
DIREITOS HUMANOS: SOBRE O
UNIVERSALISMO EUROPEU, A
SHARIA E EVENTUAIS ENTRAVES AO
INGRESSO OU À PERMANÊNCIA DE
PAÍSES MUÇULMANOS NA CONVENÇÃO
EUROPEIA DE DIREITOS DO HOMEM

*HUMAN RIGHTS: AN APPROACH ON EUROPEAN
UNIVERSALISM, SHARIA AND POSSIBLE BARRIERS TO
ADMISSION OR PERMANENCE OF MUSLIM COUNTRIES IN
THE EUROPEAN CONVENTION ON HUMAN RIGHTS*

*Daniela Mendonça de Melo
Advogada da União
Mestre em Direito pela PUC-Rio*

SUMÁRIO: Introdução; 1 O etnocentrismo do universalismo europeu; 2 A concepção intercultural dos direitos humanos: o universalismo universal; 3 A Sharia e os direitos humanos; 4 A congruência na participação de países muçulmanos na Convenção Europeia dos Direitos do Homem; 5 Conclusão; Referências.

RESUMO: Tomando-se como mote o crescente fluxo de muçulmanos para a Europa e os conflitos interculturais que a convivência entre culturas radicalmente diferentes tem ocasionado, busca-se neste artigo refletir-se sobre o conceito – ocidental – de direitos humanos referenciado como universal e sua compatibilidade com a Sharia. Nesse contexto, busca-se demonstrar que não há qualquer óbice ao ingresso ou à permanência de países muçulmanos na Convenção Europeia de Direitos do Homem.

PALAVRAS-CHAVE: Direitos Humanos Fundamentais. Universalismo. Islã. Sharia. Convenção Europeia de Direitos do Homem. Interculturalidade. Diálogo.

ABSTRACT: Taking as motto the increasing flow of Muslims to Europe and the intercultural conflicts that the coexistence between radically different cultures has caused, this article reflects on the Western concept of human rights referred to as universal and its compatibility with Shari'a. In this context, it seeks to demonstrate that there is no obstacle to the admission or permanence of Muslim countries in the European Convention on Human Rights.

KEYWORDS: Fundamental Human Rights. Universalism. Islam. Shari'a. European Convention on Human Rights. Interculturalism. Dialogue.

INTRODUÇÃO

A partir do período axial já se reconhecia o ser humano como sujeito dotado de liberdade e razão, devendo ser tratado em igualdade de condições, não obstante as diferenças de sexo, raça, religião ou costumes sociais.¹

Em 1948, vinte e cinco séculos depois, a Comissão de Direitos Humanos constituída pela ONU, por seu Conselho Econômico e Social, impulsionada pelas atrocidades cometidas por ocasião da 2ª Guerra Mundial, aprovou, por 48 votos, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, que proclamou que todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos.

A votação foi unânime, mas abstiveram-se URSS, Belarus, Ucrânia, Tchecoslováquia, Polônia, Iugoslávia, Arábia Saudita e África do Sul. Honduras e Iêmen estavam ausentes. Os resultado explicita que o texto aprovado é resultado da preponderância do pensamento dominante nos países liderados pelos EUA, à época em guerra fria contra a URSS, em oposição aos então países comunistas e muçulmanos².

Como recomendação e não lei, a Declaração foi pensada como um ideal comum a ser atingido por todos os povos, sob o fundamento de que existem direitos iguais e inalienáveis, cujos titulares são todos os membros da família humana.

A se considerar que à própria Declaração houve resistência dos países que se abstiveram, como tomar os direitos e garantias que enumera como universais? A existência dos direitos fundamentais é derivada da natureza humana, em uma posição jusnaturalista, ou decorre de um *consensus humani generis*?

Como assevera Manoel Gonçalves Ferreira Filho, não se pode confundir suas convicções com as evidências, propondo sua boa razão como medida de todas as coisas. Afinal, seriam os islamitas e marxistas desprovidos de razão ao discordarem do texto convencional? O que dizer da Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos, publicada em 1981? Como conciliar a afirmação do caráter universal dos direitos humanos face à diversidade de culturas?

1 COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2010. 7ª ed., rev. e atual. p. 23/24. "Lançavam-se, assim, os fundamentos intelectuais para a compreensão da pessoa humana e para a afirmação da existência de direitos universais, porque a ela inerentes."

2 FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *A Declaração Universal, sua significação e alcance*. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-abr-25/declaracao-universal-direitos-homem-significacao-alcance?>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

Abdullahi A. An-Na'im, in *Cross-Cultural Perspectives – a quest for consensus*, p. 22, ensina que a UNESCO, em 1947, envidou esforços para colher uma interpretação intercultural da Declaração.

A inteligência dos direitos humanos variará, no tempo e no espaço, em função de fatores vários, históricos, políticos, sociais, culturais e econômicos, reforçando a ideia de que o universalismo afirmado na Declaração é restrito ao ocidente, na visão dos países dominantes política e economicamente.

Neste contexto, a globalização, a primavera árabe³ e o constante aumento do fluxo migratório de muçulmanos para a Europa trouxeram à tona a questão da convivência entre essas diferentes culturas e tem acirrado os debates. De fato, há, no complexo mundo islâmico, uma variedade cultural, social, histórica, linguística e antropológica que inspira dedicado estudo⁴.

O islamismo é uma das três grandes religiões da história da humanidade, estando presente em uma enorme área do planeta, que vai desde o norte do Mediterrâneo, passando pelo Oriente Médio, Sudeste Asiático, África Central, até alguns estados europeus, como os resultantes da dissolução da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Com efeito, os muçulmanos representam cerca de 20% da população do planeta, distribuídos em 57 países. Considerando-se que a ONU congloba 193 países-membros, esse número é bem relevante. Em 2014, excluindo-se a Turquia, somavam 7,6% da população da Europa (mais de 56 milhões de pessoas).

Empregando-se a divisão entre países muçulmanos árabes (22 países) e não árabes, tem-se o seguinte retrato: à exceção do Líbano, as Constituições dos demais países árabes declaram o Islã a religião do Estado, sua lei ou sua principal fonte legal, enquanto os países não árabes são, em regra, seculares⁵.

O incremento do número de muçulmanos na Europa, assim como a existência de países islâmicos no continente levam à indagação sobre a compatibilidade do ingresso e permanência desses países na Convenção Europeia de Direitos do Homem (CEDH), a partir de uma análise crítica do conceito euro-ocidental de direitos humanos.

São países europeus de maioria muçulmana: Albânia, partes da Bósnia e Herzegovina, regiões da Rússia, parte da Sérvia e de Montenegro,

3 A partir de dezembro de 2010 o mundo assistiu a uma série de protestos que ocorreram no Oriente Médio e no Norte da África, num movimento que ficou conhecido como Primavera Árabe, em alusão à revolução ocorrida em Praga, em 1968. Esses movimentos culminaram na (re)democratização de alguns desses países, mas os conflitos também implicaram o aumento da migração de muçulmanos para a Europa, e para o Ocidente, de modo geral.

