepção emancipadora e multicultural de direitos humanos.¹⁶

A quarta premissa é que nenhuma cultura é monolítica. Todas as culturas comportam versões diferentes de dignidade humana, algumas mais amplas do que outras, algumas com um círculo de reciprocidade mais largo do que outras, algumas mais abertas a outras culturas do que outras. Por exemplo, a modernidade ocidental desdobrou-se em duas concepções e práticas de direitos humanos profundamente divergentes — a liberal e a social-democrática¹⁷ — uma, dando prioridade aos direitos cívicos e políticos, a outra, dando prioridade aos direitos sociais e económicos.¹⁸ Há que definir qual delas propõe um círculo de reciprocidade mais amplo.

Por último, a quinta premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de pertença hierárquica. Um — o princípio da igualdade — opera através de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia entre estratos socio-económicos). O outro — o princípio da diferença — opera através da hierarquia entre identidades e diferenças

consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais).¹⁹ Os dois princípios não se sobrepõem necessariamente e, por esse motivo, nem todas as igualdades são idênticas e nem todas as diferenças são desiguais. Daí que uma política emancipatória de direitos humanos deva saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente.

Estas são as premissas de um diálogo intercultural sobre a dignidade humana que pode levar, eventualmente, a uma concepção mestiça de direitos humanos, uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em rede de referências normativas capacitantes. Mas isto é apenas um ponto de partida.

A HERMENÊUTICA DIATÓPICA

Num diálogo intercultural, a troca ocorre entre diferentes saberes que reflectem diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes e, em grande medida, incomensuráveis. Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes. Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. *Topoi* fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando “usados” numa cultura diferente.²⁰ O melhor que lhes pode acontecer é serem despromovidos de premissas de argumentação a meros argumentos. Compreender uma determinada cultura a partir dos *topoi* de outra cultura é uma tarefa muito difícil e, para alguns, mesmo impossível. Partindo do pressuposto de que não é uma tarefa impossível, proponho, para a levar a cabo, uma *hermenêutica diatópica*, um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para as superar por inteiro.

A luta pelos direitos humanos e, em geral, pela defesa e promoção da dignidade humana não é um mero exercício intelectual, é uma prática que resulta de uma entrega moral, afectiva e emocional ancorada na incondicionalidade do inconformismo e da exigência de acção. Tal entrega só é possível a partir de uma identificação profunda com postulados culturais inscritos na personalidade e nas formas básicas de socialização.²¹ Por esta razão, a luta pelos direitos humanos ou

15. Nas secções seguintes darei alguns exemplos.

16. Ver, por exemplo, Mutua, 2001, e Obiora, 1997.

17. A concepção social democrática plasrou-se em versões marxistas e não-marxistas.

18. Ver, por exemplo, Pollis e Schwab, 1979; Pollis, 1982; Shivji, 1989; An-na'im, 1992; Mutua, 1996.

19. Ver capítulo 8.

20. Nas trocas e diálogos interculturais experimentamos frequentemente a necessidade de explicar ou justificar ideias ou acções que na nossa cultura são evidentes e do senso comum.

21. Ver o capítulo 1 sobre imagens e subjectividades desestabilizadoras.

pela dignidade humana nunca será eficaz se assentar em canibalização ou mimetismo cultural. Daí a necessidade do diálogo intercultural e da hermenêutica diatópica.

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude — um objectivo inatingível — mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter diatópico.²²

Um exemplo de hermenêutica diatópica é a que pode ter lugar entre o *topos* dos direitos humanos na cultura ocidental, o *topos* do *dharma* na cultura hindu e o *topos* da *umma* na cultura islâmica. Pode argumentar-se que é incorrecto ou ilegítimo comparar ou contrastar uma concepção secular de dignidade humana, como são os direitos humanos, com concepções religiosas, como é o caso do hinduísmo e do islamismo.²³ A este argumento contraponho dois outros. Em primeiro lugar, a distinção entre o secular e o religioso assume contornos muito específicos e vinculados na cultura ocidental e, de tal modo, que o que essa distinção distingue, quando aplicada no interior da cultura ocidental, não é equivalente ao que distingue quando aplicada no interior de uma cultura não-occidental. Por exemplo, o que conta como secular numa sociedade em que existem várias culturas não-ocidentais pode ser considerado religioso quando visto da perspectiva de qualquer dessas culturas. Em segundo lugar, nem mesmo no ocidente a secularização foi alguma vez plenamente atingida. O que conta como secular é o produto de um consenso, no melhor dos casos, obtido democraticamente, sobre o âmbito dos compromissos com exigências religiosas. Por esta razão, as concepções de secularismo variam muito de país para país na Europa e na América do Norte. Acresce que as raízes judaico-cristãs dos direitos humanos — a começar, nas primeiras escolas modernas do direito natural — são demasiado visíveis para serem ignoradas.²⁴ Em face disto,

