

# CONSCIÊNCIA E LIBERDADE 2013

*A Universalidade dos Direitos  
do Homem*





## ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL PARA A DEFESA DA LIBERDADE RELIGIOSA

Dotada de estatuto consultivo junto das  
Nações Unidas e do Conselho da Europa

Schoshaldenstrasse 17, CH 3006 Berne, Tel. +41 (0)31 359 1527

E-mail: info@aidlr.org – Fax: +41(0)31 359 1566

Secretário-Geral: Liviu Olteanu

### **Comité de honra:**

**Presidente:** Mary ROBINSON, *antigo alto-comissário para os direitos humanos das Nações Unidas e antigo presidente da República Irlandesa, Estados Unidos*

### **Membros:**

Abdelfattah AMOR, *antigo presidente do Comité dos Direitos do Homem nas Nações Unidas, Tunísia*

Jean BAUBÉROT, *presidente de honra da Escola Prática de Altos Estudos na Sorbonne, titular da cadeira de História e Sociologia da Laicidade na EPHE, Paris, França*

Bert B. BEACH, *antigo Secretário-Geral Emérito da International Religious Liberty Association, Estados Unidos*

François BELLANGER, *professor universitário, Suíça*

Alberto DE LA HERA, *professor universitário, Diretor-Geral dos Assuntos Religiosos, do Ministério da Justiça, Espanha*

Silvio FERRARI, *professor universitário, Itália*

Alain GARAY, *advogado do Supremo Tribunal de Paris e investigador, França*

Humberto LAGOS, *Professor universitário, escritor, Chile*

Francesco MARGIOTTA BROGLIO, *departamento de Estudos sobre o Estado, professor universitário, presidente da Comissão italiana para a liberdade religiosa, representante da Itália na UNESCO*

Rosa Maria MARTINEZ DE CODES, *professora universitária, Espanha*

Jorge MIRANDA, *professor universitário, Portugal*

Raghunandan Swarup PATHAK, *antigo presidente do Supremo Tribunal, Índia, e antigo juiz do Tribunal Internacional de Justiça*

Émile POULAT, *professor universitário, diretor de investigação no CNRS, França*

Jacques ROBERT, *professor universitário, membro do Conselho Constitucional, França*

Jean ROCHE, *do Instituto, França*

Joaquin RUIZ-GIMENEZ, *professor universitário, antigo ministro, presidente da UNICEF, Espanha*

Antoinette SPAAK, *ministra de Estado, Bélgica*

Mohamed TALBI, *professor universitário, Tunísia*

Rik TORFS, *professor Universitário, Bélgica*

Gheorghe, VLADUTESCU, *professor universitário, vice-presidente da Academia romena, antigo Secretário de Estado para os assuntos religiosos, Roménia*

### **ANTIGOS PRESIDENTES DO COMITÉ**

Sr<sup>a</sup> de Franklin ROOSEVELT, 1946 a 1962

Dr. Albert SCHEWEITZER, 1962 a 1965

Paul Henri SPAAK, 1966 a 1972

René CASSIN, 1972 a 1976

Edgar FAURE, 1976 a 1988

Léopold Sédar SENGHOR, 1988 a 2001

# CONSCIÊNCIA E LIBERDADE

Órgão Oficial da Associação Internacional para a Defesa da Liberdade Religiosa

Nº 25 – Ano 2013

Nº de Contribuinte: 500 847 088

**Proprietário e Editor:** ASSOCIAÇÃO INTERNACIONAL PARA A DEFESA DA LIBERDADE RELIGIOSA

**Sede da Redação:** Rua da Serra, 1, Sabugo – 2715-398 Almagem do Bispo

Tel.: 219 626 207, info@aidlr.org.pt

## Edição em Português:

**Direção:** Artur Machado

**Edição:** Paulo Sérgio Macedo

**Conselho de Redação:** Artur Machado

Maria Augusta Lopes

Mário Brito

Paulo Sérgio Macedo

Rúben de Abreu

## Comissão Internacional de Redação:

Liviu OLTEANU, Doutor em Direito e Teologia, Suíça

Roberto BADENAS, Doutor em Filosofia, Espanha

Jean-Paul BARQUON, Licenciado em Estudos dos Direitos Humanos, França

Reinder BRUINSMA, Doutor em Teologia, Holanda

John GRAZ, Doutor em História das Religiões, Estados Unidos da América

Pierre HESS, Doutor em Filosofia, Suíça

Paulo Sérgio MACEDO, Licenciado em Relações Internacionais, Portugal

Harald MUELLER, Doutor em Direito, Alemanha

Tiziano RIMOLDI, Doutor em Direito, Itália

Maurice VERFAILLIE, Doutor em Ciências da Religião, Suíça

## Outras Edições:

*Gewissen und Freiheit*

Schosshaldenstrasse 17, CH – 3006 Berne (Suíça)

Hildesheimer str. 426, D – 30519 Hanover (Alemanha)

Nussdorferstrasse 5, A – 1090 Viena (Áustria)

*Conscienza e libertà*

Lungotevere Michelangelo, 7, I – 00192 Roma (Itália)

*Consciencia y libertad*

Calle Alenza 6, ES – 28003 Madrid (Espanha)

*Savjest i sloboda*  
(croata e sérvio)

Krajiska 14, Zagreb (Croácia)

© Novembro 2013 – Consciência e Liberdade

Distribuição gratuita

**Tiragem:** 750 exemplares

**Inscrição na E.R.C. nº 106 816**

**Depósito Legal:** 286548/08

**ISSN:** 0874 – 2405

**Execução Gráfica:**

Rainho & Neves, Lda.

São João de Ver

**Política editorial:** As opiniões emitidas nos ensaios, os artigos, os comentários, os documentos, as críticas aos livros e as informações são apenas da responsabilidade dos autores. Não representam necessariamente a opinião da Associação Internacional para a Defesa da Liberdade Religiosa de que esta Revista é o órgão oficial. Os artigos recebidos pelo Editor da Revista são submetidos à apreciação do Conselho de Redação.

# DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS

---

Acreditamos que o direito à liberdade religiosa foi dado por Deus e afirmamos que ela se pode exercer nas melhores condições, quando há separação entre as organizações religiosas e o Estado.

Acreditamos que toda a legislação, ou qualquer outro ato governamental, que una as organizações religiosas e o Estado, se opõem aos interesses dessas duas instituições e podem causar prejuízo aos direitos do homem.

Acreditamos que os governos foram instituídos por Deus para manter e proteger os homens no gozo dos seus direitos naturais e para regulamentar os assuntos civis; e que neste domínio tem o direito à obediência respeitosa e voluntária de cada indivíduo.

Acreditamos no Direito natural inalienável do indivíduo à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de ter ou de adotar uma religião ou uma convicção da sua escolha e de mudar segundo a sua consciência; assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua convicção, individualmente ou em comum, tanto em publico como em privado, através do culto e da realização dos ritos, das práticas e dos ensinamentos, devendo, cada um, no exercício desse direito, respeitar os mesmos direitos nos outros.

Acreditamos que a liberdade religiosa comporta, igualmente, a liberdade de fundar e de manter instituições de caridade e educativas, de solicitar e de receber contribuições financeiras voluntárias, de observar os dias de repouso e de celebrar as festas de acordo com os preceitos da sua religião, e de manter relações com crentes e comunidades religiosas tanto ao nível nacional, como internacional.

Acreditamos que a liberdade religiosa e a eliminação da intolerância e da discriminação fundadas sobre a religião ou a convicção, são essenciais para promover a compreensão, a paz e a amizade entre os povos.

Acreditamos que os cidadãos deveriam utilizar todos os meios legais e honestos, para impedir toda a ação contrária a estes princípios, para que todos possam gozar das inestimáveis bênçãos da liberdade religiosa.

Acreditamos que o espírito desta verdadeira liberdade religiosa está resumido na regra áurea: Tudo o que quiserem que os homens vos façam, façam-no a eles.

# Número 25 - 2013

---

<i>John Graz</i>	Em memória de Adbelfattah Amor .....	5
<i>Bruno Vertallier</i>	Boasvindas ao novo secretário Geral da AIDLR .....	8
<b>Editorial</b>	.....	9
<i>Liviu Olteanu</i>	Direitos do Homem e Universalidade: uma relação necessária e permanente .....	9
<b>Estudo</b>		
<i>Nael Georges</i>	A islamização dos Cristãos no Oriente árabe no sistema de pluralismo jurídico-legislativo .....	15
<b>Dossier</b>	<b>A Universalidade dos direitos do Homem</b> .....	26
<i>Valentine Zuber</i>	A História dos direitos do Homem .....	26
<i>David Little</i>	Liberdade religiosa: fundamentos do Ocidente e perspectivas internacionais.....	38
<i>Silvio Ferrari</i>	Religião, nacionalismo, direitos do homem e mundialização .....	60
<i>Rosa Maria</i>	Os direitos do Homem e o mundo árabe:	
<i>Martinez de Codes</i>	um duplo desafio .....	72
<i>Fabrice Desplan</i>	O lugar da religião nas reconstruções nacionais – um reconhecimento implícito da universalidade .....	90
<i>Roger Kiska</i>	Liberdade de Pensamento, de consciência e de religião: direito fundamental contra o positivismo legal.....	99
<b>Documento</b>	Mensagem do Secretário-Geral da ONU por ocasião do 70º aniversário da Declaração das Nações Unidas .....	118
	II Conferência Consciência e Liberdade Prémio <i>Revista Consciência e Liberdade</i> 2013.....	122

## Outros artigos no nosso sítio *Internet*

Temos o prazer de informar os nossos leitores de que o sítio da Associação Internacional para a Defesa da Liberdade religiosa, de que *Consciência e Liberdade* é o órgão oficial, está à vossa disposição em francês, em alemão e em inglês. Convidamo-vos a visitar o nosso sítio : [www.aidlr.org/fr/conscience-et-liberte](http://www.aidlr.org/fr/conscience-et-liberte). Em português: [www.aidlr.org.pt](http://www.aidlr.org.pt).



À esquerda, Abdelfattah Amor  
em companhia de John Graz

*Foto graciosamente cedida pela IRLA*

## **Em memória de Abdelfattah Amor** ***“As suas obras segui-lo-ão”\****

---

Haverá um lugar vazio quando a comunidade internacional da liberdade religiosa se encontrar, em Abril, em Punta Cana para o 7º Congresso Mundial. O meu amigo Abdelfattah Amor não estará connosco e a sua ausência será sentida por muitos, todos os que o conheciam e admiravam.

Quando o Professor Amor nos deixou em 2 de Janeiro de 2012, com 68 anos, as homenagens vierem de todo o mundo. Foi louvado por toda a comunidade internacional de liberdade religiosa como um “acérrimo defensor dos direitos humanos” e um “eminente diplomata e jurista” que desempenhou um papel essencial na denúncia da repressão religiosa através do mundo. Diversos artigos fizeram menção do seu trabalho como Relator Especial para a Liberdade de Religião e de Convicção para a Organização das Nações Unidas e da sua última missão no seio da Comissão de investigação sobre a corrupção no seu país natal, a Tunísia.

Conheci o Professor Amor como um homem de uma integridade, de uma inteligência e de uma coragem extraordinárias, e era para mim um privilégio o poder chamar-lhe “amigo”. Recebi a notícia da sua inesperada morte poucas semanas depois de ter passado algumas horas preciosas com ele em Genebra. Ele ouviu que eu estaria aí de visita e, generosamente, encontrou tempo na sua agenda bem preenchida. Tive o prazer de o apresentar ao Dr.

Ganoune Diop, o meu novo associado nas Nações Unidas, e passámos um agradável tempo juntos.

O meu primeiro encontro com o Professor Amor foi em Londres, em 1995, durante um colóquio sobre a liberdade religiosa, organizado pelas universidades de Exeter e Emory, a que assisti com os meus colegas Dr. Bert Beach e Dr. Gianfranco Rossi. Ele era o conferencista de honra. Como colegas francófonos foi natural que passássemos algum tempo juntos. A nossa amizade cresceu e logo que o convidei aceitou ser o conferencista de honra dos 4º e 5º Congressos Mundiais da International Religious Liberty Association (IRLA), no Rio e em Manila.

Em Manila, lembro-me de lhe ter perguntado: “Professor Amor, quais são as principais qualidades que um Embaixador da Liberdade Religiosa deve possuir?” Ele olhou para mim, refletiu durante um momento, e depois respondeu: “O respeito, a integridade, a honestidade e a perseverança”.

Nunca esqueci a sua resposta. Estas qualidades constituíam a chave de força e da influência que ele tinha como porta-voz da liberdade religiosa. O Professor Amor era respeitado porque respeitava os outros. Tinha adquirido uma grande credibilidade porque era honesto e porque a integridade era para ele uma forma de vida. E teve sucesso na sua missão de Relator Espacial das Nações Unidas, durante o seu longo mandato, porque também possuía a *perseverança*.

Durante muitos anos, o Professor Amor falou em favor dos perseguidos do mundo e defendeu os seus direitos perante as instâncias internacionais. A sua contribuição no seio das Nações Unidas é inestimável, e a sua recordação permanecerá nas memórias como um exemplo de excelência e de sinceridade. Algumas pessoas têm perguntado: “Pode-se ser um muçulmano convicto e ao mesmo tempo um sincero defensor da liberdade religiosa?” A minha resposta é sempre: “Sem dúvida!” porque o Professor Amor é disso um exemplo. Quando estive com ele em 2011, perguntei-lhe quais eram os seus projetos para 2012, ao que ele me respondeu: “Vou passar tempo com a minha mulher e a minha família”. Depois de uma vida ao serviço dos outros, tinha anseio de partilhar preciosos momentos com os que lhe eram mais chegados. Sinto muita tristeza ao pensar que ele e a sua família não puderam aproveitar esses momentos.

Nunca esquecerei o seu rosto e os seus olhos ao perguntar-me pelos amigos comuns da IRLA, “... e Beach, o que está a fazer agora?” a seguiu-se uma longa lista de nomes: “De la Hera, Martinez de Codes, Jeremy Gunn, Cole Durham, Rossi, Seiple ...” E disse “Sabe, tenho saudades de todos!” Ele viu-nos todos juntos, como uma equipa que, com ele, se tinha envolvido para

defender a liberdade de crença. Ao aproximar-se a data do 7º Congresso da IRLA, tenho a certeza de que o Professor Amor estará presente dos nossos pensamentos e nos nossos corações. E para muitas pessoas ao redor do mundo, as quais ele defendeu de forma apaixonada e competente, a sua obra sobrevirá.

*John Graz, Secretário-Geral da IRLA*

\* Esta mensagem foi redigida por John Graz, Secretário-Geral a Associação Internacional da Liberdade Religiosa (IRLA), após o anúncio do falecimento de *Abdelfattah Amor*, em janeiro de 2012. Pode ser consultado no site <http://irla.org/his-will-live-on.htm>.





## **Boas vindas ao novo Secretário-Geral da AIDLR**

Em Janeiro de 2012 a AIDLR tem um novo Secretário-Geral na pessoa de Liviu Olteanu.

A sua personalidade, a sua formação académica, a sua integridade, a sua experiência no domínio dos assuntos públicos e direitos humanos fazem de Liviu Olteanu a pessoa ideal para levar a bom termo a missão que lhe é confiada na área das relações internacionais

especialmente com as Nações Unidas.

Liviu Olteanu, advogado e especialista nos direitos do Homem, é possuir de vários diplomas: bacharelato em Direito, um bacharelato e um mestrado em teologia, um mestrado em educação, um diploma de Estudos Diplomáticos e Internacionais e um diploma de Estudos Avançados em Direito. E para além da sua nova função, está a redigir a sua tese com vista à obtenção do doutoramento em Direito.

Liviu Olteanu nasceu em Brasov, na Roménia, em 1956, é casado e pai de três filhos.

No âmago da sua personalidade, reconheço, entre outros valores morais, um que gostaria de identificar aqui: o respeito pelas pessoas de todas as religiões e crenças. Reconheço nele uma forte vontade de diálogo e de busca do equilíbrio e da honestidade nas questões de dignidade humana.

O meu desejo é que Liviu Olteanu realize o nobre objetivo que se fixou: promover a liberdade de consciência e de crença.

*Bruno Vertallier, Presidente da AIDLR*

### **Os Direitos Humanos e a Universalidade: Uma relação necessária e permanente**

---

Os Direitos Humanos são universais. Quando falamos sobre “direitos humanos”, podemos discutir quer sobre todos os direitos coletivamente ou restringir a um direito específico como a liberdade religiosa. A liberdade religiosa é uma liberdade fundamental, que com o decorrer do tempo se tornou aos olhos de alguns qualquer coisa de precioso, uma parte integrante da dignidade da pessoa. Por outro lado, devido ao medo que os fanáticos religiosos inspiram depois dos acontecimentos do 11 de setembro, a liberdade religiosa tem sido vista como um assunto de risco. Como podemos abordar um ponto de tal modo controverso?

“A prática religiosa é uma componente da vida contemporânea; [...] não pode e não deve ser excluída da esfera do interesse das autoridades públicas, se bem que o Estado deve [permanecer] neutral e imparcial perante o exercício das várias religiões, fés e crenças”<sup>1</sup>. Esta “universalidade” abre os nossos horizontes, independentemente dos territórios, ideologias ou fronteiras temporais. A crença, a consciência e a esperança não podem ser aprisionadas. Há valores, bens, direitos e liberdades que pertencem ao património da nossa humanidade, e que são necessários de forma permanente a todos os seres humanos para além de qualquer consideração de espaço geográfico, de ideologia, de raça, de cor, de género ou de estatuto social.

A ideia de “universalidade” é a pedra angular da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Do ponto de vista de diferentes países e sistemas políticos, civilizações e diversas religiões, a conceção de universalidade dos direitos do Homem difere. Podemos portanto, também, perguntar: “A universalidade não se decreta mas reconhece-se, é utópico querer compreender

um certo nível de universalidade? Qual deveria ser o papel e o impacto das religiões e das várias formas de pensar nesta busca da universalidade?<sup>2</sup> Hans Küng propôs uma *ética universal mínima* que vá para além das religiões (itálico acrescentado). “Ética planetária significa, para nós, o consenso fundamental sobre os valores incómodos, os critérios irrevogáveis e as atitudes pessoais essenciais. Sem um tal consenso [...] cada comunidade, mais cedo ou mais tarde, corre o risco do caos ou da ditadura e os indivíduos mergulham no desespero<sup>3</sup>. Seguramente, também necessitamos de um “consenso” para elaborar ferramentas pedagógicas que nos ensinem a reconhecer o caráter único e a riqueza do outro, a dignidade de cada um de nós, mas também a reconhecer, promover e defender o direito à liberdade e à segurança para todos e o direito à igualdade e à não discriminação em qualquer lugar do mundo em que nos encontremos.

Quando falamos de direitos humanos, encorajamos o diálogo, o recurso aos meios diplomáticos e à difusão da seguinte mensagem: há unidade na diversidade. Acreditamos na verdade, no respeito e na tolerância. Utilizamos as Resoluções tomadas nas conferências e nos conselhos para a paz, que incitam a defender a integridade dos direitos humanos, mas pensamos que são insuficientes se não forem acompanhados por alterações concretas. Para isto necessitamos de honestidade, disponibilidade e factos.

## **Reforçar e alargar a autoridade das Nações Unidas**

O Conselho dos Direitos Humanos, em Genebra, adotou, recentemente<sup>4</sup>, uma Resolução intitulada: “Promoção do Direito à Paz”. Estou de acordo com a verdade expressa nessa ocasião por **Eileen Chamberlain Donahoe**, embaixadora da Delegação dos Estados Unidos da América: “Como todas as nações amantes da paz, os Estados Unidos estão profundamente preocupados sempre que irrompe um conflito e os direitos humanos são violados. Também sabemos que nenhuma paz é estável quando os cidadãos veem negado o direito de se exprimir livremente, a adorar como desejam, a escolher os seus próprios dirigentes ou reunir-se sem medo<sup>5</sup>. A embaixadora Donahoe também afirmou claramente que o Conselho dos Direitos Humanos “pode dar uma grande contribuição para a promoção da paz focando a sua ação nas obrigações e compromissos ligados aos direitos humanos. Os direitos do Homem são universais e são sustidos e exercidos por indivíduos<sup>6</sup>. Naturalmente que todas as resoluções são importantes, mas necessitamos de nos focalizar em “implementar as obrigações e os compromissos ligados aos direitos do Homem”; eis uma importante e sugestiva declaração dos Estados Unidos nestes tempos difíceis!

Devemos reconhecer e garantir à Organização das Nações Unidas o lugar que lhe pertence e o papel que merece na nossa sociedade. Ela é a instituição mais importante e a mais necessária que existe para fazer face aos perigos e à insegurança que conhecemos hoje e para promover a estabilidade do nosso mundo.

Não há dúvida de que as Nações Unidas se devem tornar mais dinâmicas e influir cada vez mais a favor das liberdades fundamentais. É necessário conceder mais autoridade e poder à ONU, mostrar-lhe mais respeito, se queremos voltar a dar o seu lugar aos direitos do Homem e preservá-los, proteger a vida e a liberdade, salvaguardar a segurança e a paz, assim como a liberdade religiosa e de consciência em todo o mundo. As Resoluções das liberdades fundamentais desenvolvidas pelo Conselho dos Direitos do Homem das Nações Unidas devem ser mais respeitadas e introduzidas nas legislações dos governos de cada país. Se estas ações ocorrerem, a *universalidade dos direitos humanos* será mais fortemente apoiada. Olhando com uma certa sabedoria e uma dose de boa vontade, os esforços de todos os responsáveis e dos diplomatas da Organização das Nações Unidas, do Parlamento Europeu, do Conselho Europeu, da Organização para a Segurança e Cooperação na Europa (OSCE) e outras instituições internacionais podem ser multiplicados para criar uma via mais segura e normal onde quer que for.

No entanto, é necessário não esquecer de que há necessidade de prestar homenagem às Nações Unidas por todos os esforços empregues e o trabalho positivo realizado através dos anos. Neste período de crise e insegurança que vivemos, o Secretário-Geral das Nações Unidas, **Ban Ki-Moon**, tenta de todas as formas possíveis encontrar a chave deste quebra-cabeças internacional. Ele luta para encontrar as melhores soluções para melhorar a tensão que origina a pobreza, as desigualdades e ausência de respeito pelos direitos e liberdades das pessoas em todo o mundo. Por tudo isso, **Ban Ki-Moon** merece a gratidão de toda a comunidade internacional. **Kofi Annan**, o anterior Secretário-Geral das Nações Unidas, o homem que iniciou a reforma das Nações Unidas, também está envolvido no processo de paz e merece reconhecimento por todos os seus esforços, compromissos e pelo espírito de sacrifício que diariamente demonstrou.

É igualmente essencial salientar o importante trabalho do Conselho dos Direitos Humanos em Genebra e o Alto-Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos. **Laura Dupuy Lassere**, presidente do Conselho para os Direitos Humanos para 2012 e **Navy Pillay**, Alto-Comissário para os Direitos do Homem, merecem uma especial consideração pela sua competência em matéria de comunicação e de coordenação, e pela confiança e influência positiva de que as duas deram provas no Palácio das Nações de Genebra – e no que diz respeito a senhora Pillay em todos os lugares do

mundo onde trabalha para implementar os direitos humanos para todos. Além disso, o trabalho, as visitas e os relatórios efetuados pelos eminentes advogados **Abdelfattah Amor** (recentemente falecido) e **Asma Jahangir**, antigos Relatores Especiais sobre a Liberdade de Religião e de Convicção, e o Professor **Heiner Bielefeldt**, Relator Especial sobre a Liberdade de Religião e de Convicção em funções, têm contribuído – e continuam a contribuir – para a promoção e a defesa do direito fundamental que é a liberdade religiosa, como uma importante dimensão da universalidade dos direitos humanos. Estou convicto de que as Nações Unidas devem receber uma verdadeira força do apoio da comunidade internacional, uma força que lhe permitirá obter um completo respeito, um consenso geral e uma obediência total às suas Resoluções e Declarações.

### **Os outros atores que trabalham em favor da universalidade dos direitos do Homem**

Além do que já foi mencionado, é necessário não esquecer, nem subestimar, a influência e o papel, no plano regional, do Conselho da Europa, em Estrasburgo, do Parlamento Europeu, em Bruxelas, da Organização para a Segurança e a Cooperação na Europa (OSCE) e pela UNESCO. Porque é imperativo permanecer vigilante na proteção e na luta incessante pelo bem e a dignidade de cada pessoa e pelos valores universais e direitos humanos, com uma especial atenção para com a liberdade de religião e de consciência, que após o 11 de Setembro se tornou numa matéria muito sensível e que tem tido influência sobre a paz e a dinâmica das relações internacionais.

Estou igualmente convicto de que as Universidades são o lugar apropriado para “*formação de formadores*”: elas oferecem um quadro para a reflexão e os estudos científicos e contribuem para uma visão nova e dinâmica da questão dos direitos do Homem e dos valores humanos. Os Parlamentos Nacionais, comunidades e/ou organizações religiosas e as organizações não-governamentais (ONG) – como a Associação Internacional para a Defesa da Liberdade Religiosa (AIDLR) – podem e devem ter uma poderosa influência na preparação de um envolvimento adequado, quer social, legal ou espiritual, na promoção do respeito pelas diferenças, da paz e da não discriminação, assim como sobre a motivação dos defensores da dignidade, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais universais.

Estarão os direitos humanos e a liberdade religiosa em regressão no século XXI? Gregory W. Hamilton, citando W. Cole Durham Jr. professor da Universidade Brigham Young, disse: “Entre 70 e 76 por cento da população mundial é vítima de perseguição. A liberdade de religião e os direitos humanos não estão em progresso. Mesmo se em certos países e algumas regiões

chave se registem atualmente avanços – pequenos mas decisivos – muitas vezes consequência de uma reforma democrática, esses mesmos valores regridem a um ritmo assaz rápido”<sup>7</sup>. Que podemos fazer para remediar isso?

Antes de mais, não esquecer que todos temos um papel a desempenhar: a ONU, Conselho Europeu, o Parlamento Europeu, a OSCE, e as outras organizações internacionais, as Universidades, as ONG, as Religiões, as Igrejas, as nações, as famílias e todos os cidadãos.

Observar e monitorizar os atos de injustiça, de incumprimento dos direitos humanos e liberdades fundamentais, de forma a levar à criação de uma cultura internacional de respeito por esses valores com sanções justificadas.

Precisamos que todas as nações e todos os povos demonstrem uma determinação que se traduza em atos e de uma nova abertura de espírito para influenciar as mudanças, ter uma visão, ao mesmo tempo global e detalhada da questão, mas sempre focados no essencial, a saber, este princípio claro e imutável: cada ser humano deve ser tratado com DIGNIDADE.

Por último, precisamos de criar e viver numa cultura baseada em valores, uma cultura que eduque os povos nos direitos humanos. Esta cultura deverá começar pela educação dos dirigentes e responsáveis de cada país.

### **Ética planetária mínima: um consenso fundamental**

Os que se interessam pelo campo dos direitos humanos esforçam-se por ter uma compreensão correta dos conflitos que envolvem assuntos tais como a hierarquia dos direitos, os direitos universais “soberanos” a herança comum da humanidade, o direito divino e a influência exercida pelo Ocidente sobre todo o mundo. Cada vez mais necessitamos de salientar a importância a universalidade de todos os direitos humanos. Contudo, não podemos considerar “a universalidade dos direitos humanos como uma estratégia do mundo ocidental para dominar. É essencial partilhar um quadro jurídico comum (os direitos humanos), anterior à existência das nações modernas, de forma a moldar o mundo para as gerações futuras”<sup>8</sup>.

Há países com ideologias e dirigentes intolerantes. Ora, num sistema totalitário, é difícil encontrar uma *ética planetária mínima* ou uma definição de *normalidade*. O “princípio da normalidade”, que é mais facilmente encontrado num sistema democrático, não é conhecido ou respeitado onde as pessoas se mobilizam em função dos interesses do/s dirigente(s) e não por princípios éticos; em tais condições há uma distorção dos valores e da realidade.

Necessitamos de um *acordo fundamental* que pode ser encontrado na *praxis universal* da Declaração Universal dos Direitos do Homem e das Resoluções da ONU em favor de todas as pessoas. Há riscos e consequências quando os valores universais não são respeitados e esses riscos incluem o caos, a ditadura, a restrição ou a supressão das liberdades individuais, pro-

fundos sofrimentos e a tortura, e até a possibilidade da morte.

Os artigos seguintes, focarão, essencialmente, os diferentes aspetos da UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS HUMANOS, o seu papel e convergência das suas normas para uma cultura da paz.

*Liviu Olteanu*

\* Este número da Revista foi preparado por Karel Novak, anterior Secretário-Geral da AIDLR. Infelizmente devido à sua inesperada morte a 19 de agosto de 2011, o seu trabalho não pôde ser acabado. Agradecemos ao seu sucessor, Attorney Liviu Olteanu, o ter escrito este Editorial.

## Notas

1. Livro Branco sobre Diálogo Intercultural do Conselho da Europa, intitulado: “Viver em conjunto numa dignidade igual” 3,5, Conselho de Ministros do Conselho da Europa, 118ª sessão, Estrasburgo, 7 de Maio de 2008.
2. Fórum “Universalidade dos Direitos do Homem”, Atelier 1A, “A Universalidade das RReligiões”Oslo, 21-22 outubro de 2010. [http://forumoslo.fede.org/textes/fr/\\_James\\_Barnett\\_François\\_becker\\_Atelier\\_la\\_Universalite\\_religions\\_FR.pdf](http://forumoslo.fede.org/textes/fr/_James_Barnett_François_becker_Atelier_la_Universalite_religions_FR.pdf).
3. Declaração para uma Ética planetária, Parlamento das religiões do mundo, Chicago, 4 de Setembro de 1993, p. 6.
4. Palácio das Nações Unidas, Genebra, 5 de julho de 2012
5. Conselho das Nações Unidas sobre Direitos Humanos, Genebra, 20ª Sessão, 18 de julho de 2012, Declaração de voto sobre o direito à paz. Declaração da Delegação dos Estados Unidos da América. <http://blog.unwatch.org/wp-content/uploads/USA-comments-on-Rt-to-Peace.pdf>.
6. *Idem*.
7. “Discrimination and the Persecutory Impulse”, Reflexões no 7º Congresso Mundial da IRLA. <http://www.irla.org/world-congress-reflection-discrimination-and-the-persecutory-impulse.htm>
9. Fórum “Universalidade dos Direitos Humanos”, Oslo, no Hotel Thon Oslofjord, 21,22 de outubro de 2010.

## ESTUDO

---

### **A islamização dos cristãos no Oriente árabe no sistema do pluralismo jurídico-legislativo**

---

*Nael Georges\**

Os atuais Estados do Oriente árabe, como a Síria, o Líbano, o Egito e a Jordânia, têm sido governados pela *sharia* desde as conquistas islâmicas do século VI. A modernidade jurídica não começou senão na época otomana e continuou sob os mandatos europeus em que diversos códigos laicos foram introduzidos no sistema jurídico desses Estados. Contudo, a resistência religiosa, especialmente no que respeita à modernização dos códigos do estatuto pessoal<sup>1</sup>, constitui um *handicap*, e desse facto, um sistema de pluralismo jurídico-legislativo baseado na religião continua a ser aplicado ainda hoje. Dessa forma, o Direito Civil não tocava, senão em casos raros, as competências jurisdicionais e legislativas das diferentes comunidades confessionais, tanto cristãs, como muçulmanas, no domínio dos estatutos pessoais<sup>2</sup>.

É verdade que a autonomia jurídico-legislativa permitiu aos cristãos evitar, sob certas condições, a aplicação da *sharia* aos seus assuntos familiares; no entanto, estas mesmas leis contribuíram para a islamização forçada de um número considerável de cristãos por causa de certas disposições jurídicas, como se verá. Assim, a conversão ao Islão, por muitos dos cristãos do Oriente árabe, constitui uma solução para aceder a todos os direitos de cidadania, de escapar às disposições abusivas da legislação confessional e, por fim, beneficiar de algumas vantagens da lei muçulmana.

Este artigo propõe-se examinar os efeitos jurídicos de uma mudança de religião, sobre os assuntos relativos aos estatutos pessoais, nos Estados muçulmanos do Oriente árabe. Ele mostrará, em particular, as vantagens que resultam, para os cristãos, da conversão ao Islão. Este recurso tem como objetivo essencial obter um julgamento de divórcio (secção I), a guarda do filho (secção II) ou a conclusão de um casamento com uma mulher muçulmana (secção III).

#### **I. A obtenção de um julgamento de divórcio**

A interdição do divórcio em algumas comunidades cristãs é uma das principais razões para a conversão ao Islão. O cristão convertido, mesmo durante



o desenrolar dos procedimentos judiciais, pode, imediatamente, submeter o seu caso às disposições gerais da lei muçulmana que admite facilmente o divórcio, chamado repúdio. Se é a mulher que se converte, o casamento é dissolvido devido à proibição do casamento entre um muçulmano e um não muçulmano<sup>3</sup>. O esposo cristão, em tal caso, pode converter-se ao Islão para obrigar a esposa a permanecer no lar conjugal e conservar o seu casamento<sup>4</sup>.

Os códigos dos estatutos pessoais de diferentes comunidades cristãs do Oriente árabe demonstram uma maior ou menor severidade a propósito da permissão do divórcio. A comunidade católica representa a corrente extrema da interpretação da legislação cristã, limitando o divórcio apenas no caso de adultério, mesmo no caso de consentimento mútuo dos esposos. Para a Igreja Católica, o casamento é uma instituição divina e, por isso, o homem não o pode dissolver, porque a vontade de Deus prevalece sobre a sua<sup>5</sup>. Admite-se, por vezes, o pronunciar a separação dos corpos, mas isto é muito dificilmente concedido entre os católicos do Oriente árabe. Ora, a separação dos corpos não dá o direito de voltar a casar, porque o primeiro casamento não foi dissolvido.

Os chefes religiosos da comunidade Copta-ortodoxa no Egito têm a tendência de seguir esta interpretação estrita a fim de limitar o divórcio. Assim, a Igreja Copta do Egito não reconhece os julgamentos de divórcio obtidos num tribunal do Estado senão por adultério e, por consequência, não dá autorização para novo casamento<sup>6</sup>. Segundo alguns autores egípcios, o número estimado de cristãos que se convertem, cada ano, para obter o divórcio, eleva-se a milhares<sup>7</sup>. Estes encontram grandes dificuldades para regressar ao Cristianismo e são acusados, por vezes, de apostasia<sup>8</sup>. Em abril de 2007, um convertido cristão viu o seu pedido de regresso ao Cristianismo rejeitado por um tribunal administrativo egípcio tendo considerado “a conversão ao Islão e o seu abandono em seguida, como uma manobra fraudulenta para com o Islão e os muçulmanos”<sup>9</sup>.