4 PAPA, Massimo e ASCANIO, Lorenzo. *Shari'a – La legge sacra dell'islam*. Bologna: Mulino, 2014. Edição para Kindle, posição 42

5 Dados extraídos de ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb. *Islamic concept of law and its impact on Human rights*. Disponível em: <<http://sami-aldeeb.com/english-islamic-concept-of-law-and-its-impact-on-human-rights/>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

Turquia e Azerbaijão, todos membros da Convenção Europeia de Direitos Humanos (CEDH) e Kosovo e Macedônia, que ainda não são membros da CEDH. Na França, o percentual de muçulmanos era de 9,6% em 2014⁶.

Com efeito, para que um país possa aderir à CEDH, deve concordar em aceitar como seus os princípios, direitos e liberdades nela elencados, comprometendo-se a respeitá-los. Todavia, alguns desses princípios, direitos e liberdades podem ir de encontro aos ditames da Sharia, *lex divina* que rege o mundo muçulmano, gerando um impasse sobre a violação ou não à Convenção.

O artigo 57, da Convenção Europeia dos Direitos do Homem, todavia, admite reservas pelo Estado signatário “a propósito de qualquer disposição da Convenção, na medida em que uma lei então em vigor no seu território estiver em discordância com aquela disposição”⁷.

Não são, no entanto, admitidas reservas de caráter geral e, em razão dos Protocolos números 6 e 13, não pode haver derrogação com relação à abolição da pena de morte, nem mesmo em estado de necessidade (artigo 15).

Os países islâmicos podem, desse modo, como de fato o fizeram, ratificar a convenção, sob a reserva de não contrariedade à Sharia, sua lei maior, assim como os demais países membros procedem em relação à legislação interna.

Argumenta-se, no entanto, que as regras da Sharia seriam, por princípio, incompatíveis com os direitos humanos, em sua versão euro-ocidental, o que impossibilitaria, de antemão, qualquer adesão desses países à Convenção.

Tal alegação, eurocentrista, baseia-se na afirmação do caráter universal dos direitos humanos, tal como restaram definidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Ignora-se, por suposto, que também o mundo islã possui uma declaração de direitos humanos, a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos, publicada em 1981, pelo Conselho Islâmico, órgão oficioso do mundo islâmico. Nela afirma-se que todos os direitos do homem derivam de Deus, que é o único legislador e a fonte de todos os direitos humanos, que são parte integrante de toda a ordem islâmica e se impõem sobre todos os governantes e à toda a sociedade muçulmana⁸.

Não se pode descurar, assim, que, ainda que se recuse a origem divina dos direitos humanos, por incompatibilidade com os ditames de

6 Dados extraídos de <<http://www.muslimpopulation.com/Europe/>>. Acesso em: 13 set. 2016.

7 Disponível em: <http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=basictexts&c=#n1359128122487_pointer>. Acesso em: 31 ago. 2016.

8 Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/declaracaouislamica.html>>. Acesso em: 13 set. 2016.

uma sociedade secular e essencialmente racional, a concepção positivista atual também esbarra em entraves, já que é resultado da imposição de uma certa visão de mundo sobre os mais débeis.

Outrossim, qualquer definição unilateral será viciada por suas próprias vicissitudes, como alerta Etienne-Richard Mbaya:

Desse modo, certos Estados ocidentais privilegiarão as liberdades clássicas; os Estados socialistas darão mais importância aos direitos sociais e econômicos; os Estados do Terceiro Mundo assegurarão que o subdesenvolvimento impõe restrições à proteção dos direitos humanos, pois, segundo eles, “os direitos fundamentais do homem, quaisquer que sejam seu conteúdo e natureza, não podem ter alcance verdadeiro a não ser na medida que as condições socioeconômicas permitam”.⁹

Diante desse impasse, é de se indagar: quem define a “versão” correta do catálogo de direitos humanos? Há realmente a incompatibilidade anunciada ao ingresso de países muçulmanos na Convenção Europeia de Direitos do Homem ou em outras convenções internacionais? O que dizer sobre as restrições impostas por países como Inglaterra e França, tidos como berço dos direitos humanos, à Convenção ou mesmo sobre o descumprimento dos direitos nela enunciados por países ocidentais seculares?

A análise dessas discrepantes interpretações dos direitos humanos são o propósito da presente reflexão.

1 O ETNOCENTRISMO DO UNIVERSALISMO EUROPEU

Os detentores do poder no sistema-mundo creditam a si a faculdade de revelar e implementar os valores universais, apresentando justificativas para suas práticas, que são incorporadas ao cotidiano das pessoas a ponto de não mais serem questionadas, sendo tidas como verdades absolutas, normas do comportamento humano. Desse modo, como pondera Immanuel Wallerstein, “não há nada tão etnocêntrico, tão particularista quanto a pretensão ao universalismo.”¹⁰ E arremata:

9 MBAYA, Etienne-Richard. *Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Estudos Avançados 11 (30), 1997. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a03.pdf>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

10 WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O universalismo europeu - a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 73.

[...] O que estamos usando como critério não é o universalismo global, mas o universalismo europeu, conjunto de doutrinas e pontos de vista éticos que derivam do contexto europeu e ambicionam ser valores universais globais – aquilo que muitos de seus defensores chamam de lei natural – ou como tal são apresentados. Isso justifica, ao mesmo tempo, a defesa dos direitos humanos dos chamados inocentes e a exploração material a que os fortes se consagram. É uma doutrina moralmente ambígua. Ela ataca os crimes de alguns e passa por cima dos crimes de outros, apesar de usar os critérios de uma lei que se afirma natural.¹¹

Com efeito, mesmo identificando-se os quatro regimes internacionais atuais de aplicação dos direitos humanos, a saber, o europeu, o interamericano, o africano e o asiático, apenas a cultura ocidental tende a formular os direitos humanos como universais, com pressupostos tipicamente ocidentais: natureza humana universal, reconhecida racionalmente, natureza humana essencialmente diferente e superior, o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível a ser defendida do Estado e da sociedade, autonomia do indivíduo pressupõe uma sociedade organizada não hierarquicamente.

Como visto, esse viés ocidental pode ser verificado na Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo, com ênfase nos direitos individuais, com uma única concessão ao direito coletivo à autodeterminação, na prevalência dos direitos civis e políticos em detrimento dos direitos econômicos, sociais e culturais.¹²

Ainda segundo Immanuel Wallerstein, os líderes do mundo pan-europeu utilizaram, e vêm utilizando ao longo da história, três argumentos básicos para convencer o resto do mundo do acerto dos princípios por eles estabelecidos, justificando, assim, sua dominação: o primeiro deles foi o apelo aos direitos humanos, tidos como vetores da democracia; o segundo, a superioridade da chamada civilização ocidental, por se basear em valores universais; e o terceiro, “a afirmação da verdade científica do mercado, do conceito de que não há alternativa para os governos senão aceitar e agir de acordo com as leis da economia neoliberal”¹³.

Os direitos humanos universais foram utilizados, assim, para justificar as colonizações na América e na Ásia. A expansão da Europa pelo resto do mundo teria implicado a civilização dos povos bárbaros, aculturados,

11 WALLERSTEIN, op. cit., p. 60.

12 SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar – Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 439.

13 WALLERSTEIN, op. cit., p. 26

gerando desenvolvimento econômico e progresso. Isso justificaria, aos olhos do conquistador, a exploração econômica e a violência em massa cometida contra os nativos.

