

e o Holocausto. Mas esta rarefacção de culturas ocorre de igual modo nas culturas subordinadas, tal como Said mostra:

Hoje, os jovens árabes e muçulmanos são ensinados a venerar os clássicos da sua religião e pensamento, a serem acrílicos, a não olharem o que têm, por exemplo, a literatura nabadá ou Abbasí, como embebidos em todo o tipo de conflitos políticos. Só muito ocasionalmente surge um crítico, como, por exemplo, Adonis, o brilhante poeta sírio contemporâneo, dizendo abertamente que as leituras de turath no mundo árabe contemporâneo reforçam um autoritarismo rígido e um literalismo que tem como efeito a morte do espírito e a obliteração do criticismo (1993: 38).

Como espero que se tenha tornado evidente na análise da hermenêutica diatópica feita acima, o reconhecimento do empobrecimento recíproco, ainda que assimétrico, da vítima e do opressor é a condição básica para um diálogo intercultural. Apenas o conhecimento da densidade e da complexidade da história nos permite actuar independentemente dela.³⁴ O exame minucioso das relações entre a vítima e o opressor previne-nos contra distinções demasiado estritas entre culturas, uma prevenção que é particularmente relevante no caso das culturas dominantes. De acordo com Pieterse, a cultura ocidental não é nada do que parece, nem o que os ocidentais tendem a pensar que é: “o que é assumido como sendo a cultura ou a civilização europeia é genealogicamente não necessária ou estritamente europeu” (1989: 369). É uma síntese cultural de muitos elementos e correntes, muitos dos quais não-europeus. Bernal usou a desconstrução dos conceitos de “civilização clássica” para demonstrar os fundamentos não-europeus desta, as contribuições do Egipto e da África, das civilizações semita e fenícia, da Mesopotâmia e da Pérsia, da Índia e China, no domínio da língua, da arte, do conhecimento, da religião e da cultura material. Demonstrou também como estas raízes afro-asiáticas da Grécia Antiga foram renegadas pelo racismo e anti-semitismo europeu do século XIX (Bernal, 1987).

Nesta mesma linha de inquirição, as origens conturbadas dos direitos humanos, enquanto “monumento da cultura ocidental”, não podem ser vistas apenas da perspectiva da dominação imperial que eles justificaram; devem ser-lo também a partir do seu carácter composto original enquanto artefactos culturais. Os pressupostos iluministas e racionais dos direitos humanos que identifiquei acima contêm ressonâncias e vibrações de outras culturas e as suas raízes históricas estendem-se muito para lá da Europa. Um diálogo intercultural deve partir da dupla constatação de que as culturas foram sempre interculturais, e de que as trocas e interpenetrações entre elas foram sempre muito desiguais e quase sempre hostis ao diálogo cosmopolita que aqui preconizo.

A questão que hoje se coloca é de saber se será possível a construção de uma concepção pós-imperial de direitos humanos. Trata-se de inquirir se o vocabulário ou o guião dos direitos humanos se encontra de tal forma carregado de sentidos hegemónicos que exclui a possibilidade de sentidos contra-hegemónicos. Embora completamente consciente das barreiras quase inultrapassáveis, eu respondo positivamente a esta questão básica. Nas secções seguintes procuro especificar as condições de possibilidade da contra-hegemonia no domínio dos direitos humanos.

AS DIFICULDADES DA RECONSTRUÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS

A hermenêutica diatópica oferece um amplo campo de possibilidades para os debates que estão actualmente a ocorrer nas diferentes regiões culturais do sistema mundial sobre os temas gerais do universalismo, relativismo, multiculturalismo, pós-colonialismo, quadros culturais da transformação social, tradicionalismo e renovação cultural.³⁵ Porém, uma concepção idealista de diálogo intercultural poderá esquecer facilmente que tal diálogo só é possível através da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes. Os parceiros no diálogo só superficialmente se sentem contemporâneos; na verdade, cada um deles sente-se apenas contemporâneo da interpretação da tradição histórica da sua cultura que propõe para o diálogo. É assim sobretudo quando as diferentes culturas envolvidas no diálogo partilham um longo passado de trocas sistematicamente desiguais. Que possibilidades existem para um diálogo intercultural quando uma das culturas em presença foi moldada por massivas e continuadas agressões à dignidade humana perpetradas em nome da outra cultura? Quando as culturas partilham tal passado, a contemporaneidade presente que partilham no momento de iniciarem o diálogo é, no melhor dos casos, um *quid pro quo* e, no pior dos casos, uma fraude. O dilema cultural que se levanta é o seguinte: dado que, no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada, será agora possível pronunciá-las no diálogo intercultural sem, ao fazê-lo, justificar e mesmo reforçar a subordinação?

O imperialismo cultural e o epistemicídio (Santos, 1998c: 208) são parte da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais

35. Para o debate africano, ver Paulin Hountondji, 1983, 1994, 2002; Chusegun Okadijo, 1989; Odera Oruka, 1990b; Kwasi Wiredu, 1990; Ernest Wamba dia Wamba, 1991a, 1991b; Herk Procee, 1992; Mogohe B. Ramose, 1992; Robin Horton et al., 1990; Robin Horton, 1993; P. H. Coetzee e A. P. J. Roux, 2003. Uma amostra do rico debate na Índia pode ler-se em Ashis Nandy, 1987a, 1987b, 1988; Partha Chatterjee, 1984; Thomas Partham, 1988; Rajeev Bhargava, 1998; Bhargava, Bagchi, e Sudarshan, 1999. Uma visão global sobre as diferenças culturais pode ser encontrada em Caltung, 1981; Okadijo, 1989; Oruka, 1990; Wiredu, 1990; Wamba dia Wamba, 1991a, 1991b; Procee, 1992; Ramose, 1992. Uma amostra do rico debate na Índia existe em Nandy, 1987a, 1987b, 1988; Chatterjee, 1984 e Partham, 1988. Uma visão global sobre as diferenças culturais pode ser encontrada em Caltung, 1981.