Estas dificuldades, nas disposições legislativas confessionais sobre a obtenção de um divórcio, não são as únicas a levar os cristãos à conversão ao Islão como se verá em seguida.

## **II. A guarda e a religião da criança**

Os filhos fruto de um casamento entre um muçulmano e um cristão são, obrigatoriamente registados como muçulmanos<sup>10</sup>. Segundo os legisladores muçulmanos, as crianças devem seguir a melhor religião, o Islão<sup>11</sup>. Tentaremos aqui esclarecer a posição do aparelho jurídico-legislativo face à guarda de um filho pela mãe cristã em caso de conflito judicial.

Em princípio, nos Estados Árabes, não é exigido que a criança e o progenitor que tem a guarda tenham a mesma religião ou confissão<sup>12</sup>. O que signifi-

fica que uma cristã mãe de um filho muçulmano fruto de um casamento misto pode guardar o filho até uma certa idade<sup>13</sup>. Contudo, esta guarda é posta em perigo se a religião da criança é ameaçada pela da mãe. Em tal caso, a criança é retirada à sua mãe cristã, a menos que ela se converta ao Islão. Com efeito, é frequente que este género de contestação se levante quando a criança atinge a idade em que pode receber uma educação religiosa – idade que, nos Estados do Oriente árabe, se situa entre os cinco e os onze anos.

Alguns códigos do estatuto pessoal dos Estados do Oriente são, por vezes, silenciosos sobre a unidade da religião entre a criança e a pessoa que detém a sua guarda. Contudo, o registo (relacional) dos quadros sócio-religiosos que se aplica neste caso<sup>14</sup>, prevê no artigo 382, “retirar a criança se o titular cristão exerce uma má influência sobre a religião da criança”<sup>15</sup>. O Supremo Tribunal de Justiça sírio, na sua sentença de 6 de abril de 1981, recorreu a este artigo, para conceder ao juiz a possibilidade de verificar uma alegação concernente à influência sobre a religião da criança<sup>16</sup>.

A conversão do marido cristão ao Islão autoriza-o a pedir imediatamente a guarda da criança. Esta, deixando de estar com a sua mãe, deve seguir a nova religião do seu pai<sup>17</sup>. Não é necessário esperar pelo registo da sua conversão no registo civil porque a afirmação feita pelo juiz segundo a *sharia* é suficiente para prover a conversão<sup>18</sup>. Contudo, O Supremo Tribunal da Justiça da Síria admitiu numa sentença de 12 de fevereiro de 1970, que a criança “logo que atinja a idade do *ruchd*, (a maioridade) tem a possibilidade de voltar à religião cristã. É necessário, para isso, que o juiz se assegure previamente que a criança não reconheceu o Islão como sendo a sua religião depois da maioridade”<sup>19</sup>.

A legislação egípcia vai na mesma direção da legislação síria; ambas são inspiradas no rito hanafita, a saber, o registo (relacional) dos quadros sócio-religiosos acima mencionado. Eis alguns exemplos:

1º caso: *O caso de Zogabi-Hallaq*, bem conhecido no Egito e que foi objeto de um protesto por parte da comunidade copta. Refere-se a um casal greco-católico que tinha uma filha de oito anos. O marido, tendo-se convertido ao Islão após a instauração de um processo de divórcio, pôde, dessa forma, deixar de dar a pensão de alimentos e deter a guarda da sua filha, segundo a decisão do Tribunal de Primeira Instância de Alexandria.

A Igreja greco-católica opôs-se a este julgamento afirmando que “a criança nascida e batizada cristã deve ser confiada à guarda da mãe que permanece cristã”<sup>20</sup>. O Tribunal, de acordo com a *sharia*, justificou o seu julgamento com o facto de que a criança, tendo oito anos, corre o risco de ser influenciada pela religião da sua mãe cristã que pode ensinar-lhe a lançar descrédito (*kofi*)

sobre a religião islamita. Além disso, a criança “deve seguir aquele dentre os pais, que está na melhor religião”<sup>21</sup>.

2º caso: Um outro julgamento discriminatório foi pronunciado pelo mesmo tribunal<sup>22</sup>, a 16 de março de 1958: “Se a mulher não muçulmana se converter ao Islão depois de ter dado à luz dois filhos, embora o marido permaneça na sua religião, os dois filhos seguem a melhor religião dos seus pais. Seguem, portanto, a religião da mãe, porque o Islão é a melhor das religiões. E uma vez que o pai não é muçulmano, a sua tutela sobre os filhos cessa, porque o não muçulmano não pode ter poder sobre um muçulmano, mesmo quando os próprios filhos escolham o pai, para exercer a tutela sobre eles. Com efeito, a tutela não depende da vontade da criança, mas das disposições da lei”<sup>23</sup>.

3º caso: Na Jordânia, num processo entre uma cristã e um muçulmano, o Supremo Tribunal de Justiça admitiu a atribuição da guarda à mãe cristã. Pronunciou uma sentença na qual o Tribunal de Primeira Instância autorizou, se o interesse das crianças o exige, a guarda das crianças à sua mãe cristã. Esta pôde conservar o filho até à idade de nove anos e a filha até aos onze anos, como diz o artigo 123 do Direito da Família<sup>24</sup>. Esta sentença não afirma de uma forma absoluta o direito de guarda à mãe cristã, que pode perder este direito a todo o momento. Contudo, esta questão foi decidida com a adoção de novo estatuto pessoal jordano de 2010, o qual declara expressamente, no artigo 172 alínea b, que a mulher não muçulmana perde a guarda do seu filho logo que este atinga a idade de sete anos<sup>25</sup>.

Ressalta de tudo isto que a conversão ao Islão de um dos pais é uma razão para a obtenção da guarda da criança. O maior risco é constituído pelo pôr em causa o interesse da criança por uma tal constatação, que é seguida frequentemente por uma alteração de religião com o objetivo de contornar a lei. A guarda da criança deveria ser atribuída, segundo o interesse da criança, e sem ter em conta a questão religiosa.

### **III. A conclusão de um casamento com uma mulher muçulmana**

Os Estados muçulmanos do Oriente árabe são unânimes em salvaguardar o casamento de um casal cristão em caso da conversão do marido ao Islão, porque o casamento entre um muçulmano e um não muçulmano é admitido em virtude da lei muçulmana<sup>26</sup>. Em contrapartida, a conversão da mulher ao Islão conduz à dissolução do laço matrimonial, porque o casamento entre uma muçulmana e um cristão é proibida pela referida lei<sup>27</sup>. Contudo, a posição do aparelho jurídico-legislativo face à conversão ao Islão varia de um Estado para outro.

Quanto à legislação, é inspirada no código de Quadri<sup>28</sup>. A alínea 1 do artigo 33 do antigo estatuto pessoal jordano nº 61 de 1976 considera “nulo”

todo o casamento realizado entre uma muçulmana e um não muçulmano. O artigo 28 b do novo código dos estatutos pessoais de 2010 confirma esta restrição. O Egito não menciona expressamente a interdição do casamento entre uma muçulmana e um cristão no código do estatuto pessoal. Por esse facto, o aparelho judiciário refere-se ao registo (relacional) dos quadros sócio-religiosos, que interdita esse género de casamento. O artigo 48 do código do estatuto pessoal sírio de 1953 prevê que “o casamento entre uma muçulmana e um não muçulmano é nulo e qualquer criança fruto de tal ligação é ilegítima”. Iguualmente, a interdição de um casamento entre uma muçulmana com um não muçulmano é de ordem pública nos Estados muçulmanos do oriente árabe. Consequentemente, qualquer pessoa pode ir ao tribunal da *sharia* a fim de se separar do conjuge<sup>29</sup> no quadro de um processo dito *Al-Hisba*<sup>30</sup>. Da mesma forma, o juiz pode decidir a sua nulidade sem direito a recurso pela parte afetada. A jurisprudência nos Estados muçulmanos do Oriente árabe refere-se, numa tal relação, às regras da escola hanafita, a saber, o artigo 126 do registo (relacional) dos quadros sócio-religiosos. Este dispõe que a conversão ao Islão é proposta ao marido cristão; se ele aceita, o casamento mantém-se, senão a dissolução do casamento é decretada<sup>31</sup>. A mulher muçulmana não pode, portanto, coabitar com o seu marido que apenas tem como hipótese para salvar a sua relação conjugal o converter-se ao Islão.

Os efeitos desta disposição têm graves consequências na estabilidade jurídica e social no Oriente árabe. Num famoso caso na Síria, houve uma separação forçada entre uma muçulmana e um cristão. Estes casaram-se e fundaram uma família com dois filhos sem poderem registar, nem o casamento, nem os filhos no Registo Civil do Estado. Sob o conselho de um juiz, a mulher apresentou uma reclamação perante um tribunal orientado pela *sharia* pretendendo que o marido lhe tinha mentido sobre a sua verdadeira religião. O tribunal declarou o seu casamento corrupto e ordenou a separação imediata do casal e o registo das crianças como muçulmanas, porque é esta a lógica a seguir, “a religião mais honesta dos pais”<sup>32</sup>.

Neste mesmo contexto, é útil que nos demoremos sobre o caso do senhor *Rezekallah Hanush*, um cristão sírio registado como muçulmano contra a sua vontade. O Senhor Hanush era vítima da disposição legal que interditava o seu casamento com uma mulher síria muçulmana. O casal, contudo, realizou um casamento espiritual, fora do tribunal, a fim de evitar qualquer mudança de religião. Um pouco mais tarde, a mulher dirigiu-se ao tribunal para pedir o registo do seu contrato de casamento, pretendendo que o senhor Hanush tinha pronunciado a *shahada* (profissão de fé muçulmana) diante dos seus cunhados. Estes testemunharam perante o aludido tribunal, tendo este emanado a decisão nº 72/498 de 15 de fevereiro de 1998, em virtude da qual aceitou o

pedido da mulher. O tribunal declarou que o convertido se tornou muçulmano desde a sua pronúncia da *shahada* e o não cumprimento das condições administrativas não impedia de o considerar como tal perante a lei. O senhor Hanush interpôs recurso perante o Supremo, afirmando que é cristão, ligado à sua religião e que o aludido testemunho não deveria ser aceite perante o tribunal tendo em conta o laço familiar<sup>33</sup>. O Supremo rejeitou o seu pedido confirmando a decisão anterior e considerando-o como muçulmano<sup>34</sup>.

A interdição deste tipo de casamento misto constitui uma violação de dois direitos fundamentais do ser humano, a saber, o direito à liberdade de realizar um casamento<sup>35</sup> e o direito à igualdade. A mulher muçulmana é não somente discriminada perante o homem, mas está proibida de se casar com um cristão. Este perde igualmente o seu direito à liberdade do casamento e é discriminado pelo facto da permissão dos muçulmanos casarem com cristãos. Notamos neste quadro que a legislação cristã inclui disposições relativas à interdição dos casamentos mistos. Estas não são aplicáveis tendo em conta o primado da lei muçulmana. Face a estas questões desumanas e na ausência de uma instituição de casamento civil, a conversão do homem cristão ao Islão constitui a única possibilidade para poder casar com uma mulher muçulmana<sup>36</sup>.

Resta citar alguns casos menos significativos que estão na origem da conversão de cristãos ao Islão. Citamos, especialmente a exoneração da pensão alimentar de um marido cristão pelo facto da sua conversão ao islão<sup>37</sup>. Também, no quadro de um casamento misto, a mulher cristã não pode herdar do seu marido muçulmano porque a herança entre um muçulmano e um não muçulmano é interdita<sup>38</sup>. Por conseguinte, a questão da sucessão pode ser resolvida depois de uma mudança de religião por um dos cônjuges para herdar do outro, como a mulher cristã que se torna muçulmana<sup>39</sup>. A conversão de marido cristão ao Islão permite-lhe contrair um segundo casamento. A esposa cristã pode, quanto a si, separar-se do seu marido mas também contrair um segundo casamento se ele se converter. Por outro lado, a conversão ao Islão anula qualquer decisão emanada do conselho confessional contra o convertido, como a interdição de deixar o país<sup>40</sup>. Outras situações que não decorrem do sistema de pluralismo-legislativo, levam, igualmente, à conversão como o desejo de aceder a certos postos chave e de escapar à perseguição, sobretudo no Egito<sup>41</sup>. Por fim, a verdadeira crença no Islão e o desejo de deixar o Cristianismo faz parte dos motivos de conversão.

Ressalta que o sistema do pluralismo jurídico-legislativo no Oriente árabe constitui um instrumento de islamização no domínio dos estatutos pessoais<sup>42</sup>. O primado concedido à lei muçulmana e aos muçulmanos viola o direito à liberdade religiosa assim como a igualdade entre os cidadãos. A diversidade

dos estatutos pessoais, não só entre os cristãos e os muçulmanos, mas também, no interior de cada comunidade, religiosa, ou outra, penaliza o bom funcionamento da justiça. É evidente que esta situação de incoerência, de fraude para com a lei e de injustiça que daí resulta, jamais levará à estabilidade jurídica e social, assim como à instauração da democracia. É, portanto, indispensável que haja reforma e modernização. Trata-se de adotar um código civil unificado, que se aplique ao conjunto dos cidadãos, sem discriminação baseada no sexo ou na religião. A Igreja é convidada a dar o primeiro passo na direção da separação entre religião e Estado. As comunidades religiosas cristãs deveriam unificar os seus códigos de estatutos pessoais e abolir o que é incompatível com os direitos do Homem, tendendo à adoção de um código civil aplicável a todos os cidadãos.

Este sistema laico convém a uma sociedade moderna e sobretudo aos direitos do Homem, em geral, e ao princípio da igualdade perante a lei em particular. Contudo, a laicização total do direito da família, nas atuais circunstâncias políticas, tem pouca possibilidade de ser aceite por causa da oposição religiosa. De facto, a melhor solução seria pôr em prática um sistema laico paralelo ao atual sistema religioso, à semelhança de certos Estados da África negra. Os cônjuges serão assim livres de realizar um casamento religioso, ou civil, segundo as suas convicções.

Certamente os anos futuros criarão uma nova face política e jurídica do Oriente árabe e deixarão as suas marcas no sistema do pluralismo jurídico-legislativo. Os cidadãos desta região estão atualmente face a uma transição profunda. Será que a cidadania chegará então a lutar contra a ambição islâmica, que tem como fim a aplicação integral e estrita da *sharia*?

\* Nael Georges é doutorado em direitos do Homem e atualmente realiza um pós-doutoramento na Universidade de Genebra. Está profundamente envolvido na pesquisa do Direito árabe e muçulmano, assim como na proteção dos direitos do Homem e no diálogo inter-religioso. Autor de um livro intitulado “Le droit des minorités. Le cas des chrétiens en Orient arabe”, publicou também diversos artigos em revistas científicas sobre a religião e os direitos do Homem.

## **Notas**

1. Isto compreende as questões relativas aos casamentos, divórcios, testamentos, sucessões, etc.
2. Contudo, o Egito já não tolera a existência de tribunais religiosos independentes. Estes foram suprimidos pela lei 642/1955. No entanto este Estado mantém as leis relativas às comunidades não muçulmanas pelo que os cristãos, desde 1955, têm uma autonomia legislativa, sem nenhuma autonomia jurisdicional.
3. Ver infra
4. Sami ALDEEB, “A definição internacional dos direitos do Homem e o islão”, in *Revue Général de Droit International Public*, tomo 89, 1985, n° 3, A. Pedone, Paris, 1985, p. 656.
5. Sobre o fundamento divino do casamento e a interdição da sua dissolução, ver Ghada,

HAMAJ, O casamento e o divórcio assim como os seus efeitos no islão, o cristianismo e o judaísmo, ed., Al-maktaba Al-kanouniyya, Damasco, 2001, p. 69 e Et Abdou Abdulrahmen AL-SABOUNI, A descrição da lei do estatuto pessoal sírio, parte II, ed. Universidade de Damasco, 1985, p. 171. Esta última obra é ensinada na Faculdade de Direito de Damasco.

6. O Papa Chenouda III adotou a decisão nº 7 de 1971 em virtude da qual nenhuma autorização de novo casamento pode ser atribuída àquele que obteve um julgamento de divórcio dos tribunais não cristãos por qualquer razão com exceção do adultério. Ver Nabil Loka BEBAWI, A inconstitucionalidade da lei do estatuto pessoal aplicável aos cristãos, Dar Al-shurouk li-tiba'aw al-nasher, Egito, 1ª ed. 2004, p.26.

7. Neste contexto, cristãos ameaçaram, em várias ocasiões, a Igreja Ortodoxa de renunciar à sua confissão para regularizar os seus problemas, ver Sabri HASSANIEN, “150 000 cristãos ameaçaram renunciar à sua ortodoxia no Egito”, *Elaph*, 13 de Agosto de 2011.

8. Para mais detalhes, ver Nael GEORGES, Os cristãos no mundo árabe e a questão da apostasia no islão, *Maghreb-Machrek*, nº 209, outono de 2011, págs. 109-119.

9. Citado em Sami ALDEEB, “Nota sobre os locais de culto e as práticas religiosas em vários países muçulmanos e não muçulmanos. Nota 07-072” Instituto Suíço de Direito Comparado, 14 de setembro de 2007, pág. 42. Texto consultável em: <http://www.eipd.admin.ch/content/dam/data/gesellschaft/gezetzgebung/minarettverbot/gutachten-sir-f.pdf>.

10. No Líbano, as crianças nascidas num casamento misto seguem a religião, ou a confissão, do pai, qualquer que ela seja. Contudo, as crianças podem pedir a alteração ao atingirem a maioridade. Ver Bachir AL.BILANNI, *Lois sur le statut personnel au Liban*, Dar Al'ilem Beirute, 1979, págs. 28,29.

11. Ver infra.

12. Nem o rito hanafita, nem o rito malikita o exigem.

13. Assim, o Tribunal Constitucional egípcio interveio, num caso entre dois cônjuges coptas ortodoxos, para atribuir a guarda da criança à mãe. Esta pretende que o artigo 139 do código confessional do estatuto pessoal é inconstitucional pelo facto de fixar a idade da guarda aos 7 anos; o que é incompatível com a charia que fixa a idade nos 10 anos. A mãe reclama igualmente a violação do artigo 10 da constituição relativo à proteção do interesse da criança e o artigo 40 relativo à igualdade. O Tribunal Constitucional afirma, na sua decisão, que “o artigo 139 do regulamento dos coptas ortodoxos estabelecia, efetivamente, uma discriminação arbitrária entre os cidadãos de um mesmo país, tratando melhor a criança muçulmana do que a criança cristã”. Caso nº 74, sessão de 1 de março de 1997, publicada no jornal oficial nº 11 de 27 de março de 1997. Ver, Ahmad KHALIL, *Manuel concernant les législations des tribunaux familiaux des musulmans et des non-musulmans*, ed. Al-maktab Al-jami'i Al-hadeeth, Alexandria, 2008, pág. 505 e seg..

14. Como o precisam as disposições dos códigos dos estatutos pessoais.

15. O artigo 383 do registo (relacional) dos quadros sócio-religiosos indica igualmente, que a mãe perde o seu direito de guarda em caso de casamento com uma pessoa estranha à criança.

16. Supremo Tribunal de Justiça sírio, sentença nº 301 de 6 de abril de 1981. Caso citado por Dina Charif FELLER, *La garde Hadanah en Droit musulman et dans les droits égyptien, syrien e tunisien*, Livraria Droz, Genebra, 1996, pág. 188.

17. Ahmad KHALIL, Manual sobre as legislações dos tribunais familiares dos muçulmanos e dos não muçulmanos, ed. Al-Maktab Al-jami'i al-hadeeth, Alexandria, 2008, pág. 276, ver também o artigo 129 do registo (relacional) dos quadros sócio-religiosos

18. Mohamad Zuhir ABDOULHAK, *Le guide charié pour le juge et l'avocat*, ed. Al-Majed, Damasco, 1994, págs. 80,81.

19. Charif FELLER, ob. cit., pág. 216. O Supremo Tribunal de Justiça baseou-se na decisão nº 60 L.R. para qualquer mudança de religião. Assim, o artigo 60, alínea 1 do estatuto civil, que

foi adotado pelo decreto presidencial nº 376 de 1957, interdita qualquer mudança ou correção da religião nos registros do Estado civil sem uma decisão emanada do juiz de conciliação. Este é o único competente, na Síria, para tratar tal assunto. Ver, Ghada HAMAJ. *Le mariage et le divorce ainsi que leur effets dans l'islam, le cristianisme et le judaïsme*, ed. Al-maktaba Al-kanouniyya, Damasco 2001, pág. 205 3 seg.. Ver também, a sentença do Supremo Tribunal de Justiça, base 61, decisão nº 25 de 12 de Outubro de 1970, publicada na revista *Al-Kanoun*, nº 5-8 de 1980.

20. Ver também Dina Charif FELLER, ob. cit. pág. 213.

21. Sami ALDEEB, *Non-musulmans en Pays d'Islam, cas de l'Egypte*, The Book Edition, Lille, 2009, pág. 319.

22. O Tribunal de Primeira Instância de Alexandria.

23. Ver Sami ALDEEB, “A definição internacional dos direitos do Homem e o islão”, in *Revue General de droit international public*, Vol. 89, nº 3, A. Pedone, Paris, pág. 668. Também, o artigo 178 do código dos estatutos pessoais sírio prevê, no seu artigo 178, que o tutor deve partilhar a religião do menor. A mesma disposição está incluída no artigo 27 de lei egípcia de 119/1952.

24. Decisão nº 65/493, publicada na revista da Ordem dos Advogados (Al-Muhamoun) jordana em 1966. Citada por Yacoub AL-FAR, Descrição: a lei dos conselhos confessionais não muçulmanos, nº 2 de 1938, a lei do estatuto pessoal dos não muçulmanos/comunidades cristãs e a jurisprudência jordana sobre a questão das comunidades, ed. Al-Shorok, Amã, 2001, págs. 30,31.

25. Ver também o artigo 171 e o artigo 224, b do mesmo código.

26. Ver sentença nº 601/85 do Supremo Tribunal de Justiça jordano. Citado por Yacoub AL-FAR, ob. cit. pág. 30. É importante notar que as escolas sunitas aceitam este género de casamento de forma diferente das escolas shiitas. Mas umas e outras recusam o casamento de uma parte muçulmana com o idólatra. O artigo 120 do registo (relacional) dos quadros sócio-religiosos diz: “O casamento de um muçulmano com cristãos e judeus, sujeitos do Estado ou estrangeiros, são permitidos”. Notemos, por fim, que o casamento entre um muçulmano e uma cristã é celebrado, nos Estados muçulmanos do Oriente árabe, perante um tribunal da charia que será competente em caso de contencioso.

27. Ver os seguintes versos do Corão: 2:221, 60:10 e 4:141.

28. Ver os artigos 120 e 125.

29. Ver decisão do tribunal da charia sírio, nº 257 de 19 de junho de 1969, base 259. E a decisão nº 860, base 591 de 30 de setembro de 1992, publicadas na revista *Al-Mohamoun*, nº 11-12, de 1993. Citados por Ghada HAMAJ, ob. cit. pág. 401.

30. Processo apresentado por um qualquer cidadão para defender um direito legitimado por Deus. Baseia-se no verso 3:104 do Corão assim como sobre alguns hadiths que insistem na ordenança do bem e a interdição do condenável. Assim, no Egito, é a lei nº 3 de 1996 assim como o artigo 6 da lei nº 1 de 2000 que regulamenta este processo nos casos dos estatutos pessoais. Notemos que o projeto de lei do estatuto pessoal sírio (projeto 1) de 2009, prevê, no seu artigo 21, a possibilidade de apresentar tais processos.

31. Decisão do Supremo Tribunal de Justiça sírio nº 1101 de 12 de Maio de 1965; trata-se de um caso entre a senhora Marine que tinha convertido ao islão e M. Georges. Ver também a decisão do Tribunal de Primeira Instância do Cairo de 3 de setembro de 1956, assim como Mohamad Zuhir ABDOLHAK, ob. cit. pág. 181.

32. Julgamento nº 997, base 8741/96. É importante notar que, na Síria, a mudança de religião necessita de uma autorização do serviço de segurança do Estado – que dificilmente a concede.

33. Também é importante notar que os tribunais da charia não aceitam o testemunho de um cristão e consideram o testemunho de duas mulheres iguais ao de um só homem.

34. Ver as decisões do Supremo Tribunal de Justiça sírio, o primeiro da Câmara da charia nº



515, base 905 de 5 de maio de 1999 e, a segunda, nº 197, base 352, de 14 de junho de 1999, relativa à decisão da administração geral.

35. Ver o artigo 23 alínea 2 do Pacto Internacional Relativo aos Direitos Civis e Políticos.

36. O Líbano é o único Estado do Oriente árabe que reconhece os efeitos de um casamento civil realizado no estrangeiro entre os seus cidadãos, em virtude do artigo 25 da decisão 146 L.R. de 18 de novembro de 1938. Ver também a decisão do Supremo Tribunal de Justiça libanês nº 36 de 19 de dezembro de 1964 e da decisão do Tribunal de Primeira Instância nº 17 de 5 de Abril de 1968.

37. Note-se que o artigo 160 do código dos estatutos pessoais sírio não autoriza a pensão em caso de diferença de religião, senão para os pais do marido e seus filhos. Por isso, a esposa cristã de um marido muçulmano é privada da sua pensão. Em contrapartida o artigo 60 do código dos estatutos pessoais jordano de 2010 impõe a pensão mesmo em caso de diferença de religião dos cônjuges.

38. A maioria dos códigos dos estatutos pessoais dos Estados muçulmanos mencionam, expressamente, esta interdição de herança entre um muçulmano e um não muçulmano como o artigo 264 b do código sírio. Note-se que o registo do testamento a favor da mulher cristã não regula este problema. Com efeito, o Direito muçulmano não autoriza o testamento em favor de outrem, pelo que, a mulher cristã, apenas está limitada a um terço do seu património. A interdição da sucessão entre as pessoas pertencendo a religiões diferentes encontra o seu fundamento no Corão verso 4:141 e mais claramente na sunna. Esta diz: “O infiel não herda do muçulmano” assim como uma outra palavra de Maomé diz: “Nem o muçulmano herda do infiel, nem o infiel do muçulmano”. A doutrina muçulmana é unânime sobre a interdição para o não muçulmano de herdar de um muçulmano. No entanto, o caso contrário já é objeto de divisão. Quanto às leis do Oriente árabe, estas seguem as escolas sunitas que interdita a sucessão nos dois sentidos. O artigo 264 do código dos estatutos pessoais sírio prevê a interdição da herança entre um muçulmano e um cristão e vice-versa. Num caso apresenta a um tribunal da charia sírio, a mulher cristã pretendeu a sua conversão ao islão antes de morte do marido muçulmano. A mulher tentava unir a sua religião com a do seu marido para poder herdar. O tribunal da charia deu um parecer favorável à mulher e aceitou o registo da sua conversão ao islão como tendo efeito antes da morte do marido. Ver decisão nº 79, base 14 de 28 de fevereiro de 1971 e decisão nº 411, base 432, de 27 de abril de 1976. Citadas por Mahmoud SHAMESS, *Anthologie des normes des statuts personnels dans les législations libanaises e syrienne*, ed. Al-Halabi al-hukoukia, Beirute, 1999, págs. 265,266.

39. Acontece que um cristão se converteu ao islão para privar os seus herdeiros das suas partes legais. Os herdeiros não têm outros meios para recuperarem a sua parte, senão converterem-se ao islão.

40. Mohamed Zuhir ABDLOUHAK, ob. cit., p. 51. E Mohamoud SHAMESS, ob. cit., pág. 69.

41. No decurso da História, a exoneração da *jizya* constituía a principal razão da conversão dos cristãos ao islão como testemunha “le passage massif des melkites de Gaza à l’islam en 1651, pour raisons fiscales”. Ver, Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, Escola Francesa de Roma, palácio Farnèse, Roma, 1994, p. 77.

42. O Líbano forma um caso único onde a igualdade entre os diferentes grupos religiosos constitui o fundamento do sistema. Contudo, esta igualdade não cria um sistema eficaz em que a liberdade religiosa seja respeitada.

### **A Universalidade dos direitos do Homem**

#### **Os direitos do Homem têm uma História**

---

*Valentine Zuber\**

#### **Os direitos do Homem: um programa político a ser usado em todo o mundo**

No fim do século XVIII, multiplicaram-se, em diversos países, declarações solenes visando a proclamação dos direitos naturais do Homem. Os seus promotores exaltavam, todos eles, a sua universalidade e pensavam, dessa forma, trabalhar para o progresso de toda a humanidade. Esses textos apareceram graças às perturbações revolucionárias que sacudiram inúmeros países dos continentes americano e europeu a partir dos anos 1770. As perturbações políticas afetaram desde logo a América, que se desembaraçou do jugo colonial inglês após alguns anos de uma guerra vastamente acompanhada e comentada na Europa. Encorajados por este exemplo, outros países europeus foram levados a fazer a sua própria revolução: a Irlanda, a Holanda, a Suíça e depois a França sucessiva, ou paralelamente, puseram em causa a ordem política tradicional que os tinha regido até então. Alguns desses movimentos fracassaram, outros venceram e serviram, depois, como modelo e reservatório de esperança para todos aqueles povos que queriam ter mais liberdade política e igualdade social. As diferentes declarações solenes dos direitos produzidas nessa ocasião, mesmo que não tenham sido seguidos de efeitos políticos nos países considerados, tiveram, no entanto, uma repercussão mundial; traduzidas e largamente difundidas na esfera ocidental, a sua concisão e a abstração dos conceitos que veiculavam transmitiram eficazmente a mensagem revolucionária até aos confins do continente europeu.

A eficácia política das declarações dos direitos levou a interrogações sobre esta forma política inteiramente nova e sobre a sua ideologia. Ultrapassando as fronteiras, as proclamações dos direitos do Homem serviram de base ideológica à maior parte dos movimentos de emancipação dos povos que prosseguiram, no Ocidente, ao longo de todo o século XIX. No entanto, permaneceram durante muito tempo apenas ao nível de princípios e a sua aplicação levou, por vezes, várias décadas para se tornar efetiva.



Peregrinos protestantes na ponte do navio Speedwell antes da sua partida de Delf Haven (Holanda) para o Novo Mundo a 22 de julho de 1620. À esquerda, uma arco-íris simboliza a esperança e a proteção divina. Pintura de Robert W. Weir (1803-1890).

*Foto: Wikipédia Commons/Architet of the Capital*

Um século mais tarde, por efeito de contágio ao retardador têm ainda servido, frequentemente, de programa político aos diferentes movimentos de emancipação nacional em países fora da Europa. Os países colonizados serviram-se, com efeito, da universalidade proclamada por estes princípios para combaterem o jugo dos seus senhores europeus, que tinham sido os seus imprudentes interventores.

Após os horrores da Segunda Guerra Mundial, a ideia dos direitos do Homem viu-se revivificada a nível mundial. Visivelmente inspirada nos primeiros textos do fim do século XVIII, a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 deu origem a uma política voluntarista de promoção mundial destes direitos humanos. Estendendo os seus efeitos políticos e civis aos problemas económicos e sociais encontrados pelos diversos povos do mundo alargou, consideravelmente, a sua definição e encorajou o desenvolvimento em todos os países, de uma legislação específica do Direito Público fazendo, finalmente, aplicar os princípios solenemente proclamados.

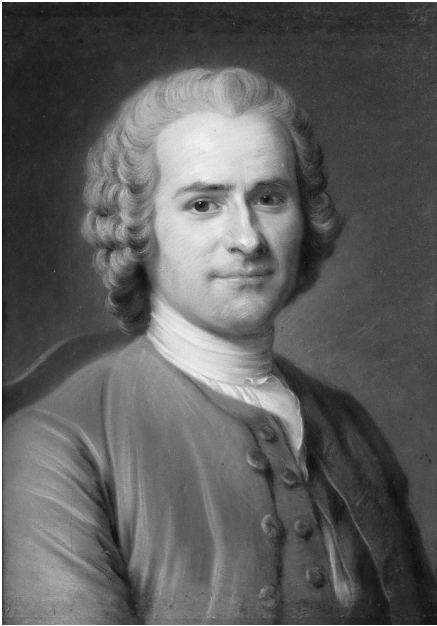
A universalidade dos direitos do Homem a partir da segunda metade do século XX encontrou, no entanto, e encontra ainda, múltiplos obstáculos.

O terreno de origem dos direitos do Homem, a Europa, e os seus prolongamentos Ocidentais, é responsável pela sua contestação crescente por parte de civilizações externas que ainda vêm neles a marca do domínio cultural, religioso e político dos antigos colonizadores. O seu reconhecimento por todas as nações, sem exceção, não se pode fazer senão através da mundialização efetiva dos seus princípios, em particular por intermédio da sua transformação em noções exclusivamente jurídicas e a sua adaptação cuidadosa e progressiva a um mundo decididamente pluralista e aberto.

### **Três datas emblemáticas: 1776, 1798, 1948**

**A invenção dos Direitos do Homem.** Um verdadeiro florescer de textos enumerando os direitos do Homem sob uma forma declarativa emergiu no fim do século XVIII na América do Norte e na Europa. Este género literário procurou o aspeto constitucional e jurídico, nascido, desde logo, nas diferentes colónias americanas a caminho da independência, conheceu uma aceitação imensa no mundo ocidental nos anos imediatamente a seguir. Aos textos emanando de cada colónia – o mais conhecido dos quais é o *Virginia Bill of Rights* de 1776 – juntou-se, no mesmo ano, a versão comum da Declaração da Independência Americana, depois, em 1791, o *Bill of Rights* (emendas 1 a 10) da Constituição americana. Entretanto, a Assembleia Constituinte francesa tinha criado a sua própria Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão por ocasião do verão particularmente movimentado de 1789. As turbulências políticas próprias da França revolucionária deram ainda lugar a duas Declarações, em 1793 e 1795. Outros povos seguiram o exemplo, como os belgas com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão do povo *franchimontois*\*\* em setembro do mesmo ano, os genebrinos com a Declaração dos Direitos e dos Deveres do Homem social em 1793, depois as repúblicas italianas, batavas ou helvéticas – resultado das campanhas napoleónicas – com diferentes Constituições e Declarações dos direitos (1797-1798).

No século XIX, o exercício continuou em França, com o preâmbulo da Constituição Francesa de 1848. Seguiu-se um longo tempo de latência, durante o qual os textos declarativos não foram considerados tão necessários pelos Estados em formação. A ideologia nacionalista sobrepôs-se à promoção dos direitos universais dos seres humanos. Até que os países vencedores do segundo conflito mundial julgaram necessária a definição de uma política mundial, logo após a conflagração que tinha marcado o aparecimento dos nacionalismos e as suas sangrentas consequências. Esta política começou com a declaração solene em Paris na Praça do Trocadero, da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 que se tornou assim na nova carta ética da Organização das Nações Unidas, recentemente criada.



Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) escritor, natural de Genebra, é um dos mais ilustres filósofos do século da Luzes. A sua influência intelectual foi maior no momento da Revolução Francesa, no domínio da educação pelos seus ensaios sobre a educação moderna, e na história jurídica francesa através da sua filosofia política e os seus trabalhos sobre a sociedade, entre os quais o Contrato Social.