Nesse contexto, ainda no século XVI, desenvolveu-se um debate entre dois pensadores espanhóis: o padre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda.¹⁴ Embora datem de cinco séculos atrás, os argumentos utilizados continuam a ser reproduzidos até os dias atuais e merecem uma análise cuidadosa.

Sepúlveda se valia das seguintes justificativas para a dominação colonial espanhola: “a barbárie dos outros, o fim de práticas que violam os valores universais, a defesa de inocentes em meio aos cruéis e a possibilidade de disseminar valores universais”.¹⁵

Contra esses argumentos, Las Casas ponderava:

O primeiro problema, disse ele, é que nesses debates nunca fica muito claro quem são os bárbaros. [...] Afinal, argumentava que a verdadeira barbárie é fenômeno raro e normalmente contido pelos processos sociais de cada grupo social. [...] Os países e povos que intervêm também são culpados de se envolver em atos bárbaros? Se assim for, esses atos são menos graves do que os ocorridos nos países e nos povos visados a ponto de justificar o sentimento de superioridade moral em que se baseia toda intervenção?¹⁶

Opunha-se, assim, à generalização a todo um povo de um argumento que seria aplicável, quando muito, a uma minoria, e que seria igualmente válido se aplicado ao conquistador, tido como civilizado.

Contra o segundo argumento de Sepúlveda, o dos chamados crimes contra a lei natural, ou contra a humanidade, Las Casas indagava: quem os definiu como crimes? Quem tem jurisdição para puni-los? Há alguém mais adequado que nós para impor a punição, caso ela seja necessária?¹⁷ Aplica, aqui, o argumento do relativismo moral ou legal e da jurisdição.

Com relação à defesa dos inocentes, Las Casas defendia o princípio do mal menor, ou do dano colateral. “Ainda que todas as acusações fossem absolutamente corretas, a punição não seria mais nociva do que benéfica”.¹⁸

O último argumento de Sepúlveda é o dever de evangelizar os povos primitivos, que hoje pode ser substituído pelo dever de espalhar

14 WALLERSTEIN, op. cit., p. 32 e ss

15 Ibid., p. 35

16 Ibid., p. 53

17 Ibid., p. 53

18 WALLERSTEIN, op. cit., p. 56

a democracia. “Las Casas insistia que não havia sentido em evangelizar pela força, que a conversão ao cristianismo tinha de ocorrer por adesão voluntária vinda do íntimo do convertido e que a força era contra-indicada.”¹⁹ Defendia, assim, o livre arbítrio, a inutilidade do uso da força para converter.

Adaptando-se o argumento às guerras contemporâneas, a imposição da democracia resultará vazia, já que a verdadeira transformação deve vir da sociedade e não ser imposta por forças externas, estranhas à cultura do país no qual se intervém.

Com a descolonização em massa ocorrida na segunda metade do século XX e a perda da justificativa da evangelização cristã ou da missão civilizadora como legitimadoras da intervenção entre estados, os direitos humanos passaram a ocupar lugar de destaque nesse cenário, especialmente depois da 2ª guerra mundial, reunidos na carta de intenções constituída pela Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

Desde então, a pretexto de impedir a violação de direitos humanos, países poderosos do ocidente invadem países que despertam seu interesse econômico²⁰, provocando violações gravíssimas aos direitos humanos dos povos subjugados.

Marilena Chaui²¹, chama atenção para o papel desempenhado pelas ciências na construção de uma hegemonia reguladora do Direito, ao invés de emancipadora (no sentido de vencedora da tirania), o que Immanuel Wallerstein chama de Universalismo Científico²²:

De fato, a predominância da racionalidade cognitivo-instrumental em relação às demais formas de racionalidade fez com que o intelecto moderno se tornasse uma razão ‘metonímica’ (toma ‘a parte’ da cultura científica e filosófica do ocidente pelo ‘todo’, concebendo-a como forma última da organização dos saberes) e ‘prolética’ (pretende possuir o conhecimento do futuro no presente, concebido como progresso sem limites).

A concentração dos notáveis no ocidente também impulsiona a engrenagem da máquina dominadora contra o resto do mundo, sob a

19 WALLERSTEIN, op. cit., p. 58.

20 Exemplo de indignação seletiva, que expressa a opção escancarada pela intervenção em países que podem resultar em retorno econômico, é o caso do genocídio do povo maubere em Timor Leste - quase 300 mil vidas dizimadas. Nesse episódio, o silêncio do ocidente visava à manutenção do comércio com a Indonésia. Claro contraponto a essa conduta foi o tratamento dado às violações de direitos humanos no Irã e Vietnã. Vide, a esse respeito, SANTOS, 2003, p. 440. No mesmo sentido, WALLERSTEIN, op. cit., p. 47/49.

21 *Apud* SANTOS, Boaventura de Sousa. *Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2014. Edição para Kindle, posição 235.

22 WALLERSTEIN, op. cit., capítulo 3.

justificativa de que o progresso, o avanço econômico e tecnológico que o ocidente pode levar aos demais povos é apenas benéfico e deve ser tolerado, ou mesmo incentivado.

Boaventura de Sousa Santos defende, então, uma concepção intercultural dos direitos humanos, rechaçando, a um só tempo, o universalismo e o relativismo cultural²³. Argumenta que a versão hegemônica dos direitos humanos incorpora as seguintes características: universalidade, independentemente do contexto histórico, político, cultural e social; concepção individualista e superior da natureza humana; adoção de convenções, tribunais e declarações como norteadoras do que se entende por direitos humanos; duplo critério na avaliação da observância ou não dos direitos humanos – sob o ponto de vista do dominante e do dominado, sem comprometer sua universalidade; consenso de que há mais violações aos direitos humanos no Sul global do que no Norte global.²⁴

Como consequência, alerta para as cinco ilusões que conduzem à crença da universalidade do conceito ocidental de direitos humanos: a ilusão teleológica: “partir do consenso que existe hoje sobre os direitos humanos e sobre o bem incondicional que isso significa e ler a história passada como um caminhar linearmente orientado para conduzir a este resultado”, descurando-se de que a história é contada pelos vencedores que, para vencerem, usaram de dominação e opressão; a ilusão do triunfalismo: a vitória dos direitos humanos é um bem incondicional e as demais concepções perdedoras eram inferiores em termos éticos ou políticos, esquecendo-se de que a vitória foi conquistada pela força da armas; a ilusão da descontextualização: apesar de os direitos humanos serem exaltados como conquista emancipatória das revoluções francesa e americana, foram desde então utilizados como discurso e como arma política opressores; a ilusão do monolitismo: “consiste em negar ou minimizar as tensões e até mesmo as contradições internas das teorias dos direitos humanos” (vide declaração da revolução francesa, que afirma enunciar os direitos do homem e do *cidadão*, em um movimento de restrição aos direitos humanos a apenas àqueles pertencentes a um determinado Estado); a última ilusão é a do antiestatismo: noção de que a concretização dos direitos humanos apenas exige uma prestação negativa – direitos civis e políticos – por parte do Estado e não uma obrigação de fazer positiva – direitos sociais e econômicos²⁵.

23 A esse respeito, ver mais adiante, no tópico seguinte.

24 SANTOS, 2014, posição 553. FERREIRA FILHO, op. cit., também enumera as seguintes características comumente atribuídas aos direitos humanos: ser um direito universal, moral, preferencial, fundamental e abstrato - suscetível de restrição.