34. Ver capítulo 1.

desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? Paradoxalmente — e contrariando o discurso hegemónico — é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul global para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida numa nova universalidade, construída a partir de baixo, o cosmopolitismo subalterno e insurgente.

O carácter emancipatório da hermenêutica diatópica não está garantido a priori e, de facto, o multiculturalismo pode ser o novo rótulo de uma política reaccionária. Basta mencionar o multiculturalismo da gerontocracia chinesa quando se refere à “concepção asiática de direitos humanos” (Rajagopal, 2004: 212-216) para justificar as conhecidas e as desconhecidas “Tiananmens”.³⁶

Um dos mais problemáticos pressupostos da hermenêutica diatópica é a concepção das culturas como entidades incompletas. Pode argumentar-se que, pelo contrário, só culturas completas podem participar em diálogos interculturais sem correrem o risco de serem descaracterizadas ou mesmo absorvidas por culturas mais poderosas. Uma variante deste argumento reside na ideia de que só uma cultura poderosa e historicamente auto-declarada vencedora, como é o caso da cultura ocidental, pode atribuir-se o privilégio de se auto-declarar incompleta sem com isso correr o risco de dissolução. Assim sendo, a ideia de incompletude cultural será, afinal, o instrumento perfeito de hegemonia cultural e, portanto, uma armadilha quando atribuída a culturas subordinadas.

Esta linha de argumentação é particularmente convincente quando aplicada a culturas não-ocidentais que no passado foram vítimas dos mais destrutivos “encontros” com a cultura ocidental, encontros de tal maneira destrutivos que, nalguns casos, levaram à extinção cultural. É este o caso de muitas culturas dos povos indígenas das Américas, da Austrália, da Nova Zelândia, da Índia, etc. Estas culturas foram tão agressivamente amputadas e descaracterizadas pela cultura ocidental que recomendar-lhes agora a adopção da ideia de incompletude cultural, como pressuposto da hermenêutica diatópica, é um exercício macabro por mais emancipatórias que sejam as suas intenções.³⁷

36. Sobre a concepção asiática dos direitos humanos, veja-se Welch Jr. e Leary (1990). Sobre o caso específico da Índia e da Ásia do Sul, ver Anderson e Cuiha (1998), Nirmal (1999) e Vijapur e Suresh (1999).

37. Neste capítulo concentro-me na hermenêutica diatópica entre a cultura ocidental e as grandes culturas orientais, no caso o hinduísmo e o islamismo. Uma hermenêutica diatópica que envolva as culturas dos povos indígenas suscita questões analíticas distintas e exige pressupostos específicos. Ainda que de modo preliminar, trato deste tema em Santos (1995a: 313-327) e em Santos (2000: 205-224). Incidindo sobre os povos indígenas da América Latina ver, a propósito deste assunto, Santos (1997) e Santos e García Villegas (2001).

O problema desta argumentação é que ela conduz logicamente a dois possíveis resultados alternativos ao diálogo intercultural, ambos bastante perturbadores: o fechamento cultural ou a conquista cultural. Num tempo de intensificação das práticas sociais e culturais transnacionais, o fechamento cultural é, quando muito, uma aspiração piedosa que na prática oculta e implicitamente aceita a “fatalidade” de processos cáóticos e incontroáveis de desestruturação, contaminação e hibridação cultural. Tais processos assentam em relações de poder e em trocas culturais tão desiguais que o fechamento cultural se transforma na outra face da conquista cultural. Nestes termos, a verdadeira questão é de saber se a conquista cultural em curso pode ser substituída por diálogos interculturais assentes em condições estebelecidas por mútuo acordo. E se a resposta for positiva, há que identificar as condições a serem discutidas.

O dilema da completude cultural pode ser assim formulado: se uma cultura se considera inabalavelmente completa não tem nenhum interesse em envolver-se em diálogos interculturais; se, pelo contrário, admite, como hipótese, a incompletude que outras culturas lhe atribuem e aceita o diálogo, perde confiança cultural, torna-se vulnerável e corre o risco de ser objecto de conquista. Por definição, não há saídas fáceis para este dilema mas também não penso que ele seja insuperável. Tendo em mente que o fechamento cultural é uma estratégia auto-destrutiva, não vejo outra saída senão elevar as exigências do diálogo intercultural até um nível suficientemente alto para minimizar a possibilidade de conquista cultural, mas não tão alto que destrua a própria possibilidade do diálogo (caso em que se reverteria ao fechamento cultural e, a partir dele, à conquista cultural).

CONDIÇÕES PARA UMA RECONSTRUÇÃO INTERCULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS

As condições para um multiculturalismo progressista variam muito no tempo e no espaço e segundo as culturas envolvidas e as relações de poder entre elas. Apesar disso, afirma-se-me que as seguintes orientações e imperativos transculturais devem ser aceites por todos os grupos sociais e culturais interessados no diálogo intercultural.