Pastel de Maurice de Latour, 1753

Foto: Wikipédia Commons

**Os Direitos Universais.** Contrariamente ao *Bull of Rights* inglês de 1689, que se referia aos antigos direitos e liberdades apenas dos Ingleses livres, os textos de 1776, 1789 e 1948 proclamam a igualdade de todos, independentemente da sua nacionalidade.

A Declaração de independência americana de 4 de julho de 1776 anuncia, dessa forma, no seu segundo parágrafo; “*Aceitamos como evidentes, a verdade de que os Homens foram criados iguais, de que foram dotados pelo Criador de certos Direitos inalienáveis, entre os quais, estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade*”.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de Agosto de 1798 estatui no seu artigo primeiro: “Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos”.

Quanto à Declaração Universal dos Direitos do Homem de 10 de dezembro de 1948, considerando “que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e direitos inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo (...)”, ela “proclama a presente Declaração Universal dos Direitos do Homem como o ideal comum a ser tido em conta por todos os povos e todas as nações”.

## **A questão das origens**

**O papel pioneiro dos americanos.** O papel maior dos anglo-saxões na intervenção e a pôr em prática a teoria dos direitos do Homem nos séculos XVII e XVIII é unanimemente reconhecida pela comunidade dos historiadores. Inspirando-se nas reflexões filosóficas dos pensadores contemporâneos e tirando as consequências da experiência do seu refúgio além Atlântico para escapar às querelas religiosas do velho continente, os americanos foram simultaneamente pioneiros e exemplos admirados e copiados pelo resto do mundo. Efetivamente, foram os primeiros a declarar e a aplicar soluções políticas radicalmente diferentes das que se praticavam no mundo antigo para gerirem, quer o seu isolamento, quer a grande diversidade religiosa e social. No entanto esta anterioridade dos americanos não exonera os investigadores na ciência das ideias de um questionamento sobre as origens destes novos princípios políticos então postos em prática. Previamente importados da Europa, foi numa mudança intensa e uma influência intelectual cruzadas entre o antigo e o novo mundo, que puderam ser assim tão precisos, codificados e por fim desenvolvidos na prática americana, depois europeia.

**Uma origem religiosa?** Desde o fim do século XVIII, os pensadores da política têm sido regularmente confrontados com a identificação das raízes intelectuais dos direitos do Homem. Alguns têm defendido uma origem propriamente religiosa ocasionada pela Reforma do século XVI. Outros têm colocado como fator principal a secularização e a individualização do pensamento efetuadas pelos filósofos desde a revolução cartesiana até às Luzes europeias. Estas diferentes interpretações têm tido, certamente, funções explicativas, mas também, por vezes, motivações muito ideológicas, muito ligadas à sua autoproclamada universalidade. É desta forma que as visões ideológicas subjacentes dos países que fizeram a promoção dos direitos do Homem de maneira abertamente proselitista, têm, em todo o caso, o seu peso nos problemas que a difusão destes princípios tem encontrado no resto do mundo.

**A Reforma, fonte dos direitos individuais:** Uma corrente do pensamento liberal ou reacionário do século XIX procurou encontrar origens religiosas nas revoluções políticas em curso ou passadas, e fizeram declarações dos direitos do Homem produzindo nessa ocasião novas Tábuas da lei adaptadas ao mundo moderno.

Em França, o facto de aproximar a ação da Reforma à da Revolução Francesa, numa espécie de colagem ideológica paralela, tornou-se mesmo num cliché na historiografia do século XIX – fosse qual fosse o tipo, reacionário ou liberal e republicano. Cada um procurava as chaves religiosas e teológicas para entender os problemas postos pelo aparecimento da modernidade com os seus corolários: a democracia, o pluralismo e a secularização



Eleonor Roosevelt, “primeira dama” das Nações Unidas de 1933 a 1945, apoiou a criação das Nações Unidas e presidiu ao comitê que redigiu e aprovou a Declaração Universal dos Direitos do Homem. Na foto apresenta uma cópia da Declaração, em espanhol, publicada pela primeira vez em 1949

*Foto: Wikipédia Commons/Franklin Roosevelt Library*

progressiva da sociedade. A equação Reforma e modernidade podia, portanto, ser vista de duas formas opostas, segundo a forma como os pensadores apreciavam a evolução da sociedade da sua época.

Aqueles que reivindicavam a herança de 1789 viam, geralmente, na Reforma o ponto de partida da longa e difícil marcha em direção ao aparecimento das liberdades modernas. Era o caso dos pensadores liberais, por vezes protestantes, ou filo-protestantes (de Benjamin Constant a Edgar Quinet, passando por François Guizot, Jules Michelet e Alexis de Tocqueville), historiadores e teólogos protestantes franceses e dos seus aliados políticos, os Republicanos, do Século XIX e início do século XX.

Aqueles que, pelo contrário, contestavam o papel desempenhado pela introdução e a generalização das ideias das Luzes nos comportamentos políticos modernos, viam na Reforma o primeiro ato revolucionário na origem de uma reação em cadeia levando o país à sua perda com tudo o que fazia até então a sua força, a sua unidade e a sua identidade. Era o caso dos pensadores reacionários e antiprotestantes, de Joseph de Maistre a Charles Maurras.

Contudo, a equação Reforma-Revolução foi cada vez mais posta em causa por alguns historiadores republicanos, os mais patriotas (ou os mais

jacobinos), que colocavam, então, a ênfase na origem propriamente francesa e filosófica das ideias e dos princípios revolucionários. Assim, logo que a pesquisa alemã (George Jellinek, mas também Max Weber na mesma época) consagrou de novo uma parte dos seus trabalhos à reavaliação da influência do protestantismo (na sua forma calvinista ou para-calvinista) na modernidade política e económica do Ocidente, na França, se satisfazia os protestantes franceses, foi, em contrapartida mal aceite pelos defensores de uma história heroica que teria sido estritamente nacional.

**Uma origem filosófica e laica?** Uma outra corrente de pensamento recusou radicalmente toda a influência religiosa na génese da teoria dos direitos naturais. Para esses pensadores foi o próprio processo de arrancar o pensamento religioso que permitiu a elaboração de um pensamento secularizado e autónomo sobre os direitos naturais; estes ter-se-iam, então, tornado um bem comum a todos os seres humanos, independentemente da cultura ou da religião de que eles se reclamam.

Estes autores avançam, como certo, que houve uma revolução mental e cultural no século XVIII no que diz respeito à apreensão do indivíduo. Este novo estado de espírito ter-se-ia depois largamente difundido na população através de vários canais: a literatura romanesca exaltando os destinos individuais (Jean-Jacques Rousseau e Richardson), os combates dos filósofos para a abolição da tortura (Voltaire), a liberdade religiosa e o desenvolvimento das liberdades religiosas (Condorcet). Este clima intelectual teria permitido a emergência de novos conceitos sociais e políticos como os direitos naturais do Homem na sociedade. As Luzes europeias teriam sido, portanto, determinantes na promoção da autonomia individual. Desde Hugo Grotius e John Locke, Jean-Jacques Burlamaque até Rousseau, as diferentes teorias políticas do Contrato Social e os tratados da nova educação colocaram, portanto, no centro das atenções o sentimento individual e permitiram a apreensão generalizada da sacralidade da pessoa humana.

Seja qual for a origem intelectual dos direitos do Homem, de tipo religioso ou filosófico, os investigadores concordam numa evidência: os direitos do Homem têm uma origem essencialmente ocidental e apareceram em favor da secularização progressiva das sociedades de cultura cristã.

## **Das Declarações à sua aplicação: um processo sempre em desenvolvimento**

**Uma demorada implementação.** A despeito da sua aspiração comum à universalidade, as declarações americana e francesa de 1776 e 1789 não atingiram uma generalização destes direitos a toda a sua população. É verdade que estes direitos permitiram alargar os limites das liberdades individuais.





Sala da Assembleia Geral da ONU, em Nova Iorque

*Foto: Wikipédia Commons/Patrick Gruban*

Dessa forma, os primeiros atos civis da Revolução Francesa fizeram recuar significativamente as fronteiras da autonomia pessoal. A abolição das “cartas de prego”, e da discriminação religiosa, a introdução do casamento civil, do direito ao divórcio, a significativa diminuição da maioridade, o fim dos direitos e privilégios automáticos da primogenitura, a igualdade dos dois sexos nos direitos de herança e o fim de todo o poder paternal – tudo isso limitou, significativamente, as fronteiras da autonomia pessoal. Contudo, todos estes novos direitos nem sempre ofereceram proteção às crianças, aos doentes mentais, aos prisioneiros, aos não-proprietários, aos escravos, aos negros livres, a certas minorias religiosas e, por vezes e sobretudo, às mulheres.

As declarações dos direitos do século XVIII contêm essencialmente, aquilo a que se tem chamado, os “direitos civis e políticos”, os quais, inicialmente, só se aplicavam aos seres humanos do género masculino e que eram política e economicamente livres. Estes direitos foram conhecidos depois de serem alargados a todos os seres humanos, como “a primeira geração dos direitos do Homem”. Houve, é verdade, referências aos direitos económicos e sociais nas declarações francesas do fim do século XVIII e do início do século XIX (direito ao trabalho, 1793, e o direito ao bem-estar, 1848) mas raramente foram aplicadas. Isso não se realizou até ao aperfeiçoamento das diferentes legislações nacionais em matéria de proteção económica e social, muito frágeis para que estes direitos económicos entrem no campo dos direitos do Homem.

**Um trabalho resultante da mobilização internacional.** Foi essencialmente depois da Segunda Guerra Mundial que estes novos direitos (direito ao trabalho, à greve, à educação, a uma cobertura social) entraram massivamente nos diferentes direitos nacionais. Chamaram-lhes então os direitos da segunda geração. Desde então, foram definidos novos tipos de direitos. Foram objeto de amplos debates no interior dos Estados e entre estes, e nem todos foram ainda avalizados pelas instâncias nacionais ou internacionais. Neste caso estão, por exemplo, e um pouco em desordem, toda a espécie de reivindicações pelo reconhecimento dos direitos: ao desenvolvimento, à autodeterminação, à diferença, das minorias, à paz, etc.

Desde a Carta das Nações Unidas (1945) e a Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948), estes direitos do Homem têm sido ampliados, codificados e criaram-se dispositivos internacionais para velar pela sua aplicação.

Em 1966, a ONU adotou um Pacto Internacional relativo aos Direitos Civis e Políticos e um Pacto Internacional relativo ao Direitos Económicos, Sociais e Culturais. No ano seguinte, a Comissão da ONU para as violações dos direitos do Homem criou mecanismos de investigação nos países membros.

Um primeiro encontro internacional de todas as instituições nacionais de promoção e proteção dos direitos do Homem foi organizado, em Paris, em 1991, pela Comissão Nacional Consultiva dos Direitos do Homem (CNCDH), sob o patrocínio da ONU. Dois anos mais tarde, um programa de ação dito “de Viena” foi definido pela Assembleia Geral da ONU. Ele deu um grande relevo à democracia e ao desenvolvimento económico e social, considerados como fazendo parte integrante dos direitos do Homem. A declaração criou um Alto-Comissário das Nações Unidas para os direitos do Homem e solicitou, além disso, a todos os Estados signatários que criassem instituições destinadas a garantir o respeito pelos direitos do Homem ao nível nacional. Em 2006, a Comissão dos Direitos do Homem foi substituído pelo Conselho dos Direitos do Homem.

Foram também criadas instâncias a nível regional após a assinatura dos tratados internacionais relativos à preservação dos direitos do Homem. Elas referem-se, geralmente, à Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. Por exemplo, a Convenção da salvaguarda dos Direitos do Homem e das liberdades fundamentais, mais vulgarmente chamada de Convenção Europeia dos Direitos do Homem, é um tratado internacional assinado pelos Estados membros do Conselho da Europa (1950-53). Este tratado tem como objetivo proteger os direitos humanos e as liberdades fundamentais através de um controlo judicial comum. Foi assim que depois disso foi instituído o Conselho de Ministros do Conselho da Europa e, principalmente, o Tribunal Europeu dos Direitos do Homem. Este, colocado em Estrasburgo em 1959,

tem como missão velar pelo respeito da Convenção pelos Estados signatários. A Convenção evoluiu com o decorrer do tempo e muitos protocolos têm permitido completá-la e dar-lhe mais precisão.

**Uma universalidade por vezes contestada.** Para além das demoras próprias da sua implementação efetiva em todas as sociedades humanas à superfície do Globo, a própria definição dos direitos do Homem tem suscitado reservas e polémicas que ainda não se extinguiram até aos nossos dias. Inúmeros textos complementares também têm sido produzidos a nível regional. Países, ou grupos de países, têm, por vezes, sentido a necessidade de precisar, ou mesmo completar a Declaração de 1948. Mas tem havido contestações mais profundas que põem em causa a própria pertinência do modelo “universal” dos direitos do Homem. Estas questões têm aparecido à medida que o domínio ocidental se esvazia e que o resto do mundo também se começou a desenvolver. A resistência aos direitos do Homem foi marcada por uma vontade de emancipação perante o que era considerado como um *diktat* da cultura Ocidental.

Alguns países, que funcionam segundo um modelo político radicalmente diferente do modelo liberal ocidental, têm tendido a promover alguns aspetos dos direitos do Homem, em detrimento de outros. Na ONU, durante o período da chamada Guerra Fria, a definição do entendimento que era necessário dar aos direitos fundamentais foi asperamente discutido. À conceção ocidental que privilegiava os direitos humanos fundados nas liberdades civis e políticas, opôs-se, durante muito tempo, a visão dos países que faziam parte do bloco socialista que privilegiava os direitos económicos, sociais e culturais e a satisfação das necessidades elementares. É ainda, muito frequentemente, objeto de contestação dos direitos do Homem por parte de países como a China ou a Coreia do Norte, que privilegiam, teoricamente, o desenvolvimento dos direitos económicos à garantia dos direitos individuais e políticos que lhe são regularmente pedidos. Os direitos do Homem têm sido, por vezes, apresentados como uma invenção ocidental moderna.

Com efeito, alguns denunciam a sua instrumentalização apenas em proveito dos países ditos “ocidentais” sobre os outros países do mundo. Alguns veem neles mesmo um ideologia prejudicial às particularidades culturais e religiosas, e denunciam a imposição neocolonial e mundializada de um só modelo passando pela dependência (económica e cultural) de outras nações. Alguns ares culturais têm então tentado libertar-se de regras internacionais consideradas como muito incómodas e contrárias à sua própria cultura propondo versões contextualizadas e culturalizadas dos direitos do Homem. Estas resistências à extensão mundializada de regras comuns têm, por vezes, sido justificadas *a posteriori* por conceções histórico-políticas, que fazem do choque das civilizações um capítulo incontornável da história humana.

Algumas organizações regionais quiseram assim opor as suas próprias declarações dos Direitos do Homem. A Organização da Unidade Africana (OUA) proclamou uma Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos (1981). Tomando o princípio da Declaração Universal de 1948, juntou-lhe direitos considerados como tendo sido deixados de lado, como o direito à autodeterminação dos povos, ou a obrigação dos Estados lutarem contra todas as “formas de exploração económica estrangeira”.

A Organização da Conferência Islâmica, (desde 2011 a Organização da Cooperação Islâmica) também produziu a sua própria declaração dos direitos do Homem (1990) que faz do Islão a “religião natural do Homem” (artigo 10).

Estas diversas contestações culminaram logo após os dramáticos acontecimentos de 11 de setembro de 2001. No entanto, parece, perante as enormes alterações do ponto de vista político em curso há duas décadas em diferentes partes do mundo (afundamento do modelo socialista no fim dos anos 80 e os levantamentos populares nos países árabes dos últimos meses) que a tese da universalidade dos direitos do Homem retomou vigor no próprio seio de sociedades que pareciam ser-lhes as mais renitentes. Este retorno a favor não anula, no entanto, as sociedades humanas de uma nova reflexão sobre a própria essência desta grande ideia dos direitos do Homem. Para que a sua universalidade seja verdadeira e aceite por todos, parece necessário questioná-la, sem hesitações, a história e o conjunto dos seus pressupostos, para que a reputação destes princípios não seja mais manchada com suspeitas de imperialismo que tinha acabado de lhe ser oposta e que prejudicam a sua generalização.

### **Conclusão: O novo desafio**

Podemos constatar que, do século XVIII ao século XXI, o número de direitos humanos reconhecidos como tal tem aumentado enormemente. Desde direitos da primeira geração aos direitos da terceira (alguns autores definem mesmo direitos da quarta geração), o catálogo tornou-se imenso. Este crescimento quase exponencial demonstra bem que o perímetro dos direitos do Homem permanece iminentemente flutuante, acompanhando as épocas e os locais e que a definição exata do que ele contempla pode continuar a suscitar debates bem intensos. Isso põe em jogo em cada época a autoproclamada universalidade destes direitos, que pode então tomar mais o aspeto de um dogma do que de um dado verdadeiramente racional.

Face a esta inflação, o risco é de admitir a relativização de certos direitos em relação a outros, isso pode também levar a multiplicar as ocasiões de conflitos entre os diferentes direitos. Isso leva, por fim, ao cuidado de velar e de salvaguardar direitos muito mais complicados de aplicar pelos Estados (em particular nos países com fracos recursos públicos).

A universalidade dos direitos do Homem é também muitas vezes contestada por aqueles que pregam a igualdade dos direitos entre si, mesmo por aqueles que não correspondem aos critérios ocidentais de respeito pela pessoa humana. Alguns denunciam mesmo uma espécie de religião estranha, que seria imposta ao resto do mundo por um Ocidente, para muitos, secularizado e materialista. É necessário dizer que o emprego de termos fortes, e religiosamente conotados, como “universal” ou “direitos sagrados” têm legitimamente incomodado aqueles que não colocam o sagrado no ser humano propriamente dito, mas no seu ou seus deuses ou nas forças sobrenaturais que reconhecem.

Parece-me que a única forma de sair deste debate é o esforço por secularizar a própria noção dos direitos humanos. Isso passa pelo estudo da sua história e a reflexão continua sobre os seus fundamentos filosóficos. É tempo de trazer de volta os grandes textos dos direitos do Homem, para a História: simples reflexos de uma história particular, nascidos num determinado contexto, eles têm, sem dúvida, a sua grandeza, mas devem apenas ser considerados como um testemunho cultural do passado. Os direitos do Homem, para serem universais, devem, portanto, corresponder a três condições: ser naturais, iguais para todos e aplicáveis a todos. Além disso, não são direitos do Homem em estado natural, mas antes do Homem em sociedade. Não são direitos do Homem opostos aos direitos divinos ou aos direitos dos animais. Devem poder desenvolver-se num mundo politicamente secular e exigem ser fortalecidos pela participação de cada um para serem aplicados.

A secularização dos direitos do Homem está em marcha: trata-se de abandonar o seu decoro para-religioso, o seu aspeto de moral humana universal, que foi necessária na história do Ocidente mas, que, na hora atual, constitui mais um travão à sua generalização à escala do Planeta. Trata-se, acima de tudo, de fazer deles uma simples recolha de regras jurídicas oponível a todos, sem exceção, através de tratados ou de convenções internacionais. Em numerosos países, esta tradição jurídica e/ou constitucional, já existe; noutros, ela condiciona a entrada de novos países nas entidades regionais, como por exemplo, para os países que aspiram fazer parte da União Europeia. O desenvolvimento do respeito pelos direitos do Homem é, portanto, um processo a pôr em execução continuamente e não uma “verdade” exclusiva de forma desigual reconhecida, que apenas os países desenvolvidos teriam para espalhar pelo resto do mundo.

\* Valentine Zuber é historiador, conferencista da secção das ciências religiosas da Escola Prática de Altos Estudos (Paris) e investigador no Groupe Sociétés, Religions, Laïcités du CNRS.

\*\* Os 600 franchimontois são os homens da região de Franchimont que tentaram, em 1468, surpreender Louis XI e Carlos, o Temerário, que mantinham cercada a cidade de Liège. Este episódio trágico é uma das batalhas mais conhecidas das «Guerras de Liège»

(O Castelo de Franchimont é um castelo forte situado no município de Theux, na província de Liège. Este castelo medieval, que domina o vale do Hoëgne, foi um importante elemento na defesa do Principado de Liège. Sofreu vários melhoramentos ao longo dos séculos, mas acabou por ser desmilitarizado no século XVII.)

## **Bibliografia**

- BAECQUE Antoine de (ed.), *L'An 1 des droits de l'homme*, Presses du CNRS, Paris, 1988.
- FAURE, Christine *Les Déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot Paris, 1988; *Ce que déclarer des droits veut dire*, Les Belles Lettres, Paris 2011.
- GAUCHET, Marcel *La Révolution des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 1989.
- HUNT, Lynn *Inventing Human Rights: A History*, Norton, New York, 2007.
- Artigo *Droits de l'homme* da Wikipédia em francês (página consultada a 24 de julho de 2011). [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Droits\\_de\\_l%27homme&oldid=67474450](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Droits_de_l%27homme&oldid=67474450)

# **Liberdade Religiosa: fundamentos no Ocidente e perspectivas internacionais**

---

*David Little \**

Nos nossos dias compreende-se a liberdade religiosa como a situação que permite a indivíduos, ou a grupos, adotarem, sem impedimento, convicções e uma identidade religiosas, e de se exprimirem, ou agir, dentro de certos limites, em função das suas convicções, sem sofrer nenhuma pressão coerciva, por parte de outro, incluindo o Estado. Definido desta forma, este assunto é particularmente sensível; isso foi verdade no passado e é-o ainda hoje. Suscita numerosos debates teóricos, e isso desde há longo tempo. Por que razão as convicções e a identidade religiosa merecem ser protegidas dessa forma? Onde se situa, exatamente, o limite entre as convicções e a identidade religiosas, por um lado, e os outros tipos de convicções e de identidade por outro? Quais são os limites de uma expressão e de uma prática aceitáveis, e como definir as “ações coercivas” ou as sanções aplicadas pelo Estado, ou as instituições?

Além disso, no decurso da História, as violações da liberdade religiosa “têm estado, direta ou indiretamente, na origem de guerras e de grandes sofrimentos infligidos à humanidade”, segundo os termos da Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e de Discriminação Baseadas na Religião ou na Convicção (1981). Mesmo se ultrapassam muito a opressão religiosa, exemplos como a Inquisição, as guerras da religião pós-medievais na Europa, as práticas dos colonos ocidentais e dos Otomanos – especialmente no caso da Arménia – assim como os regimes fascistas, o socialismo de Estado e os ultranacionalismos do século XX e depois, mostram até que ponto o facto de aplicar penas e tratamentos degradantes a indivíduos ou a grupos em razão das suas convicções e da sua identidade religiosas pode ter repercussões devastadoras.

De facto, é por causa destas consequências nefastas que o sistema dos direitos do Homem, que foi adotado após as exações cometidas pelo fascismo no meio do último século, inclui disposições detalhadas para a proteção da liberdade religiosa. Estas disposições, tal como estão expressas em documentos como, especialmente, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos (PIDCP) e a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e de Discriminação baseadas na Religião ou na Convicção, são consideradas

como obrigatórias por perto de três quartos das nações do mundo. Elas constituem um ponto de partida pertinente, para uma abordagem contemporânea da liberdade religiosa.

O nosso primeiro objetivo é comentar as principais disposições dos direitos do Homem e apoiando-nos na jurisprudência correspondente, em particular nas “Observações Gerais” do Conselho dos Direitos Humanos das Nações Unidas, que está autorizado a interpretar o Pacto Internacional Relativo aos Direitos Civis e Políticos (PIDCP). Sublinharemos os pontos fundamentais e os pontos de controvérsia mais importantes. O nosso segundo objetivo é compreender em que contexto histórico foram formulados os direitos do Homem, particularmente no Ocidente. Tratar-se-á essencialmente, nos dois casos, de uma abordagem descritiva. O estudo das normas existentes e da sua origem, não incluirá, geralmente, nenhuma reflexão sobre a forma como devem ser interpretadas e aplicadas, mesmo que seja difícil abstermo-nos, totalmente, de exprimir preferências.

## **Abordagem da liberdade religiosa segundo os direitos do Homem<sup>1</sup>**

**Contexto e definição.** O sistema dos direitos do Homem está inteiramente baseado num imperativo: proteger os indivíduos contra o domínio de um grupo e as violências arbitrárias que daí podem derivar. Esta é a principal lição que, após a Segunda Guerra Mundial, foi tirada das consequências do fascismo, cujo fundamento é a sujeição absoluta do indivíduo à vontade do Estado. Como Hitler declarou, o nacional-socialismo não dá a prioridade ao indivíduo, ou à humanidade, mas à proteção *do povo*, “mesmo à custa do indivíduo”<sup>2</sup>. Foi o horror provocado por tais conceções que disparou uma verdadeira revolução dos direitos do Homem e deu oportunidade ao aparecimento daquilo que Mary Ann Glendon chama, no seu livro sobre o assunto, “um mundo novo”<sup>3</sup>.

No âmago da ideologia fascista havia o desejo de reprimir, por todos os meios necessários, a menor divergência, ou o menor desejo de independência em matéria de convicção ou de identidade religiosa. Além de que a política, tristemente célebre, visando suprimir milhões de judeus e de minorias religiosas “indesejáveis”, como as Testemunhas de Jeová, os Nazis desencadearam uma verdadeira perseguição contra os católicos, reduzindo, ou suprimindo muitas das suas práticas e conseguiram submeter a Igreja protestante empregando “métodos terroristas”<sup>4</sup>. O fascismo, especialmente na Alemanha e no Japão, representou particularmente, uma agressão direta, total e sistemática contra os quatro aspetos dos direitos à liberdade religiosa – que foram seguidamente garantidos por escrito e formuladas explicitamente num contexto marcado pelas exigências fascistas:





Insurreição no gueto de Varsóvia a 19 de Abril de 1943: Segundo o relatório oficial, pelo menos 56 065 judeus, homens, mulheres e crianças, foram mortos ou deportados para os campos de concentração Nazis alemães ou para campos da morte.

*Foto: Criative Commons/German Federal Archives*

1. “*Toda a pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; esse direito implica a liberdade de ter ou de adotar uma religião ou uma convicção da sua escolha [...] Ninguém pode sofrer qualquer impedimento à sua liberdade de ter ou de adotar uma religião ou uma convicção da sua escolha*”<sup>5</sup>. Isto é um direito à liberdade. Não se permite “nenhuma restrição de qualquer espécie” no que respeita à escolha das suas opiniões, quaisquer que elas sejam, ou das suas crenças, religiosas ao não, as quais têm o mesmo estatuto fundamental e releva da “consciência” que uma convicção religiosa pode ter para o crente. Uma tal conclusão pode concluir-se do facto que o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião “protege as convicções teístas, não teístas e ateias” assim como “o direito de não professar nenhuma religião ou convicção” [*Observation Générale*, nº 22, art. 13 (2), UN Doc. HRI/GEN/I/Rer. (1994), ndlr]. Além disso, as crenças fundamentais, ou dependendo da consciência, e distintas de outras convicções ou crenças, parecem ter sido particularmente destacadas. Elas podem servir de fundamento a exceções legais, como por exemplo, no caso da objeção de

consciência para o serviço militar. Podemos, portanto, dizer, que a legislação relativa aos direitos do Homem é particularmente respeitadora dos motivos de consciência<sup>6</sup>.

Uma outra liberdade garantida é a de “ter ou adotar uma religião ou uma convicção da sua escolha, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua convicção, individualmente ou em comum, tanto em público como em privado, através do culto e realização de ritos, das práticas e do ensino”. “A realização dos ritos e a prática da religião ou da convicção pode compreender não apenas atos cerimoniais, mas também de costumes, tais como a observação de prescrições alimentares, o uso de vestuário ou de cobertura da cabeça distintivos”, entre outras. As únicas limitações aceitáveis são as que os governantes podem impor a certas formas de manifestar, de exprimir ou de agir abertamente para testemunhar de uma religião ou de uma crença, com o objetivo de proteger “a segurança, a ordem e a saúde públicas, a moral, ou as liberdades e direitos fundamentais de outrem”<sup>7</sup>.

Paralelamente, a responsabilidade de prova sobre tais atos incumbe claramente ao governo. Porque, por um lado, é antes de mais aos crentes, e não ao Estado, definir o que é “manifestação” de uma religião ou de uma crença. Por outro lado, o governo deve provar que qualquer restrição à manifestação de uma convicção religiosa é simultaneamente “necessária” e “proporcionada”. Isto significa que esta restrição deve ser definida e aplicada de forma a impor limites tão pouco impeditivos quanto possível e compatíveis com a proteção de um interesse nacional verdadeiramente imperioso. É importante notar que as limitações da liberdade de religião ou de convicção *não são* autorizadas por razões não específicas como a segurança nacional<sup>8</sup>. Pelo facto dos fascistas terem justificado a supressão de um grande número de direitos em nome da segurança nacional, esta exceção é importante.

2. “Ninguém pode ser objeto de discriminação por parte do Estado, de uma instituição, de um grupo ou de um qualquer individuo por causa da sua religião ou da sua convicção<sup>9</sup>.” Trata-se de um direito à igualdade, que compreende também disposições sobre “a intolerância baseada na religião ou na convicção”. A definição jurídica da discriminação é clara: trata-se de “qualquer distinção ou preferência baseadas na religião ou na convicção e tendo, como objeto, ou como efeito suprimir ou limitar o reconhecimento, a fruição ou o exercício dos direitos do Homem e das liberdades fundamentais numa base da igualdade”. Nos documentos, a intolerância é por vezes assimilada à discriminação, mas nem sempre é o caso, o que deixa este conceito aberto à interpretação<sup>10</sup>.

Segundo o texto sobre a intolerância e a discriminação, uma religião de Estado ou oficial não é excluída como tal; contudo, a sua existência não deve



Memorial Yad Vashem em Jerusalém, Janusz Korczak e as crianças do gueto, Escultura de Boris Saksiet

*Foto: Wikipédia Commons Proesi*

“praticar nenhuma discriminação contra os adeptos de uma religião ou os não crentes”. Por exemplo, quaisquer “medidas restringindo o acesso ao serviço do Estado aos membros da religião predominante, concedendo-lhes privilégios económicos ou impondo restrições especiais à prática de outras religiões”, são interditas. Pelo contrário, este é um direito largamente inclusivo: não se limita à proteção das religiões “tradicionais” ou maioritárias; compreende igualmente a interdição de toda a “discriminação contra uma qualquer religião ou uma convicção, seja por que razão for, especialmente porque está estabelecida recentemente ou porque representa uma minoria religiosa suscetível de servir de alvo a uma comunidade religiosa dominante”<sup>11</sup>.

3. “*Nos Estados onde existem minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas que pertencem a estas minorias não podem ser privadas do direito de ter, em comum com os outros membros do seu grupo, a sua própria vida cultural, de professar e de praticar a sua própria religião, ou de usar a sua própria língua*”<sup>12</sup>. A interpretação oficial deste direito pelo Comité dos Direitos de Homem contribuiu, em certa medida, para corrigir os termos da Declaração dos Direitos do Homem que foram atenuados aquando da sua redação, principalmente a pedido dos representantes dos Estados Unidos, do

Canadá e da Austrália, preocupados em reduzir o campo de autonomia cultural das minorias para favorecer as suas políticas de assimilação. As recentes declarações do Comitê sugerem que, para “remediar uma situação que impeça, ou entrave o exercício” dos direitos das minorias, “podem ser tomadas medidas positivas pelos Estados, porque elas são necessárias para proteger a identidade de uma minoria e os direitos dos seus membros de terem e de desenvolverem a sua cultura e a sua língua, e de praticar a sua religião”; estas declarações lembram as formulações, mais firmes, do direito das minorias à proteção que foram rejeitadas por ocasião da sua redação<sup>13</sup>. Também é útil mencionar que, pretendendo estender o mais possível a proteção das minorias, as Nações Unidas propuseram, nos anos 1990, um certo número de instrumentos como a Declaração dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (1993), e a Declaração Sobre os Direitos dos Povos Autóctones (1994).

4. *“Qualquer apelo ao ódio (...) religioso que constitui um incitamento à discriminação, à hostilidade ou à violência é interdito”*<sup>14</sup>. Este direito suscita numerosas interrogações. Tendo em conta as práticas fascistas é lógico “interditar, pela lei” atos que constituam um incitamento à discriminação e à violência contra grupos e indivíduos religiosos ou outros. Não faltam exemplos chocantes de comportamentos inaceitáveis durante o período nazi. Além disso, o incitamento à discriminação (tal como é definida no ponto 2) é desde logo, uma violação indiscutível dos direitos do Homem, tal como o incitamento à violência (salvo se se trata de uma expressão do “direito soberano a defender, ou do direito dos povos à auto-determinação”<sup>15</sup>).

Por outro lado, é particularmente difícil, do ponto de vista jurídico, precisar o sentido dos termos “ódio racial” e “hostilidade” mencionados no texto, o ódio e a hostilidade, que são, essencialmente, uma questão de estado de espírito e de emoção, que são muito difíceis de controlar, e é por isso que incitam aos conflitos com os direitos à liberdade da palavra e de expressão, como mostraram, claramente, os debates que envolveram a redação desta disposição. É provável que este direito, tão essencial como seja, continue a suscitar numerosas polémicas em volta do problema<sup>16</sup>.

**Interpretações litigiosas.** Há, atualmente, entre os Estados que assinaram o Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos de 1966, dois casos de desacordo particularmente espinhosos sobre a compreensão dos direitos à liberdade religiosa. O primeiro é sobre a proteção das minorias, ligado aos três primeiros direitos, e o segundo sobre o discurso do ódio, ligado ao quarto direito, é verdade, mas também aos dois primeiros.

A lei francesa interdita o uso do véu islâmico e de outros símbolos religiosos ostensivos nas escolas públicas adotada pelo Parlamento em março de



O encontro de Roger Williams, fundador de Rhode Island, com os índios Narragansett. Roger Williams (1603-1683), teólogo protestante inglês, foi um dos primeiros partidários da liberdade religiosa e da separação da Igreja e do Estado. Também defendeu relações justas com os Ameríndios. Estampa gravada datando de 1858.

*Foto: Wikipédia Commons/Biblioteca Pública de Nova Iorque*

2004 e confirmada pelo Tribunal Europeu dos Direitos do Homem no mês de junho seguinte como uma medida necessária por diversas razões. Os legisladores entenderam, com efeito, que o uso de símbolos religiosos nas escolas públicas viola o princípio da laicidade ou a noção francesa de “Estado laico”, segundo a qual a via pública deve estar protegida de qualquer forma de expressão religiosa “ostensiva” com o fim de respeitar a separação da Igreja e do Estado. Além disso, os partidários da lei sublinharam que esta permite proteger a ordem pública e os direitos das crianças e que, dessa forma, constitui uma restrição legítima do direito ao livre exercício da religião. Ela protege, ao mesmo tempo, o Estado contra a ameaça do fundamentalismo islâmico e as jovens muçulmanas contra obrigações excessivas, por parte da sua família ou da comunidade, sobre a forma de vestir.