22. A este respeito, ver também Panikkar, 1984: 28.

23. Tem sido frequentemente afirmado que o hinduísmo, em contraste com o cristianismo e com o islamismo, não é uma religião bem definida e claramente identificável. É antes “uma conglomeração algo amorfa e vagamente coadunada de formações ou conjuntos semelhantes” (Halbfass, 1991: 51).

24. Ashis Nandy é um dos mais influentes e consistentes críticos da aplicação do conceito ocidental de secularismo no contexto indiano (1988; 1996). Mostra, por exemplo, que o recente revivalismo religioso na Índia (Hindutva e o Partido Bharatiya Janata, no poder até 2004) é, contrariamente às aparências, parte integrante de uma política secularizada. Por sua vez, Rajeev Bhargava (1998 e 1999) faz uma análise detalhada do conceito de secularismo e sublinha as questões complexas que ele levanta quando aplicado no contexto indiano. A partir desta análise dá-nos uma perspectiva inovadora do secularismo nas sociedades ocidentais. Veja-se também Meera Chandhoke (1999) e a sua discussão do secularismo e dos direitos das minorias religiosas.

a própria distinção entre o secular e o religioso deve ser submetida à hermenêutica diatópica.

Segundo Panikkar, *dharma*

é o que sustenta, dá coesão e, portanto, força, a uma dada coisa, à realidade e, em última instância, aos três mundos (*triloka*). A justiça dá coesão às relações humanas; a moralidade mantém a pessoa em harmonia consigo mesma; o direito é o princípio do compromisso nas relações humanas; a religião é o que mantém vivo o universo; o destino é o que nos liga ao futuro; a verdade é a coesão interna das coisas. [...] Um mundo onde a noção de *Dharma* é central e quase omnipresente não está preocupado em encontrar o “direito” de um indivíduo contra outro ou do indivíduo perante a sociedade, mas antes em avaliar o carácter *dharmaico* (correcto, verdadeiro, consistente) ou *adharmico* de qualquer coisa ou acção no complexo teantropocómico total da realidade (Panikkar, 1984: 39).²⁵

Vistos a partir do *topos* do *dharma*, os direitos humanos são incompletos na medida em que não estabelecem a ligação entre a parte (o indivíduo) e o todo (o cosmos) ou, dito de forma mais radical, na medida em que se centram no que é meramente derivado, os direitos, em vez de se centrarem no imperativo primordial, o dever dos indivíduos de encontrarem o seu lugar na ordem geral da sociedade e de todo o cosmos. Vista a partir do *dharma*, e na verdade também a partir da *umma*, como veremos a seguir, a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não tem direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres. Pelo mesmo motivo é impossível garantir direitos às gerações futuras: não têm direitos porque não têm deveres.

Por outro lado e inversamente, visto a partir do *topos* dos direitos humanos, o *dharma* também é incompleto, dado o seu enviesamento fortemente não-dialéctico a favor da harmonia, ocultando assim injustiças e negligenciando totalmente o valor do conflito como caminho para uma harmonia mais rica. Além disso, o *dharma* não está preocupado com os princípios da ordem democrática, com a liberdade e a autonomia, e negligencia o facto de, sem direitos primordiais, o indivíduo ser uma entidade demasiado frágil para evitar ser subjugado por aquilo que o transcende. Além disso, o *dharma* tende a esquecer que o sofrimento humano possui uma dimensão individual irredutível: não são as sociedades que sofrem, mas sim os indivíduos.

Num outro nível conceptual pode ser ensaiada a mesma hermenêutica diatópica entre o *topos* dos direitos humanos e o *topos* da *umma* na cultura islâmica.