Da completude à incompletude. Como disse atrás, a completude cultural é o ponto de partida, não o ponto de chegada. Mais precisamente, a completude cultural é a condição que prevalece no momento que antecede o início do diálogo intercultural. O verdadeiro ponto de partida do diálogo é o momento de frustração ou de descontentamento com a cultura a que pertencemos, um sentimento, por vezes difuso, de que a nossa cultura não fornece respostas satisfatórias para todas as nossas questões, perplexidades ou aspirações. Este sentimento suscita a curiosidade por outras culturas e suas respostas, uma curiosidade quase sempre assente

em conhecimentos muito vagos dessas culturas. De todo o modo, o momento de frustração ou de descontentamento envolve uma pré-compreensão da existência e da possível relevância de outras culturas. Dessa pré-compreensão emerge a consciência da incompletude cultural e dela nasce o impulso individual ou colectivo para o diálogo intercultural e para a hermenêutica diatópica.

Longe de pretender reconstituir a completude cultural, a hermenêutica diatópica aprofunda, à medida que progride, a incompletude cultural; transformando a consciência inicial de incompletude, em grande medida difusa e pouco articulada, numa consciência auto-reflexiva. O objectivo central da hermenêutica diatópica consiste precisamente em fomentar auto-reflexividade a respeito da incompletude cultural. Neste caso, a auto-reflexividade exprime o reconhecimento da incompletude cultural da cultura de cada um tal como é vista ao espelho da incompletude cultural da outra cultura em diálogo. É muito neste espírito que Makau Mutua, depois de argumentar que “os esforços persistentes para universalizar um corpus essencialmente europeu de direitos humanos através de cruzadas ocidentais não pode ter êxito”, afirma:

As críticas ao corpus dos direitos humanos por parte de africanos, asiáticos, muçulmanos, hindus, e por um vasto conjunto de pensadores críticos de todo o mundo são a única via através da qual os direitos humanos poderão ser redimidos e verdadeiramente universalizados. Esta multiculturalização do corpus pode ser tentada em numerosas áreas: buscando o equilíbrio entre direitos individuais e colectivos, conferindo maior efectividade aos direitos sociais e económicos, articulando os direitos com os deveres, e enfrentando a questão das relações entre o corpus e os sistemas económicos (2001: 243).

Das versões culturais estreitas às versões amplas. Longe de serem entidades monolíticas, as culturas comportam grande variedade interna. A consciência dessa diversidade aprofunda-se à medida que a hermenêutica diatópica progride. Das diferentes versões de uma dada cultura deve ser escolhida para o diálogo intercultural a que representa o círculo de reciprocidade mais amplo, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro. Como vimos, das duas interpretações dos ensinamentos do Profeta constantes no Corão, An-na’im escolhe a que assegura o círculo mais amplo de reciprocidade, a que reconhece como iguais muçulmanos e não-muçulmanos, homens e mulheres. Partindo de uma perspectiva distinta, Tariq Ramadan assume uma concepção contextual de diferenças culturais e religiosas com o objectivo de as colocar ao serviço das coligações interculturais na luta contra o capitalismo global. Da mesma forma e pelas mesmas razões, os activistas das castas intocáveis da Índia privilegiam o “*dharma commum*” em detrimento do “*dharma especial*”. O mesmo procedimento deve ser adoptado no que respeita à cultura ocidental dos direitos humanos. Das duas versões de direitos humanos, a liberal e a social-democrática (marxista ou não), deve ser privilegiada a última porque am-

plia para os domínios económico e social a igualdade que a versão liberal apenas considera legítima no domínio político.

De tempos unilaterais a tempos partilhados. O tempo do diálogo intercultural não pode ser estabelecido unilateralmente. Pertence a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural. Devido à falácia da completude — que leva cada cultura a desprezar a diferença face a outras culturas —, quando uma dada comunidade se dispõe ao diálogo intercultural tende a supor que a mesma disposição existe nas outras culturas com que pretende dialogar. É este precisamente o caso da cultura ocidental que durante séculos não teve qualquer disponibilidade para diálogos interculturais mutuamente acordados e que agora, ao ser atravessada por uma consciência difusa de incompletude, tende a crer que todas as outras culturas estão igualmente disponíveis para reconhecer a sua incompletude e, mais do que isso, ansiosas para se envolverem em diálogos interculturais com o Ocidente.

Se o tempo para iniciar o diálogo intercultural tem de resultar de uma convergência entre as comunidades culturais envolvidas, o tempo para o terminar ou suspender deve ser deixado à decisão unilateral de cada comunidade cultural. Não há nada irreversível no processo da hermenêutica diatópica. Uma dada comunidade cultural pode necessitar de uma pausa antes de avançar para uma nova fase do diálogo, ou pode chegar à conclusão de que o diálogo a vulnerabiliza para além do que é tolerável e que, por isso, deve pôr-lhe fim. A reversibilidade do diálogo é crucial para impedir que ele se perverta e transforme em conquista cultural ou em fechamento cultural recíproco. É a possibilidade de reversão que confere ao diálogo intercultural a qualidade de um processo de negociação aberto e explicitamente político, que progride por via de conflitos e consensos segundo regras mutuamente acordadas. Na ausência ou deficiente explicitação de tais regras, o diálogo intercultural pode transformar-se facilmente na fachada benevolente sob a qual se escondem trocas culturais muito desiguais. Daí também que o significado político de pôr fim unilateralmente ao diálogo intercultural seja diferente consoante a decisão seja tomada por uma cultura dominante ou por uma cultura subordinada. No primeiro caso, trata-se frequentemente de actos de chauvinismo agressivo justificados por objectivos imperiais (como, por exemplo, “a luta contra o terrorismo”), enquanto no caso de culturas subordinadas trata-se muitas vezes de actos de auto-defesa ante a impossibilidade de controlar minimamente os termos do diálogo. A vigilância política e epistemológica da hermenêutica diatópica é, pois, uma condição do êxito desta.