Em contrapartida, os grupos de defesa dos direitos do Homem, e outras organizações, têm contestado firmemente esta lei que, para eles, constitui uma violação do direito de manifestar a sua religião, ou as suas convicções, sem sofrer qualquer pressão. Eles mantêm que o governo não pode provar que

existe um interesse nacional suficientemente “imperioso” para que o Estado vá além da presunção em favor da liberdade de manifestar a sua religião ou a sua convicção em público, incluindo o “uso de roupa ou chapéus distintivos”. Além disso, afirmam que o governo não apresentou provas suficientes atestando que um grande número de jovens muçulmanas é obrigado a cobrir a cabeça. Estes opositores afirmam que a lei é discriminatória e que, consequentemente, viola o direito das minorias de “professar e de praticar a sua religião”, uma vez que o impacto da lei, mesmo se ela é formulada de forma neutra, “diz respeito essencialmente às jovens muçulmanas”, que não terão outra escolha do que assumir o custo financeiro de uma inscrição numa escola privada. Vindo particularmente em apoio da oposição, um relatório recente do Relator Especial das Nações Unidas sobre a Liberdade de Religião ou de Convicção inquieta-se igualmente com o facto de que a lei interdita os símbolos religiosos nas escolas públicas uma vez que “está em contradição com o princípio dos melhores interesses das crianças e do direito da criança a receber educação”. Este relatório mantém também a proposta sugerindo que o governo francês encare uma alternativa à lei, por exemplo, a mediação e a participação dos alunos na elaboração das regras, para encontrar um equilíbrio entre os interesses do Estado e os direitos dos jovens à liberdade religiosa<sup>17</sup>.

A histórica decisão que o Supremo dos Estados Unidos tomou em 1990, no caso *Employment Division, Department of Human Resources of Oregon c. Smith*, é um segundo exemplo da interpretação conflituosa sobre a proteção das minorias feita à luz da compreensão da liberdade religiosa pelos direitos do Homem. O Tribunal recusou pagar subsídios de desemprego a dois membros da *Native American Church* (Igreja ameríndia), licenciados pelo centro privado de desintoxicação onde eles trabalhavam porque tinham consumido peiote (droga alucinogénia) para fins rituais, no decurso de uma cerimónia religiosa. Em virtude da cláusula do livre exercício da religião previsto na Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos, os acusados reclamaram o direito de exceção da lei que penaliza qualquer uso de substâncias regulamentadas, incluído o peiote, salvo prescrição médica.

A maioria dos juízes do Tribunal fez valer o facto de não haver nenhuma proteção constitucional exigível contra as leis de comportamento geral. Quaisquer que sejam as exceções religiosas concedidas, elas devem ser deixadas à apreciação do poder legislativo dos Estados que estão plenamente habilitados para ignorar ou ultrapassar as convicções religiosas tanto quanto as leis votadas não levem a discriminar um indivíduo ou um grupo particular. Mas admite-se que o facto de não conceder proteção constitucional às “práticas religiosas que não são largamente espalhadas”, isto é, que são adotadas por religiões minoritárias como a Igreja Ameríndia, colocariam estas

“numa posição relativamente desvantajosa”. Contudo, é uma “consequência inevitável”, preferível à “anarquia” que resultaria “de um sistema em que cada consciência faria a sua própria lei ou no qual os juízes pesariam o impacto social de todas as leis em relação ao papel central de todas as crenças religiosas”<sup>18</sup>.

Após o julgamento do caso *Smith*, houve uma tempestade de protestos por parte de grupos religiosos, assim como de organizações não-governamentais e de defensores das liberdades civis. As forças de oposição ganharam terreno e uniram-se em volta do *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA), que foi votado no Congresso em 1993. A partir desta lei, o governo “pode impedir o exercício da sua religião, por alguém, apenas se se demonstra que a aplicação do impedimento por meio da lei sobre essa pessoa (1) serve um interesse público imperioso e (2) é o meio menos restritivo de servir o interesse público”. Esta lei foi aplicada até 1997, data na qual foi em parte contornada pelo Tribunal no caso *City of Boerne c. Flores* porque o Congresso tinha ultrapassado o quadro das suas prerrogativas, tentando mostrar ao Tribunal como gerir as questões da liberdade religiosa. No entanto, o caso *Smith* suscita, ainda hoje, numerosos desacordos, e alguns sinais parecem indicar que o Tribunal poderia mudar a sua posição neste assunto<sup>19</sup>.

No processo *Smith*, os dissidentes desaprovaram, vivamente, os argumentos da maioria. Mantinham que o duplo critério do *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA) – a saber, determinar os meios restritivos para servir o interesse imperioso do Estado – era uma perfeita ilustração da “disposição da Primeira Emenda estipulando que a liberdade religiosa é um liberdade independente e que ocupa um lugar privilegiado”, e que é da responsabilidade do Tribunal “encontrar um justo equilíbrio entre a liberdade religiosa e o interesse imperativo do Estado”. Os opositores acrescentam que se a proteção da liberdade religiosa fosse abandonada ao processo legislativo, isso estaria em contradição com o objetivo claramente enunciado pela Primeira Emenda que é precisamente “proteger os direitos daqueles cujas práticas religiosas não são partilhadas pela maioria e podem ser perseguidos com hostilidade”. E concluem desta forma: “A história da nossa doutrina do livre exercício sublinha amplamente o forte impacto que a regra da maioria tem tido sobre os grupos religiosos impopulares ou emergentes, como as Testemunhas de Jeová ou os Amish” – e, poder-se-ia acrescentar, a Igreja Ameríndia<sup>20</sup>.

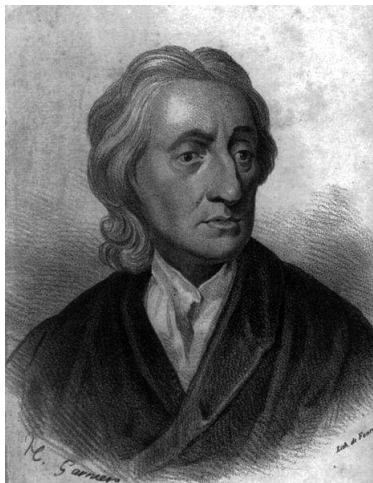
As leis sobre o discurso do ódio são um outro tema de controvérsia extremamente sensível sobre a interpretação da liberdade religiosa tal como é compreendida pelos direitos do Homem. O quarto ponto do direito à liberdade religiosa prende-se, diretamente, com a restrição do discurso do ódio, se bem que o assunto gera também debates sobre a classificação dos direitos à

liberdade e à igualdade de religião ou de crença (direitos nº 1 e nº 2). Países, como a África do Sul, o Canadá, e o Reino Unido, para mencionar apenas alguns, adotaram leis contra as declarações ou as publicações que difamem, insultem ou ameacem um grupo de pessoas em razão da sua nacionalidade, da sua cor, da sua raça ou da sua religião. Estas leis são geralmente confirmadas pelo Tribunal Europeu dos Direitos do Homem com a condição de serem necessárias para proteger uma sociedade democrática e proporcionais à ameaça. Em contrapartida, os Estados Unidos, depois de no passado terem feito tentativas de leis sobre os discursos de ódio – incluindo códigos de conduta no seio das Universidades – finalmente tiveram a tendência para renunciar a essas tentativas, criando, assim, tensões consideráveis com a Europa e outros países sobre o significado da liberdade religiosa neste domínio.

O difícil problema que se coloca entre as duas partes concentra-se, como mencionado acima, na dificuldade de precisar, tendo em vista a aplicação da lei, o sentido dos termos “ódio religioso” e “hostilidade”, assim como a ligação entre eles no artigo 20.2 do Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos. Geralmente, as partes concordam em dizer que é aceitável interditar a expressão do ódio religioso ou outras formas de ódio constituindo um incitamento à discriminação ou à violência. No entanto, os partidários das leis contra os discursos do ódio afirmam que, se bem que seja delicado impor restrições legais à livre expressão de crenças e de comportamentos religiosos, abster-se delas resultará no enfraquecimento de proteção de todos. Expor indivíduos ou grupos a manifestações – verbais, escritas ou simbólicas – de ódio religioso, que os insultem “seja sugerindo que são inferiores por uma razão ou por outra, seja indicando que são desprezados ou que não são bem-vindos”, voltam a demonstrar discriminação para com eles e constitui, efetivamente, uma violação do direito à igualdade religiosa<sup>21</sup>.

Por seu lado, os opositores respondem que o facto de estender, em nome da igualdade, as restrições à livre expressão, constitui uma ameaça inquietante e potencialmente ilimitada contra o direito à livre expressão e à tolerância – ameaça que poderia, muito bem, voltar a pôr em questão e comprometer a igualdade entre todos. Isso acontece quando, de forma repetida, estas mesmas minorias que estão aparentemente protegidas contra o incitamento à hostilidade, são consideradas responsáveis, em virtude dessas leis, por empregarem uma linguagem abusiva. Estes problemas devem-se, segundo os opositores, à dificuldade inultrapassável de adotar leis coerentes, lógicas e fiáveis capazes de se aplicarem a atitudes ou formas de comunicação que não são acompanhadas do ato explícito do incitamento à discriminação ou à violência.





John Locke (1632-1704), filósofo inglês, foi reconhecido como um dos pensadores mais influentes das Luzes. A Declaração de Independência americana, assim como as Constituições de outros Estados liberais, refletem a suas teorias sobre o liberalismo e o republicanismo clássico.

*Foto: Wikipédia Commons/  
Biblioteca do Congresso*

## **A liberdade religiosa na tradição ocidental**

**O século das luzes.** A opinião difundida segundo a qual a formulação dos direitos do Homem – especialmente colocando o acento sobre a “liberdade de consciência, de religião ou de convicção – seria um produto da Luzes no Ocidente é, no melhor dos casos, uma semiverdade. Em primeiro lugar porque ela oculta o contexto histórico no qual os instrumentos dos direitos do Homem foram adotados. O fascismo, que conhecemos no século passado, foi efetivamente a ilustração viva do desequilíbrio alarmante – característica do nosso mundo moderno – entre a tecnologia posta ao serviço da força e as instituições ao serviço da moderação. Ele tinha um aspeto planetário e tocou não apenas a Europa e as suas imediações, mas também o Extremo Oriente. A tragédia mundial causada pela doutrina do domínio totalitário suscitou, por todo o mundo, um ímpeto de urgência em favor da proteção do indivíduo, a começar pelas convicções pessoais e a identidade, sejam quais forem os países ou as culturas consideradas.

Esta experiência comum permite explicar porque é que as ideias dos direitos do Homem tiveram uma ressonância universal, apesar das formulações próprias das diferentes culturas e porque os documentos relativos aos direitos do Homem foram submetidos quer a uma influência intercultural considerável e a esforços constantes para os alicerçar nos diversos contextos culturais<sup>22</sup>. Para além disso, e de forma igualmente importante, as raízes culturais ocidentais da perceção da liberdade religiosa (e de outros direitos) pelos direitos do Homem são bem anteriores ao período das Luzes e não podem ser corretamente compreendidos senão vistos num contexto mais vasto.

Sem dúvida que os textos das Luzes testemunham claramente de conjunção entre a noção de “direito subjetivo” – a existência de uma esfera soberana da autoridade individual protegida de toda a ingerência coerciva – e a liberdade religiosa. A contribuição de personalidades inglesas e americanas representativas das Luzes, como John Locke, Thomas Jefferson e James Madison, é inegável, mesmo se por vezes – isto é notado no caso de Locke – se encontram certas ambiguidades nos seus escritos sobre a liberdade religiosa.

Representantes franceses das Luzes, tais como Pierre Bayle e Jean-Jacques Rousseau, também foram, à sua maneira, partidários da liberdade religiosa, mesmo se, entre os principais atores das Luzes, os da tradição anglo-americana têm influenciado, muito mais, a moderna expressão dos direitos do Homem. Se Bayle desenvolveu uma visão da liberdade de consciência e da importância da tolerância baseada na sua experiência da perseguição dos Huguenotes franceses, contudo mantinha-se muito desconfiado relativamente aos “grandes conceitos da lei, da liberdade e da limitação da soberania do rei<sup>23</sup>”, tão importantes no desenvolvimento das modernas ideias sobre os direitos do Homem. Da mesma forma, a convicção de Rousseau no poder absoluto da vontade geral corria o risco de reduzir o primado dos direitos do indivíduo<sup>24</sup>. Duas disposições da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, que tem a marca de Rousseau, levantam profundas interrogações sobre a compatibilidade das concepções francesas da liberdade religiosa com as hipóteses individualistas do discurso dos direitos do Homem: “Artigo 3. O princípio da absoluta soberania reside essencialmente na Nação. Nenhum corpo, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane. Artigo 6. A Lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm o direito de concorrer pessoalmente, ou através dos seus representantes, para a sua formação<sup>25</sup>”.

Se bem que o ponto de vista de Jefferson esteja em harmonia com uma abordagem da liberdade religiosa baseada nos direitos do Homem, como testemunha o *Statute for Religious Freedom* de que ele era redator e que foi adotada pela Assembleia Legislativa da Virgínia em 1786. Este explica “que nenhum homem seja forçado a frequentar ou a sustentar um culto, local ou ministério de qualquer religião, nem será submetido a pressões ou restrições, perseguições ou encargos no seu corpo ou nos seus bens, nem a permitir ofensas às suas opiniões ou convicções religiosas”. Ele em seguida precisa que “todo o homem será livre de professar e de manter através de argumentação, as suas opiniões em matéria de religião, e que isso, não terá, de forma alguma, como efeito, limitar, espalhar, ou afetar as suas capacidades em matéria civil” e que “os direitos afirmados (...) são os direitos naturais da humanidade”, “que basta, perante os justos princípios do governo civil, que os agentes inter-

venham quando princípios se traduzem através de ações abertas contra a paz e a boa ordem”. Quando os magistrados se envolvem em assuntos de religião, corrompem simultaneamente a religião – subornando “pelo monopólio das honras e dos emolumentos deste mundo, aqueles que a professam e que na aparência se conformam com ela – e o Estado – permitindo aos seus funcionários tirar proveito do seu cargo para fazer “das suas opiniões a base do seu julgamento”, de forma que “aprovará ou condenará os sentimentos dos outros unicamente naquilo em que eles concordam com as suas próprias ideias ou daquelas em que diferem”<sup>26</sup>.

A ideia subjacente é a da soberania da consciência. “Os nossos dirigentes não podem ter autoridade sobre estes direitos naturais, salvo se lhes dermos autoridade para isso. Jamais o fizemos e jamais poderíamos sujeitar os direitos de consciência”. Consequentemente, os “poderes legítimos do governo atuam apenas sobre os atos que prejudicam a outrem. Mas não me incomoda (nem o deveria fazer) que o meu vizinho diga que tem vinte deuses, ou nenhum. Isso não despeja os meus bolsos nem quebra as minhas pernas”<sup>27</sup>. Não é necessário, nem desejável, impor uma religião de maneira uniforme, uma vez que os seres humanos estão ligados por faculdades morais comuns independentemente das suas convicções ou da sua identidade religiosa. “Alguns têm feito do amor de Deus o fundamento da moral. (...) Mas se fazemos uma boa ação simplesmente por amor a Deus e porque acreditamos que isso Lhe é agradável, donde vem, então, a moral dos ateus? (...) A sua virtude deve ter outros fundamentos.” Estas reflexões merecem ser sublinhadas, mesmo se Jefferson, nas suas opiniões, e noutros, nem sempre foi coerente<sup>28</sup>.

A doutrina da soberania da consciência, tão essencial ao pensamento de Jefferson, é complementada com força nos escritos de James Madison. No seu célebre *Memorial and Remonstrance*, publicado em 1785 para defender o *Statute for Religious Freedom*, Madison deu à doutrina de Jefferson uma clareza notável: “O dever do homem para com o seu Criador passa – simultaneamente na ordem cronológica e no grau de obrigação – à frente das exigências da sociedade civil”. Por outro lado, nos debates que tiveram lugar em 1789 em torno da proposta do *Bill of Rights*, Madison sugeriu um esboço da Primeira Emenda assente nos seguintes termos: “...e os direitos plenos e iguais da consciência não serão, sob nenhum pretexto, infringidos”. Chegou mesmo a propor acrescentar aquilo que se tornaria na Segunda Emenda, um texto em favor da isenção do serviço militar para as pessoas “escrupulosas no plano da religião”<sup>29</sup>.

Sob muitos aspetos, John Locke foi, para Jefferson e Madison, uma fonte direta de inspiração no que diz respeito à liberdade religiosa. O seu principal ponto comum é, sem dúvida, a convicção – para usar os termos de Locke – de que “a liberdade de consciência é um direito natural próprio a cada homem,

que pertence, igualmente, aos próprios dissidentes, e que ninguém deveria ser constrangido em matéria de religião, quer seja pela lei, quer pela força”. Um outro ponto comum é a ênfase que eles colocam na distinção entre aquilo a que Locke chama “o tribunal exterior e o tribunal interior”, ou “a magistrado e a consciência”, a competência do magistrado limita-se “aos interesses civis” ou “aos corpos e aos bens”, a saber “a vida, a liberdade, a saúde e a indolência do corpo (o que para Locke significava a liberdade de não sofrer dores de forma arbitrária) e a posse de bens exteriores tais como o dinheiro, as terras, a residência, os móveis e outras coisas desta natureza”.

A doutrina de Locke concernente com aquilo que se poderia chamar “a soberania da consciência”, segundo a qual “cada homem (...) tem a autoridade suprema e absoluta de julgar por si mesmo”, aclara a posição de Jefferson e de Madison. “Juntemos a isso que o nosso entendimento é de uma tal natureza que não saberia ser levado a crer o que quer que seja, por constrangimento exterior. O confisco de bens, a prisão, os suplícios, nada de semelhante pode alterar de forma alguma, o julgamento interior que os homens fazem das coisas. (...) o poder do magistrado não se estende até estabelecer artigos de fé ou formas de culto pela força das suas leis. Porque as leis não têm nenhuma força sem as penas e, neste caso, as penas são absolutamente inúteis (...) porque elas não saberiam convencer o espírito”.

A ideia base para Locke, como para Jefferson e Madison, é que “não depende da nossa vontade crer que isto ou aquilo é verdadeiro”. Isto acontece porque “as leis não existem para decidir da verdade das opiniões, mas para preservar a segurança e o bem comum, assim como a segurança de cada indivíduo e dos seus bens”. Segue-se que o magistrado pode, legitimamente, sancionar um comportamento que prejudique o “bem público” e os direitos de outrem, como, por exemplo, o sacrifício de crianças, mesmo por motivos de consciência. Em contrapartida, os cidadãos não são obrigados a obedecer às leis “contra a sua consciência” “sobre as coisas que não estão nos [limites] da autoridade do magistrado (por exemplo, se o povo, ou uma parte do povo, for obrigado a adotar uma religião estrangeira e de participar no culto e nas cerimónias de uma outra Igreja)”. As questões de consciência vão para além das questões de Estado, salvo quando os ditames da consciência violam um interesse público imperioso, incluindo os direitos a uma mesma liberdade para todos.

Na verdade, Locke não era totalmente coerente sobre estes assuntos. A anomalia mais chocante nos seus escritos sobre a liberdade religiosa é sobre o seu argumento contra a tolerância dos ateus: porque “as promessas, os contratos e os juramentos que são os laços da sociedade humana, não envolveriam um ateu. O facto de banir Deus, nem que seja em pensamento, faz desaparecer tudo”. Sobre este ponto Locke abandona a distinção fundamental

que faz, habitualmente, entre a convicção interior e a ação exterior, e ataca os ateus por causa das suas crenças sem ter em conta o seu comportamento. Esta conclusão, mesmo se ela não concorda com outras declarações de Locke, parece repousar numa conceção legalista da ética segundo a qual a moralidade de pressupõe, necessariamente, uma crença num legislador divino.

No que respeita outros grupos, tais como os muçulmanos e os católicos romanos contra os quais ele também pregou a intolerância, os conceitos de Locke são um pouco mais compreensíveis. Com efeito, na medida em que estes grupos prestam vassalagem a um poder estrangeiro – seja o Mufti de Constantinopla ou o Papa em Roma – e onde eles têm, portanto, a intenção, de chegar a ter o poder, de incitar à violência e à discriminação para com outros, não se pode tolerar. Mas neste caso, é a ameaça de sedição que é a razão da intolerância, e não as crenças em si mesmas. Aqui, ainda, seguramente, é legítimo perguntar se Locke era suficientemente sensível à necessidade de ter garantias contra as intenções infundadas. No entanto, para ele, com exceção dos ateus, a consciência, a religião ou a convicção de cada um deve ser, pelo menos em teoria, protegida contra toda a ingerência ou toda a sanção coercivas injustificadas<sup>30</sup>.

**O movimento do século XVII.** A origem histórica do conceito de um direito à liberdade religiosa concordante com a perspectiva dos direitos do homem não se situa no século da Luzes mas no meio do século XVII na Inglaterra e na América<sup>31</sup>. Na época da Guerra Civil inglesa (1642-1648), elevaram-se numerosas vozes para reivindicar o alargamento da noção de liberdade religiosa. Mas foram essencialmente as vozes mais radicais dessa época – e principalmente a de Roger Williams – transferida então do Novo Mundo, que reforçaram os fundamentos da moderna conceção da liberdade religiosa. As ideias de Locke, e por extensão as de Jefferson e de Madison, que se inspiraram nas de Williams e nas grandes figuras da época<sup>32</sup>.

Roger Williams foi um dos fundadores da colónia de Rhode Island em 1635, uma experiência chamada com toda a justiça “a primeira ‘Commonwealth’ na história moderna a fazer da liberdade religiosa (...) um princípio cardinal da vida coletiva e a manter a separação da Igreja e do Estado sobre essas bases”. Williams tinha ido para Rhode Island em primeiro lugar porque se tinha aí refugiado – com a ajuda de alguns amigos índios – depois de ter sido banido oficialmente da baía de Massachussets e condenado à morte pela Inglaterra.

Ele tinha efetivamente expresso uma série de crenças que tinham chocado os que estavam à sua volta, o que acabou por levar à sua expulsão. Por exemplo, ele colocava em questão o direito do monarca inglês atribuir as terras coloniais, uma opinião manifestamente baseada na convicção de que todos

os seres humanos têm “liberdades e direitos civis e naturais”. De acordo com um “direito natural” presumido, os verdadeiros proprietários das terras do novo mundo eram os Ameríndios e não o rei; não se poderiam adquirir senão através deles. Ele defendia, igualmente, que a grande cruz vermelha presente no centro da bandeira inglesa devia ser tirada, porque sendo um símbolo religioso, induzia, pela sua presença, uma confusão entre a esfera civil e a esfera religiosa. Pela mesma ordem de ideias, opunha-se à prestação de juramentos públicos – particularmente quando eram impostos aos não crentes –, acreditava que a competência do Estado se devia limitar, estritamente, aos “corpos e aos bens” dos seres humanos, isto é à sua “vida exterior” e não se estender aos assuntos espirituais.

Estes pontos de vista muito controversos, e muitos outros, recordam o envolvimento radical de Williams com o direito à “liberdade da alma”, como ele dizia. A sua posição era simplesmente uma amplificação e uma reinterpretação da distinção que se encontra na tradição cristã entre o foro interior e o foro exterior, ou entre a consciência e a autoridade civil, que são paralelas em alguns aspetos, mesmo que se imponham e sejam geridos de forma diferente. Um é governado pela “lei do espírito”, a outra pela “lei da espada”.

Williams tinha várias razões para estabelecer esta distinção. Uma era claramente religiosa. Ele tinha passado muito tempo a interpretar as Escrituras, especialmente a estudar a pessoa e a influência de Jesus, a fim de provar que o Cristianismo autêntico privilegia uma distinção entre o espírito e a espada. No entanto, baseava-se, também, na razão e na experiência. Para ele, tentar convencer uma pessoa da verdade ameaçando com castigos, ou uma pena de prisão, era enganar-se sobre a forma como funcionam o espírito e a razão. Williams escrevia que é inútil tentar “combater a idolatria, o falso culto e a heresia” empregando “o pelourinho, o chicote, a prisão e a espada”, porque “as armas civis são inapropriadas neste domínio e jamais têm o poder de influenciar a alma”. Os esforços do Estado para contrariar a consciência conduzindo, seja à provocação, fazendo aumentar assim os riscos de banhos de sangue e de sofrimentos consideráveis, seja à hipocrisia, e nem um nem outro fazem avançar a causa da consciência.

Há, portanto, diferentes razões indiscutíveis para crer na existência de um foro interior e no direito deste à liberdade. “Seja qual for a escolha da sua alma, imposta não pela espada, mas por aquilo que é espiritual nas suas causas espirituais (...) eu defendo a imparcialidade (por parte da autoridade civil) em favor de uma mesma liberdade, da paz e da segurança para (todas) as consciências e para as assembleias, a fim de que as pessoas possam também frequentar estas livremente, e isto em função de cada consciência”, de acordo, claro está, com as condições requeridas pela ordem civil.

Williams fazia valer a ideia de uma lei moral universal, válida para todos, independentemente da sua identidade religiosa. Esta servia como fundamento para a proteção dos “direitos comuns, da paz e da segurança” de todos os cidadãos, o que, acrescentava ele, representa para as autoridades civis “suficiente trabalho e ocupação e uma carga e uma responsabilidade assaz pesadas” sem que elas pretendam ainda “derrubar ou estabelecer uma religião, julgar, regular e punir nas controvérsias espirituais”. Existem normas morais comuns, acessíveis a qualquer pessoa diferente dos cristãos; de sorte que não é necessário que os “lugares públicos sejam monopolizados pelos membros da Igreja (e que não são, muitas vezes, feitos para isso), e que as outras (pessoas) sejam privadas da sua liberdade e dos seus direitos naturais e civis”. De facto, a teoria de Williams sobre o governo é, notavelmente, moderno. Alguns governos, dizia ele, “não têm mais poder de que o de que é detido pelo (conjunto das pessoas que os nomeiam) e esse poder, essa força ou essa autonomia, não é religiosa, cristã, ou outra, mas é natural, humana e civil”. Por outro lado, ele vivia tão inquieto com a corrupção que reinava no seio da ordem pública – por causa da confusão entre os assuntos temporais e os espirituais – como com a corrupção criada por esta confusão nas comunidades religiosas: “É contrário à justiça civil que o Estado civil, ou os seus representantes, se ocupem dos assuntos de Deus com muita parcialidade”.

Estas normas morais comuns e naturalmente acessíveis a todos fixam importantes limites às práticas religiosas aceitáveis. Williams estimava que os magistrados civis têm o direito de punir os comportamentos autorizados pela religião se estes últimos infringem aquilo que ele considera como as condições essenciais da segurança e da ordem pública. Por exemplo, ele aprovou a interdição dos sacrifícios humanos, mesmo quando eram praticados por motivo de consciência. Mas para além da proteção dos “direitos comuns, da paz e da segurança” de todos os cidadãos, Williams dava prova de uma bem grande tolerância religiosa e cultural. Judeus, católicos romanos e “maometanos” eram bem-vindos desde que estivessem prontos a aceitar a cidadania segundo a noção de liberdade igual para todos, definida por Williams. “A experiência mostrou”, declarava ela, que “milhares” de muçulmanos, de católicos romanos e de pagãos são “naturalmente tão respeitadores, corteses e pacíficos como todos os que vivem no mesmo Estado”.

Apesar das suas convicções fervorosamente cristãs, Williams absteve-se resolutamente de evangelizar os Ameríndios, entre outras razões, porque eles viviam geralmente sob sistemas jurídicos coloniais que os privavam de uma verdadeira liberdade de religião e de consciência. Fiel aos seus envolvimento a favor da “imparcialidade e da liberdade para todos”, assim como da “paz e da segurança” para todas “as consciências e as assembleias”, tentou manter

relações honestas e equilibradas com as populações indígenas, esforçando-se, em vão, de conseguir aquilo que um historiador chamou de uma “solução bicultural” à questão das relações entre colonos e Ameríndios.

A este respeito é interessante sublinhar a notável determinação de que Williams deu provas para promover não só a liberdade *de* religião, mas também a liberdade de *não ter religião*. Ele considerava que os ateus, como as pessoas totalmente indiferentes ou hostis à religião, deviam ser tão respeitadas como as outras. Ele tinha em conta a objeção – sem qualquer dúvida largamente partilhada na época – segundo a qual, se o Estado não fazia respeitar a religião, as pessoas estariam suscetíveis a afastar-se dela e de se “tornarem ateias ou irreligiosas”, como ele dizia. Uma tal possibilidade era um risco a correr, concedia ele. “No entanto, é infinitamente preferível que aquilo que é profano e ligeiro seja desmascarado, em vez de dissimulado sob o véu, ou a capa da hipocrisia tradicional, que transforma ou enfraquece toda a consciência, quer seja para com Deus, quer seja para com o homem.”<sup>33</sup>

**Os primeiros fundamentos cristãos.** A teoria de Williams sobre a liberdade religiosa – os seus diferentes elementos e a forma como eles eram articulados – foi formadora para o que viria a seguir. Contudo, Williams não inventou estes elementos, mas tinha-os reunido tendo em consideração a sua origem. Ao longo de sua história, os cristãos tinham estado em desacordo, por vezes violentamente, sobre o significado da liberdade religiosa e sobre a sua aplicação. Williams sabia-o muito bem. O que ele não compreendia era a razão pela qual tinham feito tanto mal para fazer a boa escolha.

A ideia de consciência e de liberdade de consciência era importante na Igreja cristã primitiva, como provam os escritos do apóstolo Paulo. A noção de consciência como tribunal privado, interno, julgando a probidade das crenças religiosas de um indivíduo e das suas práticas, é mencionada na epístola aos Romanos 2:14,15. Esta passagem fala dos não judeus que possuem “naturalmente” uma lei moral “escrita nos seus corações”, logo a sua “consciência ... testificando” (*syneidesis*) e em relação à qual “os seus pensamentos acusam-nos ou defendem-nos” – isso fazia-se sob a autoridade de Deus que “julga ... os segredos dos homens”. O conceito desta lei moral é universal e que “todo o mundo” será tido por responsável perante Deus é afirmado em Romanos 3:19,20. Na primeira epístola aos Coríntios, onde é apresentada uma discussão sobre a intolerância das diferenças de consciência, ele sugere que a consciência é fundamentalmente livre uma vez que a consciência de uma pessoa não pode controlar a de outrem<sup>34</sup>.

Além disso, tendo em atenção que Deus era considerado como o juiz último da consciência, a convicção nasceu na primitiva Igreja cristã, que tinha



na liberdade de consciência um aspeto importante: a sua independência e a sua superioridade relativamente aos julgamentos humanos, incluindo os das autoridades civis. Algumas pessoas chegaram mesmo a interpretar as palavras de Paulo aos Romanos (13:5) – que recomenda a obediência política “por causa da consciência” – como implicando um direito de se fazer juiz do comportamento dos governos, especialmente à luz da sua afirmação precedente, segundo a qual “os magistrados não são terror para as boas obras mas para as más” (Romanos 13:3)

Os dois textos citados geralmente para defender aquilo que ia tomar o nome de “soberania da consciência” são Atos 5:29: “Mais importa obedecer a Deus do que aos homens” e Marcos 12:17: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”. As divergências de opiniões sobre a forma de interpretar e aplicar estas ideias iriam regularmente pontuar a vida da Igreja daí por diante.

As interpretações destas noções fundamentais para o teólogo católico Tomás de Aquino no século XIII e o reformador protestante João Calvino no século XVI desempenharam um papel essencial, na medida em que prepararam o caminho para a articulação definitiva que, no século XVII, Williams fará. Se bem que Tomás de Aquino não tenha desenvolvido particularmente a noção de um direito à liberdade de consciência, elaborou, sobre isso, alguns aspetos importantes. Uma vez que é impossível crer a contragosto, declara ele, a ideia de tentar obrigar a crer pela força é rejeitada. Se o recurso à força é excluído neste domínio, então “o Estado é culpado de injustiça desde que intervenha na consciência (obediência) de alguém em matéria de escolha religiosa, de confissão ou de culto”<sup>35</sup>. Inversamente, o Estado poderia parecer agir de forma justa fazendo respeitar o livre exercício da consciência, porque isso torna a advogar um direito subjetivo de consciência – isto é, um direito executório contra qualquer interferência coerciva com a consciência, um direito ao qual cada indivíduo poderia pretender.

Tomás de Aquino tentou desenvolver uma teoria detalhada e muito importante sobre a consciência, que foi depois continuamente mencionada por ocasião das discussões sobre a liberdade religiosa na tradição ocidental. Contudo, de acordo com a atitude geral da Igreja Católica Romana, na Idade Média, foi aplicada de uma forma que impunha, à liberdade religiosa, limites muito estritos em comparação com as teorias de Williams e dos seus sucessores. Ele estabeleceu uma clara distinção entre, por um lado, os descrentes não envolvidos e, por outro, os apóstatas e os heréticos. Estes últimos, uma vez que em determinado momento aceitaram a fê cristã através do batismo, são passíveis de uma sanção civil pelo facto da sua retratação. Eis porque para Tomás de Aquino sendo dado que o Estado tem o poder de fazer respeitar os contratos, tem também o direito de intervir quando um juramento de fé é quebrado.

João Calvino deu grande importância à doutrina da soberania da consciência, mesmo se, como Tomás de Aquino, limitou consideravelmente o seu campo de aplicação. Por um lado, declarou que uma clara distinção entre o “poder espiritual” e o “poder da espada”, conceitos ligados à ideia do foro interior e exterior – ou dos tribunais – tão importante para Williams e a tradição anglo-americana, e, como estes últimos, deu a primazia à consciência. A consciência, dizia ele, é “superior a todos os julgamentos humanos” e “as leis humanas, quer elas sejam feitas pelos magistrados ou pela Igreja, mesmo que devam ser respeitadas (falo das leis boas e justas) por si mesmas não obrigam a consciência”. Por outro lado, Calvino envolveu-se com a via oposta. Falando simultaneamente como teólogo e responsável por uma comunidade perturbada pela insubordinação generalizada e as dissidências religiosas, concedeu às autoridades de Genebra o direito de impor às massas indisciplinadas “a adoração exterior de Deus” e “a santa doutrina da piedade e a posição da Igreja”. Depois, tendo declarado que “a Igreja não tem o direito da espada para punir ou obrigar nem a autoridade de usar a força, de aprisionar ou de sancionar por outros meios, o que o magistrado faz correntemente”, encontrou um compromisso com as autoridades de Genebra a fim de que nenhum outro meio que “a espada, a força e a prisão” sejam utilizadas para fazer respeitar, na cidade, as suas doutrinas<sup>36</sup>.