25 SANTOS, 2014, posições 427, 457, 492 e 522.

Uma concepção intercultural construída através do diálogo, da hermenêutica diatópica entre as diferentes culturas teria o condão de desfazer essas ilusões, segundo Boaventura. Trata-se dela a seguir.

2 A CONCEPÇÃO INTERCULTURAL DE DIREITOS HUMANOS: O UNIVERSALISMO UNIVERSAL

Se não provêm de uma fonte divina, nem são definidos pelos países dominantes do ocidente, qual seria, então, o fundamento dos direitos humanos? O universalismo deve ser rechaçado, por implicar a imposição da visão dos vencedores aos vencidos? Então o relativismo seria a via a ser seguida?

Como reivindicações morais, afirma Flávia Piovesan²⁶, os direitos humanos nascem quando devem e quando podem nascer. Citando Bobbio, lembra que os direitos humanos não nascem todos de uma vez nem de uma vez por todas.

Nesse contexto, há que se consignar que os valores universais globais são construídos e não descobertos, naturais ou revelados, mas defini-los não é tarefa das mais fáceis, sendo, todavia, “o maior empreendimento moral da humanidade”.²⁷

Como afirma Boaventura de Sousa Santos, a luta pelos direitos humanos não é mero exercício intelectual, mas decorre de uma entrega moral, afetiva e emocional, fundada no permanente inconformismo e na exigência de ação²⁸. Mas como chegar a um conceito intercultural de direitos humanos? Ou, como prefere Immanuel Wallerstein²⁹, como é possível ser não-orientalista? Como se chegar ao universalismo universal?

Para tanto, é preciso avançar rumo ao que chama de universalismo universal, genuíno, que constituiria uma alternativa real ao sistema-mundo vigente, afinal, a compreensão do mundo não coincide com a compreensão ocidental do mundo:

A luta entre o universalismo europeu e o universalismo universal é a luta ideológica central do mundo contemporâneo e o resultado será fator importantíssimo para determinar como será estruturado o sistema-mundo futuro, no qual entraremos nos próximos vinte e

26 PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos: desafios e perspectivas contemporâneas*. Rev. TST, Brasília, vol. 75, nº 1, jan/mar 2009. Disponível em: <http://www.cienciassociais.unir.br/noticias_arquivos/14833_piovesan,_2009.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

27 WALLERSTEIN, op. cit., p. 60

28 SANTOS, 2003. p. 444.

29 WALLERSTEIN, op. cit., p. 78.

cinco a cinquenta anos. Não podemos deixar de tomar partido. E não podemos recuar para uma posição supraparticularista na qual invocamos a validade equivalente de todas as ideias particularistas apresentadas no mundo inteiro. Afinal, o supraparticularismo não passa de uma rendição disfarçada às forças do universalismo europeu e aos poderosos do momento, que buscam manter o seu sistema-mundo não-democrático e não-igualitário.³⁰

Rechçados o universalismo e o relativismo radical³¹, como chegar a uma concepção multicultural de direitos humanos?

A questão que hoje está diante de nós é como ultrapassar o universalismo europeu – esta última justificativa perversa da ordem mundial existente – rumo a uma coisa muito mais difícil de obter: o universalismo universal, que recusa as caracterizações essencialistas da realidade social, historiza tanto o universal quanto o particular, reunifica os lados ditos científico e humanístico em uma epistemologia e permite-nos ver com olhos extremamente clínicos e bastante céticos todas as justificativas de “intervenção” dos poderosos contra os fracos.³²

Os direitos humanos aspiram a um reconhecimento mundial, sendo um dos pilares da emergente política pós-nacional. Nessa conjuntura, surge uma nova tensão, que envolve cultura e religião, diferenças, fronteiras, particularismos, implicando o desafio de se produzir direitos humanos através de uma política ao mesmo tempo cultural e global.

Boaventura de Sousa Santos³³ aponta o caminho para a construção de uma concepção de direitos humanos fundada no diálogo intercultural e na hermenêutica diatópica:

[...] Pretendo apontar as condições que permitam conferir aos direitos humanos tanto o caráter global quanto a legitimidade local, para fundar uma política progressista de direitos humanos – direitos humanos concebidos com a energia e a linguagem de esferas públicas locais, nacionais e transnacionais atuando em rede para garantir novas e mais intensas formas de inclusão social.

30 Ibid., p. 27.

31 “[...] todos temos limites em relação ao que nos dispomos a aceitar como comportamento legítimo, senão estaríamos vivendo num mundo anárquico que poria nossa sobrevivência em risco imediato.” Ibid., p. 80.

32 Ibid., p. 118.

33 SANTOS, 2003, p. 432.

O primeiro passo, segundo ele, é que os direitos humanos sejam concebidos como multiculturais, como cosmopolitas e, assim, resultado de uma globalização contra-hegemônica. A concepção dos direitos humanos como universais nada mais é que um localismo globalizado, uma forma de globalização hegemônica³⁴, instrumento do “choque de civilizações”, “arma do Ocidente contra o resto do mundo”³⁵

Sobre essa perspectiva, Abdullahi A. An-Na'im afirma que é preferível partir-se dos *standards* ocidentais já consolidados, que servirão de base para os debates interculturais, que poderão incrementá-los a partir dos diferentes pontos de vista das diferentes culturas envolvidas:

The general thesis of my approach is that, since people are more likely to observe normative propositions if they believe them to be sanctioned by their own cultural traditions, observance of human rights standards can be improved through the enhancement of the cultural legitimacy of those standards. The claim that all the existing human rights standards already enjoy universal cultural legitimacy may be weak from a historical point of view in the sense that many cultural traditions in the world have had little say in the formulation of those standards. Nevertheless, I believe not only that cultural legitimacy is necessary, but also that it is possible to develop it retrospectively in relation to fundamental human rights through enlightened interpretations of cultural norms.³⁶

Afirma que um pouco de etnocentrismo é inevitável e até recomendável, para a aceitação e legitimidade das normas e instituições de uma dada cultura e que a apreciação da etnocentricidade de uma cultura leva ao respeito pela etnocentricidade de outra cultura. Assim, os valores morais compartilhados entre as culturas devem ser autênticos e não impostos de fora.

Em sentido oposto, Boaventura³⁷ enumera as premissas básicas para se alcançar a almejada transformação dos direitos humanos em um projeto cosmopolita. A primeira premissa é a superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural:

34 A respeito do alcance e do significado dos termos “localismo globalizado”, “globalismo localizado”, “globalização hegemônica” e “globalização contra-hegemônica”, conferir SANTOS, 2003.

35 SANTOS, 2003, p. 438.

36 AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, *Cross-Cultural Perspectives – a quest for consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1991, p. 20/21

37 SANTOS, 2003, p. 441/443.

[...] Trata-se de um debate intrinsecamente falso, cujos conceitos polares são igualmente prejudiciais para uma concepção emancipatória dos direitos humanos. Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. 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 divergentes. 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.³⁸

Com efeito, o relativismo cultural radical pode levar à consideração absoluta de uma dada cultura, impossibilitando críticas ou contestações.