De parceiros e temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por mútuo acordo. Sempre que uma dada comunidade cultural decide envolver-se num diálogo intercultural não o faz indiscriminadamente, com uma qualquer outra comunidade cultural ou para discutir qualquer tipo de questões. O requisito de que tanto os parceiros como os temas do diálogo não podem ser unilateralmente

impostos e devem antes resultar de acordos mútuos é talvez a condição mais exigente da hermenêutica diatópica. O específico processo histórico, cultural e político pelo qual a alteridade de uma dada cultura se torna particularmente significativa para uma outra cultura num dado momento varia imenso, já que resulta de convergências únicas de uma grande multiplicidade de factores. Em geral, pode dizer-se que as lutas anti-coloniais e o pós-colonialismo têm tido um papel decisivo na emergência da alteridade significativa. Neste espírito, Tariq Ramadan encoraja os muçulmanos no Ocidente a que, “embora no coração de sociedades industrializadas, [se] mantenham conscientes do Sul e da sua destituição” (2003: 10). No que respeita aos temas, a convergência é muito difícil de alcançar, não só porque a traducionalidade intercultural dos temas é inerentemente problemática, como também porque em todas as culturas há temas demasiado importantes para serem incluídos num diálogo com outras culturas. Como referi acima, a hermenêutica diatópica tem de centrar-se, não nos “mesmos” temas, mas antes nas preocupações isomórficas, em perplexidades e desconfortos que apontam na mesma direcção apesar de formulados em linguagens distintas e quadros conceituais virtualmente incommensuráveis.

Da igualdade ou diferença à igualdade e diferença. Como referi atrás, provavelmente todas as comunidades culturais ou, pelo menos, as mais complexas distribuem os indivíduos e os grupos sociais segundo dois princípios de pertença hierarquizada — trocas sistematicamente desiguais entre indivíduos ou grupos formalmente iguais, de que é exemplo paradigmático a exploração capitalista dos trabalhadores; atribuição de hierarquia entre diferenças consideradas primordiais, expressa, por exemplo, no racismo e no sexismo — e, portanto, segundo concepções rivais de igualdade e de diferença. Nestas circunstâncias, nem o reconhecimento da igualdade nem o reconhecimento da diferença serão condição suficiente de uma política multicultural emancipatória. O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja prosseguido de par com o princípio do reconhecimento da diferença.³⁸ A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.³⁹

DIREITOS HUMANOS INTERCULTURAIS E PÓS-IMPERIAIS

É necessária uma nova política de direitos, uma abordagem renovada da tarefa de capacitação das classes e coligações populares nas suas lutas por soluções emancipadoras para além da modernidade ocidental e do capitalismo global. E

necessária uma nova arquitectura de direitos humanos baseada numa nova fundamentação e com uma nova justificação. Não sendo meu propósito neste capítulo ir além da proposta de uma nova agenda de investigação, limitar-me-ei a dar algumas adegas exploratórias e a formular alguns princípios orientadores. A nova arquitectura de direitos humanos deve ir às raízes da modernidade, tanto às raízes que esta reconhece como suas, como às raízes que ela rejeitou por fundarem o que ela considerou como algo extrínseco, o projecto colonial. Neste sentido, ir às raízes implica ir além delas. Esta inquirição é uma genealogia, no sentido em que busca a transcrição oculta das origens, das inclusões bem como das exclusões, dos antepassados legítimos e dos bastardos; é também uma geologia pelo seu interesse pelas camadas de sedimentação, hiatos e falhas tectónicas (que causam tanto terremotos sociais quanto pessoais); finalmente, é também uma arqueologia, pelo seu interesse em conhecer o que anteriormente foi considerado legítimo, apropriado e justo, e que foi descartado como ruína ou anacronismo, suprimido como desviante, ou ocultado como vergonhoso. Enquanto entre os séculos XVI e XVIII a modernidade se assumiu como um projecto simultaneamente universal e ocidental, do século XIX em diante, reconceptualizou-se como universal, de um ponto de vista supostamente universal. Os direitos humanos universais ocidentais tornaram-se então direitos humanos universais. A partir daí, desenvolveu-se uma relação totalizadora entre vitimizadores e vítimas — a zona de contacto colonial — que embora desigual nos seus efeitos, brutalizou ambos, forçando-os a partilhar uma cultura comum de dominação caracterizada, como referi acima, pela produção sistémica de versões rarefeitas e emprobrecidas das diferentes culturas presentes na zona de contacto. As ciências sociais modernas não escaparam a essa epistemologia de rareficação e emprobrecimento.