## **Conclusão**

O ataque sistemático e universal contra a identidade e as convicções religiosas tem sido um elemento essencial para o desastre social e político causado por uma terrível sucessão de ideologias coletivistas, a partir do meado do último século. Em consequência, a proteção da liberdade religiosa como direito fundamental e universal do Homem tomou o caráter de urgência. O direito igual para todos de ter e de exprimir convicções de consciência, religiosas e outras, tem recebido uma autoridade elaborada numa série de instrumentos internacionais largamente ratificados, que prepararam o terreno para a compreensão e a aplicação deste direito.

A tradição dos direitos naturais forneceu – apesar de muitas vezes uma grande resistência – uma grande parte da terminologia e alguns pontos essenciais da lógica dos direitos humanos, incluindo a liberdade religiosa. Se bem que a tradição tenha sido alimentada e defendida por certas fações do cristianismo ocidental, a hipótese determinante, igualmente essencial para a definição dos direitos do Homem, é que os direitos relativos à consciência individual não dependem de um envolvimento religioso prévio ou de outros envolvimento, nem os requerem. Da mesma forma, não dependem, nem requerem, que se tenha nascido num ambiente ou noutra, que se seja homem

ou mulher ou que se pertença a uma cultura ou a uma etnia particular. É por estes direitos serem considerados como independentes de tais considerações que se lhe podem chamar direitos “naturais”, ou, na linguagem dos direitos do Homem, direitos “inerentes” ou “inalienáveis”.

O que era característico a propósito da contribuição do Cristianismo, era que a vontade de pessoas como Roger Williams de rejeitar qualquer reivindicação particular por parte dos cristãos ou de outros, perante as autoridades civis, visando impor crenças ou práticas religiosas. Pelo contrário, os partidários cristãos dos direitos naturais pensam, em diferentes graus, que cada um, incluindo os cristãos, tem uma responsabilidade perante uma norma de ordem política comum a todos os homens, afirmação que parece ser, de qualquer modo, coerente com a sua fé.

Este princípio, que se poderia chamar de renúncia em exercer um controlo religioso sobre a vida civil e política, baseado, parcialmente, numa convicção teológica, constitui um modelo convincente para pôr em ação a liberdade religiosa. É, seguramente, largamente controverso no seio do Cristianismo, como no de outras religiões, mas encontra, manifestamente, eco, do passado, numa parte, pelo menos, do Cristianismo ocidental – muitas vezes uma minoria oprimida.

\* Professor honorário de teologia prática, etnicidade e conflitos internacionais, na Faculdade de T. J. Dermot Dunphy de teologia de Harvard. Uma primeira versão deste artigo foi publicada na obra de John Witte, Jr. e Frank S. Alexander, *Christianity and Law: An Introduction* Cambridge University Press, Cambridge, 2008. Este artigo é publicado aqui, com a permissão do autor e do redator-chefe.

## Notas

1. Esta parte é tirada de “Culture, Religion, and National Identity in a Post-Modern World,” in *Anuario del Derecho Eclesiastico del Estado* n° 22, 2006, pág. 19-35, e “Religion, Human Rights, and Secularism: Preliminary Clarifications and Some Islamic, Jewish, and Christian Responses” in *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, ed. William Schweiker, Michael A. Johnson, and Kevin Jung, Wm. B. Eerdmans Publishing, Minneapolis, 2006, pág. 256-285.
2. Citado in Alan Bullock, *Hitler*, Harper and Row, Nova Iorque, 1962, pág. 401.
3. Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, Nova Iorque, 2001
4. Arcot Krishnaswami, “Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices,” in *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Tad Stahnke e J. Paul Martin, eds., Center for the Study of Human Rights, Columbia University, Nova Iorque 1998, pág. 10.
5. Pacto Internacional Relativo aos Direitos Civis e Políticos, art. 18, pars. 1 e 2. Para uma formulação semelhante, ver a Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e de discriminação baseadas na religião ou na convicção, art. 1, par. 1.
6. Idem e Comité dos direitos do Homem das Nações Unidas, *Observação Geral*, n° 22 (48),

- art. 18, par. 2, pág. 11 in *Religion and Human Rights: Basic Documents*, pág. 92, 94. Ver também, David Little, "Studying 'Religious Human Rights': Methodological Considerations," in *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, Johan D. van der Vyver and John Witte, Jr. eds., Martinus Nijhoff Publishers, Haia, 1996, pág. 50-52, incluindo nota 12.
7. Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos, art. 18, par. 1 e 3; ver também, art. 1, par. 3; Comitê dos Direitos do Homem das Nações Unidas, *Observação Geral*, nº. 22, par. 4, pág. 92.
8. Asma Jahangir, *Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, E/CN.4/2006/5, 9 de janeiro de 2006, par. 41, p. 13; UNHRC *Observação Geral*, nº. 22, par. 8.
9. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e de discriminação baseadas na Religião ou na Convicção, art. 2, par. 1.
10. Idem, art. 2, par. 2, art. 4, par. 2. Ver também o Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos, art. 2 e 27; e Declaração Universal dos Direitos do Homem, art. 2 e 7. Ver o artigo de David Little, "Rethinking Religious Tolerance: A Human Rights Approach," in David Little and David Chidester, *Religion and Human Rights: Toward An Understanding of Tolerance and Reconciliation*, Emory Humanities Lectures, nº. 3, 2000-01), pág. 9 e seg.
11. Comitê dos Direitos do Homem das Nações Unidas, *Observação Geral* nº. 22, par. 9; *idem*. par. 2.
12. Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos, art. 27; ver Declaração dos Direitos do Homem, art. 27, par. 1.
13. Ver Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999 pág. 269-280; Stahnke e Martin, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, par. 6.2, p. 99; Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights*, particularmente as pág. 272-274
14. Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos, art. 20, par. 1. Ver. Declaração dos Direitos do Homem, art. 7.
15. Stahnke e Martin, eds., *Religion and Human Rights: Basic Documents*, par. 2, p. 96.
16. Morsink, *Idem*, 69-72; Natan Lerner, *Religion, Beliefs, and International Human Rights* (Maryknoll, NI: Orbis Books, 2000), cap. 3; David Little, "Rethinking Religious Tolerance."
17. Por exemplo, Human Rights Watch, "France: Headscarf Ban Violates Religious Freedom. By Disproportionately Affecting Muslim Girls, Proposed Law is Discriminatory" [http://hrw.org/english/docs/2004/02/26/france7666\\_txt.htm](http://hrw.org/english/docs/2004/02/26/france7666_txt.htm); ver também pag. 2-3 assim como Asma Jahangir, *Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief*, E/CN.4/2006/5, 9 de janeiro de 2006, par. 46, p. 14.
18. 494 U.S. 872, 881, 888-890 (1990) Nova audiência rejeitada, 496 U.S. 913 (1990)
19. *Religious Freedom Restoration Act*, U.S. Code 42 (1993) § 2000bb-1; Garrett Epps, *To An Unknown God: Religious Freedom on Trial*, St. Martin's Press, Nova Iorque, 2001, 239-40.
20. 494 U.S. 904-913.
21. Eric Neisser, "Hate Speech in the New South Africa: Constitutional Considerations for a Land Recovering from Decades of Racial Repression and Violence," *South African Journal on Human Rights* vol. 10, nº. 3, 1994, p. 337.
22. Ver Mary Ann Glendon, "Universality Under Siege," in *A World Made New, Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, Nova Iorque, 2001, cap. 12.
23. Walter Rex, *Essays on Pierre Bayle and Religious Controversy*, Martinus Nijhoff, Haia, 1965, pág. 252
24. Georg Jellinek, *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History*, Hyperion Press, Westport, 1901, pág. 11-12. Jellinek mostra também, de forma convincente, que a Declaração francesa dos direitos do Homem se inspira largamente nas declarações dos direitos do Homem das colônias americanas.

25. *The Declaration of the Rights of Man*, <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/rightsof.htm>.
26. “An Act for Establishing Religious Freedom,” in *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, Adrienne Koch e William Peden, ed., Modern Library, Nova Iorque, 1944, pág. 312-313.
27. Thomas Jefferson, “Notes on Virginia,” Idem, pág. 275.
28. “Jefferson to Thomas Law, 13 de junho de 1814,” in *Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*, 637; ver David Little, “Religion and Civil Virtue in America,” in *The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History*, Merrill D. Peterson e Robert C. Vaughan, Cambridge University Press, Nova Iorque, 1988, pág. 238-241.
29. Citado in *Conscience in America: A Documentary History of Conscientious Objection in America, 1757-1967*, Lillian Schlissel ed., E.P. Dutton, Nova Iorque, 1968, pág. 47.
30. John Locke, *Letter Concerning Toleration*, Liberal Arts Press, Nova Iorque, 1955, pág. 17-18, 39, 45-48, 52. Ver David Little, “A Christian Perspective on Human Rights,” in *Human Rights in Africa*, Abdullahi Ahmed An-Na’im e Francis M. Deng, ed., Brookings Institution, Washington, DC, 1990, esp. 51-56, 71.
31. Brian Tierney, “Religious Rights: An Historical Perspective,” in Witte and Van der Vyver, eds., *Religious Human Rights in Global Perspective*, Martin Nijhoff Publishers, Haia, 1996, pág. 35 e seg.
32. Ver Edwin S. Gaustad, *Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Thomas Jefferson*: Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids (MI) 1996, pág. 72; David Little, “Roger Williams and the Separation of Church and State,” in *Religion and the State*, James E. Wood, Jr., ed., Baylor University Press Waco (TX), 1985, pág. 7 e seg.
33. Roger Williams, *Complete Writings of Roger Williams*, 7 vols., Russell and Russell, Nova Iorque, 1963, vol. 3, p.148, 363, 398; vol. 4, pág. 251; vol. 7, pág. 154-55, 181; Roger Williams, *A Key into the Language of America*: Applewood Books, Bedford, (MA), 1936, (publicado pela primeira vez em 1643), pág. 95. Para outras citações e observações, ver Edward S. Gaustad, *Liberty of Conscience: Roger Williams in America* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing, (MI), 1991), pág. 31-44; James C. Davis, *The Moral Theology of Roger Williams: Christian Conviction and Public Ethics*, Westminster John Knox Press, Louisville. 2004, pág. 94; Russell Bourne, *the Red King’s Rebellion: Racial Politics in New England, 1675-1678*, Oxford University Press, Nova Iorque, 1990; Sydney E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven, (CT), 1972, pág. 182.
34. I Coríntios 10:29: “Pois porque há de a minha liberdade ser julgada [original inglês: “determined”] pela consciência de outrem?”
35. Eric D’Arcy, *Conscience and Its Right to Freedom*, Sheed and Ward, Londres, 1961, pág. 153-154.
36. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, John T. McNeill, 2 vols., trad. por Ford Lewis Battles., Westminster Press, Filadélfia, 1960, livro 3, cap. 19, par. 15, pág. 847-848; livro 4, cap. 10, pág. 1183-1184; livro. 4, cap. 20, par. 2, pág. 1487, par. 3, pág. 1215. Ver também John Witte, Jr. *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

# Religião, nacionalismo, direitos do Homem e mundialização

---

*Silvio Ferrari\**

No decurso destes últimos anos, as religiões envolveram-se num duplo processo de transformação muito importante. Por um lado, encontraram uma grande audiência, coisa que tinham perdido, há muito tempo. Por outro, reforçaram o seu estatuto identitário. Já há dezenas de anos que não tinham suscitado uma tal atenção por parte de milhares de políticos, agentes da cultura e diplomatas. E, se chegaram a esse ponto, foi também (e sobretudo) porque se mostraram capazes de falar “a linguagem pública identitária”<sup>1</sup>: elas fornecem uma interpretação da realidade e transmitem um sentimento de pertença às pessoas que se sentem esmagadas por uma marcha ou um reino da lei do mais forte (como sublinhou Guido Rossi num ensaio recente<sup>2</sup>), iludidos por um sistema jurídico que renunciou a tentar garantir a justiça (conclusão a que Natalino Irti chegou quando tratou do “nihilismo do Direito”<sup>3</sup>) ou assustados perante o progresso das ciências e das técnicas que apenas obedecem às suas próprias regras<sup>4</sup>.

Esta dupla evolução exige ser analisada com cuidado porque dá origem a tensões que é necessário aprender a gerir. Nas páginas seguintes, iremos, num primeiro tempo, debruçar-nos sobre este assunto, recordando desde logo, brevemente, o processo histórico que levou à situação atual, depois indicando os conflitos que ela gerou e, por fim, tentaremos propor o meio de regular estes últimos.

## Religiões e Nações

O período histórico indo do meio de século XIX até ao fim da Primeira Guerra Mundial é, vulgarmente, chamada a idade dos nacionalismos. O conceito de Nação engloba as identidades cultural e política de um Povo. O Estado, como expressão institucionalizada dessa identidade, encontrou a sua legitimidade no facto de corresponder a uma nação. Ele encarna, segundo Pasquale Staliso Mancini, a ordem jurídica da nação.

Bem entendido, há exceções a esta regra, assim como diferenças consideráveis. Nos antigos Estados nações, como a França ou a Espanha, os problemas não se põem nos mesmos termos que nas nações mais recentes, a Alemanha e a Itália, por exemplo. Contudo, há um ponto comum essencial:

a construção, ou a consolidação de uma identidade nacional é acompanhada pela perda do significado das identidades particulares. As culturas, línguas ou mercados locais desempenham um papel cada vez menos importante e, cedo ou tarde, as suas tendências nacionais tomam o seu lugar. O Estado-nação reivindica, então, o monopólio do patriotismo e não está pronto a partilhar esta prerrogativa com outros. Apenas a religião da pátria pode legitimamente exigir dos seus fiéis, os cidadãos, que sacrifiquem a sua vida – como ficou claramente demonstrado durante a Primeira Guerra Mundial.

As religiões e as comunidades religiosas sofreram as repercussões deste processo por que constituem – pelo menos potencialmente – polos alternativos de identificação e de patriotismo, que serão, portanto, colocadas sob o controlo do Estado-nação. Isto passa-se de diferentes maneiras em função das particularidades, próprias a cada uma das religiões. Algumas, dentre elas, aceitam, com efeito, fundir-se na dimensão nacional. As Igrejas ortodoxas são disso o melhor exemplo. Elas não dispõem de uma direção supranacional (a autoridade do patriarca de Constantinopla é, no melhor dos casos, simbólico); o poder real encontra-se nas mãos das Igrejas autocéfalas, cuja esfera de influência se confunde, frequentemente, com as fronteiras do Estado no qual se encontram. Por outro lado, em numerosos casos (pensa-se especialmente nos Estados balcânicos sob domínio otomano), as Igrejas ortodoxas representaram o centro da unidade nacional que ajudou os povos sob o jugo do poder militar e político estrangeiro a conservar a sua própria identidade. Estes acontecimentos históricos e estas particularidades teológico-jurídicas permitiram à Igreja identificar-se com uma nação e, por consequência, com o Estado que a representa. As noções – tipicamente ortodoxas – de “sinfonia entre o Estado e a Igreja” e sobretudo de “território canónico” exprimem bem esta dinâmica. O território sobre o qual o Estado exerce a sua autoridade confunde-se, de facto, com aquele



território sobre o qual o Estado exerce a sua autoridade confunde-se, de facto, com aquele

Cirilo I (Vladimir Mikhaïlovitch Goundiaïev) é o Patriarca de Moscovo e de toda a Rússia e o Primaz da Igreja Ortodoxa desde 1 de fevereiro de 2009.

*Foto: Wikipédia Commons/www.kremlin.ru*

sobre o qual a Igreja reivindica o seu monopólio em relação a todas as outras religiões. Naturalmente, esta comunidade de território não exclui o surgimento de conflitos – por vezes graves – entre o Estado e a Igreja. Mas oferece um ambiente no seio do qual os interesses convergem e que facilita a negociação e a resolução das dificuldades.

As religiões cujo alcance ultrapassa de longe as fronteiras da nação – e isso aplica-se particularmente ao catolicismo romano – encontram-se numa situação mais complexa. No século XIX, a Igreja Católica Romana aspirava ainda a uma ordem política que repousasse nas relações entre duas autoridades supranacionais: o papa e o imperador. Mas este modelo já tinha começado a esboroar-se no fim da Idade Média, até ao momento em que os Estados Nações se formaram e reclamaram o direito de controlar a organização do Estado – incluindo a nomeação dos bispos – sobre os seus respetivos territórios nacionais. Desde o início, portanto, a formação dos Estados Nações (que implicava a possibilidade de estabelecer Igrejas nacionais) foi entendido pela Santa Sé como uma ameaça para a unidade da Igreja e a soberania do papa. É este pano de fundo histórico que explica a razão pela qual, ainda no século XIX, alguns Estados olhavam para os seus próprios cidadãos de confissão católica com desconfiança, pondo em causa o seu patriotismo e a sua lealdade para com a nação: em Inglaterra, os católicos eram qualificados de “papistas”, e, em França, muitos dentre eles eram chamados “ultramontanos” porque se reprovava o lançarem os seus olhares para além dos Alpes e de reconhecerem como sua única autoridade suprema uma pessoa, o papa, dependendo de um poder estrangeiro.

No decurso dos primeiros decénios do século XX, esta desconfiança atenuou-se pouco a pouco. Durante a Primeira Guerra Mundial, a Santa Sé manteve uma estrita neutralidade e absteve-se de apoiar qualquer uma das partes em conflito. Nos anos imediatamente a seguir, delegou uma parte do seu poder nos episcopados dos diferentes países (reforçando as conferências episcopais nacionais) e encorajou a criação de partidos católicos, graças aos quais os fiéis da Igreja Católica Romana puderam desempenhar um papel na vida política dos Estados a que pertenciam. No entanto, o conflito – que felizmente não chegou a tomar a amplitude de uma guerra – entre a identidade nacional e a identidade religiosa não acabou por uma paridade. Foi a primeira que sobressaiu e que ditou as condições sobre as quais repousou o consenso tácito. Em diversos Estados europeus, o declínio da religião do Estado mostra que aquela já não desempenha o papel de símbolo da identidade nacional que tinha tido, pelo menos oficialmente, até às revoluções liberais de meado do século XIX. As religiões – no plural – representam, desde então, identidades coletivas particulares integradas numa paisagem dominada pelo conceito de Nação, que apenas necessita de uma muleta religiosa para fazer valer a sua



supremacia sobre a vida dos cidadãos. E mesmo onde se manteve o confessionalismo do Estado, este tem-se reduzido progressivamente, reduzindo-se a uma fórmula vazia da sua substância (como nos países do Norte da Europa), ou conserva ainda um componente importante – mas sectorial e não exclusiva – da identidade nacional.

## **Religiões, ideologias e direitos do Homem**

O fim da Primeira Guerra Mundial abre novos horizontes. As forças políticas e culturais que ocupavam o terreno desde meados do século XIX, a saber as nações, tiveram de fazer face a um novo adversário: os grandes movimentos ideológicos e políticos de carácter universal, como o comunismo ou o fascismo. Estes últimos caracterizaram-se por uma mensagem e um programa supranacionais capazes de suscitar uma solidariedade e um patriotismo transcendendo as fronteiras de estado. Os Estados-nação, que tinham ganho a batalha contra os polos de identidades coletivas infranacionais, deviam agora enfrentar um novo, ainda mais perigoso por causa do seu carácter supranacional.

A resposta a este novo desafio não podia ser procurada apenas no plano nacional. O conflito situava-se num plano mais elevado e é aí, também, que seria necessário regulamentá-lo. No fim da Segunda Guerra Mundial desenhou-se uma solução que consistia em transpor para o plano jurídico o discurso sobre os direitos universais do Homem. As grandes Declarações e os Tratados relativos aos direitos universais do Homem não eram unicamente uma reação às atrocidades do nazismo e do fascismo; constituíam, igualmente, uma resposta ao comunismo, a última ideologia universal que sobreviveu à Segunda Guerra Mundial. Eles propunham uma visão profundamente global e aspiravam tornar-se o objeto de um novo patriotismo visando defender o “mundo livre”. Este “mundo livre”, caracterizado pelas liberdades políticas, de imprensa e de religião, entre outras, era concebido como uma alternativa – à escala supranacional – ao mundo comunista, onde estas liberdades estão geralmente ausentes.

As religiões não deixaram de estar implicadas nesta mudança de perspectiva. No que diz respeito à universalidade, elas não podem rivalizar com os direitos fundamentais da pessoa humana. Mesmo as grandes religiões supranacionais como o Cristianismo, o Islamismo ou o Budismo, não eram tão universais como os direitos do Homem pretendiam ser. Num ambiente definido pelos direitos aplicáveis a todos e por todo o mundo, deveriam, portanto, contentar-se com uma posição específica e mais delimitada que aparece claramente na própria formulação dos direitos do Homem. O artigo 2 da Declaração universal de 1948 estipula, com efeito, que “cada um se pode fazer valer de todos os direitos e de todas as liberdades proclamadas



Durante a guerra da Bósnia (1992-1995), cujos resultados foram as campanhas de “limpeza étnica”, o massacre de Srebrenica provocou a morte de cerca de 8 000 pessoas, principalmente de homens e adolescentes. A análise do ADN feita aos corpos encontrados em valas comuns permitiram identificar 6 549 vítimas do genocídio e 5138, de entre eles, foram inumados no Memorial de Potočari.

*Foto: Wikipédia Emir Kotromanić*

na presente Declaração, sem qualquer distinção, de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, (...)”. O que quer dizer que os direitos do Homem devem ser respeitados quaisquer que sejam as características particulares dos indivíduos – entre as quais figura a religião. Basta pensar num direito tal como a liberdade religiosa para nos apercebermos de que os Estados, como as religiões, se devem, desde logo, harmonizar com esta nova universalidade jurídica. Uma vez que as convenções internacionais protegem os indivíduos contra os atentados à liberdade religiosa, tornam-se culpados não apenas os Estados mas também as comunidades religiosas. Se um grupo religioso interdita aos seus próprios fiéis a mudança de religião, torna-se suspeito perante o respeito pelos direitos do Homem.

As identidades religiosas e nacionais que se opunham umas às outras, há alguns decénios atrás, tiveram desde logo, todos eles, de lidar com os direitos fundamentais que restringem não apenas a soberania dos Estados, mas também – em menor escala – a autonomia das religiões. O domínio no qual

estes últimos evoluem não era apenas delimitado pelo Direito Constitucional dos Estados, nos quais estavam implantados, mas também pelo Direito Internacional que, através dos direitos do Homem, tendia a fazer valer o primado da consciência individual sobre os direitos das comunidades religiosas.

## **Religião e mundialização**

Mas a História não se detém aí. Em 1989, com a queda do comunismo, desapareceu o último obstáculo à mundialização. O mundo novo que tinha tomado forma no decurso dos vinte anos precedentes foi então inteiramente dominado por este novo fenómeno que toca a economia, a tecnologia, os médias, a busca do emprego, etc., e, portanto, a característica principal é a deterritorialização: não há fronteira nem pátria. Foi necessário conceber o direito nos mesmos termos porque, para ser aplicável ao nível mundial, não devia conter a marca de um país ou de uma tradição jurídica particular. Como disse o jurista Natalino Irti, a *Theorie pure du droit* de Hans Kelsen tornou-se o símbolo da libertação do Direito relativamente a um território<sup>5</sup>. O universalismo e a mundialização parecem ter triunfado completamente sobre o particularismo e as especificidades locais. Aparentemente, nem os Estados-nação nem as religiões têm tido força para se oporem a este processo. Foi então que aconteceu algo de estranho e inesperado: quanto mais a mundialização se tornava dominante, mais se fazia sentir a necessidade de uma dimensão local, enraizada num local bem delimitado, com as suas próprias tradições, a sua língua e a sua religião. Quanto mais o território perdia o seu significado, cada vez mais se sentia a nostalgia de um limite que permitisse fazer a distinção entre o que se encontra no interior e o que é exterior, porque a identidade não se pode construir sem um “outro” que é diferente de mim para me ajudar a compreender que eu sou. Mesmo os juristas têm sentido a alteração desta atmosfera. A obra de Carl Schmitt conheceu, então um renovado interesse: o seu livro *Le Nomos de la Terre* constituía uma nova demonstração dos laços entre o Direito e o território.

Uma vez mais, as identidades religiosas foram profundamente afetadas pela mudança de orientação ditada pela necessidade de raízes, de tradições e de pertença, tudo coisas que as religiões são bem capazes de oferecer – e até mesmo melhor do que os Estados-nação que parecem, muitas vezes, muito pequenos e insignificantes para serem concorrentes credíveis da mundialização.

O primeiro resultado desta situação foi uma nova versão da antiga união nacionalismo-religião. O que se passou durante os anos 1990 nos Balcãs permitiu compreender que o comunismo tinha congelado os problemas mas não os tinha resolvido. Após esses anos sangrentos, a carta desta região da Europa parecia, traço por traço, exatamente aquilo que era imediatamente



Orações junto ao Muro das lamentações, em Jerusalém

*Foto: Wikipédia Commons/Bertol Werner*

após a Segunda Guerra Mundial, no fim da época dos Estados-nação. Isso demonstrou uma culposa ingenuidade por não ter pressentido desde o início, que após a explosão da capa comunista que os mantinha unidos, as nacionalidades e as religiões exigiriam, encarniçadamente, o regresso ao seu antigo estatuto. Uma leitura mais atenta da história desta região da Europa teria mostrado que o perigo representado pela identificação entre a religião, nação e cultura foi aí, sempre, bem real e que se podia traduzir, a qualquer momento, em acontecimentos trágicos – o que não deixaria de acontecer.

Mas, ao mesmo tempo, assiste-se à emergência de um fenómeno diferente e ainda mais novo: na era da mundialização, a identidade tem tido cada vez menos as dimensões do território e cada vez mais a da pertença. Não se trata só – nem mesmo principalmente – de uma dialética entre o espaço jurídico mundial (ou global) do mercado e do Direito territorial (ou local): a identidade libertou-se da sua ligação ao território e tomou a forma de uma pertença que ultrapassa as fronteiras. Ora os direitos das grandes religiões oferecem precisamente essa possibilidade. Por um lado, referem-se a uma pessoa ou a um conteúdo capaz de fazer sentido, de oferecer uma leitura da realidade que valoriza a ação do Homem. Por outro lado, as regras da religião, que prescrevem as peregrinações, os feriados e períodos de jejum para o conjunto da comunidade, criam e mantêm diariamente um sentimento de pertença

que reconforta e encoraja e reforça mais do que a ação do que as frias leis do mercado sobre as quais se baseia o Direito global.

Mas, antes de mais, os direitos “divinos” inscrevem-se numa dimensão que lhes permite destacar-se da sua origem territorial sem contudo a renegar. E é este elemento que passou para o primeiro plano nestes últimos anos: as grandes religiões e os seus direitos mostram – contrariamente aos Estados e aos seus direitos – a sua aptidão para ultrapassar fronteiras sem perder a força da atração que resulta de uma identidade e de uma pertença histórica e geográfica. Jerusalém, Roma, Meca e muitos outros lugares santos permanecem pontos de referência para as grandes religiões sem as limitar na sua capacidade de expansão. O Islão europeu ilustra bem esta pertença que, em nome de um direito sagrado, se coloca como alternativa ao Direito territorial dos Estados europeus e ao Direito global do mercado. É porque ele parte de uma identidade baseada na fé comum e na prática religiosa que a *Oumma*, isto é, a comunidade islâmica, ultrapassa as fronteiras dos Estados e dos grupos étnicos. Ora isto não se trata de um caso isolado. Uma dinâmica semelhante percorre o conjunto da comunidade judaica dispersa pelo mundo inteiro ou os movimentos evangélicos *Born-again*, que unem o administrador de Nova Iorque ao camponês mexicano de Chiapas. Em todos estes exemplos, o laço de identificação e da pertença não é definido em termos de geografia. Situa-se para além das fronteiras territoriais, sem contudo se dissolver na dimensão espacial que caracteriza o mercado mundial.

Se quisermos resumir estas observações numa fórmula (com todos os riscos da simplificação e da deformação que isso comporta), poder-se-á dizer que as religiões são as novas “nações transnacionais”. Por um lado, elas baseiam-se numa tradição e numa história comuns; oferecem narrativas nas quais é possível reconhecer-se; indicam uma direção para a vida de cada um e criam uma solidariedade entre os membros da comunidade; alimentam a fé num destino comum e são capazes de aquecer os corações dos seus fiéis bem melhor do que a fria universalidade dos direitos do Homem – que se arriscam a ser os verdadeiros perdedores neste caso. Reconhece-se bem quais são os componentes tradicionais de uma nação. Mas, por outro lado, as religiões não estão ligadas a um território: elas ultrapassam as fronteiras, podem mover-se e migrar livremente, coisa que as nações dificilmente podem fazer.

Dessa forma, portadoras de identidade e de pertença, as religiões (e os seus direitos “divinos”) parece, portanto, constituir a resposta – ou pelo menos uma das principais respostas – ao espaço jurídico mundial anónimo e despersonalizado produzido pela mundialização. Mas não deixa de pôr problemas. O novo valor identitário das religiões e a sua capacidade de serem móveis e de implantarem em novos territórios dão origem igualmente



Partilha da comunhão fraternal, do louvor e da adoração.

*Foto: WikipédiaCommons/David Ball*

a conflitos: conflitos entre as próprias religiões, porque elas encaram mal o desenvolver uma teologia do “outro” que leve a estabelecer um diálogo ecumênico produtivo; conflitos com as Nações, que se inquietam com a sua própria segurança, e com as macro regiões, que já têm uma história e uma cultura comuns bem marcadas (pensamos nas tensões resultantes da presença muçulmana na Europa ou dos protestantes na América latina); e, por fim, conflitos com a dinâmica que subentende o processo da mundialização – baseada na racionalidade do rendimento, um conceito que as regiões não partilham senão raramente.

## **Religiões, conflitos e laicidade do Estado**

Os três tipos de conflitos que vão ser evocados agora apresentam características diferentes necessitando de uma análise mais detalhada, mas o espaço de algumas páginas não o permite. É contudo útil, para compreender a sua natureza, apresentar, pelo menos sumariamente, a principal componente de cada um deles.

Nos conflitos entre religiões, o principal elemento hoje é o, crescimento da dimensão identitária. Em numerosas partes do mundo, tem havido e há ainda pessoas que, apesar de se reclamarem de religiões diferentes, vivem

lado a lado e partilham de uma mesma cultura. É o caso, por exemplo, dos cristãos e muçulmanos que vivem no Egito, na Síria e noutros países no Médio Oriente: mesmo sendo de religiões diferentes, pertencem à mesma cultura árabe. Esta situação não tem causado problemas particularmente sérios até ao momento em que os componentes identitários da religião se sobrepõem, acentuando a importância da pertença comunitária, dos símbolos que a exprimem e das fronteiras que a determinam. Torna-se então difícil conciliar a diferença de fé e a identidade da cultura uma vez que em tal caso, a religião é entendida e vivida como uma pertença gerando inevitavelmente uma diferença cultural. A alteridade religiosa dá assim lugar à exterioridade cultural e torna mais problemática a coabitação das diferentes comunidades no mesmo território causando tensões que induzem fenómenos de guetização e da marginalização ou dá origem a afrontamentos abertos.

O caso de conflitos entre religiões e Estados nações é bem diferente. O reforço do carácter identitário dos primeiros não inquietariam muito os segundos se não se fazem acompanhar de um componente supranacional e de uma capacidade de atravessar mais facilmente as fronteiras, seja através da emigração seja pelos meios de comunicação atuais. Não é um acaso se, estes últimos tempos, o tema da segurança nacional se tem imposto como assunto de pesquisa pelos especialistas da religião (e dos seus direitos). Há apenas alguns anos, a segurança nacional dependia exclusivamente da competência dos analistas políticos e militares. Mas hoje, o que suscita as maiores preocupações, são os terroristas agem “em nome de Deus” ou os pregadores que apelam à guerra santa.

A última categoria é ainda diferente das duas precedentes: trata-se dos conflitos que podem surgir entre os direitos da religião e o Direito produzido pelos representantes da mundialização. Estes últimos podem agir seja diretamente e por sua conta e risco (como por exemplo uma grande multinacional), seja através da influência que exercem sobre a atividade dos Estados. Ora o Direito da mundialização apoia-se em critérios de racionalidade e de rentabilidade que nem sempre são partilhados pelos direitos sagrados, porque estes últimos regem a vida de uma pessoa e baseiam-se sobre a fé e a sua filiação religiosa. Eles podem por exemplo, impedir o acesso das mulheres ao mundo do trabalho, impor o jejum durante o dia de trabalho (reduzindo assim a produtividade dos trabalhadores) ou interditar toda a atividade em determinado dia da semana, o que é dificilmente compatível com a plena exploração das capacidades de produção das empresas.

No centro de todos estes conflitos, há um processo de redefinição das fronteiras no interior das quais se exerce o poder das religiões, dos Estados e das instâncias supranacionais e transnacionais. O facto das religiões serem mais aptas do que no passado a transpor as fronteiras não significa que estas

tenham sido abolidas. As fronteiras são essenciais à construção da identidade, quer pessoal, quer coletiva; logo, elas não podem desaparecer, mas apenas ser substituídas. Quando uma se esfuma, uma outra se cria. Se a linha de separação entre o cidadão de um país e o estrangeiro parece já não existir, hoje, a que existe entre os crentes e os não crentes não cessa de se acentuar. Mas o maior perigo seria que estas linhas se confundam e se sobreponham; a Europa arriscaria então a voltar a uma espécie de “*cujos regio, ejus religio*” [tal a religião (do príncipe), tal a do país] sem território, ou o conflito já não seria entre os Estados, mas entre as comunidades no seio do mesmo Estado, entre as orientações religiosas e éticas opostas que percorrem a sociedade europeia.

É difícil crer que estes novos tipos de conflitos sejam um fenómeno passageiro votado a desaparecer no espaço de alguns anos. É mais provável que sejamos confrontados com este fenómeno durante muito tempo; é por isso que necessitamos de encontrar um meio de o dominar. Tentar chegar a esse objetivo voltando a dar a prioridade aos pequenos Estados nações não faria nenhum sentido, uma vez que eles não têm capacidade para fazer face a este problema. A resposta vai situar-se a um nível mais alto, europeu, no nosso caso. Mas este nível não pode ser definido em termos de território como se a União Europeia fosse simplesmente um Estado com fronteiras mais alargadas. É necessário, muito mais, concebê-lo em termos culturais capazes de organizar o espaço em volta de uma ideia-força, a saber – no que diz respeito à Europa – a laicidade do Estado.

A laicidade do Estado é, com efeito, o único conceito capaz de fazer a síntese dos dois componentes fundamentais da tradição cultural europeia: o elemento “*Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*” cristão e o elemento “*Etsi Deus non daretur*” (como se Deus não existisse) secular. As duas abordagens da laicidade do Estado expressas nestas fórmulas são diferentes mas não incompatíveis. A expressão “*Etsi Deus non daretur*” reivindica o primado da razão sobre a fé no domínio das coisas públicas e “*Dar a Deus*” significa que neste domínio também (e não apenas na esfera privada) uma parte vem de Deus<sup>6</sup>.