A segunda premissa colocada por Boaventura é que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas a concebem como direitos humanos, sendo necessário identificar as preocupações semelhantes entre as diferentes culturas.

A terceira premissa é que todas as culturas são incompletas e problemáticas, já que a incompletude deriva da pluralidade cultural, devendo essa consciência sobre a própria incompletude ser pressuposto para o início do debate intercultural.

A quarta premissa é que todas as culturas têm versões diferentes de dignidade humana, devendo ser adotada a que prevê um ciclo de reciprocidade maior. Exemplo na cultura ocidental são as concepções liberal (prioridade aos direitos civis e políticos) e social-democrática (prioridade aos direitos sócias e econômicos), sendo essa última mais abrangente.

A quinta e última premissa é que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios competitivos de vínculo hierárquico – o da igualdade e o da diferença. Explica-se:

[...] Um – o princípio da igualdade – opera por intermédio de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia de estratos socioeconômicos; a hierarquia cidadão/estrangeiro). O outro – o princípio da diferença – opera por intermédio da hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais). Embora na prática os dois princípios frequentemente se sobreponham, uma política emancipatória de direitos humanos deve saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta

38 SANTOS, 2003, p. 441.

pelo reconhecimento igualitário das diferenças a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente.³⁹

Em síntese, a hermenêutica diatópica pressupõe o conhecimento coletivamente produzido, por meio de trocas cognitivas e afetivas recíprocas, privilegiando-se o conhecimento-emancipação em detrimento do conhecimento-regulação⁴⁰. O caminho a ser percorrido, evidentemente, é bem acidentado, podendo ser identificadas diversas dificuldades para se chegar a um consenso que produza o que Boaventura chama de concepção intercultural de direitos humanos.

A primeira dificuldade que ele identifica é a advinda do passado histórico entre as diferentes culturas, o imperialismo cultural, resultante de trocas extremamente desiguais:

Que possibilidades há para um diálogo intercultural quando uma cultura foi moldada por massivas e continuadas agressões à dignidade humana perpetradas em nome da outra cultura? [...] Após séculos de trocas culturais 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 hegemônico – é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida em uma nova universalidade, construída a partir de baixo, o cosmopolitismo.⁴¹

Outro ponto de vulnerabilidade da teoria é o pressuposto da incompletude cultural. De fato, há o risco de que a cultura que se considera incompleta seja descaracterizada ou mesmo absorvida pela cultura dominante. Exemplos de resultados destrutivos verificados no encontro com a cultura ocidental são verificados nas culturas dos povos indígenas das Américas, da Austrália e da Nova Zelândia e na Índia.

Todavia, a alternativa seria o fechamento cultural ou a conquista cultural, ambos perniciosos. A solução é substituir a conquista cultural por diálogos interculturais baseados em condições preestabelecidas de comum acordo.

39 SANTOS, 2003, p. 442/443.

40 Ibid., p. 451.

41 SANTOS, 2003, p. 452.

3 A SHARIA E OS DIREITOS HUMANOS

O complexo sistema normativo designado Sharia – termo que pode ser traduzido como o caminho, a estrada que conduz à fonte da qual se deve beber – constitui um conjunto de regras que disciplinam a vida dos muçulmanos, desde o matrimônio até a tipificação de crimes e cominação de penas. Na definição de Massimo PAPA e Lorenzo ASCANIO:⁴²

[...] la shari'a ha infatti rappresentato per l'islam l'apice, la punta massima della sua espressione. Vera e propria *Lex divina*, scienza per eccellenza, essa ha avuto il merito, nel corso della storia, di essere elemento catalizzatore, capace di elevarsi a sistema giuridico, etico e religioso universale dell'intero mondo musulmano.

A cultura muçulmana prega a igualdade plena de todos perante Deus e sua lei e organiza-se segundo o princípio da solidariedade entre os membros da comunidade, a *umma*.

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh⁴³ atesta que, das três fontes de lei, a ditatorial – aqui incluída a emanada do monarca –, a democrática e a revelada, os países islâmicos, com algumas exceções, como se verá, adotam esta última, representada pela Sharia, como lei máxima, com base no Alcorão e na Sunnah de Maomé:

Islam means submission to God's will as expressed in the Koran and the Sunnah of Mohammed, the two principal sources of Islamic law: "It is not for a believer man or woman, when God and his messenger have decided on a matter, to claim freedom of choice in their matter: whoever disobeys God and his messenger is manifestly misguided (33:36)".

Allah é, de fato, para essas comunidades, o verdadeiro legislador: a lei é a palavra de Deus, expressa por meio do profeta Maomé, que regulamenta toda a vida da comunidade, que deve observá-la piamente. A Sharia é, assim, o vínculo jurídico, ético e religioso instaurado entre Deus, o homem e a sua comunidade.⁴⁴

42 PAPA, posição 42.

43 ABU-SAHLIEH, op. cit.

44 PAPA, op. cit., posição 153.

Muito embora haja uma crescente laicização⁴⁵ de países islâmicos, verifica-se hoje, ao mesmo tempo, uma re-islamicização em outros tantos, pelo que permanece em vigor, em um grande número deles, as determinações da Sharia, ainda que restrita a assuntos mais sensíveis à tradição religiosa.

Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh⁴⁶ resume do seguinte modo a hierarquia legislativa do Islã:

For Muslim authors: If the question to regulate has been the subject of an authentic and clear text of the Koran or of the Sunnah, the nation has to obey to it; it could not establish a contrary rule. If the meaning can have various interpretations, the nation can try to deduce a solution starting from the comprehension of the text, by preferring an interpretation to another. In the absence of text, the nation is free to establish the norm which is appropriate to it, if this norm respects the spirit of Islamic law and its general rules and that it is not contrary to another Islamic norm.

Apesar de sua origem divina, a Sharia tornou-se efetiva pela interpretação dos chamados doutores da lei, que elaboraram, sob base científica e sistemática, um conjunto de regras que disciplinam pormenorizadamente a conduta do muçulmano, desde as regras alimentares, passando pelos atos de culto, até as questões relativas a contratos e sucessões.⁴⁷

Como já afirmado, existe uma Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos⁴⁸, proclamada pelo Conselho Islâmico, baseada no Alcorão e na Sunnah que preconiza que Deus é a fonte de todos os direitos humanos e que esses direitos, que devem ser respeitados, são parte integrante de toda a ordem islâmica.

A Declaração prevê como premissas, entre outras, a superioridade das obrigações e deveres sobre os direitos e a consideração de todos os recursos econômicos como “bênçãos divinas outorgadas à humanidade, para usufruto de todos, de acordo com as normas e os valores estabelecidos no Alcorão e na Sunnah.”

Em seguida, enumera como direitos humanos fundamentais o direito à vida, à liberdade, à igualdade, proibindo-se a discriminação

45 Vide PAPA, op. cit., posição 1.774. Citam-se como exemplo de países laicizados: Turquia, países da Ásia Central - Uzbequistão, Tadjiquistão, Quirguistão, Turcomenistão, Cazaquistão - e Tunísia.