Nestas condições, a construção de uma concepção intercultural e pós-imperial de direitos humanos é, em primeiro lugar e antes de mais, uma tarefa epistemológica. É necessário escavar nos fundamentos reconhecidos como tal para tentar encontrar os fundamentos deles, subterrâneos, clandestinos e invisíveis. Designo estes fundamentos malditos e suprimidos como *ur-direitos*, normatividades originárias que o colonialismo ocidental e a modernidade capitalista suprimiram da maneira mais radical, de forma a erigirem sobre as suas ruínas, a estrutura monumental dos direitos humanos fundamentais. A concepção dos *ur-direitos* ou normatividades originárias é um exercício de imaginação retrospectiva radical porque consiste em formular negatividades abissais. Implica denunciar um acto abissal de negativismo no âmago da expansão colonial, uma negatividade abissal na qual a modernidade Ocidental se baseou para erigir as suas deslumbrantes construções epistemológicas, políticas, económicas e culturais. Por isso, os *ur-direitos* não são direitos naturais, são direitos de naturezas cruelmente desfiguradas que existem apenas no processo de serem negados e enquanto negações. Nos antípodas dos *ur-rechts* (direitos originários) da concepção iluminista ou do idealismo alemão, os *ur-direitos*

38. Tratei deste tema com mais detalhe no capítulo 6.

39. Este tema está analisado em maior detalhe no capítulo 8.

de que falo só existem como violações originárias (em alemão seriam *ur-unrechts*). Reivindicá-los é abrir o espaço-tempo para uma concepção pós-colonial e pós-imperial de direitos humanos.

O *direito ao conhecimento*. A supressão desta normatividade originária foi responsável pelo epistemicídio massivo a partir do qual a modernidade Ocidental erigiu o seu monumental conhecimento imperial. Num período de transição paradigmática,⁴⁰ a reivindicação deste *ur-direito* implica necessariamente o direito a conhecimentos outros.⁴¹ Tais conhecimentos outros devem ancorar-se numa nova epistemologia do Sul, de um Sul não imperial. Uma vez que a tensão supra citada entre regulação social e emancipação social é também uma tensão epistemológica, o direito aos conhecimentos outros é também um direito à preferência pelo conhecimento-emancipação contra o conhecimento-regulação.⁴² Esta preferência implica desaprender uma forma de conhecimento que prosegue do colonialismo para a reaprender uma forma de conhecimento que prossigue do colonialismo para a solidariedade. Este conhecimento é uma pré-condição epistemológica para quebrar o ciclo vicioso de produção recíproca de vítimas e vitimizadores. Analisados desta perspectiva, os conhecimentos institucionais e organizacionais que estão na base das práticas de governos estatais nacionais e agências internacionais, com a sua ênfase exclusiva na ordem, tornam impensável a passagem do colonialismo à solidariedade que quebraria o ciclo. É por isso que vítimas e vitimizadores são iguais perante a concepção liberal de direitos humanos.

O *direito de levar o capitalismo global a julgamento num tribunal mundial*. O segundo *ur-direito* suprimido foi o cuidado simultâneo de si e dos outros como condição da dignidade humana. Nesta supressão assentou o fundamento da conversão do capitalismo em manifestação irreversível e incondicional de progresso. A reivindicação desta normatividade originária implica que o capitalismo seja responsabilizado pela sua decisiva quota de responsabilidade na destruição sistémica do cuidado para com o outro e para com a natureza. As violações reconhecidas como tal pelos direitos humanos hegemónicos assentam na negação dessa destruição. À medida que este *ur-direito* emergir da escavação arqueológica, a história do capitalismo mundial e da modernidade ocidental ir-se-á gradualmente transformando numa história trágica de degradação ética.

O que quer que tenha acontecido na história, não se limitou a acontecer; anulou a ocorrência de outros passados (e, por consequência, de outros presentes). Por este motivo, os problemas do presente devem ser vistos como provenientes da

supressão de passados outros. Da mesma forma, os confrontos entre factos e não-factos não podem ser resolvidos "factualmente": o debate sobre factos e não-factos é, no fundo, um debate sobre justiça e injustiça históricas.⁴³

Embora sejam formas modernas, o tribunal e o julgamento, serão usados de modo transmoderno. Enquanto tribunal mundial, terá um espaço-tempo próprio, adequado às aspirações da globalização contra-hegemónica. Os procedimentos serão guiados por um princípio abrangente de responsabilidade global e de cuidado global, uma versão alargada da ideia de *Sorge* formulada por Hans Jonas.⁴⁴ Mais que procurar disputas estreitamente definidas sobre responsabilidades de curto alcance e cursos de acção-consequência muito delimitados, este *ur-tribunal* conceberá o sistema mundial moderno como um conflito colectivo único, não deixando ninguém de fora, seja como vítima ou como vitimizador. Sendo que muitos dos participantes serão simultaneamente vítimas e vitimizadores, o peso relativo de cada identidade parcial estará no centro da argumentação político-legal. A atribuição de responsabilidades será determinada à luz de cursos de acção intergeracionais, de longo alcance, tanto na sociedade como na natureza. As decisões serão os resultados, sempre provisórios e reversíveis, das transformações sociais que ocorrem em função da acumulação de persuasão e convicção, quer em torno dos argumentos das coligações emancipatórias — as coligações das vítimas e seus aliados —, quer em torno dos argumentos das coligações reguladoras — as coligações dos vitimizadores e seus aliados. Será através desses resultados que se aferirão os êxitos e os fracassos da globalização contra-hegemónica.