25. Ver também Thapar, 1966; Mitra, 1982; e Inada, 1990.

Os passos do Corão em que surge a palavra *umma* são tão variados que o seu significado não pode ser definido com rigor. O seguinte, porém, parece ser certo: o conceito de *umma* refere-se sempre a comunidade étnica, linguística ou religiosa de pessoas que são o objecto do plano divino de salvação. À medida que a actividade profética de Maomé foi progredindo, os fundamentos religiosos da *umma* tornaram-se cada vez mais evidentes e, conseqüentemente, a *umma* dos árabes foi transformada na *umma* dos muçulmanos. Vista a partir do *topos* da *umma*, a incompletude dos direitos humanos individuais reside no facto de, com base neles, ser impossível fundar os laços e as solidariedades colectivas sem as quais nenhuma sociedade pode sobreviver, e muito menos prosperar. Exemplo disto mesmo é a dificuldade da concepção ocidental de direitos humanos em aceitar direitos colectivos de grupos sociais ou povos, sejam eles as minorias étnicas, as mulheres, as crianças ou os povos indígenas. Este é, de facto, um exemplo específico de uma dificuldade muito mais ampla: a dificuldade em definir a comunidade enquanto arena de solidariedades concretas, campo político dominado por uma obrigação política horizontal. Esta ideia de comunidade, central para Rousseau, foi varrida do pensamento liberal, que reduziu toda a complexidade societal à dicotomia Estado/sociedade civil.

Mas, por outro lado, a partir do *topos* dos direitos humanos individuais, é fácil concluir que a *umma* sublinha demasiado os deveres em detrimento dos direitos e por isso tende a perder desigualdades que seriam de outro modo inadmissíveis, como a desigualdade entre homens e mulheres ou entre muçulmanos e não-muçulmanos. A hermenêutica diatópica mostra-nos que a fraqueza fundamental da cultura ocidental consiste em estabelecer dicotomias demasiado 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 irreductível, a qual só pode ser adequadamente considerada numa sociedade não hierarquicamente organizada.

O reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural. A hermenêutica diatópica desenvolve-se tanto na identificação local como na inteligibilidade translocal das incompletudes. Recentemente, vários exercícios de hermenêutica diatópica, muito diferenciados entre si, têm sido propostos na área dos direitos humanos entre as culturas islâmicas e as culturas ocidentais. Alguns dos exemplos mais notáveis são dados por Abdullahi An-na'im (1990, 1992), Tariq Ramadan (2000, 2003) e Ebrahim Moosa (2004).

Existe um longo debate acerca das relações entre islamismo e direitos humanos e da possibilidade de uma noção islâmica de direitos humanos.²⁶ Este debate

abrange um largo espectro de posições e o seu impacto ultrapassa o mundo islâmico. Embora correndo o risco de excessiva simplificação, duas posições extremas podem ser identificadas neste debate. Uma, absolutista ou fundamentalista, é sustentada por aqueles para quem o sistema jurídico religioso do Islão, a *Sharia*, deve ser integralmente aplicado como o direito do Estado islâmico. Segundo esta posição, há conflitos irreconciliáveis entre a *Sharia* e a concepção ocidental dos direitos humanos, e sempre que tal ocorra a *Sharia* deve prevalecer. Por exemplo, relativamente ao estatuto dos não-muçulmanos, e segundo esta posição, a *Sharia* determina a criação de um Estado para muçulmanos que apenas reconhece estes como cidadãos, negando aos não-muçulmanos quaisquer direitos políticos. Ainda segundo esta posição, à luz da *Sharia*, a paz entre muçulmanos e não-muçulmanos é sempre problemática e os confrontos são inevitáveis. Relativamente às mulheres, o problema da igualdade nem sequer se põe; a *Sharia* impõe a segregação das mulheres e, em algumas interpretações mais estritas, exclui-as de toda a vida pública.

No outro extremo, encontram-se os secularistas ou modernistas, que entendem deverem os muçulmanos organizar-se politicamente em Estados seculares. Segundo esta posição, o Islão é um movimento religioso e espiritual e não político e, como tal, as sociedades muçulmanas modernas são livres de organizar o seu governo do modo que julgarem conveniente e apropriado às circunstâncias. A aceitação de direitos humanos internacionais é uma questão de decisão política independente de considerações religiosas. Apenas para dar um exemplo, entre muitos, desta posição: uma lei tunisina de 1956 proibiu a poligamia com o argumento de esta ter deixado de ser aceitável, tanto mais que a exigência corânica de justiça no tratamento das co-esposas seria impossível de realizar na prática por qualquer homem, com excepção apenas do próprio Profeta.