Nenhum Estado – laico ou não – possui a varinha mágica que seria necessária para resolver os conflitos acima aludidos. Mas a laicidade do Estado pode definir em que limites eles se devem manter e estabelecer regras – em particular o respeito pelos princípios de bom senso e de democracia<sup>7</sup> – que deverão ser aceites por todas as partes.

O objetivo é então escolher, entre as numerosas e diferentes funções que a laicidade do Estado pode preencher, as que serão mais úteis para atingir o objetivo fixado. No contexto que tentámos descrever aqui, a laicidade não deve ser considerada como um programa, mas mais como um método. Não é a laicidade



de que se fala em Filosofia ou em Ciências Políticas, mas, antes de mais, a dos juristas: ela não tem a pretensão de dar a conhecer os valores à sociedade civil, mas mais modestamente de regulamentar as relações entre esta e o Estado. Esta forma pragmática de conceber a laicidade como instrumento de regulação do pluralismo social garante a mediação do Direito, impedindo que um único sistema de valores (fosse ele o da maioria) controle as instituições públicas.

Não se trata de apelar a uma neutralidade – utópica – do Estado<sup>8</sup>, como se em democracia o Estado se pudesse dispensar de tomar posição e de orientar as suas decisões segundo as diretivas da maioria dos cidadãos. Mas uma coisa é posicionar-se sabendo bem que toda a escolha apenas reflete, de forma incompleta e provisória, os valores sobre os quais repousa, e outra coisa, completamente diferente, é apresentar a sua decisão como a expressão da única verdade possível. Sem excluir que há uma verdade, o Estado laico declara-se incompetente para se assegurar disso e deixa a uma série de “atores” (incluindo as religiões) – que trabalhem no pluralismo e no respeito pelos princípios democráticos – o cuidado de definir e pôr em ação os valores “últimos” pelos quais (de acordo com o acolhimento que recebam no corpo social) a legislação nacional talvez influenciada sem ser “confiscada”, isto é sem se identificar com nenhum sistema de valores.

Apenas uma laicidade que renuncie à pretensão de proclamar as verdades últimas e aceite o seu papel – modesto mas essencial – que é o de permitir aos homens procurá-las e afirmá-las, é capaz de contribuir para a criação de um espaço de diálogo para evitar uma radicalização do conflito.

\* Professor de Direito Canónico na Universidade de Milão na Itália

## Notas

1. Enzo Pace, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, 2004, pág. X
2. Guido Rossi, Homo homini lupus? In *Micromega*, nº 2/2006, p. 76-86.
3. Natalino Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Bari, 2004.
4. Ver a oponião de Emanuele Severino in Natalino Irti/Emanuel Severino, *Dialogo su diritti e tecnica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
5. Natalino Irti, *Norma e luoghi. Problemi di geo-diritto*, GLF, Laterza, Toma-Bari, 2001.
6. Várias vezes, tentei mostrar qual o caminho para conseguirmos conciliar estes dois pontos de vista discordantes, sublinhando que a laicidade de que necessitamos hoje não pode assentar apenas sobre um dos dois. Ver Silvio Ferrari, Laicità dello Stato e pluralismo delle religioni. In *Sociologia del diritto*, nº 2, 2006, pág. 5; Silvio Ferrari, Sul trattato costituzionale europeo. Radici cristiane della laicità, in *Il Regno-attualità*, C.E.D., Bolonha, 15 de setembro de 2003, pág. 528-530.
7. Ver Silvio Ferrari, Laicità dello Stato, *ob. cit.*, pág. 9-11.
8. A impossibilidade de uma tal neutralidade foi igualmente sublinhada por T.A. Madeley & Zsolt Enyedi (Ed.) in *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*, Frank Cass, Londres, 2003.

## Os Direitos do Homem e o Mundo Árabe: um duplo desafio

---

Rosa Maria Martinez de Codes\*

O exame das motivações que se colocaram à delegação saudita em se abster de votar a versão final da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 ajuda-nos a compreender o conflito que então se colocou – que ainda hoje é atual – entre dois sistemas de interpretação dos direitos humanos no mundo árabe.

Nos finais dos anos 1940, apenas 10 Estados membros das Nações Unidas tinham o Islão como elemento comum na sua Constituição: Afeganistão, Egito, Irão, Iraque, Líbano, Paquistão, Arábia Saudita, Síria, Turquia e Iémen. Nove votaram a favor da versão final da Declaração Universal dos Direitos do Homem. Apenas a delegação saudita emitiu uma série de objeções aos artigos 14 (o direito de asilo), 16 (o casamento) e 18 (a liberdade de mudar de religião)<sup>1</sup>.

Nessa época, os debates que animavam então a Terceira Comissão da Assembleia Geral puseram em evidência duas leituras divergentes no seio das delegações árabes: elas diziam respeito, principalmente à compreensão cultural da formulação da Declaração Universal. Os países mais abertos ao Ocidente reconheceram a importância dos valores da tradição ocidental inscritos no texto da Declaração – valores que nem sempre são compatíveis com os valores da tradição oriental – e votaram a favor da Declaração porque acreditavam firmemente na dignidade e no valor do ser humano. Foi assim que Shaista Ikramullah, delegado do Paquistão nas Nações Unidas declarou: “É imperativo que as nações do mundo aceitem a existência de um código de conduta civilizado que se aplicaria não só nas relações internacionais mas também nos assuntos internos”.<sup>2</sup> Por seu lado, a delegação saudita explicou as implicações contraditórias que a adoção do texto tinha para os Estados que se regiam pela *sharia*; e, portanto, manteve a sua posição de se abster de votar.

Partindo desta constatação, os especialistas internacionais concluíram da interpretação da Declaração Universal, em finais dos anos quarenta, que existe um largo consenso sobre a validade universal dos direitos do Homem. Este consenso teve como pano de fundo o horror suscitado pelo holocausto e a necessidade de adotar uma Declaração comum – que foi inscrita no Preâmbulo da Carta das Nações Unidas: “*Nós, povos das Nações Unidas, resolvemos [...] proclamar de novo a nossa fé nos direitos fundamentais do*

*Homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade dos direitos dos homens e das mulheres [...], favorecer o progresso social e instaurar melhores condições de vida numa maior liberdade*”.<sup>3</sup> Não há dúvida de que foi o contexto histórico no qual de criou esta Declaração Universal que levou as diversas delegações, procedentes das mais diversas tradições culturais, religiosas e económicas, a defender tais direitos como sendo direitos inalienáveis do género humano, e a criar regras legislativas, judiciais e públicas destinadas a garanti-las e a protege-las no futuro.

Também podemos notar que os Estados árabe-muçulmanos deram um apoio vigoroso à internacionalidade dos direitos humanos entre 1960 e 1970, período em que se redigiram e adotaram os Pactos Internacionais relativos aos Direitos Cívicos e Políticos e o Pacto relativo aos Direitos Económicos, Sociais e Culturais<sup>4</sup>. Se bem que é necessário ter em atenção o facto de que depois disso os Estados árabes adotaram pouco a pouco uma atitude contraditória perante os documentos internacionais.

É interessante sublinhar que, desde 1980, a adoção dos modelos políticos e jurídicos ocidentais foram entendidos por uma parte do mundo árabe como um fracasso. Neste contexto, os politólogos Bruno Étienne e Bertrand Badie falam, o primeiro de um “Estado halógeno”<sup>5</sup> e o segundo de um “Estado Importado”<sup>6</sup>. Este fracasso é aparentemente devido ao facto de que estes modelos não têm – ou têm poucas – raízes nas culturas dos países destinatários. E embora possamos estar de acordo com as razões que têm sido apresentadas para explicar o fracasso parcial da transferência das nossas instituições para o mundo árabe<sup>7</sup>, é igualmente manifesto que alguns Estados dão prioridade à aplicação da *sharia*. A razão principal de uma tal rejeição nestas regiões é a difícil coexistência entre a lei islâmica e o Direito positivo.

A propensão para voltar à aplicação da *sharia* não é a expressão de uma certa nostalgia, nem mesmo do fanatismo mas, como o Presidente do Parlamento egípcio Abu Taleb explicava no princípio dos anos 1980: “Trata-se, antes de mais, de reencontrar a identidade árabe, porque, no que respeita à nossa fé, à nossa moral e ao Direito, a *sharia* é um dos principais componentes da personalidade, e o melhor meio de realizar a unidade cultural”. A partir desta tripla dimensão da lei islâmica, acrescentava: “A lei não é apenas um instrumento ao serviço de uma política de desenvolvimento, nem é, tão pouco, um simples meio de regulação. É antes de mais, um espelho em que se refletem a cultura de uma sociedade e os seus valores sociais, económicos e políticos”<sup>8</sup>.

O discurso do Presidente do Parlamento egípcio requer ser contextualizado numa década em que o fracasso da construção de uma nação pan-árabe

tinha dado lugar a um processo de reflexão sobre os fundamentos normativos e legais essenciais na sociedade árabe moderna. Esta reflexão rapidamente se cristalizou em duas tendências antagónicas – o ponto de vista secular e o ponto de vista islamita – que desempenharam um papel essencial no debate interno em torno dos desafios da modernidade (*hadatha*) face à defesa da autenticidade (*asala*) no mundo árabe-muçulmano.

Neste debate – pouco divulgado no Ocidente – predominou a posição dos intelectuais religiosos defensores do conceito de tradição. Segundo eles, esta é uma herança cultural (*turah*) transmitida de geração em geração que preserva a identidade de cada sociedade tradicional (*umamah*) e atua de forma defensiva frente as mudanças e transformações do mundo contemporâneo. O discurso islamita em defesa da autenticidade conseguiu reforçar o vínculo entre a identidade cultural e religiosa e designou o fenómeno da modernidade como uma importação cultural e filosófica ocidental secularizante e dessacralizante em nome de um suposto progresso universal<sup>9</sup>.

Consequentemente, a implementação da *sharia* como fonte das legislações existentes no âmbito árabe-muçulmano foi a fórmula mais difundida para preservar a identidade e a unidade cultural do mundo árabe-muçulmano<sup>10</sup>. A questão dos direitos humanos foi então compreendida, por muitos intelectuais religiosos, como um subproduto ideológico e cultural da história Ocidental, estranha às particularidades do mundo árabe.

A tendência secular, minoritária, assumiu, então, o processo de modernização como um fenómeno positivo para o desenvolvimento da sociedade árabe e defendeu a noção de universalidade dos direitos humanos, confiando que a influência política e cultural do Ocidente na região possibilitaria a sua prática.

Com o passar do tempo, um novo paradigma *globalização versus cultura local* parece ter substituído o anterior, *modernidade e autenticidade*, no debate em torno da globalização no mundo árabe<sup>11</sup>. E embora este abarque muitos dos temas que preocupam o Ocidente, incide, de forma particular, nos desafios que as transformações tecnológicas, económicas e sociais representam para as identidades locais<sup>12</sup>. Convém ter presente que o novo discurso se desenrola num momento de crise no mundo árabe – a segunda Intifada nos territórios palestinianos ocupados e os ataques terroristas do 11 de setembro – no decurso do qual as tendências “islâmica” e “secular” entram de novo do debate e interpretam a globalização em termos antagónicos.

Para os intelectuais islamitas, a “globalização” é sintoma de hegemonia Ocidental e deterioração da herança da cultura árabe. Consequentemente, a cultura dos direitos humanos é entendida como uma estratégia ocidental



“Oração no Cairo”. Reprodução fotográfica fiel da obra original em duas dimensões de Jean-Léon Gérôme, em 1865.

*Foto: WikipédiaCommonl*

para debilitar o quadro institucional e jurídico das sociedades islâmicas. Pelo contrário, na perspectiva laica árabe, a dinâmica da mudança que traz a globalização intensifica a pluralidade cultural e reforça a relevância dos direitos humanos nos distintos contextos sociopolíticos.

A pertinência do papel desempenhado pelos direitos humanos no debate político em curso no mundo árabe pode ser verificado de diversas formas. É necessário analisar atentamente, entre outras, a relação complexa entre as Declarações islâmicas dos direitos humanos, a atitude dos Estados Árabes e os tratados internacionais sobre este assunto. Temas que, na minha opinião, não questionam o caráter inalienável dos direitos humanos<sup>13</sup>, mas mostram, no plano político, as dificuldades da implementação desses direitos nas regiões árabe-muçulmanas.

### **As declarações islâmicas dos Direitos do Homem nas suas relações com os Tratados das Nações Unidas: reflexões sobre os seus fundamentos**

Um dos planos de maior conflitualidade no Direito Comparado é a questão dos direitos do Homem. Isso deve-se a que, nas comparações que se estabe-

lecem entre as declarações islâmicas e a Declaração Universal das Nações Unidas, predomina a argumentação política e sociológica sobre a análise filosófico-jurídica, gerando uma grande confusão a respeito do âmbito exegético no qual os direitos humanos islâmicos devem ser interpretados<sup>14</sup>.

A maior parte das Declarações e das Cartas sobre os direitos humanos do mundo árabe-muçulmano não têm valor jurídico em si mesmo, o que significa que não o têm como tal declarações consideradas em bloco, salvo quanto às normas que aparecem no seu articulado que fazem parte do ordenamento jurídico interno de cada país.

É por isso que não convém dissociar aquilo que se chama as Declarações dos Direitos do Homem regionais, de inspiração laica, das que são claramente inspiradas na lei islâmica. Entre os textos do primeiro grupo encontra-se a Carta da Liga Tunisina de Direitos Humanos (1985), a *Declaración de Argel sobre el Magreb de los Derechos Humanos* (DAMDH,1989); a *Carta Marroquina dos Direitos Humanos* (1990) e a *Carta Árabe dos Direitos Humanos* (2008).

Todos estes documentos mencionam uma série de princípios gerais tendo como objetivo essencial proteger as liberdades fundamentais do ser humano, tanto privados como públicos. Eles opõem-se à opinião comum dos que consideram que os direitos humanos no mundo árabe só podem ser interpretados historicamente como direitos coletivos. Nem aparece neles qualquer referência expressa à ‘preservação da personalidade islâmica’ ou a sua condição de muçulmano. Pelo contrário, os textos falam de “cidadãos” e de “indivíduos” e procuram eliminar qualquer forma de discriminação para com as mulheres, e a promover os seus direitos<sup>15</sup>.

A leitura destes documentos convida a pensar que se trata de um quadro ideal de colaboração com vista a desenvolver no futuro, uma legislação em que os direitos e liberdades seriam comparáveis aos da Declaração Universal.

A Carta da Liga Tunisina, em particular, surpreende pela sua acentuada equivalência: os 15 artigos que a compõem coincidem, quase literalmente, com os artigos correspondentes do texto das Nações Unidas<sup>16</sup>. De forma que se pode afirmar, perante estas declarações, que um grande número de Estados árabes – pertencentes, todos à liga dos Estados Árabes – adere à interpretação da ONU do Direito Internacional, embora sem contudo renunciar aos valores islâmicos tradicionais. Refiro-me, em particular, aos códigos do “estatuto pessoal”, que fazem parte da legislação interna do Estado (*Kanun*), uma sobrevivência da legislação histórica que subsiste ao nível do Direito Consuetudinário no seio da população, e que, em última instância, são uma reformulação do antigo código legislativo turco-otomano<sup>17</sup>.

No que respeita o acolhimento recebido pelo Direito Internacional, é notável constatar a evolução positiva que marcou os diferentes projetos da Carta Árabe de Direitos Humanos<sup>18</sup>, desde a sua redação inicial em 35 artigos, em 1971, até ao texto definitivo de 53 artigos adotado em Tunes no ano de 2004<sup>19</sup>. O texto definitivo tende a ajustar-se, em maior grau, às normas internacionais e tem em conta as recomendações feitas por um grupo de especialistas árabes, no quadro de um acordo de assistência técnica entre o Alto-Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos e a Liga dos Estados Árabes.

De facto, o documento que entrou em vigor apresenta aspetos inovadores, tais como o princípio da não discriminação, da igualdade entre os sexos, a proibição da escravatura, do trabalho forçado, de qualquer forma de exploração, assim como o direito a um julgamento equitativo e a um ambiente saudável. Resta ainda muito caminho para percorrer a respeito da discriminação das mulheres, das crianças e dos cidadãos estrangeiros, como teremos ocasião de analisar no capítulo seguinte. Na minha opinião, uma das lacunas mais visíveis desta Carta é a falta de mecanismos de controlo independentes, que permitam aos indivíduos e aos Estados apresentar reclamações, em caso de violação de algum direito que ela reconhece.

Se bem que sejam muitos os que interpretam esta Carta como uma espécie de mecanismo de defesa perante as pressões internacionais exercida no mundo árabe a propósito dos direitos humanos, outros fazem notar que, apesar das possíveis atitudes chocantes, o facto de a Liga Árabe reconhecer oficialmente as normas internacionais dos direitos humanos deixa antever que isso é um passo em frente<sup>20</sup>.

Junto a este conjunto de cartas regionais, existe uma segunda categoria de Declarações islâmicas, que respondem à vontade de defender uma identidade islâmica dos direitos humanos, diferente, genuína e, no pensamento de alguns autores, anterior à Declaração ocidental<sup>21</sup>. Refiro-me, em particular, à Declaração Islâmica Universal dos Direitos do Homem, promulgada perante a UNESCO, em Paris, em setembro de 1981<sup>22</sup> e à Declaração do Cairo dos Direitos do Homem no Islão, adotada pelos Estados-membros da Organização da Conferência Islâmica (OCI), em agosto de 1990<sup>23</sup>. A conflitualidade com a Declaração dos Direitos do Homem das Nações Unidas situa-se a diferentes níveis e resulta, por um lado, da inclusão no seu articulado de notas sobre a religiosidade islâmica e, por outro, da adequação dos direitos mencionados adaptados ao Islão, considerado como princípio de orientação dos valores legislativos e jurisdicionais, e ao Direito islâmico, ou *sharia*.

Ambas as Declarações se articulam, claramente, em torno das crenças religiosas do Islão, o que gera colisões entre as normas islâmicas e as normas

internacionais. De um ponto de vista jurídico não parece lógico nem coerente aderir a uma ética orientada pelos valores islâmicos e, ao mesmo tempo, subscrever uma Declaração laica, como a Declaração Universal das Nações Unidas. Porque, mesmo se a adesão aos princípios da Declaração Universal é de pura forma, o primado jurídico que esta concede às normas internacionais, em detrimento dos Direitos islâmicos, não permitiria a aplicação efetiva de nenhuma norma islâmica.

A fim de mitigar a consideração da Declaração Universal dos Direitos do Homem – considerada como um instrumento do Ocidente, que não considera as contribuições de outras culturas – as Nações Unidas têm vindo a desenvolver uma série de iniciativas entre as quais cabe destacar o seminário académico organizado em novembro de 1998, pelo Departamento do Alto Comissário das Nações Unidas para os Direitos Humanos em cooperação com a OCI, sob o significativo título: *Enriquecer a universalidade dos direitos humanos. Perspetivas islâmicas sobre a Declaração Universal dos Direitos Humanos*<sup>24</sup>.

Nas conclusões deste Seminário foi posta em relevo a valorização positiva da Declaração Universal dos Direitos do Homem como algo importante ganho pela humanidade; mas, ao mesmo tempo, insistiu-se na necessidade de o reconsiderar à luz das novas circunstâncias. Os Estados membros da Organização da Conferência Islâmica reclamavam, então, uma maior atenção e respeito para com as diversidades culturais, visto que, argumentavam, entre os Estados que hoje compõem a Organização das Nações Unidas muitos não estavam presentes por ocasião da redação da Declaração. Convém assinalar que os 46 Estados membros da Organização da Conferência Islâmica<sup>25</sup> se regem por uns estatutos em que se defende a identidade das comunidades muçulmanas e consagram o sistema jurídico islâmico como regulador das suas sociedades, em pé de igualdade com outros sistemas. Nesta linha, ganham pleno significado as palavras dos seus delegados quando por ocasião do 50º aniversário da Declaração Universal dos Direitos do Homem que insistiram sobre o “*reconhecimento e pleno respeito pelos principais sistemas jurídicos do mundo, incluindo a jurisprudência islâmica [...] essenciais para a promoção do amplo entendimento e a universalidade da Declaração Universal dos Direitos do Homem*”<sup>26</sup>.

A principal diferença observada entre os documentos islâmicos e os das Nações Unidas não reside no número de direitos reconhecidos mas na fundamentação e na conceção religiosa que os inspira. No Islão, os direitos humanos não proveem da conceção liberal e racional do Ocidente, onde são considerados espaços de liberdade e de segurança, perante uma ameaça externa de opressão. Eles nascem de uma conceção específica do Homem, visto



como um ser religioso, que há de dar conta dos seus atos perante Deus e que, para o cumprimento das suas obrigações, recebe do Criador direitos e liberdades – indissociáveis destas obrigações – que lhe permitem o cumprimento da vontade divina.

Perante a divisão laica que inspira os instrumentos ocidentais e os das Nações Unidas, a conceção islâmica dos direitos humanos é essencialmente religiosa, como se manifestou no Seminário já mencionado: *“Não há, um só direito humano que não esteja apoiado numa surata do Corão ou por uma palavra do Profeta. A razão é que o Islão considera os direitos humanos como uma forma de honrar Deus. Isso implica que os direitos humanos não podem ser vistos como algo de que nos possamos servir. Deus castiga aqueles que os violam e premeia os que os observam. Além disso, os direitos humanos estão no Islão intimamente ligados com os direitos de Deus. Ele não deu ao Homem a liberdade de atuar injustamente. A desobediência e a vaidade humana, a sua ilusão de que é o senhor do universo resultaram naquilo que na vida moderna se chama ‘o humanismo’, um termo que não tem equivalente em árabe e que significa que o homem é o centro do universo no lugar de Deus”*<sup>27</sup>.

As Declarações islâmicas de direitos humanos estão portanto impregnadas de uma conceção transcendente do ser humano, conforme as crenças específicas da religião islâmica, e isso manifesta-se na formulação dos diversos direitos. A lei islâmica fixa as regras, o quadro dos limites nos quais há que interpretar os direitos humanos. O texto mencionado reenvia para uma conceção profundamente negativa do ser humano e atribui às correntes humanistas do Ocidente pretensões que estas nunca reivindicaram.

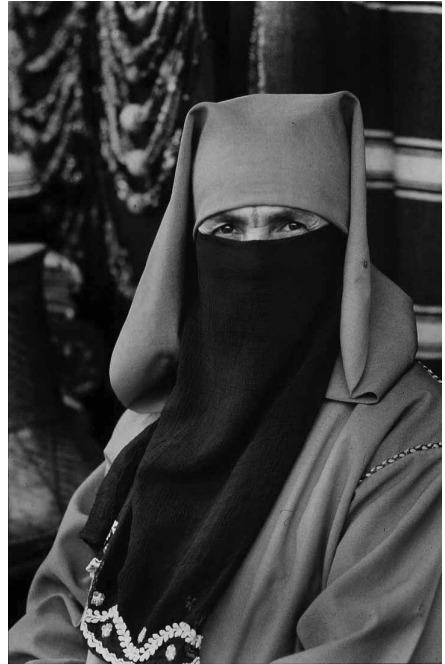
Por último, cabe assinalar que mesmo se os direitos humanos nas suas Declarações têm como fundamento a lei islâmica, isso não significa que a sua aplicação se limite aos muçulmanos. Pelo contrário, os direitos que dimanam diretamente da dignidade da pessoa são reconhecidos a todos, façam ou não parte da *Oumma*.

O artigo 1 da Declaração do Cairo sobre os direitos do Homem no Islão mostra claramente a razão pela qual estes direitos se aplicam a todos os indivíduos: *“Todos os seres humanos formam uma mesma família cujos membros estão unidos pela sua submissão a Deus e descendem de Adão. Todos os homens sem distinção de raça, cor, língua, sexo, religião, filiação política, estatuto social ou outra qualquer consideração são iguais em dignidade em deveres e em responsabilidade. A verdadeira fé que permite ao Homem realizar-se é a garantia da consolidação desta dignidade”*<sup>28</sup>.



Um beduíno servindo o chá em Marrocos.

*Foto: Criative Commons/Yago Veish*



Uma mulher marroquina.

*Foto: Criative Commons/Steve Evans*

Em suma, as declarações islâmicas partem de uma noção religiosa dos Direitos do Homem, que é visto como um ser transcendente destinado a dar conta a Deus dos seus atos. A fim de cumprir a missão que Deus lhe confiou, recebe um conjunto de direitos e liberdades que têm um valor sagrado e que são inseparáveis das suas obrigações. Estes direitos derivados da dignidade humana são concedidos a todas as pessoas no quadro normativo editado pela própria lei islâmica.

Perante a problemática colocada pelo que a tradição islâmica autoriza ou não (*halal/haram*), pergunta-se até que ponto ela é capaz de se adaptar às realidades sociais e políticas nas quais os muçulmanos vivem hoje. Perante estas realidades, alguns juristas – não só ocidentais – expressam certas dúvidas sobre a possibilidade de adaptação deste sistema aos novos contextos ligados à globalização em curso. No quadro desta globalização, as comunidades de crentes e não crentes devem contribuir com valores que defendam os direitos inalienáveis do Homem e os direitos políticos do cidadão – valores pelos quais a convicção religiosa não é incompatível com a responsabilidade como cidadão.

## **As Ratificações dos Tratados dos Direitos Humanos no mundo Árabe: um passo a caminho da integração dos direitos humanos na política**

A postura dos Estados Árabes<sup>29</sup> para com os instrumentos internacionais, em particular, os relativos aos direitos humanos, parece evidenciar uma contradição significativa que merece reflexão. Qualquer análise da evolução dos direitos humanos nesta região deve ter em conta a complexidade dos interesses, dos fatores e dos contextos que condicionam a política e a prática de cada Estado árabe. O mundo árabe é uma região de contrastes, onde a diversidade étnica e cultural, assim como a dos seus respetivos processos históricos (colónias, protetorados, territórios ocupados, etc.) gerou diversos modelos de Estado e de sociedades. A religião, o Islão, é o fator dominante que une todos os Estados na chamada “cultura Árabe”, embora existam diferenças significativas na forma como é interpretada e praticada, em particular, nas relações com o Estado e a vida pública.

Os primeiros passos de uma ação governamental em direção aos direitos do Homem nesta região foram principalmente dados pela Síria e pela Tunísia em 1969, quando ambos assinaram os dois principais tratados internacionais, em matéria de direitos humanos – o Pacto de Direitos Cívicos e Políticos e o Pacto de Direitos Económicos, Sociais e Culturais. Desde então, pode dizer-se que o número de Estados membros da Liga Árabe que têm ratificado estes tratados internacionais tem aumentado de uma forma substancial<sup>30</sup>. Contudo, os números contradizem a realidade da aplicação destes direitos na região e tudo isso é interpretado como uma sinistra mascarada pelos defensores dos direitos do Homem e que sofrem as consequências devastadoras da sua violação.

Não obstante, da perspectiva do Direito Internacional, a ratificação “pro forma” de tais tratados tem uma dupla importância. Em primeiro lugar, implica que, desde os anos 60, da validade formal e a legitimidade da legislação internacional dos direitos humanos são reconhecidos o que tende a minimizar o alcance dos discursos, apresentando estes últimos como estratégias estrangeiras de domínio. Em segundo lugar, este reconhecimento tem um impacto político na região, o que permite à sociedade civil formular as suas exigências políticas, económicas, sociais e culturais, apoiando-se nas obrigações legais subscritas pelos Estados<sup>31</sup>.

Uma leitura mais atenta do processo de ratificação dos tratados internacionais suscita sérias dúvidas sobre a eficácia dos mecanismos que garantem o sistema de direitos humanos no mundo árabe, assim como sobre a atitude de reticência e suspeita que acompanha grande parte das reservas e declarações dos Estados que os assinam. A respeito do processo de ratificação, estes Estados

mostram-se extremamente reticentes em admitir as exigências de supervisão e de responsabilidade internacional, previstos pelo *Protocolo Facultativo sobre o Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos*. É de notar que apenas quatro Estados (Argélia, Djibuti, Líbia e Somália) ratificaram o Protocolo que permite aos particulares reclamar perante o Comité dos Direitos do Homem, garante do dito Pacto. De igual maneira, priva-se a *Convenção sobre a Tortura e Outros Castigos ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes*, tem sido privado de mecanismos internacionais de controlo porque os artigos 20, 21, e 22, que dotam o Comité de autoridade para receber reclamações (ou comunicações) de outros Estados signatários ou de indivíduos, não foram aceites pelos Estados que a ratificaram<sup>32</sup>.

Mas, incontestavelmente, são as múltiplas reservas que os Estados árabes colocaram a diversas provisões dos tratados ratificados, que têm, em certos casos, atentado contra a própria essência das suas normas e, noutros, anulado a sua eficácia potencial. Ao nível do funcionamento, estas reservas, incompatíveis com o objetivo e o propósito dos acordos internacionais, não são permitidas, mas na prática admitem-nas. O caso da Arábia Saudita é um bom exemplo da estratégia que parece ter-se generalizado entre os Estados árabes.

Em fevereiro de 2009, por ocasião do exame periódico universal (EPU) sobre a Arábia Saudita, o Gabinete do Alto Comissário para os Direitos Humanos (ACNUDH) preparou “*uma compilação das informações que figuram nos relatórios dos órgãos convencionais dos procedimentos especiais incluindo as observações e comentários do Estado em questão*”. Na primeira parte, intitulada “Entendimento das Obrigações Internacionais [da Arábia Saudita]”<sup>33</sup>, os comités responsáveis pelos três mais importantes tratados universais relativos aos direitos humanos, formularam advertências sucintas: “*Em 2008, o Comité para a Eliminação da Discriminação contra a Mulher (CEDAW) expressou preocupação pela reserva geral formulada pela Arábia Saudita, após a ratificação da Convenção e instou com esse Estado para que considerasse a retirada da sua reserva geral (...) Em 2006, o Comité dos Direitos da Criança reiterou a sua anterior recomendação tendente a que Arábia Saudita revisse a sua reserva geral a fim de a retirar, ou circunscrevê-la. Em 2003, o Comité para a Eliminação das Discriminações Raciais também manifestou a sua preocupação com a amplitude e a imprecisão da reserva geral formulada pela Arábia Saudita e convidou o Estado parte a rever a reserva com o objetivo de a retirar oficialmente*”<sup>34</sup>.

As reservas gerais mencionadas estão diretamente vinculadas aos direitos que entram em conflito com as “normas da lei islâmica”, Direito difícil de codificar e de interpretar e que serve de fundamento de uma grande parte das reservas emitidas pelos Estados árabes. O limitado desenvolvimento que os

direitos humanos têm conhecido no mundo árabe mostram claramente que o conflito que se viveu nos anos 40 sobre a compatibilidade de duas tradições e sistemas de valores, ainda não se encerrou.

Paradoxalmente, na perspectiva saudita, as posições, embora pareçam irreconciliáveis, não o são: “*A noção das particularidades religiosas e culturais (...) representam um complemento às normas internacionais dos direitos humanos e não um desvio a estas*”<sup>35</sup>. Em seguida, precisa que no Islão “*os direitos derivam do livro santo, Corão, e da sunna (tradições e práticas do profeta) e são a base de toda a legislação e do modo geral da vida que se vive no Reino da Arábia Saudita. Estes direitos multidimensionais têm precedência sobre os estipulados nos instrumentos internacionais de direitos do Homem*”<sup>36</sup>.

A afirmação da Arábia Saudita implica que tecnicamente, em caso de conflito entre duas regras, o princípio da harmonização esboçado acima é resolvido se se recorre aos princípios do primado jurídico das normas islâmicas em detrimento das normas internacionais. O que quer dizer que, embora teoricamente se admitam os tratados internacionais ratificados, na prática jurídica são relegados para um segundo plano para evitar todo o desacordo com o Direito islâmico.

A isto junta-se o problema que é posto pela interpretação das violações de direitos humanos entendidos como atos imputáveis a práticas individuais que têm pervertido o sentido original da lei e dos costumes. É neste sentido que a Arábia Saudita tem argumentado no seu relatório para a EPU de 2009: “*Muitas dessas violações dão-se no contexto da violência doméstica, fenómeno que contribui para a confusão entre a verdadeira sharia islâmica e os costumes e tradições. Concretamente, a noção de tutela, por exemplo, perde, frequentemente, as suas conotações de responsabilidade e de proteção, e transforma-se em domínio e coerção*”<sup>37</sup>.

A incidência da lei islâmica em certos domínios dos direitos do Homem – como por exemplo os aspetos do “estatuto pessoal” ligados à igualdade dos direitos e à não discriminação das mulheres – é particularmente controversa. É por isso que a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra a Mulher (18 de dezembro de 1979) suscitou as maiores reservas por parte dos Estados islâmicos. De uma forma geral, vários Estados de entre eles declararam que a sua adesão a esta Convenção está subordinada a que as suas disposições não entrem em conflito com a lei islâmica, com a Constituição do país ou com a sua legislação civil. Trata-se, sem dúvida, de uma das áreas, juntamente com a da liberdade de religião e as relações com os muçulmanos, de maior conflitualidade.



Vista do interior da nova gare ferroviária de Marraquexe, em Marrocos, inaugurada em agosto de 2008.

Foto: Criative Commons/Jialiang Gao

O caráter conflitual parece não ter impedido o Comité para a Eliminação de Discriminação Contra as Mulheres de reiterar os seus apelos ao Estado saudita, para que incorpore plenamente na sua legislação o princípio da igualdade entre os homens e as mulheres, assim como uma definição da discriminação baseada no sexo<sup>38</sup>. Nesta linha, o Comité não deixou de reiterar, igualmente, o pedido de abolição do sistema de tutela masculina a respeito da mulher (*meherem*) que limita gravemente estas nos seus direitos, garantidos pela Convenção<sup>39</sup>.

Por seu lado, a Relatora Especial sobre a Violência contra a Mulher, suas causas e consequências assinalou no seu Relatório oficial, depois da visita realizada à Arábia Saudita, em fevereiro de 2008, até que ponto a falta de autonomia e independência económica, assim como as práticas relativas ao divórcio e a custódia dos filhos, limitam gravemente os direitos das mulheres neste país<sup>40</sup>.

O princípio da “igualdade perante a Lei” para todos os cidadãos, que se menciona na Constituição de muitos Estados árabes, quer dizer que homens e mulheres têm o mesmo estatuto jurídico? Ou “remete para o Código da família ou para o Estatuto pessoal da tradição legislativa islâmica? Se a resposta à primeira pergunta é afirmativa, isso indica que essas Constituições se

conformam com os princípios internacionais do sistema jurídico ocidental. Pelo contrário, se se interpreta a igualdade segundo os princípios do Direito islâmico, são estes princípios que vão dominar e as consequências, sobre outros aspetos da tutela, do casamento, da custódia, do divórcio, dos dotes e das heranças, vão restringir consideravelmente os direitos que se pretendem proteger. Em suma, a dicotomia e o conflito entre o Direito baseado na laicidade e o Direito baseado na religião fazem parte do complexo diálogo entre o Islão e o Ocidente, querendo ambos salvar a face e preservar a sua identidade.