O *direito à transformação do direito de propriedade segundo a trajectória do colonialismo para a solidariedade*. O modo como foi suprimido o terceiro *ur-direito* testemunha o carácter inerentemente colonial da modernidade ocidental. Trata-se do direito à não-propriedade individual cuja negação funda a ocupação colonial da terra. Concebida como um direito individual na concepção ocidental de direitos humanos, o direito de propriedade está no centro da divisão entre o Norte global e o Sul global. Desenvolve-se historicamente através das transformações da questão jurídica da ocupação colonial: da questão genérica da legitimidade da ocupação europeia das terras do declarado "Novo Mundo" (século XVI), à questão da relação pública de *imperium* ou jurisdição que fundamenta o direito à terra por parte de estados individuais (século XVII) e, finalmente, à questão da natureza da terra como uma coisa, um objecto de propriedade privada (séculos XVII e XVIII). Enquanto nas duas primeiras questões a propriedade implicava o controle sobre as pessoas, na terceira expressa meramente o controle sobre as coisas. A teoria burguesa da propriedade está integralmente contida nesta mudança. A um conceito cheio de conotações políticas, como o conceito de ocupação, segue-se um concei-

40. Sobre esta transição paradigmática, ver Santos, 1995a, 2000 e 2002b.

41. Ver capítulo 2.

42. A propósito da distinção entre duas formas de conhecimento, ver Santos, 1995a: 7-55 e 2000: 78-81.

43. Ver o capítulo 1.

44. Ver Jonas, 1995, e Santos, 1995a: 50.

to neutro de posse física, o direito à propriedade de uma determinada coisa. Esta coisa, no momento em que é criada a teoria burguesa da propriedade, é basicamente a terra, e tanto assim que o próprio conceito de propriedade passa a designar, na linguagem comum, a própria coisa, isto é, a terra como propriedade. Locke (1952 [1689]) é o grande criador desta concepção.⁴⁵ Com grande clareza, Rousseau viu no direito de propriedade concebido como um direito individual, a semente da guerra e do sofrimento humano, bem como a destruição da comunidade e da natureza. O problema reside, como Rousseau detectou claramente, na dialéctica do individual e do colectivo neste domínio e das consequências que dela resultariam. Esta dialéctica tem atingido o mundo com toda a sua virulência nas últimas décadas, com a ascensão das empresas multinacionais na economia mundial. Embora constituídas por grandes colectividades de accionistas e gestores, com recursos que excedem os de muitos Estados, operando a nível mundial e controlando a prestação de serviços públicos essenciais à sobrevivência de milhões de pessoas, as empresas multinacionais são, no entanto, consideradas sujeitos de direito privado e tratados como tal tanto pelo direito interno dos diferentes países como pelo direito internacional. Uma política cosmopolita insurgente de direitos humanos deve confrontar abertamente o individualismo possessivo da concepção liberal de propriedade. Para além do Estado e do mercado, um terceiro campo social deve ser reinventado: colectivo, mas não centrado no Estado; privado, mas não vocacionado para o lucro; um campo social que sustente social e politicamente a transformação solidária do direito de propriedade.

O direito à concessão de direitos a entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente a natureza e as gerações futuras. O que *ur-direito* é normatividade originária do cuidado abrangente de que falei acima aplicada ao Outro mais extremo, seja ele Outro de outra natureza ou o Outro de outro tempo. Na supressão desta normatividade originária assenta a simetria entre sujeitos de direito e sujeitos de deveres que está no centro da concepção ocidental de direitos humanos. De acordo com esta concepção, apenas os potenciais sujeitos de deveres têm direito a ser sujeitos de direitos. Esta simetria estreitou o âmbito do princípio da reciprocidade de tal forma que deixou de fora, em diferentes épocas históricas, mulheres, crianças, escravos, povos indígenas, natureza e gerações futuras. Uma vez removidos do círculo da reciprocidade, foram transformados em objectos de propriedade e de cálculos económicos. As transformações graduais dos dois últimos séculos têm sido demasiado tímidas para neutralizar o resultado trágico destas exclusões arbitrárias.

O *direito à autodeterminação democrática*. Este *ur-direito* é o corolário autônómico do cuidado: só há cuidado quando há autonomia no cuidar e no ser cuidado. A supressão deste *ur-direito* tem uma longa tradição na modernidade

ocidental. Legitimou as derrotas populares nas revoluções dos séculos XVIII e XIX, bem como a independência elitista das colónias da América Latina ao longo do século XIX. A mesma supressão pode ser detectada na proclamação quase simultânea do direito das nações à autodeterminação por Woodrow Wilson e Lenin. No período posterior à Segunda Guerra Mundial, a reivindicação deste *ur-direito* esteve presente nas lutas de libertação anti-colonial e é invocado neste momento pelos povos indígenas na luta pela sua identidade social, política e cultural. Se esta tradição não se fortalecer radicalmente em tempos futuros, acabará por se transformar num sério entrave à reivindicação da auto-determinação democrática a que aspira uma prática cosmopolita insurgente de direitos humanos.