An-na'im (1990, 1995) critica estas duas posições extremas. A via *per mezzum* que propõe pretende encontrar fundamentos interculturais para a defesa da dignidade humana, identificando as áreas de conflito entre a *Sharia* e "os critérios de direitos humanos" e propondo uma reconciliação ou relação positiva entre os dois sistemas normativos. Segundo ele, o que há de mais problemático na *Sharia* histórica é o facto de excluir as mulheres e os não-muçulmanos do princípio da reciprocidade. Propõe, assim, uma reforma ou reconstrução da *Sharia*. A sua proposta, a "Reforma islâmica", assenta numa revisão evolucionista das fontes islâmicas que relativiza o contexto histórico específico em que a *Sharia* foi criada pelos juristas dos séculos VIII e IX. Nesse contexto histórico específico, uma construção restritiva do "Outro" e, portanto, uma aplicação igualmente restritiva do princípio da reciprocidade foi provavelmente justificada. Mas isto deixou de ter validade. Pelo contrário, existe presentemente um contexto distinto dentro do Islão que justifica plenamente uma visão mais esclarecida. Segundo An-na'im, no contexto actual, há todas as condições para uma concepção mais alargada da igualdade e da reciprocidade a partir das fontes corânicas.

26. Para além de An-na'im (1990, 1992 e 1995), veja-se Dwyer, 1991; Mayer, 1991; Leites, 1991; Alkhami, 1995; Gerber, 1999. Veja-se também Hassan, 1982; Al Faruqui, 1983. Acerca do debate mais amplo sobre a relação entre modernidade e o despertar religioso islâmico, veja-se, por exemplo, Sharaf, 1986; Sharabi, 1992; Khalif, 1999; Ramadan, 2000, e Moosa, 2004.

Seguindo os ensinamentos de *Usthad* Mahmoud, An-na'im demonstra que uma análise atenta do conteúdo do Corão e da Suna revela dois níveis ou fases da mensagem do Islão: uma, do período da Meca Antiga, e outra, do período subsequente, o período de Medina. Seguindo ele, a mensagem primitiva de Meca é a mensagem eterna e fundamental do Islão, que sublinha a dignidade inerente a todos os seres humanos, independentemente de sexo, religião ou raça. Esta mensagem, considerada demasiado avançada para as condições históricas do século VII (a fase de Medina), foi suspensa e a sua aplicação adiada até que no futuro as circunstâncias a tornassem possível. O tempo e o contexto, diz An-na'im, estão agora presentes no nosso tempo e no nosso contexto.

Não me cabe avaliar a validade específica desta proposta para a cultura islâmica. Esta postura é precisamente o que distingue a hermenêutica diatópica do orientalismo.²⁷ O que quero realçar na abordagem de An-na'im é a tentativa de transformar a concepção ocidental de direitos humanos numa concepção intercultural ao reivindicar para eles a legitimidade islâmica, em vez de renunciar a ela. Em abstracto e visto de fora, é difícil ajuizar qual das abordagens, a religiosa (fundamentalista ou moderada, como no caso de An-na'im) ou a secularista, terá mais probabilidades de prevalecer num diálogo intercultural sobre direitos humanos a partir do Islão. Porém, tendo em mente que os direitos humanos ocidentais são a expressão de um profundo, se bem que incompleto, processo de secularização, sem paralelo na cultura islâmica, estaria inclinado a sugerir que, no contexto multicultural, a energia mobilizadora necessária para um projecto cosmopolita de direitos humanos poderá gerar-se mais facilmente num quadro religioso moderado. Se este for o caso, a abordagem de An-na'im é muito promissora.

Muitos outros académicos e activistas islâmicos têm contribuído nos últimos anos, para a tradução intercultural e a hermenêutica diatópica entre o Islão e a cultura ocidental, tomando em conta a diversidade interna de uma e de outra. A contribuição de Tariq Ramadan é certamente uma das mais notáveis. Dirigindo-se aos muçulmanos que vivem no ocidente e chamando a atenção para as suas condições socio-económicas (a maioria deles é imigrante), Ramadan encoraja-os a unir forças com todos os outros grupos sociais oprimidos, independentemente das suas pertenças culturais ou religiosas:

Quem tenha trabalhado no terreno com comunidades de base que desenvolvem a políticas sociais e económicas ao nível local, certamente se surpreenderá com as semelhanças entre a experiência delas e a experiência das forças muçulmanas. Os pontos de referência são certamente diferentes, assim como os seus fundamentos e aplicação, mas o seu espírito é o mesmo no sentido em que se nutre da mesma fonte de resistên-

cia contra os interesses cegos das grandes super-potências e das multinacionais. Nós já o dissemos: não se trata de afirmar a realidade de um terceiro mundismo islâmico beatífico, que soaria ao que há muito tempo conhecemos na nossa parte do mundo. A verdade é que o Islão, que é o ponto de referência para muitos muçulmanos praticantes, faz as mesmas exigências de dignidade, justiça e pluralismo que subjazem à mobilização das comunidades cristãs ou humanistas. Assim, a este respeito, as relações devem multiplicar-se e as trocas de experiências tornadas permanentes (2003: 14).

Para Tariq Ramadan, o impulso para a tradução intercultural reside na necessidade crescente de construir coligações alargadas para lutar contra a globalização neoliberal: "No Ocidente, é necessário ser simultaneamente amigo e parceiro daqueles que denunciavam a opressão global e nos convidam a todos a fazer esta mudança" (2003: 14).

Na Índia, uma via *per mezzo* semelhante está a ser prosseguida por alguns grupos de defesa dos direitos humanos, particularmente por aqueles que centram a sua acção na defesa dos intocáveis (*dalits*). Tal via consiste em fundar a luta dos intocáveis pela igualdade e pela justiça social nas ideias hindus de *kharma* e de *dharma*. Para isso propõe uma reinterpretção destes conceitos de modo a transformá-los em fonte de legitimidade e de mobilização. Por exemplo, é dada primazia ao conceito de "dharma comum" (*sadharana dharma*) em detrimento do "dharma especial" (*visesa dharma*) das diferentes castas, rituais e deveres. Segundo Khare, o *dharma* comum,

baseado na identidade espiritual de todas as criaturas, tem criado tradicionalmente um sentido partilhado de cuidado mútuo, de renúncia à violência e ao dano, de prossecução da equidade. Tem promovido actividades a favor do bem-estar público e tem atraído reformadores sociais progressistas. Os activistas dos direitos humanos encontram aqui uma convergência com um impulso especificamente indiano. A ética do dharma comum favorece particularmente a luta dos reformadores sociais intocáveis (1998: 204).

O "impulso indiano" do "dharma comum" torna possível a contextualização cultural e a legitimidade local dos direitos humanos, o que permite a estes deixarem de ser um localismo globalizado.²⁸ A revisão da tradição hindu cria não apenas uma abertura para as reivindicações dos direitos humanos, como convida a uma revisão da tradição de direitos humanos de modo a poder incorporar reivindicações formuladas de acordo com premissas culturais distintas. Ao envolverem-se em revisões recíprocas, ambas as tradições actuam como culturas hóspedes e culturas anfitriãs. Estes são os passos necessários ao exercício complexo da tradução intercultural ou da hermenêutica diatópica. O resultado é a reivindicação de uma con-

27. Sobre a construção etnocêntrica do Outro, oriental, pela cultura e ciência europeias a partir do século XIX, ver Said, 1978.

28. Sobre direitos humanos na Índia e, em geral, no Sul da Ásia, veja-se Anderson e Guha, 1998; Mahajan, 1998; Nirmal, 1999; e Vijapur e Suresh, 1999.

cepção híbrida da dignidade humana e, por isso também uma concepção mestiça dos direitos humanos. Aqui reside a alternativa a uma teoria geral de aplicação pretensamente universal, a qual não é mais que uma versão peculiar de universalismo que concebe como particularismo tudo o que não coincide com ele.

Pela sua própria natureza, a hermenêutica diatópica é um trabalho de colaboração intercultural e não pode ser levado a cabo a partir de uma única cultura ou por uma só pessoa. Não é, portanto, surpreendente que a abordagem de An-na'im, um genuíno exercício de hermenêutica diatópica, seja por ele conduzida com consistência desigual. Na minha perspectiva, An-na'im aceita acriticamente a ideia de direitos humanos universais.²⁹ Ao mesmo tempo que propõe uma abordagem evolucionista crítica e contextual da tradição islâmica, faz uma interpretação da Declaração Universal dos Direitos Humanos surpreendentemente a-histórica e ingenuamente universalista. A hermenêutica diatópica requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um diferente processo de criação de conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento colectiva, participativa, interactiva, intersubjectiva e reticular³⁰. Deve ser prosseguida com a consciência plena de que existirão sempre áreas sombrias, zonas de incompreensão ou ininteligibilidade irremediáveis, as quais, para evitar a paralisia ou factionalismo, devem ser relativizadas em nome de interesses comuns na luta contra a injustiça social. Este facto é salientado por Tariq Ramadan quando afirma:

O Ocidente não é monolítico nem diabólico, e os seus fenomenais recursos em termos de direitos, conhecimento, cultura e civilização são demasiado importantes para serem simplesmente minimizados ou rejeitados. [Todavia] ser um cidadão ocidental e muçulmano e preservar estas verdades significa, quase sistematicamente, correr o risco de ser olhado como alguém que não está bem "integrado". Assim, permanece a suspeita sobre a verdadeira lealdade destas pessoas. Tudo se processa como se a noção "integrado" tivesse que ser comprada com o nosso silêncio. Este tipo de chantagem intelectual deve ser recusado (2003: 10-11).

Este passo mostra simultaneamente as dificuldades da hermenêutica diatópica e as suas virtualidades enquanto produção de interconhecimento baseada em trocas cognitivas e afectivas que avançam através do aprofundamento da reciprocidade. Em suma, a hermenêutica diatópica privilegia o conhecimento-emancipação em detrimento do conhecimento-regulação.³¹

29. O mesmo não podemos dizer de Tariq Ramadan.

30. Uma formulação mais elaborada sobre as relações entre direitos humanos universais e o Islão pode encontrar-se em Moosa, 2004.

31. Ver Santos (1995a: 25; 2000: 78-81) sobre a distinção entre as duas formas de conhecimento, uma que conhece transformando o caos em ordem (o conhecimento-regulação) e outra que conhece transformando o colonialismo em solidariedade (o conhecimento-emancipação).

A hermenêutica diatópica conduzida a partir da perspectiva da cultura islâmica por An-na'im, Ramadan e pelos movimentos feministas islâmicos de direitos humanos, tem de ser complementada pela hermenêutica diatópica conduzida a partir da perspectiva de outras culturas e, nomeadamente, da perspectiva da cultura ocidental dos direitos humanos. Vista a partir da cultura ocidental, a hermenêutica diatópica é proxavelmente o único meio de integrar nela as noções de direitos colectivos, direitos da natureza, direitos das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades colectivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos.

O IMPERIALISMO CULTURAL E A POSSIBILIDADE DE UMA CONTRA-HEGEMONIA

Em face da sua íntima ligação histórica com o colonialismo, submeter os direitos humanos à hermenêutica diatópica é certamente uma das mais difíceis tarefas de tradução intercultural. Aprender com o Sul³² é apenas um ponto de partida, e poderá mesmo revelar-se como um ponto de partida falso se não tivermos em conta que o Sul tem sido activamente "desaprendido" pelo Norte ao longo do tempo. Como Said afirma, o contexto imperial brutaliza tanto a vítima como o opressor, e induz tanto na cultura dominante como na dominada "não só concordância e lealdade mas também uma concepção invulgarmente rarefeita das fontes de que a cultura realmente brota e as circunstâncias complexas de que os seus monumentos derivam" (1993: 37). Os monumentos têm, de facto, origens labirínticas. Ao olhar as pirâmides, Ali Shariati comenta:³³

Fu senti tanto ódio para com os grandes monumentos da civilização que ao longo da história foram glorificados sobre os ossos dos meus antepassados! Os meus antepassados também construíram a grande muralha [sic] da China. Os que não podiam suportar as cargas foram esmagados debaixo de pedras pesadas e enterrados com elas nas muralhas. Foi assim que foram constituídos todos os grandes monumentos das civilizações — à custa da carne e do sangue dos meus antepassados (1982: 19).

Do meu ponto de vista, o mesmo se poderia dizer sobre os direitos humanos, considerados no Ocidente como um dos maiores monumentos da civilização ocidental. A formulação aséptica e a-histórica que se auto-concederam oculta o lado negro das suas origens, desde os genocídios da expansão europeia, até ao Thermidor

32. Sobre a ideia de "aprender com o Sul", ver Santos (1995a: 475-519; 2000: 367-380).

33. Citoy crítica as "concepções super-integradoras de culturas puras e homogêneas que significam que as lutas políticas negras se constroem de uma forma automaticamente expressiva das diferenças nacionais e étnicas com as quais estão associadas" (1993: 31).