46 ABU-SAHLIEH, op. cit.

47 PAPA, op. cit., posição 1.366.

48 Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/declaracaoislamica.html>>.

ilícita, à justiça, ao julgamento justo, à proteção contra o abuso de poder, contra tortura, proteção à honra e à reputação, direito ao asilo, direitos das minorias, direito e obrigação de participação na condução e direção da coisa pública, liberdade de crença, pensamento e expressão, liberdade de religião, direito de livre associação, à ordem econômica e aos direitos dela decorrentes; direito de proteção da propriedade; condição e dignidade dos trabalhadores; direito à seguridade social; direito de constituir família e assuntos correlatos; direitos das mulheres casadas; direito à educação; à privacidade; à liberdade de movimento e moradia.

Vê-se, assim, que o Islã não é incompatível com o respeito aos direitos humanos ou mesmo com a democracia. Pondera Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh⁴⁹, todavia, que os direitos reconhecidos na Declaração apenas serão respeitados na medida em que não contrariarem a Sharia e que há diversas disposições da Sharia que contrastam com os *standards* de direitos humanos ocidentais, como a desigualdade entre homens e mulheres no casamento (poligamia, repúdio e vestimentas) e com relação à permissão para o casamento com não muçulmanos, no campo sucessório, no que tange à liberdade religiosa – é permitido se converter ao Islã, mas não é permitido deixar o Islã –, e a respeito de algumas penas severas e intoleráveis aos olhos ocidentais, como o apedrejamento, a pena de morte e a amputação de membro.

Boaventura⁵⁰ cita a interpretação da Sharia dada por Abdullahi Ahmed An-Na'im como um bom exemplo de hermenêutica diatópica entre a cultura ocidental e a cultura islâmica. A interpretação diz respeito à noção islâmica de direitos humanos. Afirma-se que existem, basicamente, duas posições, a respeito da interpretação da Sharia, uma absolutista ou fundamentalista e outra secular ou modernista.

Para a primeira corrente de pensamento, a Sharia deve ser integralmente aplicada como direito dos Estados islâmicos, havendo, assim, incompatibilidades não solucionáveis entre a concepção ocidental de direitos humanos e a Sharia, devendo essa prevalecer. A título exemplificativo, a Sharia determina a criação de um Estado para muçulmanos, não reconhecendo quaisquer direitos políticos aos não muçulmanos, que sequer são considerados cidadãos. Com relação às mulheres, a segregação é tolerada e, em algumas interpretações mais estritas, elas são excluídas por completo da vida pública.

A outra posição, chamada de secularista ou modernista, entende que os muçulmanos devem organizar-se em Estados seculares, sendo o Islã um movimento religioso e não político. Desse modo, as sociedades

49 ABU-SAHLIEH, op. cit.

50 SANTOS, 2003, p. 448.

muçulmanas modernas podem organizar seus governos livremente. Como exemplo de país muçulmano secular, a Tunísia proibiu a poligamia em 1956, sob a alegação de esta ter deixado de ser aceitável, além do fato de a exigência do Alcorão de tratamento igualitário das esposas ser impossível de aplicar-se na prática.

An-Na'im critica essas duas posições, propondo um caminho do meio, por meio do qual pretende encontrar os fundamentos interculturais para a defesa da dignidade humana, através de uma reconciliação ou relação positiva entre os dois sistemas normativos de direitos humanos, ocidental e muçulmano. Para ele, o problema maior da Sharia consiste na exclusão das mulheres e dos não-muçulmanos do princípio da reciprocidade. Propõe, então, uma "Reforma islâmica", tendo por base uma

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. No contexto atual, há todas as condições para uma concepção mais ampla da igualdade e da reciprocidade a partir das fontes corânicas.⁵¹

Ainda segundo An-Na'im, uma análise atenta do Alorão e da Sunnah revela dois níveis ou fases da mensagem do Islã, uma do período da Meca Antiga e outra do período subsequente, de Medina. A mensagem de Meca seria a mensagem eterna e fundamental do Islã, que exalta a dignidade inerente a todos os seres humanos, sem discriminação de sexo, raça ou religião, mas era avançada demais para a época – século VII, a fase da Medina. Assim, sua aplicação foi suspensa até que as circunstâncias tornassem possível sua aplicação. Esse tempo, afirma An-Na'im, é agora.

Boaventura critica essa concepção, todavia, apenas pelo fato de ser unilateral e não fruto de uma hermenêutica diatópica. Tal trabalho interpretativo, assevera, não pode ser realizado por uma cultura ou uma única pessoa. Ele afirma que An-Na'im aceita muito facilmente e de forma acrítica o universalismo europeu: "[...] Este autor, 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. [...]"⁵²

Demonstrada a preocupação islâmica com os direitos humanos e a viabilidade de se construir um conceito universal de direitos humanos,

51 SANTOS, 2003, p. 449.

52 SANTOS, 2003, p. 451.

que provenha e permita a participação de todas as culturas, mister analisar a compatibilidade do ingresso e permanência dos países muçulmanos na Convenção Europeia dos Direitos do Homem.

4 A CONGRUÊNCIA NA PARTICIPAÇÃO DE PAÍSES MUÇULMANOS NA CONVENÇÃO EUROPEIA DE DIREITOS DO HOMEM

Como dito, a Convenção Europeia de Direitos do Homem admite que os países que a ratificam façam reservas com relação à legislação interna. A maioria dos países signatários usa dessa prerrogativa, muitos deles invocando o respeito às cláusulas pétreas constitucionais, os “supremos e inalienáveis direitos humanos”, que seriam os direitos hierarquicamente superiores e imutáveis, previstos em sua legislação. A Itália nomeia como tais, por exemplo, os direitos da pessoa e de defesa (artigos 2º e 24 da Constituição italiana).

A Convenção não está autorizada a se sobrepor aos direitos nacionais, entendidos como tradição, cultura e valores religiosos, devendo dialogar para se chegar a um acordo em temas polêmicos como o aborto, a ofensa religiosa, a liberdade de expressão, entre outros. Estabelece-se, assim, um nível mínimo de proteção, a partir do qual os estados podem agir livremente (*better protection clause*).

Com base nessa ótica, a Convenção Europeia de Direitos do Homem só protege direitos civis e políticos, que devem ser o mais uniformes possível, deixando descobertos os direitos sociais e econômicos, que ficam ao alvedrio das constituições dos países membros.

A Inglaterra, por exemplo, não reconhece o efeito direto das decisões da Corte no direito interno e se recusa, reiteradamente, a cumprir determinadas decisões que vão de encontro a sua tradição, como se dá com relação ao direito de os presos votarem em qualquer ocasião, cuja violação restou assentada em *Hirst v. the United Kingdom*, em 2005, permanecendo até os dias atuais. No caso *Tyrer v. the United Kingdom*, o país também foi condenado por não proteger um menor de um castigo desmedido aplicado na escola, segundo os costumes locais. Todavia, em *Handyside v. the United Kingdom*, diante da proibição de circulação de livro sobre educação sexual para crianças, a Corte recuou, sob a alegação de que o Estado está em melhor posição para avaliar a questão (margem de apreciação).

Desse modo, a reserva dos países muçulmanos com relação à Sharia não deveria ser vista com assombro pelo ocidente.