A trajectória do direito à auto-determinação nos últimos cinquenta anos mostra o quanto está ainda por fazer nesta área. A formulação moderada e relativamente ambígua deste direito na Carta das Nações Unidas foi rapidamente suplantada pela força do movimento anti-colonialista (a Conferência de Bandung teve lugar em 1955) e a predominância da doutrina socialista da auto-determinação sobre a concepção do mundo Ocidental (Cassese, 1979: 139). Ao mesmo tempo que se ampliava o conceito de autodeterminação para incluir a libertação do colonialismo e racismo (por exemplo, na África do Sul, Sudoeste Africano e Rodésia do Sul), e da ocupação estrangeira (como os territórios da Palestina ocupados por Israel), os países socialistas, em conjunto com países árabes e africanos, restringiram o seu uso à autodeterminação externa; para estados soberanos independentes, a autodeterminação equivale ao direito à não-intervenção. Pelo contrário, na lógica da guerra fria, os países ocidentais sustentaram que a auto-determinação deveria ser também entendida como auto-determinação interna, ou seja, como o direito dos povos contra estados soberanos que violam maciçamente os direitos humanos — referindo-se aos regimes totalitários do Bloco Comunista. A configuração institucional e a prática efectiva do sistema das Nações Unidas, particularmente após os Convénios Internacionais de 1966, têm conduzido as Nações Unidas a concentrarem-se unilateralmente na autodeterminação “externa” em detrimento da “interna”.

Na minha análise das lutas dos povos indígenas (Santos, 2002b: 237-257), procurei pôr a nú as barreiras quase inultrapassáveis levantadas pelo princípio da soberania contra o reconhecimento da auto-determinação “interna”. Embora a prioridade concedida à autodeterminação “externa” possa ter tido justificação durante o processo de luta anti-colonial, desde então perdeu toda a legitimidade/justificação e só pode subsistir se entretanto adquirir novos conteúdos.⁴⁶

45. A propósito do debate sobre a evolução do pensamento de Locke acerca da propriedade, ver Santos, 1995a: 68-71.

46. Nas palavras de Cassese, “novas formas de opressão estão a desenvolver-se e a espalhar-se (neo-colonialismo, opressão hegemónica, dominação pelas corporações multinacionais e pelas organizações transnacionais repressivas) e as minorias estão a despertar da dominação secular para um sentido mais vital de liberdade e independência” (Cassese, 1979: 148).

Partindo da perspectiva de uma concepção não-imperial de autodeterminação, deve fazer-se referência a um documento não governamental que a nível mundial ganhou autoridade moral, e no qual o direito à autodeterminação dos povos merece um reconhecimento pleno. Refiro-me à *Declaração dos Direitos dos Povos de Argei*, de 1976, e especificamente, aos seus artigos 5, 6 e 7.

Artigo 5

Todos os povos têm o direito imprescindível e inalienável à autodeterminação. Deverão determinar o seu estatuto político livremente sem interferência estrangeira (externa/externo).

Artigo 6

Todos os povos têm o direito de libertar-se de toda e qualquer dominação colonial ou estrangeira (externa), seja directa ou indirecta, e de qualquer regime racista.

Artigo 7

Todos os povos têm direito a ter um governo democrático representativo de todos os cidadãos sem distinção de raça, sexo, crença ou cor, e capaz de assegurar o respeito efectivo pelos direitos humanos e liberdades fundamentais de todos.

A Declaração de Argei aproxima-se da reivindicação total do *ur-direito* à autodeterminação democrática. Do meu ponto de vista, ela fornece uma base adequada para uma concepção mais ampla e profunda do direito à autodeterminação na medida em que actua como um princípio condutor nas lutas por uma globalização contra-hegemónica. No contexto africano, Shiyi propôs mesmo o direito do povo à autodeterminação como um dos direitos fundamentais, um direito colectivo "incorporando a principal contradição entre o imperialismo e as suas burguesias compradoras locais, por um lado e o povo, por outro lado" (1989: 80). De acordo com este autor, os sujeitos de direito que detêm este direito são povos dominados/explorados e nações, nacionalidades, grupos nacionais e minorias oprimidas, enquanto que os sujeitos de deveres são estados, nações e nacionalidades opressoras e países imperialistas. Embora basicamente concorde com Shiyi, gostaria de frisar que, na minha opinião, o direito à autodeterminação tanto pode ser exercido como um direito colectivo quanto como direito individual: no interior de qualquer direito colectivo forja-se o direito de optar pelo abandono desse colectivo. Além disso, coloco igual ênfase nos resultados políticos da autodeterminação e nos processos democráticos participativos conducentes à autodeterminação. Povos e entidades

políticas não são abstrações idealizadas, não se exprimem com uma voz única e, quando efectivamente se exprimem, é imperativo o estabelecimento da democracia participativa como critério de legitimação das posições expressas.

O *direito à organização e participação na criação de direitos*. A supressão do sexto *ur-direito* tem sido o fundamento da norma e da dominação capitalistas. Sem esta supressão, não seria possível às minorias imporem-se às maiorias num campo político composto por cidadãos livres e iguais. Ao basearem-se em concepções radicais de democracia, as lutas emancipatórias convergentes na globalização contra-hegemónica do nosso tempo reivindicam este *ur-direito* primário como o seu princípio político orientador. O conflito entre a globalização neoliberal e a globalização contra-hegemónica anti-capitalista constitui um campo social pouco mapeado, um terreno virgem caracterizado por riscos (de opressão, sofrimento humano e destruição), relativa ou totalmente insusceptíveis de serem seguros e também por possibilidades novas e insuspetas de políticas emancipadoras. Os riscos provêm da atomização, despolíticação, etnicização e *apartheidização* dos povos que derivam da espiral descendente de antigas formas de resistência e organização: o ciclo vicioso entre o declínio de energias mobilizadoras e o aumento de organizações sem um propósito claro. Longe de se constituir como um processo "orgânico", esta espiral descendente é activamente provocada por medidas repressivas e manipulação ideológica.⁴⁷ Por outro lado, as oportunidades para políticas emancipatórias dependem, consoante as circunstâncias, da invenção de novas formas de organização especificamente pensadas para enfrentar novos riscos ou para defender antigas formas de organização que são assim reinventadas para estarem à altura de novos desafios, novas agendas e novas coligações potenciais.