As recomendações das 54 delegações que participaram no Relatório do Grupo de Trabalho sobre o Exame Periódico Universal sobre a Arábia Saudita ilustram bem este complexo diálogo e reflete as posições claramente distintas dos distintos blocos regionais do mundo. A posição dos Estados Ocidentais não deixa lugar a dúvidas sobre a incompatibilidade da legislação em vigor naquele Estado com a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Para Com as Mulheres. Por exemplo, no ponto 18 da sua conclusão, o Canadá, a Finlândia e Israel recomendaram sucintamente ao Estado saudita que abolisse: “todas as medidas de ordem legislativas, e as práticas que discriminam a mulher”. Fizeram em particular referência às medidas “*que impedem as mulheres de participar plenamente na vida da sociedade em pé de igualdade com os homens, incluindo as estritas práticas de segregação rigorosa dos sexos, as restrições à liberdade de circulação [...] o acesso das mulheres ao emprego, aos lugares públicos e às instalações comerciais*”. Pedem-lhe, por fim, que garanta “*às mulheres e às meninas o seu direito à educação, [...] ao casamento livre e plenamente consentido e [...] e o desmantelamento do sistema da tutela masculina*”<sup>41</sup>.

Pelo contrário, as delegações dos países árabo-muçulmanos optaram por invocar outras alternativas destinadas, no caso do Egito<sup>42</sup>, a “*proteger os direitos humanos respeitando as especificidades culturais e a sharia*”; no caso da Malásia<sup>43</sup> a “*intensificar os esforços visando harmonizar os elementos da sharia e as leis em vigor, tendo em vista assegurar a máxima proteção às mulheres e às crianças*” e, segundo a delegação argélica<sup>44</sup> a tomar em consideração as recomendações “*que coincidem com as suas especificidades religiosas, sociais e culturais, em particular as que dimanam da sharia, que contemplam os princípios gerais dos direitos humanos sem os substituir*”.

Em suma, o Relatório citado situa-nos perante um complexo panorama internacional em que as obrigações subscritas pelos Estados-membros das Nações Unidas são interpretadas à luz da sua *validade universal* pelos países ocidentais e à luz do *relativismo cultural*, por parte dos Estados arabo-muçulmanos. No fim de contas trata-se de duas perspetivas diferentes que têm permeado o debate transnacional nas últimas décadas, tanto no interior, como

no exterior das sociedades arabo-muçulmanas, questionando, quando não negando, a importância que os direitos humanos têm para os Estados árabes.

Os opositores à inclusão da lei islâmica no âmbito dos direitos humanos interpretam que aceitar um sistema islâmico de direitos humanos conduzirá ao enfraquecimento das normas estabelecidas e à construção de um quadro teórico que favoreceria o desenvolvimento de políticas governamentais lesivas dos direitos a proteger: *“Os critérios islâmicos têm sido constantemente utilizados para limitar os direitos e as liberdades garantidas pelo Direito Internacional, como se estes fossem julgados como excessivos. Os textos avançam que os muçulmanos beneficiam dos direitos do Homem, mas apenas em função dos princípios islâmicos, fazem a base teórica e racional de numerosas políticas governamentais recentes nocivas desses direitos”*<sup>45</sup>.

No entanto, no interesse de um diálogo mais responsável sobre os direitos humanos começa, a abrir-se lugar a um novo discurso que insiste no impacto extraordinário que os direitos humanos poderiam ter na transformação política da região, e a criação de diferentes estruturas alternativas ao autoritarismo político da maioria dos Estados árabes. Os defensores deste ponto de vista sublinham que os direitos humanos ligados ao progresso da democracia e da sociedade civil têm feito, desde há longo tempo, parte dos debates intelectuais no mundo árabe.

Talvez seja oportuno reconsiderar este antigo debate, isto é, refletir sobre a rigidez do quadro teórico que – nos *fora* académicos e de especialistas em média – estabeleceu a relação entre dois conceitos monolíticos: de um lado o “Islão” e do outro os “direitos humanos”, eles próprios definidos por estereótipos culturais.

É necessário não esquecer que o papel central do Islão nas sociedades muçulmanas era um paradigma que fazia parte da tendência geral no discurso orientalista: mesmo os detratores desta tendência subscreveram-na. Também não foi posta em questão no discurso sobre outras tendências na sociedade e nas quais a visibilidade do islão político num espaço geoestratégico caracterizado pela diversidade era abordada. Hoje em dia, os defensores dos direitos humanos no mundo árabe argumentam que o impacto político da herança islâmica não pode ser avaliado com exatidão e que o seu peso na dinâmica das relações, tanto locais como internacionais, é variável. A diversidade cultural e política do mundo muçulmano questiona o paradigma do discurso “islâmico” e “relativista”, segundo o qual o Islão contém a totalidade dos valores inerentes a este mundo. Isto é, o Islão não é o fator que determina as estruturas sociais e políticas que convergem neste amplo espaço geográfico, mas são muito mais as estruturas políticas que respondem de forma variada à diversidade de convicções, dos grupos e das correntes culturais. As socie-



dades islâmicas não constituem uma exceção: elas não são estranhas aos direitos humanos. Todas elas englobam realidades culturais mais ou menos importantes, mais ou menos dominantes, que interagem entre si de forma complexa e nas quais o Islão, como sistema normativo, não dita a prática política.

Em consequência, o primeiro passo que exige esta abordagem é submeter à crítica o paradigma de uma visão “acrítica” do mundo islâmico que apresenta este como um conjunto de sociedades monolíticas em que o único padrão cultural legítimo é o Islão.

Mas talvez também fosse necessário rever a forma e o modo de difusão dos direitos do Homem, que são postos em causa – quando não são criticados – tanto no interior como no exterior do mundo muçulmano, por ter tentado impor uma prática política e cultural uniforme, que ignora os sistemas normativos autóctones, com o que é o caso do Islão nos países árabes. A forma como certos Estados ocidentais se têm comportado ao nível internacional tem particularmente contribuído para manter o raciocínio redutor que assimila o sistema de direitos humanos a uma projeção do Ocidente e a reforçar, além disso, um nacionalismo tenaz que rejeita as normas internacionais, classificando-as como estrangeiras e inoportunas. Infelizmente, esta conceção acanhada influencia consideravelmente a política: ela provoca a xenofobia e apoia a tese ideológica do choque cultural entre o Oriente e o Ocidente.

Convém também sublinhar que os direitos humanos constituem uma representação política do Direito Natural que, mediante um conjunto de normas, pretende estabelecer uma ordem jurídica internacional. Por isso, determinados órgãos das Nações Unidas velam por essas normas e servem-se delas para redigir instrumentos do Direito Internacional que tem como finalidade proteger os indivíduos e os grupos dos abusos do poder que vários atores podem exercer. Não obstante, é certo que estas normas são, por vezes, entendidas como uma ingerência nos assuntos políticos internos, o que reduz as sociedades muçulmanas a meras caixas-de-ressonância da cultura do pós colonialismo.

O dilema que afronta o mundo árabe tem muito a ver com a necessidade de dissociar a equação negativa que assimila “os direitos humanos ocidentais” com “o imperialismo “Ocidental”. Esta equação reativa-se quando determinados países ou blocos regionais silenciam a retórica dos direitos humanos para defesa de outros Estados cujas práticas políticas violam sistematicamente estes direitos.

Para fazer avançar a implementação do sistema de direitos humanos no mundo árabe é necessário ir além da polémica em torno da génese dos direi-

tos do Homem ou ao uso interessado que se faz deles na cena política. Porque a questão fundamental do debate é saber a utilidade dos direitos humanos como definidores de um regime jurídico internacional, utilidade para os Estados do mundo árabo-muçulmano e úteis para os indivíduos e os grupos que vivem sob a sua jurisdição. É, portanto, necessário abandonar o paradigma habitual da confrontação entre dois conceitos estereotipados do Islão e do sistema dos direitos humanos e ultrapassar assim, um debate circular em que nos encontramos.

As normas do Islão transnacional e as dos direitos humanos são importantes em si mesmas. É verdade que a sua inter-relação pode gerar tensões, mas estas não devem ser interpretadas como confrontações estruturais, mas como manifestações acidentais entre dois contextos ideológicos diferenciados. No mundo arabo-muçulmano começa-se a observar uma dinâmica política promotora de reformas que permitirá ampliar o reconhecimento do conjunto dos direitos políticos, sociais e económicos, não apenas à sociedade civil, mas também a certos grupos e minorias que carecem desse reconhecimento. O Islão é hoje um dos protagonistas do nosso mundo globalizado, e são muitos que o consideram como um espaço obscurantista no qual não é possível expressar-se. Portanto, o debate entre os dois sistemas normativos deverá excluir os estereótipos e possibilitar o desenvolvimento de uma prática que tenha em conta as diferenças ideologias, políticas e sociais da região.

\* Professora de História na Universidade Complutense de Madrid

## Notas

1. Morsink, Johannes. *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent*, Universidade da Pensilvânia Press, Filadélfia, 1999.
2. Morsink, Johannes, *Inherent Human Rights. Philosophical Roots of the Universal Declaration*, Universidade da Pensilvânia Press, Filadélfia, 2009, p. 76.
3. Preâmbolo da Carta das Nações Unidas, <http://www.un.org/fr/documents/charter/preamb.shtml>.
4. Waltz, Susan. "Universal Human Rights: The Contribution of Muslims States", *Human Rights Quarterly*, vol. 26, n° 4, 2004, p. 799-844.
5. Bruno Étienne, *L'islamisme radical*, Hachette, Paris, 1987.
6. Bertrand Badie, *Les deux États. Pouvoir et société et en terre d'Islam*, col. L'espace du politique, Fayard, Paris, 1986; *L'état importé, l'occidentalisation de l'ordre politique*, ed. Fayard, Paris, 1992.
7. O Rei argumenta que as instituições que foram transferidas não são mais do que uma série de conchas vazias, porque a transferência não incluía os conceitos e a compreensão necessárias para a reprodução funcional do modelo. *L'introduction du modèle européen de l'État en Afrique francophone. Logiques et mythologiques du discours juridique*, Boletim da equipa de investigações em antropologia jurídica, n° 5, Universidade de Paris I, 1983.

8. Abu Taleb, *La sharia islamique et le droits positif dans les pays arabes: histoire et perspective*, Dossiers do CEDEJ, 1994, p. 137.
9. Amr Hamzawy, "Globalization and human rights: On a current debate among Arab intellectuals", in, Anthony Chase e Amr Hamzawy, *Human Rights in the Arab World*, Universidade da Pensilvânia Press, Filadélfia, 2006, p. 57-58.
10. Zoila Combalia, *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 2001, p. 41-55.
11. Amr Hamzawy, "Globalization and human rights", *ob. cit.* p. 51-63.
12. Peter Bayer, *Religion and Globalization*, Sage, Londres, 1994, p.45-69.
13. Johannes Morsink, *Inherent Human Rights, Philosophical Roots of the Uniuersal Declation*, Universidade da Pensilvânia, Press, Filadélfia 2009, p. 17-54.
14. Franco Emilio Mikunda. *Derechos Humanos y Mundo Islámico*, Universidade de Sevilha, 2001, p.99-112.
15. Ver, <http://www.al-bab.com/arab/human.htm>
16. Franco Emilio Mikunda *Idem*. Pág. 114.
17. Alya Chérif Chamari, *La femme et la loi en Tunisie*, ed. Le Fennec, 1992, p. 1-30
18. Abdullahi A. An-Na'im, "Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective", in *Human Rights Quarterly*, vol. 23, Universidade John Hopkins Press, Baltimore, 2001, p. 712-714.
19. A Carta Árabe dos Direitos Humanos entrou em vigor no ano 2008 ao ser ratificada por sete Estados árabes: Argélia, Bahréin, Emiratos Árabes Unidos, Jordânia, Líbia, Palestina e Síria.
20. Abdullahi A. An-Na'im, *ob. cit.* p. 715.
21. Bernard Botiveau, "Democratie et droits de l'homme:mises en perspective islamistes", in Martin Muñoz, Gema (ed.), *Democracia y derechos humanos en el mundo árabe*, Madrid, 1993.
22. [http://www.aidh.org/Biblio/Txt\\_Arabe/inst\\_cons-decla81\\_1.htm](http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/inst_cons-decla81_1.htm)
23. <http://www.unhcr.org/refworld/Cairo> Declaração do Cairo sobre os direitos do Homem no Islão.
24. Os resultados do seminário foram publicados pelas Nações Unidas (HR/IP/SEM/1999, part. I, 15 de Março de 1999).
25. Inicialmente sob a referência <http://www.oic-un.org/about/members.htm>
26. Resolução da Organização da Conferência Islâmica, n.56/8, adotada na oitava sessão da Cimeira Islâmica de Teerão, em dezembro de 1997.
27. HR/IP/SEM/1999, part I, 15 de março de 1999, p. 210.
28. Declaração do Cairo sobre os direitos do Homem no Islão, citado em *Gewissen und Freiheit*, nº 36, 1991, p. 93 <http://www.unhcr.org/refworld/Cairo>
29. Lista dos Estados Árabes independentes (com exceção da Palestina) membros da Liga Árabe: Arábia Saudita, Argélia, Bahrain, Djibouti, Egito, Emiratos Árabes Unidos Iraque, Iémen, Jordânia, Kuwait, Líbia, Marrocos, Mauritania, Palestina, Qatar, Síria, Somália, Sudan, Sultanado de Oman, Tunisia.
30. Ver, <http://www.un.hchr.ch>
31. Anthony Chase e Hamzawy, Amr, *ob. cit.* p. 237.
32. *Idem* Anexo 2, p. 239-282.
33. Em setembro de 2000 Arábia Saudita ratificou a Convenção para a Eliminação de todas las formas de Discriminação contra a mulher; tres anos antes, em 1997, tinha ratificado a Convenção para a Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial e em janeiro de 1996 ratificou a Convenção dos Direitos da Criança.
34. Ver a página internete das Nações Unidas: A/HRC/WG,6/4/SAU/2 p. 2

35. Assembleia Geral das Nações Unidas, Conselho dos Direitos Humanos, Exame Periódico Universal, Relatório do Grupo de Trabalho sobre a Arábia Saudita, A/HRC/11/23, p. 4.
36. *Idem.* p. 6.
37. *Idem.* A/HRC/11/23, p. 4.
38. CEDAW/C/SAU/CO/2, §13 e 14.
39. *Idem.* §15.
40. Comunicado de Imprensa das Nações Unidas: “United Nations Human Rights Expert on Violence against Women Concludes Visit to Saudi Arabia”, 13 de fevereiro de 2008 (A/HRC/11/6/Add.3).
41. A/HRC/11/23, p. 28
42. *Idem.* p. 9.
43. *Idem.* p. 19.
44. *Idem.* p. 31.
45. Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Westview Press, Boulder, Col., USA, 2006, p.3.

## **O lugar da religião nas reconstruções nacionais: um reconhecimento implícito da universalidade**

---

*Fabrice Desplan\**

Quando se debate a universalidade dos Direitos do Homem somos levados, habitualmente, a constatar que se trata de direitos fundamentais aplicáveis em todas as sociedades humanas. Sublinham-se depois na argumentação os limites empíricos desta posição: a geopolítica, as tradições, os grupos de pressão e diversos interesses são, muitas vezes, travões à expressão dos direitos. Assim, a análise da universalidade dos direitos do Homem consiste, frequentemente, em notar um desvio entre a universalidade teórica e uma universalidade real. Alguns preferem demonstrar que o carácter universal dos direitos do Homem é um dogma, enquanto outros se tornam defensores indefetíveis da universalidade. Os primeiros, apoiando-se na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 (DUDH), notam que, contrariamente ao seu conteúdo, nem todos os indivíduos circulam livremente entre os países, a escravatura persiste sob múltiplas formas, o tráfico humano existe, as detenções arbitrárias são correntes, a liberdade religiosa é fragilizada, etc. Para os segundos, a Declaração Universal dos Direitos do Homem é uma aquisição frágil onde é observada, e logo que seja negada ou ridicularizada, torna-se uma ambição, um objetivo, um combate que faz eco das mais legítimas aspirações.

Este artigo tenta sair desta oposição abordando a universalidade dos direitos do Homem através do lugar da religião na resolução dos conflitos nacionais. Porquê escolher esta abordagem e não um posicionamento clássico? O objetivo é apoiar-se na vontade dos povos que aspiram à expressão da DUDH no seu seio, ou através de démarches que visem ultrapassar o conflito e reconstruir um clima de paz. Este ângulo salienta os direitos que os povos em questão representam como centrais. Indiretamente, isso levará a observar como, na busca da paz, a universalidade dos direitos do Homem é uma alavanca que facilita a reconstrução dos laços sociais. Nesta perspetiva, o religioso contribui para tecer um espaço propício à reconciliação, até mesmo onde é utilizada para atizar conflitos. Mais globalmente, o nosso propósito integra um reconhecimento das especificidades culturais e culturais dos povos. Constataremos que, paradoxalmente, isso leva a afirmar a partir de observações a universalidade da DUDH<sup>1</sup>.

A noção de justiça transitória foi uma formalização de uma certa negociação. Foi criticada por alguns especialmente salientando a distância que

demonstra para com a versão repressiva do Direito. Mas, pela sua ligação com as experiências dos indivíduos e tendo em conta os limites que a geopolítica e as realidades locais impõem, sublinha a universalidade dos direitos do Homem.

## **Nuremberga, um ponto de partida**

A justiça transitória reconhece os limites da aplicação do jurídico. Ela integra as realidades do quotidiano como a tradição, a religião, os ritos, ou ainda a coabitação obrigatória entre carrascos e vítimas depois dos conflitos. É uma forma de *real justicia* que não se liberta da justiça – sendo que esta é uma variável importante, mas não a única na reconstrução da paz. Encontramos uma clara definição do bispo Desmond Tutu feita no contexto da Comissão Verdade e Reconciliação na África do Sul e assim relatada por Pierre Hazan<sup>2</sup>:

“... nós (sul-africanos) possuímos instrumentos tradicionais ou novos, instrumentos jurídicos ou extra jurídicos, para fazer emergir a verdade e avançar na via da justiça e da reconciliação.”

Segundo Pierre Hazan, o processo de Nuremberga teve como resultado colocar as premissas da justiça transitória. O fim da guerra tinha dado lugar à necessidade de justiça entre os vencedores. Sob o impulso americano, Nuremberga foi orquestrada para mostrar às opiniões, os culpados, a amplitude dos crimes e a legitimidade da guerra. As premissas de um Tribunal Penal Internacional designam-se apoiando-se nos códigos jurídicos dos aliados. Nuremberga, pelo seu fausto e mediatização, tentou conseguir as opiniões testemunhadas, no interesse da geopolítica dos aliados. O objetivo era construir uma verdade jurídica sobre a qual as nações se apoiariam para reconstruir a paz a partir de uma justiça pronunciada de forma indiscutível. Hazan cita a declaração do procurador americano de Nuremberga sublinhando a importância da questão:

“É necessário nunca mais esquecer que os factos pelos quais hoje julgamos estes acusados são os mesmos sobre os quais a História nos julgará amanhã. Estender a estes acusados um cálice de veneno é colocá-lo nos nossos próprios lábios. É necessário, na nossa tarefa, que façamos prova de uma integridade e de uma objetividade intelectual tais que este processo se imponha à posteridade como tendo respondido às aspirações de justiça da Humanidade.”

O processo de Nuremberga sob a influência geoestratégica teatralizou-se. Apareceu uma retórica que constituirá um marco. Com Nuremberga, os papéis desenham-se. A Alemanha lança a política do arrependimento e é promulgado o princípio da imprescritibilidade na caça ao carrasco. A vítima toma, pela primeira vez, um lugar essencial.

Desde Nuremberga emergem, segundo Pierre Hazan, os limites do Direito para a reconstrução da paz. Construir juridicamente a paz, apontando os car-



Durante o processo de Nuremberga, sucederam-se uma série de audiências de 1945 a 1949, do decurso das quais os Aliados acusaram chefes militares alemães, personalidades políticas, industriais e financeiros por crimes cometidos durante a Segunda Guerra Mundial.

*Foto: Wikipédia Commons/Deutsches Bundesarchiv*

rascos e as vítimas, não assegura uma reconstrução dos laços sociais. Pelo contrário, a justiça torna-se o terreno de ideologias, de ações, que reavivam as oposições. Disso resultarão frustrações donde germinarão novos conflitos. Acrescentemos que o objetivo não expresso de Nuremberga que era enviar uma mensagem coerciva às outras nações e dirigentes em favor do respeito pela universalidade dos direitos do Homem, não foi entendido. A repetição de conflitos ou o reaparecimento de ideologias que ultrajam a DUDH são disso exemplo.

### **De Nuremberga à justiça transitória**

Tendo a justiça internacional mostrado os seus limites em Nuremberga, a justiça transitória, impõe-se em vários pontos do globo. Vai tomar em consideração a necessidade da justiça, do lugar central da vítima, da necessidade de paz mas, sobretudo, da necessidade de reconstruir os laços sociais. Terá como objetivo final a reconciliação integrando fatores culturais e culturais da nação em busca da paz.



O Bispo anglicano e laureado com o prêmio Nobel da Paz, Desmond Tutu, originário da África do Sul, assiste, aqui, à convenção anual da Igreja protestante alemã em 2007.

*Foto: Wikipédia Commons/Raimond Spekking*

“A justiça transitória fascina porque aparece, no fim de um século sangrento, tal como uma nova Jerusalém. Pretende responder quer aos crimes do passado, quer às violências do presente, e pretende, ainda, participar na cura das sociedades e no restabelecimento da democracia e do Estado de direito, refundindo as comunidades políticas corrigindo a História, moralizando-a, e reparando a golpes de processo, de deveres de memória, de Comissões Verdade e das leis memoriais. Existe a tentação de conferir um poder absoluto ao Direito e à História.”<sup>24</sup>

A justiça transitória apoia-se no conceito de que a despeito de situações históricas, radicalmente diferentes, as sociedades que passaram por provas sangrentas dispõem dos seus próprios recursos para favorecer os processos de reconciliação. É esta convicção ao mesmo tempo instrumental e ética, que o bispo Desmond Tutu, presidente da Comissão Verdade e Reconciliação da África do Sul vai popularizar. Trata-se, para ele, de utilizar instrumentos antigos e novos, estrangeiros e indígenas mas, antes de mais, práticos e eficazes, que permitirão forjar um processo de reconciliação adaptado às circunstân-





Mohammed VI, rei de Marrocos, inaugura a nova estrada entre El Jabha e Tetuão.

*Foto: Criative Commons/Xiquet*

cias particulares<sup>5</sup>. A justiça transitória é ter em conta valores que unem. Onde permitiu iniciar a reconstrução de laços, foi, muitas vezes, impulsionada tendo em conta as tradições religiosas. A África do Sul é o exemplo emblemático. Mas não é o único. O caso de Marrocos, do Líbano, ou ainda do Perú são muitas vezes evocados.

A justiça transitória concebe-se como uma necessidade: os seus atores notam com efeito que, cinco anos depois da resolução de um conflito, 50% dos acordos de paz não são respeitados e cumpridos embora tenham tido um regulamento internacional.

### **O valor religioso acrescido**

Desmond Tutu criou a Comissão Verdade e Reconciliação com a ideia de um perdão que iria até à reintegração dos criminosos. A sua visão é romântica. Para insistir na noção de perdão apoia-se no conceito de *ubuntu* presente na África do Sul.

“Após ter tudo em consideração, esta terceira [via] (nem a da amnistia, nem a dos tribunais) é um acordo com a visão do mundo, africano – a que nós chamamos *ubuntu* ... *Ubuntu* exprime o facto de se mostrar humano (...). É uma forma de dizer: ‘A minha humanidade está inextricavelmente ligada com a vossa’ ou ‘nós pertencemos ao mesmo feixe da vida’”<sup>6</sup>.

Hazan nota que Desmond Tutu, vestido com o seu hábito de bispo, reforçava esta convicção, envolvendo o *Ubuntu* com o perdão cristão. Por outro lado no seio da Comissão Verdade e Reconciliação, as personalidades religiosas estavam sobre representadas e as audições começavam com cânticos litúrgicos. Para Desmond Tutu, o essencial era que o país não se afundasse no *tohu bohu* da vingança. Ele escreveu:

“Nós, os Sul-africanos, não sobreviveremos nem nos levantaremos senão em conjunto. Brancos e negros, ligados pelas circunstâncias e a História, lutando para sair deste lamaçal que foi o *apartheid*. Nenhum dos dois grupos poderá vencer sozinho. Deus nos ligou, acorrentados, uns aos outros.”

A evidência do traço de união desta declaração com as posições de Martin Luther King é evidente, ele que dizia: “se não aprendermos a viver em conjunto, como irmãos e irmãs, então morreremos como imbecis”<sup>7</sup>.

No caso Sul-Africano houve a renúncia à justiça penal. Isto não se fez sem enormes frustrações, sobretudo quando os carrascos não quiseram entrar abertamente no processo. Mas, nota Thabo Mbéki entre opiniões muito divergentes, ele tinha conservado aquilo que era o preço para uma transição pacífica. Este objetivo parecia dever passar pela via penal, mas foi a variante religiosa que permitiu entrar no processo de pacificação. O perdão cristão e a tradição do *ubuntu* conjugaram-se, assim, positivamente em favor da paz.

Numa outra configuração, o caso marroquino é também memorável. Em 2004, para analisar os excessos do regime do seu pai Hassan II, o rei Mohamed VI criou, impondo-se muitas restrições, a Instância Equidade e Reconciliação (IER). Esta é uma das declinações internacionais da experiência vinda da África do Sul. Mas, face ao crescimento do islamismo radical – no contexto geopolítico marcado pelos atentados de 11 de setembro de 2001, dos de Casablanca (2002) e os de Madrid perpetrados por marroquinos em 2003 – os limites que pesam sobre eles são imensos. O pano de fundo, o quadro jurídico marroquino e o estatuto de Chefe dos crentes do Rei, vão levar, este último, a limitar o mandato da IER. Esta terá como objetivos: 1) fazer luz sobre os desaparecimentos e detenções arbitrarias; 2) indemnizar as vítimas; 3) elaborar um relatório sobre as exações perpetradas.

Sobre as reparações, as atribuições da IER são consultivas e a sua ação é extrajudicial, como já anteriormente tinha desejado o Comité Consultivo

dos Direitos do Homem (CCDH). Este tinha recomendado que a IER cuidasse em não tomar “nenhuma iniciativa de forma a suscitar a desunião ou o rancor ou a semear a discórdia”<sup>8</sup>. Isto correspondia aos desejos do rei, preso entre a necessidade de assumir a herança do seu pai e a necessidade de se distanciar dela. De facto “a comissão marroquina não poderá, jamais, conduzir um processo como o peruano ou mesmo como o sul-africano. No Perú. A Comissão Verdade tinha enviado alguns dossiers aos juízes e na África do Sul centenas de responsáveis pelas violações dos direitos do Homem tinham testemunhado e estavam protegidos de represálias jurídicas. Em Marrocos, não haveria nem acareações entre vítimas e torcionários, nem a menor perseguição penal. Apenas as responsabilidades institucionais poderão ser postas em evidência”<sup>9</sup>. Este posicionamento não deixará de encontrar importantes oposições. A manutenção e o desenvolvimento da IER liga-se ao estatuto religioso do Rei, a sua legitimação era de ordem religiosa. Foi graças a esta legitimação religiosa que ela se pode constituir e funcionar, apesar de numerosas frustrações. As justificações políticas ou éticas eram insuficientes. O chefe supremo dos crentes jogou habilmente neste aspeto:

“Estou convencido de que a tarefa de reconciliação sincera que realizámos (...) é, de facto, uma resposta à injunção divina ‘Absolvido por uma bela absolvição’. É um gesto gracioso do perdão coletivo”. [Extraído do discurso de encerramento da IER por Mohamed VI a 06/01/2006, em Rabat, publicado no sítio oficial da Comissão: [http://ier.ma/article.php3?id\\_article=1531,ndlr](http://ier.ma/article.php3?id_article=1531,ndlr)].

Com a IER, o interesse nacional passou não por identificar responsabilidades individuais, mas por pôr em causa o global do sistema político. As injunções nominativas pareciam ser um risco que o reino se recusava a assumir. No quadro político marroquino tomado num contexto internacional, apenas a variável religiosa foi capaz de mobilizar, para além das frustrações, mesmo se os atores da vida marroquina se mantêm à distância da IER. Isso não deve fazer silenciar o interesse que a classe dirigente marroquina encontra nos limites da IER. Mas insistamos na importância desempenhada pela variável religiosa numa tentativa que toca a coesão nacional, mesmo se na ocorrência a justiça transitória posta em ação através da IER não respondeu às expectativas de numerosos marroquinos.

## **O recurso ao religioso, um reconhecimento tácito da universalidade**

A justiça transitória tenta responder à tensão que existe entre justiça e paz. Para isso, ela mobiliza os recursos tradicionais. Ora, a religião permanece muito funcional para atingir este objetivo sem contudo responder a

todas as necessidades. Os exemplos marroquino, sul-africano, mas também o peruano, mostram que, para reconstruir, é necessário, em muitos casos, considerar o religioso como vetor de um espaço de encontros e talvez de reconciliação. A paz constrói-se implicitamente por um reconhecimento tácito, funcional de um elemento constitutivo da DUDH que é o religioso.

Em situação pós conflitual e, em certos casos em que são ativados os freios do único recurso ao jurídico, é com o recurso a um aspeto da universalidade dos direitos que as premissas da paz se constituem. Esta abordagem tem a vantagem de ser funcional. Ela coloca a tensão que existe entre uma necessidade de justiça e a necessidade de paz. Uma não se pode fazer sem a outra. Contudo, a paz implica ajustamentos da lógica judiciária. E isso não se realiza sem importantes frustrações. No caso sul-africano, Desmond Tutu tinha de se dar conta, sob as injunções dos participantes, que não se pode exigir dos participantes que adiram ao conceito de perdão cristão. Mas o sucesso da África do Sul vem do facto de ter sido possível o diálogo.

É evidentemente impossível antecipar a viabilidade dos processos de justiça transitória nos diferentes casos. Apareceram, na África do Sul, vezes que se fizeram ouvir, para reprovar a ausência de uma aplicação clássica do Direito. Podem também aparecer derivas ligadas à cultura em que algumas pessoas pensam que uma infração à DUDH cometida localmente deve-se resolver, unicamente, numa base jurídica local. Parece que ela privilegia o “localismo”, uma tal visão prevalece longe das ambições iniciais, sobre a não-universalidade deste instrumento. Ela traduz o interesse que alguns têm em escapar às obrigações internacionais, fazendo da justiça transitória um argumento populista contra a universalidade dos direitos. Mais globalmente, esta utilização da justiça transitória mostra que a universalidade dos direitos não é fechada, uma vez que uma entrada permitindo confortá-la, pode voltar-se contra ela.

Os direitos do Homem, como podemos ver em certos casos, mostram a sua universalidade quando conseguem resolver conflitos e a reconstrução da paz apoiando-se no religioso. O conceito de justiça transitória demonstra-o. Esta constante integra o caráter indissociável dos direitos do Homem na linha do filósofo Emmanuel Levinas. Como o género humano, os direitos do Homem são constituídos por elementos diferentes que se consolidam para fazer jus ao género humano. É, finalmente, conceber o humano como “uma multiplicidade não adicionável de seres únicos (...) em que os indivíduos deixam, precisamente, de ser intercambiáveis como o dinheiro”<sup>10</sup>. Isto é possível porque as diferenças humanas têm necessidade de um conjunto de direitos que os caracteriza e os consolida. Esta é a função universal dos

direitos do Homem, entendida ou através da DUDH. De facto, considerar um aspeto de DUDH é convocar os outros, porque eles se consolidam mutuamente. Assim vai a utilização da religião como entrada para tentar reconstruir a paz: ela traduz *ipso facto* a universalidade dos direitos do Homem. Contudo, o religioso não pode garantir esta universalidade. É ao político que incumbe e é para ela que as tentativas mais legítimas de voltam hoje.

\* Sociólogo. Membro do laboratório Grupo, Sociedades, Religiões e Laicidade (CNRS) Paris. Este artigo foi escrito a 29 de dezembro de 2011 em Lille.

## Notas

1. A ilustração mais diretamente ligada ao nosso objetivo é o artigo 2 da DUDH que estipula: “*Cada ser humano pode invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação. Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, não autónomo ou sujeito a alguma qualquer limitação de soberania.*”

2. Pierre Hazan, *Juger la guerre, juger l’histoire*, Paris, PUF, 2007.

3. *Idem*, pág. 24

4. Pierre Hazan, *La paix contre la justice?* André Versaille, ed., Grip, Bruxelas, 2010, p. 43.

5. Desmond Tutu, in, David Bloomfield, Teresa Barnes e Luc Huyse, *Réconciliation after Violent Conflict, A Handbook*, Institute for Democracy and Electoral Assistance, Estocolmo, 2003, Foreword, p. 1. (Citado por P. Hazan, in Pierre Hazan, *Juger la guerre, Juger l’Histoire*, Paris, PUF, 2007)

6. Pierre Hazan, 2010, p. 55.

7. Martin Luther King, *La force d’aimer*. Castterman, Paris, 1990

8. Recomendação do CCDH retomada por Pierre Hazan, in *Juger la Guerre, Juger l’Histoire*, PUF, Paris, 2007, p. 148.

9. Pierre Hazan, ob. cit., p. 149.

10. E. Lévinas, *Les droits de l’homme et les droits d’autrui en Indivisibilité des droits de l’homme, Actes du II Colloque interuniversitaire*, Edições Universitárias, Friburgo, 1985, p. 37

## **Liberdade de pensamento, de consciência e de religião: Direito fundamental contra positivismo legal**

---

*Roger Kiska \**

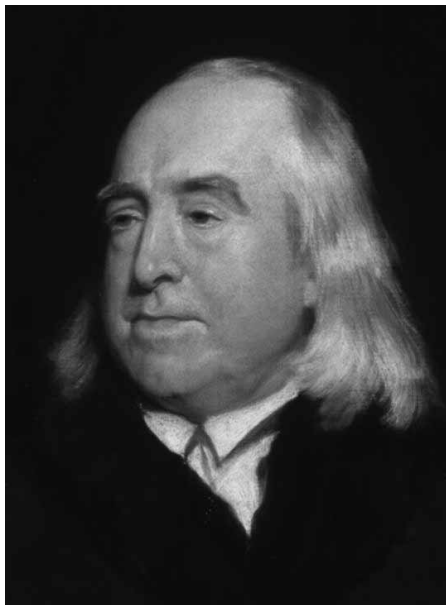
No decurso dos séculos, os homens têm feito valer os seus direitos e obrigações recíprocas através das Declarações e de revoluções. A História está largamente marcada por conflitos entre aqueles que reivindicam os seus direitos e os que lhes recusam. No passado isso dava-se no seio de culturas bem precisas ou entre duas culturas. Hoje entrámos numa era nova. As pretensões à “universalidade” ou à “inerência” dos direitos não se detêm nas fronteiras das comunidades isoladas donde elas emanam. Elas têm uma amplitude internacional. Todas as culturas estão doravante envolvidas nos debates sobre os direitos do Homem. Uma vez que estas culturas e os seus pontos de vista entram frequentemente em conflito, é necessário, por um lado, encontrar uma tribuna para chegar a uma resolução pacífica dos antagonismos, e, por outro, proteger os direitos fundamentais em qualquer lugar em que são ameaçados. Foi com este objetivo que as Nações Unidas propuseram uma Declaração Universal dos Direitos do Homem. Esta afirma que os direitos por ela defendidos são universais. Que fazer então com as diferenças de opinião entre as culturas? Os direitos mencionados nesta Declaração são simplesmente um produto da civilização ocidental e uma expressão laica dos valores judaico-cristãos? Se tal é o caso, esta herança torna, de uma forma ou outra, estes direitos suspeitos, indefensáveis ou aplicáveis apenas de forma restritiva?