Não obstante, o choque cultural entre a cultura ocidental e o islamismo é inevitável e parte das próprias premissas desta cultura, como exemplificado por Abdullahi Ahmed An-Na'im:

[...] From the religious point of view, human life does not end at death, but extends beyond that to the next life. In fact, religious sources strongly emphasize that the next life is the true and ultimate reality, to which this life is merely a prelude. In the next *eternal* life, every human being will stand judgment and suffer the consequences of his or her actions in this life. A religiously sanctioned punishment, however, will absolve an offender from punishment in the next life because God does not punish twice for the same offense. Accordingly, a thief who suffers the religiously sanctioned punishment of amputation of the right hand in this life will not be liable to the much harsher punishment in the next life. To people who hold this belief, however, severe the Qur'anic punishment may appear to be, it is in fact extremely lenient and merciful in comparison to what the offender will suffer in the next life should the religious punishment not be enforced in this life.⁵³

Sob o ponto de vista do Islã, a pena de amputação da mão direita, por exemplo, pode ser menos cruel, desumana ou degradante do que a que será aplicada na outra vida, a vida eterna, que, para o fiel, é a que realmente importa. Além disso, a pena também é “boa”, na medida em que serve, ao mesmo tempo, para reabilitar o infrator e salvaguardar a sociedade de potenciais crimes futuros.

Comparando-se a cultura ocidental dos direitos humanos com a *umma* da cultura islâmica (entendida como referente à comunidade étnica, linguística ou religiosa de pessoas que são objeto do plano divino de salvação), Boaventura observa incompletudes mútuas.

Vistos sob a ótica da *umma*, os direitos humanos fundamentais ocidentais são incompletos, na medida em que, com base neles, é impossível fundar-se laços de solidariedade coletiva indispensáveis à sobrevivência e à prosperidade de dada comunidade. Exemplo disso reside na dificuldade de a concepção ocidental de direitos humanos aceitar direitos coletivos de grupos sociais ou povos – minorias étnicas, mulheres, crianças, índios.

Na direção oposta, analisando-se a *umma* a partir da concepção ocidental de direitos humanos, tem-se a prevalência de deveres sobre os direitos, o que pode levar a que se perdoem desigualdades inadmissíveis, como entre homens e mulheres, muçulmanos e não muçulmanos.

Com efeito, sintetiza Boaventura:

[...] 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

53 AN-NA'IM, op. cit., p.35.

ao individualismo possessivo, ao narcisismo, à alienação e à anomia. De igual modo, a fraqueza fundamental das culturas hindu e islâmica deve-se ao fato de nenhuma delas reconhecer que o sofrimento humano tem uma dimensão individual irreduzível, que só pode ser adequadamente considerada em uma sociedade não hierarquicamente organizada.⁵⁴

Abdullahi Ahmed An-Na'im cita como exemplo dessa divergência cultural a dificuldade de interpretar-se a cláusula aberta contida na Declaração Universal dos Direitos do Homem de proibição de tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante (artigo V) sob a ótica do Islã, fundado na Sharia, que prevê punições como a amputação de membro e o apedrejamento.

Pondera que, embora os requisitos para aplicação dessas penas sejam tão rígidos a ponto de quase inviabilizá-las na prática, elas não seriam abolidas, mesmo pelos países que ratificaram a Declaração, pois que derivam da lei islâmica: "However, to the vast majority of Muslims, the matter is settled by categorical will of God as expressed in the Qur'an and, as such, is not open to question by human beings."⁵⁵

Os juristas, líderes políticos e religiosos podem, no entanto, restringir ainda mais o alcance dessas punições, estabelecendo, por exemplo, que condições sociais e econômicas justifiquem impedir a pena de amputação da mão direita daquele que furta (já existe a escusante com relação ao que furta para sobreviver), dificultar ainda mais o procedimento para a imposição da pena, incluir a desordem psicológica, como a cleptomania, como causa de inimputabilidade. Esses desdobramentos, argumenta, podem surgir de um diálogo intercultural.

Por outro lado, observa-se da Declaração Islâmica que alguns direitos nela reconhecidos são repudiados pelo ocidente, não por serem degradantes, mas por contrariarem interesses econômicos dos mais poderosos, como os relacionados à ordem econômica:

XV – A Ordem Econômica e os Direitos Dela Decorrentes a. Na sua busca econômica, todas as pessoas têm direito a todos os benefícios da natureza e de seus recursos. Eles são bênçãos concedidas por Deus para o bem da humanidade como um todo. [...] d. O pobre tem direito a uma parte prescrita na fortuna do rico, conforme estabelecido pelo Zakah⁵⁶, cobrado e arrecadado de acordo com a Lei. e. Todos os meios de produção serão utilizados no interesse da comunidade (umma) como um todo e não devem

54 SANTOS, 2003, p. 447.

55 AN-NA'IM, op. cit., p.34/35.

56 Imposto purificador sobre a riqueza, um dos cinco pilares do Islã e que é compulsório aos muçulmanos.

ser descuidados ou malversados. f. A fim de promover o desenvolvimento de uma economia equilibrada e proteger a sociedade da exploração, a Lei islâmica proíbe monopólios, práticas comerciais restritivas, usura, o uso da força para fazer contratos e a publicação de propaganda enganosa. [...]

Como pontua Boaventura de Sousa Santos⁵⁷, vista a partir de outras culturas, como a hindu ou a muçulmana, a concepção ocidental de direitos humanos tem por premissa uma simetria simplista e mecanicista entre direitos e deveres: garante direitos tão somente àqueles de quem se podem exigir deveres. Nessa concepção, a natureza, o meio ambiente, as futuras gerações não têm direitos, simplesmente por que não se pode impor deveres a eles.

Nesse sentido, Abdullahi Ahmed An-Na'im: "For exemple, while fully supportive of civil and political rights, adherents of the Western liberal tradition may find it difficult to accept certain collective or communal rights, such as a right to development, as human rights."⁵⁸

Pode-se dizer, assim, que, além do fato de não haver obstáculo considerável ao ingresso e à permanência de países muçulmanos na Convenção Europeia de Direitos do Homem, a cultura e os valores do Islã devem servir de inspiração para o aperfeiçoamento do sistema protetivo convencional. Através de um diálogo intercultural, com influências mutuas, a rede de proteção aos direitos humanos tende a se fortalecer, possibilitando a ruptura de barreiras culturais que impedem que se assegurem direitos essenciais à humanidade.

5 CONCLUSÃO

O tema dos direitos humanos é fonte inesgotável de pesquisa e debate, visando ao seu aprimoramento, já que estão em constante transformação, construção e reconstrução. Como objeto cultural, devem provir de uma definição dialética, que envolva a participação efetiva e igualitária de todas as culturas.

A pretensão de universalidade das declarações ocidentais esbarra em uma desconcertante história de dominação, violência e exploração, na qual os direitos humanos foram e são usados como justificativa para o cometimento das maiores atrocidades com relação aos dominados, em regra com escopo econômico.

Com efeito, não se pode descurar da falácia da afirmação da universalidade dos direitos humanos diante das flagrantes violações a esses direitos verificadas diuturnamente inclusive nos países tidos como

57 SANTOS, 2003, p. 446.

58 AN-NA'IM, op. cit., p. 4.

seu nascedouro. O fato é que, hoje, a “grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos. É objeto de discursos de direitos humanos.”⁵⁹

Como indaga Boaventura: “Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos?”⁶⁰ Citem-se neocolonialismo, racismo, xenofobia, sexismo, estado de exceção – permanente – em virtude de ameaça terrorista, situação dos imigrantes e refugiados, dentre tantos outros exemplos de violação aos direitos humanos tão comumente verificada.