O *direito à organização* é um direito primordial, sem o qual nenhum dos outros direitos poderia ser minimamente viável. Trata-se de um *ur-direito* primordial no sentido mais estrito por a sua supressão estar no centro da concepção moderna de que os direitos mais fundamentais não têm de ser criados: eles são direitos naturais, dados, inerentes. Sem a denúncia desta supressão abissal será impossível organizar todas as solidariedades necessárias contra todos os colonialismos existentes. Baseados neste *ur-direito*, os povos indígenas fundamentam as suas lutas pelo direito de seguir os seus próprios direitos.

Desta forma, o *direito originário* à organização e o *direito originário* a criar direitos constituem duas dimensões inseparáveis do mesmo direito.⁴⁸ Variando com

47. Por exemplo, nos países centrais, particularmente nos EUA (mas também na Europa e no Japão), o direito dos trabalhadores à organização em sindicatos laborais tem sido minada pela violência contra os sindicatos, enquanto simultaneamente os seus interesses são ideologicamente miniaturizados como "interesses particulares" e, como tal, equacionados como quaisquer outros interesses particulares (por exemplo, os da NRA, Associação Nacional dos proprietários de espingardas, nos Estados Unidos).

48. O *direito à organização*, concebido como *direito primário*, é uma formulação politicamente fundada do mais abstracto "direito a ter direitos" proposto por Hannah Arendt (1968).

as vulnerabilidades identificáveis dos grupos sociais específicos, a repressão dos direitos humanos é dirigida à criação de direitos, ou à organização para defesa ou criação destes mesmos direitos. A repugnância moral divide o Norte global e o Sul global e, relacionada com ela, a crescimento acelerado do Terceiro Mundo interior no Norte global (os pobres, os desempregados de longa duração, os sem-abrigo, os emigrantes sem documentos, os que buscam asilo, os prisioneiros, bem como as mulheres, as minorias étnicas, as crianças, os gays e as lésbicas) mostram claramente em que medida a política emancipadora de direitos humanos se encontra vinculada às políticas de democracia participativa, apelando, por isso, a uma reconstrução teórica radical da teoria democrática.

CONCLUSÃO

Na forma como têm sido convencionalmente entendidas, as políticas de direitos humanos baseiam-se na supressão massiva de direitos constitutivos, originários, que designei como *ur-direitos* para salientar o seu carácter inapropriável. É a sua negação radical que legitima os direitos humanos hegemónicos e os incapacita para imaginar o futuro para além do capitalismo.

Na forma como têm sido predominantemente concebidos, os direitos humanos são um localismo globalizado. Trata-se de uma espécie de esperanto, de uma língua franca que dificilmente se poderá tornar na linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões do globo. Neste capítulo delineei os fundamentos para uma concepção intercultural das políticas emancipatórias de direitos humanos. Estas políticas devem basear-se em duas reconstruções radicais. Por um lado, uma reconstrução intercultural por meio da tradução da hermenêutica diatópica, através da qual a rede de linguagens nativas mutuamente traduzíveis e inteligíveis da emancipação encontra o seu caminho para uma política cosmopolita insurgente. Por outro lado, uma reconstrução pós-imperial dos direitos humanos centrada na desconstrução dos actos massivos de supressão constitutiva — os *ur-direitos*, as normatividades originárias — com base nos quais a modernidade ocidental foi capaz de transformar os direitos dos vencedores em direitos universais.

Este projecto pode parecer bastante utópico. É certamente, tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética séria. Como disse Sartre, antes de concretizada, uma ideia apresenta uma estranha semelhança com a utopia. Nos tempos que correm o importante é não reduzir a realidade apenas ao que existe.

BIBLIOGRAFIA

- ABBEELE, Georges van der (1992). *Travel as Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ABERS, Rebecca (1998). "From Clientelism to Cooperation: Local Government, Participatory Policy, and Civic Organizing in Porto Alegre, Brazil", *Politics and Society*, 26 (4), 511-537.
- ABRAHAMSEN, Rita (2000). *Disciplining Democracy: Development Discourse and Good Governance in Africa*. Londres: Zed Books.
- ADORNO, Theodor (1985). *Minima Moralia*. Londres: Verso.
- AFKHAM, Mahnaz (org.) (1995). *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse: Syracuse University Press.
- AFZAL-KHAN, Fawzia; SHESHADRI-CROOKS, Kalpana (2000). *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. Durham: Duke University Press.
- AHMAD, Aliqaz (1995). "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class*, 36 (3), 1-20.
- AHMAD, Ibn Majid Al-Najdi (1971). *Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese: being a translation of Kitab al-Fawa'id fi usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad b. Majid Al-Najdi, together with an introduction on the history of Arab navigation, notes on the navigational techniques and the topography of Indian Ocean, and a glossary of Navigational terms by G. R. Tibbets*. Londres: Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.
- AKE, Claude (1996). *Democracy and Development in África*. Washington, DC: The Brookings Institution.
- AL FARUQI, Isma'il R. (1983). "Islam and Human Rights", *The Islamic Quarterly*, 27 (1), 12-30.
- ALBASINI, João (1913). "Amor e Vinho (idílio pagão)", *O Africano* (Lourenço Marques), edição de 11 de Junho de 1913.