A construção do conceito verdadeiramente universal de direitos humanos deve partir da desconfiança das definições e concepções convencionais, de matriz ocidental⁶¹. Deve surgir de baixo, das partes excluídas e dominadas, por meio da articulação e troca de experiência entre os vários movimentos sociais e suas lutas, na busca de um cosmopolitismo subalterno⁶².

A procura pela realização do princípio da igualdade não pode partir apenas de um conceito jurídico-político de igualdade perante a lei, mas deve ser uma igualdade sócio-econômico-cultural, que acolha as diferenças sexuais, étnico-culturais, sociais, sintetizada com maestria por Boaventura: “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza e temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos trivializa.”⁶³

A abertura para o diálogo intercultural deve fazer com que se reconheçam como direitos humanos universais direitos que sempre estiveram à parte das convenções ocidentais, como o direito à terra como condição de vida digna, direito à água, direitos da natureza, direito à soberania alimentar, à biodiversidade cultural, direito à saúde coletiva, à autodeterminação.⁶⁴

Dessa troca de experiência deve resultar o reconhecimento de que os direitos econômicos, sociais e culturais são tão importantes quanto os direitos civis e políticos, e não mera caridade ou generosidade estatal ou da comunidade internacional.

Como lembra Flávia Piovesan, “tão importante quanto a liberdade de expressão é o acesso à saúde, educação e ao trabalho. Tão grave quanto

59 SANTOS, 2014, posição 414.

60 Ibid., posição 427

61 Neste sentido, SANTOS, 2014, posição 427. Opinião discordante é encontrada em AN-NA'IM, op. cit., p. 5: “This approach, however, does not seek to repudiate the existing international standards of human rights. On the contrary, it maintains that there are compelling reasons for accepting and working with these standards. Despite problems with the cultural legitimacy and practical efficacy of existing standards, we may never regain the ground gained by the international human rights movement thus far if these standards are repudiated today.”

62 SANTOS, 2014, posição 608.

63 Ibid., posição 796.

64 SANTOS, 2014, posições 1.192 e 1.226.

morrer sob tortura é morrer de fome.”⁶⁵ A pobreza, aliás, segundo a Organização Mundial de Saúde, mata mais do que todas as guerras no mundo.

A esse respeito, importante ponderação feita por Boaventura sobre o hodierno poder das agências financeiras internacionais na regulação dos Estados e, por conseguinte, sua interferência direta nos direitos humanos:

[...] Num contexto em que a distinção entre o poder político e o poder econômico se dilui, a centralidade do Estado na discussão dos direitos humanos não permite estabelecer o nexo de causalidade entre poderosos atores não estatais e algumas das mais massivas violações de direitos humanos, como sejam as que hoje atingem milhões de trabalhadores, imigrantes, pensionistas e estudantes no sul da Europa em resultado da crise causada em boa parte pela desregulação do capital financeiro, a especulação financeira, a evasão fiscal, os paraísos financeiros, a corrupção generalizada e os parlamentos transformados em balcões de negócio. [...]⁶⁶

Os direitos humanos foram usados durante muito tempo para justificar a dominação ocidental. Hoje, a tónica incide também sobre a democracia. Se um país é uma ditadura, não merece o respeito da comunidade internacional, podendo ser invadido, para o resgate dos “valores ocidentais universais”. O que se ignora, propositadamente, são os governos que, embora contem com forte apoio popular, também infringem direitos humanos.

Ruanda foi um exemplo emblemático, mas podem-se citar diversos outros, como os Estados Unidos da América, em Guantánamo ou mesmo no Iraque e no Afeganistão, os países do ocidente europeu que se recusam a assegurar aos refugiados o mínimo de dignidade, os países da América latina, como o Brasil, nos quais a violência, muitas vezes restrita a minorias, chega a níveis alarmantes, sem contar as deficiências com relação à saúde e higiene básica.

Importante reconhecer, primeiro, que eleições periódicas não significam democracia (para a ONU, apenas 57% da população mundial vive em países considerados democráticos de fato) e, em segundo lugar, que democracia não é suficiente, por si só, para assegurar os direitos humanos, sem que se assegure justiça social (a riqueza do planeta está concentrada nas mãos de um quinto de sua população). Nesse sentido a afirmação de Etienne-Richard Mbaya:

65 PIOVESAN, op. cit., p. 108.

66 SANTOS, 2014, posição 522.

[...] Do mesmo modo, a qualidade da democracia fica em perigo nas sociedades que mantêm desigualdades gritantes em detrimento dos pobres, desfavorecidos e marginalizados. A democracia política sem a social ignora os laços entre democracia, solidariedade e direitos humanos.⁶⁷

Reconhecendo-se as deficiências na proteção aos direitos humanos tanto pelo ocidente quanto pelo oriente, nele compreendidos os países muçulmanos espalhados pelo mundo, ao tempo em que se permite uma maior abertura para o diálogo intercultural, o produto será uma sociedade mais igualitária e solidária, que se preocupa não só com seus nacionais, mas com toda a humanidade, sejam as gerações atuais sejam as futuras gerações, assim como o ambiente que as sustenta.

Por possibilitar o convívio, no mesmo círculo convencional, de culturas tão distintas, a Convenção Europeia de Direitos do Homem deve servir de palco para que esse diálogo intercultural se intensifique e produza frutos que alimentarão todas as comunidades, entendidas como compostas por membros de uma única nação, a nação humana.

REFERÊNCIAS

ABU-SAHLIEH, Sami A. Aldeeb. *Islamic concept of law and its impact on Human rights*. Disponível em: <<http://sami-aldeeb.com/english-islamic-concept-of-law-and-its-impact-on-human-rights/>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Cross-Cultural Perspectives – a quest for consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1991.

COMPARATO, Fábio Konder. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. São Paulo: Saraiva, 2010. 7ª ed., rev. e atual.

Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/declaracaoislamica.html>> Acesso em: 13 set. 2016.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *A Declaração Universal, sua significação e alcance*. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-abr-25/declaracao-universal-direitos-homem-significacao-alcance?>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

67 MBAYA, op. cit., p. 32.

MBAYA, Etienne-Richard. *Gênese, evolução e universalidade dos direitos humanos frente à diversidade de culturas*. Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. Estudos Avançados 11 (30), 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v11n30/v11n30a03.pdf>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

PAPA, Massimo e ASCANIO, Lorenzo. *Shari'a – La legge sacra dell'islam*. Bologna: Mulino, 2014. Edição para Kindle.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos: desafios e perspectivas contemporâneas*. Rev. TST, Brasília, vol. 75, nº 1, jan/mar 2009. Disponível em: <http://www.cienciassociais.unir.br/noticias_arquivos/14833_piovesan,_2009.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para libertar – Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *Direitos Humanos, Democracia e Desenvolvimento*. São Paulo: Cortez, 2014. Edição para Kindle.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O universalismo europeu – a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.

<http://www.echr.coe.int/Pages/home.aspx?p=basictexts&c=#n1359128122487_pointer>. Acesso em: 31 ago. 2016.

<<http://www.muslimpopulation.com/Europe/>>. Acesso em: 13 set. 2016.