Tomando a Declaração Universal como hipótese de trabalho sobre os direitos universais, o nosso objetivo é triplo. Primeiramente, mostrar a que fatores históricos a Declaração deve a sua origem e, simultaneamente, definir os seus principais objetivos. Em segundo lugar, apresentar os fundamentos filosóficos dos direitos que ela enuncia a fim de determinar em que medida são válidos no plano da lógica e irrefutáveis no plano da moral para toda a humanidade. E, em terceiro lugar, debruçarmo-nos mais especificamente sobre as questões da diversidade cultural e as suas implicações, de forma a encontrar uma base firme sobre a qual se poderão apoiar, pelo menos, *certos* direitos fundamentais aplicáveis a toda a humanidade.

Este último ponto é crucial porque a comunidade internacional, na sua luta pela defesa dos seus direitos, tem necessidade absoluta de fundamentos sólidos. A diversidade que certas culturas têm sobre o mundo e a aplicação, muitas vezes antagonica, dos diversos sistemas de valores morais – o conflito

Jeremy Bentham (1748-1832), autor inglês, era também jurista, filósofo, reformador jurídico e social. Se bem que fortemente a favor da extensão dos direitos individuais, opunha-se ao conceito da lei natural e dos direitos naturais, considerando-os como “não-sensos”, que demonstrou na sua obra intitulada “L’absurdité sur des échasses”. Reprodução de uma pintura. National Portrait Gallery, Londres.

*Foto: Wikipédia Commons*



muito atual e bem real entre valores normativos profundamente enraizados nas culturas – em ação num mundo onde nenhuma cultura nem “nenhum homem é uma ilha”. Torna-se, então, não só desejável mas inevitável estabelecer um princípio operacional, seja ele qual for, que faça respeitar os direitos; porque no caso de uma tolerância passiva, não equilibrada por regras sólidas, os objetivos da Declaração – proteger as populações vulneráveis contra rigores desumanos e promover a paz internacional – estão comprometidos; e no caso de um regime autoritário não temperado pela sensibilidade e a humildade, a missão das Nações Unidas contra a tirania e a opressão é minada.

A Declaração Universal oferece, pelo menos, um ponto de partida conveniente para manobrar entre os valores morais universais e os diversos modos de expressão de nações diferentes, interdependentes e soberanas. Ela é o resultado de um acordo prático entre grupos cujas heranças de conceito e culturais são profundamente diferentes; mais do que insistir na unanimidade em volta das razões que justificam esses direitos – o que se tornaria num “dogmatismo arbitrário” ou conduziria a “divisões irreconciliáveis” – ela proclama, simplesmente, “verdades práticas sobre a (nossa) ‘vida em conjunto’”<sup>1</sup>. No entanto, a Declaração não é senão o ponto de partida da nossa discussão sobre os direitos universais do Homem. A diversidade de que falámos e o compromisso que levou à redação levaram a confusão e a uma aplicação errônea dos princípios que ela enuncia. As aspirações da Declaração podem, com efeito,

ser retomadas com orientações diferentes por aqueles que as interpretarão mais tarde. Vale, portanto, a pena procurar qual é a direção mais atrativa, tanto de um ponto de vista lógico como de um ponto de vista moral.

## **A história e a redação da Declaração Universal dos Direitos do Homem das Nações Unidas**

A Declaração não nasceu subitamente de uma reflexão especulativa ou política sem nenhuma ligação com acontecimentos históricos. Já havia, há muitos séculos, uma tradição de “grandes declarações”, “herança bem particular da civilização ocidental”<sup>2</sup>. No entanto, outras culturas, sem terem o mesmo passado de Declarações escritas, reconheceram direitos fundamentais<sup>3</sup> e beneficiaram – e quando isso se demonstrou necessário – protegeram-nos contra os seus opressores. À parte desta herança, não se pode compreender a Declaração sem ter em conta as tragédias que marcaram os anos que precederam a sua redação. Quando o mundo tomou consciência da “prova das atrocidades, dos massacres e das execuções em massa perpetradas a sangue-frio” pelos regimes totalitários no decurso da Segunda Guerra Mundial, a comunidade das nações, chocada pelo anúncio desses factos, determinou proteger a humanidade contra qualquer outra tragédia da mesma ordem, no futuro<sup>4</sup>. Esta reação mundial trouxe os seus frutos, uma vez que “a resposta à tirania nazi inaugurou uma nova era no que respeita a proteção dos direitos do Homem”<sup>5</sup>. A Declaração exprime estas aspirações.

Também se pode ter uma ideia dos objetivos da Declaração olhando atentamente para a resposta dada, na época, a essas atrocidades: o processo de Nuremberga – que prosseguiu, de uma forma ou outra, até abril de 1949, meses depois da adoção da Declaração Universal. Este processo abordou os mesmos problemas que a Comissão dos Direitos do Homem. Nos dois casos constata-se a dificuldade e o perigo vindos do facto de que os crimes cometidos pelas nações no decurso da Segunda Guerra Mundial tinham sido sancionados pelo Estado – isto é, legítimos para os Estados modernos democraticamente eleitos. O processo colocou em evidência a disfunção perniciosa que consiste em procurar a legitimidade das leis na autoridade de um Estado. Em Nuremberga, como no seio das delegações das Nações Unidas, os sobreviventes dos anos 40 decidiram procurar a origem dos direitos do Homem na dignidade e no valor inerentes ao ser humano, mais do que nos *dikats* de um Estado. Foi com este objetivo que a Comissão estabeleceu a lista dos direitos do Homem que, segundo ela, eram inalienáveis. Ela declarou de imediato que “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constituem o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”<sup>6</sup>. Eis os objetivos fixados: a liberda-



de, a justiça e a paz apoiando-se na dignidade inerente a cada ser humano e igual para todos. É significativo que ela *tenha reconhecido* direitos inerentes e preexistentes, em vez de privilégios – criados ou modificados – que seriam conferidos pelos Estados modernos. A Declaração foi redigida para se opor ao “desconhecimento dos direitos do Homem” que “revoltam a consciência da humanidade”<sup>7</sup>. Ora, foi exatamente graças à sua consciência de homens que os seus redatores reconheceram que havia um problema que exigia a sua atenção, e não graças aos seus conhecimentos em matéria de Direito ou a um dispositivo jurídico. Para evitar qualquer ambiguidade, o Artigo primeiro insiste no facto de que todos os seres humanos são “dotados de razão e de consciência”, inerência que é o fundamento dos direitos universais.

Os redatores delegados encararam esta Declaração como um entrave a qualquer ingerência do Estado. Longe de conferir a cada Estado a autoridade de fazer o que quer com os direitos humanos dos seus cidadãos, a Declaração encarregou os Estados de proteger os seus direitos e de os manter intactos. O seu último artigo insiste nesta barreira colocada entre a autoridade do Estado e os direitos do Homem: “Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como implicando para um Estado, um grupo ou um indivíduo, um qualquer direito de se entregar a uma atividade ou de realizar um ato visando a destruição dos direitos e liberdades que aqui são enunciadas.”<sup>8</sup> Contudo, a Declaração não foi concebida como um martelo a brandir contra a soberania nacional. Ela afirma que os direitos que a compõem “não poderão, em caso algum, ser exercidos contrariamente aos objetivos e aos princípios das Nações Unidas”, cujo objetivo é insistir no desenvolvimento das “relações amigáveis baseadas no respeito pelo princípio da igualdade de direitos dos povos e do seu direito a disporem de si mesmos”<sup>9</sup>. A Carta das Nações Unidas proclama um direito a dispor de si mesmo. Mesmo se ela insiste no reconhecimento universal e a proteção dos direitos do Homem, a Declaração não foi formulada, e não tem sido geralmente interpretada, como não respeitando a diversidade cultural e a responsabilidade das diferentes nações nas suas escolhas para a aplicar.

Tal era, na época, a motivação que animava a Declaração: a necessidade de proteger os direitos inalienáveis do Homem contra ameaças bem reais – mais concretamente, contra a sua violação pelos regimes totalitários – sempre respeitando os pontos de vista diversificados dos países sobre estas questões essenciais. Neste propósito, os delegados chegaram a entender-se, de uma forma notável, sobre um conjunto de princípios, mesmo se os abordaram sob diferentes ângulos – apenas um deles está bem estabelecido, realmente orientado para a universalidade.

## **As tensões no seio da Declaração e a sua resolução**

O maior problema que levanta a Declaração Universal dos Direitos do Homem não é, provavelmente, o saber se ela é o produto de uma corrente de pensamento ocidental, judeo-cristão, democrático, liberal, ou outro. A questão urgente é mais o saber se os direitos que ela enuncia podem ser defendidos racionalmente e entendidos por todos os indivíduos e, se é este o caso, estabelecer quais são as justificações mais sólidas. Para isso, é necessário explicar e comparar as duas correntes de pensamento que influenciaram a Declaração: o positivismo (com a sua derivada, o progressismo), por um lado, e a teoria da lei natural, por outro. A bem dizer, esta última é a única que pode pretender, de forma legítima, a universalidade.

Antes de falar deste dois principais correntes de pensamento jurídico, é necessário insistir no facto de que os seus representantes chegaram a estabelecer uma lista comum de direitos. Pensadores “de universos culturais variados e de diferentes civilizações (...) de obediências espirituais e de escolas de pensamento antagónicas”<sup>10</sup> chegaram a colocar-se de acordo sobre este assunto essencial; assim, não se pode pretender que a Declaração Universal dos Direitos do Homem seja o produto de uma só concepção do mundo, de uma só corrente de pensamento ou de uma só cultura. Ela apresenta um interesse bem mais geral do que isso. Constitui, talvez, uma amálgama ou uma síntese de certos pontos de vista, um instrumento que não responde totalmente às reivindicações verdadeiramente universais, mas também não se agarra a uma só e única escola de pensamento. A divergência dos pontos de vista que levaram finalmente a este manual coerente retratando as nossas convicções comuns sobre a humanidade, leva a pensar que a Declaração é algo mais do que o compromisso ao qual chegaram alguns intelectuais. O verdadeiro desacordo sobre a teoria e da sua justificação associada à adesão geral suscitada pelo seu conteúdo e a sua aplicação prática levam-nos a pensar que qualquer que tenha sido a evolução intelectual que levou ao quadro comum representado pela Declaração – ou que surgiu – este próprio quadro testemunha bem que se fez algo de durável e universal. Há uma real distinção a estabelecer entre a *substância* dos direitos e o seu *fundamento*: logo que a Declaração não é certamente o resultado da universalidade dos princípios de base que levaram à sua redação, a sua história dá credibilidade à ideia de que existe uma certa universalidade no seu conteúdo.

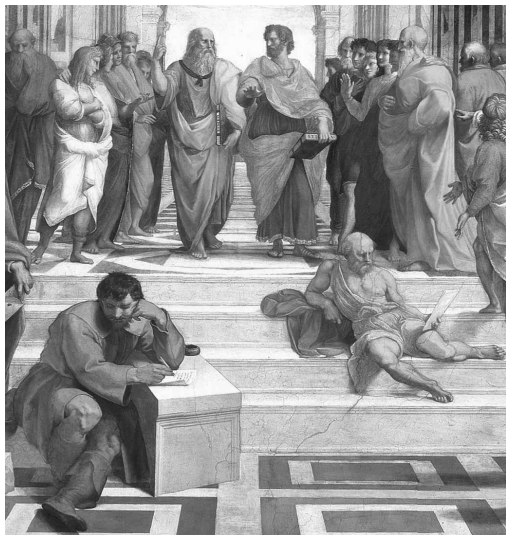
**Positivismo contra a lei natural.** Para chegar ao conteúdo da Declaração, as ideologias díspares sobre as quais se apoiam os direitos do Homem não seguiram, de forma alguma, vias paralelas; ao contrário, elas afrontaram-se umas às outras e deram lugar a desacordos em muitos domínios. Os redatores, contudo, conseguiram encontrar uma lista de direitos do Homem que todos

puderam aprovar, emitindo, contudo, uma reserva: “(...) estamos de acordo com estes direitos, mas *com a condição que ninguém nos pergunte porquê*”<sup>11</sup>. A resposta a esta questão – *porquê* se entenderam sobre estes direitos? – não se demonstra importante.

Dois ramos distintos do pensamento político-jurídico uniram-se para dar origem à Declaração. Para Jacques Maritain, trata-se das correntes clássica e revolucionária – hoje diríamos: Positivismo contra a Lei Natural<sup>12</sup>. Os positivistas creem que o Direito é fundamentalmente “uma criação do homem: é um imperativo de uma entidade política superior ou soberana a quem a população tem o hábito de obedecer” (alusão a uma citação de Hobbes, extraída da sua obra *Le Léviathan*). Para eles, as leis encontram a sua legitimidade jurídica da legalidade da sua promulgação. Neste sentido, o positivismo considera o Direito de forma tautológica: se um decreto é uma lei decretada segundo as regras, ele é juridicamente obrigatória. No fim de contas, uma lei não é, senão, uma lei. Os positivistas têm frequentemente tido cuidado em fazer a distinção entre a validade legal e a validade moral; no entanto, segundo eles, a moral é ainda uma outra construção normativa criada pelo homem mais do que inerente. De um ponto de vista positivista, a *força* do Direito que obriga os indivíduos é utilitarista e pragmática e não moral e natural<sup>13</sup>.

Por seu lado, a abordagem clássica – a da Lei Natural – reconhece uma relação mais estreita, interdependente, entre o Direito e a ética; procura a legitimidade de uma lei não apenas na forma como ela é adotada e promulgada, mas também no conteúdo das suas declarações<sup>14</sup>. A Lei Natural, como o seu nome indica, mantém que o Direito existe sob a forma de princípios naturais distintos de qualquer construção humana mas que se pode revelar pelas ações, os pensamentos e as características do homem. Assim, os fundamentos do Direito Natural podem ser seculares ou religiosos, “o denominador comum (...) é que a ‘tese de separação’ do positivismo jurídico – segundo a qual a existência do Direito é uma coisa, o seu valor (ou o seu não-valor) moral é outra – é contestada”<sup>15</sup>. Sendo dada a diversidade e a oposição dos pontos de vista que se encontram no seio de uma mesma cultura sobre a conduta moral, pode parecer difícil, até mesmo improvável, chegar a estabelecer princípios sólidos com base no Direito Natural, contudo, a Lei Natural afirma que um fundamento instável é melhor do que a ausência total de fundamento. Com o primeiro, há, pelo menos, a possibilidade de uma eventual clarificação; com o segundo, há apenas a perspectiva de ilusão.

Se bem que os problemas encontrados hoje em dia no domínio dos direitos do Homem vêm daquilo que os juristas e os ativistas têm tido a tendência de encarar a questão dos direitos sob o mau ângulo, com os “óculos do positivismo”, que considera os Estados como as criaturas dos direitos do Homem.



Sócrates e os herdeiros da sua filosofia, Platão e Aristóteles postularam a existência da justiça natural ou o direito natural. Aristóteles é frequentemente considerado como o pai da lei natural.

“A Escola de Atenas”, 1511, extraído de um fresco de Rafael mostrando, ao centro, Platão e Aristóteles. Palácio Pontifical do Vaticano.

*Foto: Wikipédia Commons*

E uma vez que consideram que os direitos são *criados para a sociedade* em vez de anteriores a esta e inatos, o positivismo está sempre exposto ao progressismo. Este último é mais uma teoria de interdependência. Ele concebe a sociedade civil como um terreno de experimentação no qual as elites testam os seus esforços para melhorar as condições de vida da humanidade, mas sem que esta experiência se ajuste a uma evolução moral e independente da forma como o Estado e o direito de tratar os seus cidadãos: o fim justifica os meios mesmo se esse fim está mal definido. O positivismo e o progressismo são portanto, vias gêmeas a caminho do totalitarismo, porque para um, os direitos da humanidade têm a sua origem no Estado e, por outro, têm a sua definição e o seu futuro nos objetivos do Estado.

Curiosamente, constata-se que mesmo alguns filósofos que têm reagido contra as tragédias causadas pelos Estados totalitários durante os anos quarenta consideram que os direitos do Homem eram produzidos pelo Estado. Sublinhavam a necessidade de abandonar “a base lógica desses direitos considerados como universais do Homem (...) reduziam-nos, quanto muito, aos direitos do Homem na História” a acreditam que tais direitos não são “reivindicações eternas mas simplesmente factos históricos refletindo as necessidades de tal ou tal época tentando satisfazê-las”<sup>16</sup>. Arrisco-me a dizer que o que sensibiliza um indivíduo para a realidade dos direitos do Homem, é algo de mais profundamente alicerçado do que concepções filosóficas. Com efeito, numa perspetiva positivista, quando se examina o processo de Nuremberga, não se pode encontrar nada de ilegal na conduta daqueles que aí foram declarados culpados (para os positivistas, qualquer recurso ao Direito

Internacional era impossível uma vez que na época dos factos julgados, não havia nenhuma lei em vigor aplicável a esse caso). Contudo, mesmo o positivista mais convicto não daria razão aos criminosos de guerra por terem agido segundo as leis do seu Estado. A razão aqui, parece, que mesmo os positivistas têm uma compreensão inerente dos princípios da Lei Natural.

As “lentes da Lei Natural” permitem condenar estes crimes sem precedente e inqualificáveis se bem que coerentes, no plano da lógica. Com efeito, esta teoria vai encontrar o seu fundamento da obrigação legal na ordem natural – e na dignidade e no valor inerente da pessoa humana – mais do que nos textos das leis publicadas. Para ele, a violação dos direitos existe para além dos tribunais oficiais ou dos princípios enunciados; os direitos são *anteriores* aos governos e à sociedade civil e, de facto, esta última foi constituída para os proteger. Os governos que desprezam os direitos humanos minam a sua própria autoridade e, segundo a teoria da Lei Natural, podem ser julgados segundo uma norma independente da sua autoridade civil. Este ramo da filosofia tem uma conceção dos “direitos universais do Homem” fundamentalmente diferente da dos positivistas. Estes últimos que têm pleiteado a favor de uma declaração dos direitos universais do Homem visando esta “universalidade” como qualquer coisa de descritivo: um modelo que, com um pouco de sorte, seria adotado em todo o mundo. Quanto aos teóricos da Lei Natural, consideraram a universalidade como algo de mais elementar do que isso: esses direitos eram universais porque estavam inscritos, naturalmente e de forma igual, em cada ser humano. Com efeito, é apenas em virtude da Lei Natural que se pode falar de “direitos do Homem” com um envolvimento sincero; segundo o positivismo, seria mais apropriado falar de “privilégios cívicos”.

**Os Direitos do Homem contra privilégios cívicos.** Esta distinção entre os “direitos” do Homem e os “privilégios” cívicos é muito útil para dissociar plenamente as conceções do positivismo e da Lei Natural, para compreender em que é que esses direitos consistem realmente e qual é a amplitude desses “direitos”, até onde o Estado pode invadir o seu território e anulá-los. Onde provêm esses direitos (ou privilégios)? Segundo o teórico da Lei Natural, estes são os atributos “do conjunto de princípios morais e inamovíveis considerados como o fundamento de todo o comportamento humano”, que o Estado não pode, em plena consciência, ignorar<sup>17</sup>. Sob a Lei Natural, a palavra *homem* reveste uma certa importância e a palavra *direitos* faz referência àquilo “que pertence à essência do Homem, isto é, o que não é acidental. O que não faz mais do que aparecer e desaparecer com o tempo e a sucessão de obstruções, de modas e de sistemas”<sup>18</sup>. Quando emprega esta expressão, o positivista não pode realmente falar de direitos “do Homem” ou fala deles mais ou menos num sentido nublado, como direitos *concedidos* ocasional-

mente a um ser humano e não de direitos *emanando* da humanidade mesmo deste ser. Estas concessões concedidas pelo Estado são definidas pela autoridade civil e dependem dela; o indivíduo não tem nenhum direito inerente e soberano de as exigir. Para os positivistas, tais direitos, liberdades ou proveitos – seja qual for o nome que se lhes dê – merecem, em boa verdade, ser qualificados de “cívicos” mais do que de “humanos”.

Os privilégios cívicos podem também ser chamados “direitos positivos” – isto é, vantagens que os Estados devem conceder e que requerem uma ação positiva. De facto, quando se trata de afetação dos recursos de que dispõem, os Estados devem tomar decisões calculadas. Travar a ação do Estado – como, por exemplo, abster-se de perseguir uma religião – não mobiliza nenhum recurso. Pelo contrário, se um Estado quer conceder a todos e de forma equilibrada, um benefício (por exemplo, a igualdade de acesso aos melhores cuidados de saúde existentes) a sua ação pode exigir recursos consideráveis. Por vezes é maior o gasto de que o proveito: nem os custos financeiros diretos e indiretos, nem a limitação da liberdade individual que pode levar à intervenção do Estado, valem a pena. O perigo de pisar a linha de demarcação entre os direitos do Homem e os privilégios cívicos é o seguinte: o positivismo tende para uma ingerência do Estado sempre mais ativa uma vez que tudo o que o Estado concede ao cidadão é reportado num continuum de liberdade civil, e tudo o que recusa torna-se uma violação destas liberdades. Não há nenhum critério concreto para avaliar a lista de direitos que o Estado pode criar – e poucas opções que sejam baseadas sobre princípios para resolver os conflitos entre esses direitos. Uma tal conceção do Direito e dos direitos oculta o caráter inalienável e fundamental dos direitos de base em proveito de uma segurança económica um pouco mais elevada ou de um processo político ligeiramente mais eficaz. Quando tudo tem importância nada tem importância. Se tudo o que o Estado oferece – ou se todo o benefício reclamado por um grupo de cidadãos – se torna um direito indispensável, então, os direitos fundamentais perdem-se na massa e são, por vezes denegados.

Isto tem sido confirmado na prática. Com efeito, há sempre vozes reivindicando novos “direitos do Homem”. O que cria a verdadeira tensão, que a proteção dos direitos do Homem conhece atualmente, é a questão do que qualifica os direitos – será necessário acrescentar novos privilégios ao modelo já existente dos direitos categóricos fundamentais? As implicações possíveis da resposta a estas questões obrigam a decidir de que forma se vai tratar os direitos que estão no “espírito do tempo”: como direitos que têm sido novamente formulados, cuja pertinência é recente, que têm a marca da época, ou dos direitos que representam uma tendência atual na compreensão



O Supremo do Estado da Califórnia tinha legalizado, a 15 de maio de 2008, o casamento homossexual, fazendo valer “a discriminação entre os casais homossexuais e heterossexuais”. No mesmo ano, um referendo rejeitou esta legalização que foi confirmada pelo Supremo Tribunal do Estado. Mas em agosto de 2011, um juiz federal estatuiu que o casamento homossexual era inconstitucional. Em fevereiro de 2012, um tribunal de recurso federal concordou. O assunto deveria ser decidido pelo Supremo Americano.

Casais homossexuais reunidos diante da Câmara Municipal de São Francisco, por ocasião do fim de semana de S. Valentim, em 2004, para pedir uma autorização de casamento

*Foto: Wikipédia Commons/Davodd*

da sociedade ou na evolução do Direito? Trata-se, nesse caso, de um questionamento essencial porque implica ao mesmo tempo os “novos” e os “antigos” direitos, que muitas vezes estão em conflito uns com os outros, como é o caso da liberdade de expressão.

Quando o seu número aumenta constantemente, os direitos não podem tornar-se universais se não há, seja uma autoridade civil mundial, seja uma unidade de perspectivas – provavelmente impossível de atingir – entre todas as sociedades, porque os privilégios jurídicos baseados nas leis decretadas por cada Estado devem ser idênticas. Além disso, o facto de um Estado progressista adotar novos direitos – e viola os antigos – torna, não importa que reivindicação de universalidade, válida apenas no sentido irrisório de uma

universalidade *num momento preciso*. Quando os direitos são o resultado da ação do Estado, podem ser modificados a todo o momento; e se podem ser modificados, não os podemos qualificar de “universais” senão num sentido descritivo e não num sentido categórico. Concretamente falando, quanto maior o número de direitos “fundamentais” sobre os quais se insiste, menos possibilidade haverá de chegar a estabelecer um consenso internacional.

No seio da Declaração Universal de 1948, há direitos que mais propriamente se poderiam chamar “privilégios cívicos”. Eles dependem da uma autoridade civil, da sua benevolente generosidade, do acesso que ela tem, bem entendido, aos recursos materiais suficientes e da sua capacidade de saber como os distribuir. Entre outros exemplos encontra-se o direito de asilo (artigo 14), o direito à nacionalidade (artigo 22), o direito a tomar parte na orientação de assuntos públicos (artigo 21), o direito à segurança social (artigo 22) e o direito à educação gratuita (artigo 26). Estes direitos não existem num Estado pré-social e os seus limites dependem do seu crescimento e da autoridade civil e não apenas do fator da dignidade humana. O simples facto de alguns direitos dependerem de um Estado não os tornam suspeitos perante a Lei Natural. Com efeito, “os direitos do Homem” poderiam obrigar as nações a reconhecê-los de uma forma ou de outra: o direito à liberdade, que é um direito fundamental, pode exigir o respeito pelo direito de asilo; o direito à liberdade de pensamento e de expressão, reclama o direito de educação; e o direito à vida impõe o acesso aos cuidados de saúde. Contudo, estas vantagens concedidas pelos poderes públicos não são, a bem dizer, determinadas pelo interesse do Estado ou pelos textos da lei do Direito Positivo. São impostos por algo de anterior, estes últimos dependem de si mesmos a saber o estatuto dos cidadãos que constituem a autoridade civil. É o que o artigo 21 confirma quando declara que “a vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos”. Esta autoridade não reside no estatuto e na força do estado bruto, como sugere o positivismo, mas mais na vontade e na ação das pessoas. Assim, mesmo os “privilégios cívicos” da Declaração não podem ser abolidos como se se tratasse de esmolas graciosamente concedidas pelos Estados: uma compreensão correta dos textos mostra que os direitos do Homem podem muito bem impô-los.

O facto de considerar os direitos do Homem como invenções dos Estados subentende uma conceção do Estado que pende para a ditadura, e na qual apenas a autoridade determina os direitos aos quais um indivíduo pode pretender. Se o Estado é a origem desses direitos, então o processo de Nuremberga foi falacioso – uma demonstração de que o vencedor tem direito aos despojos. De facto, os atos desses “criminosos de guerra” não eram ilegais; simplesmente, não eram apreciados pelos conquistadores. No entanto, por muito suspeito que



seja o positivismo e atraente que seja a Lei Natural, resta ainda definir o conteúdo dos direitos fundamentais mais do que determo-nos sobre a sua origem.

## **Formular uma abordagem aos Direitos do Homem**

É necessário compreender bem os direitos mais fundamentais para encontrar o caminho entre a tolerância e a tirania. Porque, tolerar certos atos implica que se aceite que indivíduos sejam efetivamente maltratados e impor um só e único ponto de vista sobre todas as coisas é uma catástrofe para a diversidade e a liberdade. Em certos contextos, fez-se justificadamente o “elogio da diferença”. Princípios equilibrados oferecem então um ponto de apoio para gerir as divergências de pontos de vista segundo a abordagem da Lei Natural. Para os positivistas, não se pode pretender garantir nenhum fundamento de forma absoluta, também é necessário reajustar continuamente a sua linha de conduta e apelar ao seu próprio julgamento, com a única esperança de fazer a escolha correta *para este momento*. Todos os privilégios cívicos são suscetíveis de ser modificados e nunca se sabe verdadeiramente se aquele que tem sido prejudicado é secundário ou fundamental.

Alguns direitos são voluntariamente concedidos como mais essenciais e mais fundamentais do que outros. Uma Declaração ocidental (Declaração da independência americana de 4 de Julho de 1776, § 2) dá-nos assim uma lista assim formulada: “a vida, a liberdade e a busca da felicidade”. Mas os pensadores ocidentais não são os únicos a pregar o que é essencial em poucas palavras: um filósofo chinês, contactado em 1947 pela Comissão dos Direitos do Homem, apresentou uma lista similar: “(1) direito de viver, (2) direito de se exprimir livremente e (3) direito de gozar a vida”<sup>19</sup>. Há outras formas de exprimir a ideia de que certos direitos do Homem são invioláveis, mas deveria ser, apesar de tudo, claro que todos os direitos não são mais fundamentais e mais importantes, uns do que os outros. Como indicado atrás, o perigo do positivismo é de os inscrever a todos num mesmo valor, mais do que categorias fundamentais diferentes – nenhum privilégio é verdadeiramente inalienável; há simplesmente uns mais alienáveis do que outros<sup>20</sup>.

Mesmo se se admite que alguns direitos, pelo menos, são universais, isso não diz como a Declaração das Nações Unidas e outras Declarações – a Convenção Europeia dos Direitos do Homem, por exemplo – deveriam ser aplicados. Constituem elas uma espécie guias exprimindo aspirações legítimas ou podem ser interpretadas de forma obrigatória pelos tribunais? É importante saber qual o Direito envolvido? Como é que a comunidade internacional, que reflete a diversidade, responde com sensatez às declarações de universalidade que figuram num documento? Ver, com efeito, a Declaração dos direitos do Homem como uma forma de compromisso a impor aos países membros sem

ter em conta as diferentes sensibilidades culturais, parece opor-se, por um lado, às concepções da Lei Natural (porque se os seus direitos fundamentais são universais, deveriam poder ser negociados no seio de cada cultura tendo em conta as características humanas comuns a todos) e, por outro lado, segundo a perspectiva positivista (que poderia ver o conjunto dos direitos votados pelas Nações Unidas como apenas uma formulação jurídica entre muitas outras, e o facto de os impor seria uma ação mais tirânica do que corretiva).

No caso *Vo contra França*<sup>21</sup>, um médico francês, em consequência de uma negligência, causou a morte de uma criança *in útero*. Na época, segundo a lei francesa, não podia ser considerado responsável de um homicídio porque o estatuto legal do feto se articulava em torno de expressões juridicamente ambíguas como “cada um”, “toda a pessoa” e “vida”. A questão levantada era saber se as disposições dos tratados – como o artigo 2 da Convenção Europeia para a Proteção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais – que reconheciam um direito legal à vida para “cada um”, exigia que o médico fosse julgado como responsável de um homicídio por negligência perante a lei francesa. O Tribunal Europeu dos Direitos do Homem não reexaminou a análise jurídica francesa mas procurou determinar se o Direito francês satisfazia as normas impostas pelos tratados. Para chegar à decisão de que a garantia de proteção da vida para toda a pessoa, enunciada na Convenção, não ia até exigir das nações que elas protegem as vidas por nascer, analisou diferentes fontes. Começou pela jurisprudência existente fazendo notar que até “hoje o Tribunal ainda não resolveu a questão do começo do direito ‘de toda a pessoa à vida’, no seio desta disposição (art. 2), nem a de saber se a criança por nascer é titular dessa qualidade”. Desde o início, o Tribunal deu a entender que não estava disposto a criar novos direitos nas convenções já existentes. Constatou uma ausência de consenso nas práticas de diversos sistemas legais europeus e, em particular, que “nada prova que as Partes da Convenção entendiam envolver-se para tal ou tal decisão”, sobre a questão de saber se uma “criança por nascer deve ser considerado como uma ‘vida’ no quadro da Convenção. O tribunal também se debruçou sobre a interpretação da Comissão dos Direitos do Homem e sobre a sua recusa em conceder ao “feto um ‘direito à vida’ de caráter absoluto” e reiterou o julgamento de Comissão, segundo o qual, “num domínio tão delicado, os Estados desempenham um certo poder discricionário”.

O Tribunal questionou-se se lhe cabia a ele declarar de forma perentória o que é uma pessoa. Ele julgou que esse assunto depende da margem de apreciação de que os Estados beneficiam porque “a solução a dar à dita proteção não está fixada no seio da maioria dos Estados contratantes, e (...) que não existe nenhum consenso europeu sobre a definição científica e jurídica sobre os inícios da vida”<sup>22</sup>. O Tribunal não se interessou apenas pela diversidade das

práticas, mas também com a diversidade na compreensão de termos importantes: se as nações não estavam de acordo sobre o significado destas últimas, não seria ele a impor a sua própria interpretação aos Estados soberanos. Uma tal reserva é um bom exemplo de gestão inteligente da diversidade. As nações aceitaram estar ligadas pela Convenção; contudo, conservaram uma plena liberdade de manobra na vasta escolha do sentido a dar aos termos por eles subscritos. Sem um consenso sobre os que esses termos querem dizer, os Tribunais não têm a liberdade de definir para todos.

Há domínios em que a diversidade cultural das nações está implicada de forma mais direta. São aqueles em que culturas ou valores diferentes se afrontam regularmente ou em que os próprios direitos entram em conflito uns com os outros. Este é um problema que se agrava e no qual a jurisprudência europeia faz face a uma conceção do mundo positivista ou progressista que introduz sempre mais direitos “no espírito do tempo” – novos direitos que estão frequentemente em contradição com os direitos já estabelecidos. Há três domínios mais importantes em que esta confrontação se dá: a evolução atual da legislação sobre o discurso do ódio, as regulamentações anti discriminatórias e as confrontações entre direitos parentais e política governamental. O interesse crescente por estes novos assuntos tem provocado o repor em questão liberdades tradicionais de expressão, de convicção e de associação, entre outros direitos fundamentais. O caso das leis sobre os “discursos de ódio” ilustra esta tensão entre as novas tendências e os valores fundamentais.

A liberdade de expressão protege “as informações ou ideias acolhidas com favor ou consideradas como ofensivas ou indiferentes, mas também (...) as que contrastam, chocam ou inquietam (...); assim o exigem o pluralismo, a tolerância e o espírito de abertura sem os quais não há ‘sociedade democrática’”<sup>23</sup>. Contudo, ela está ameaçada pelas legislações sobre o “discurso de ódio”. Que muitas vezes fazem referência a uma verdade de ordem moral ou de declarações derivadas de opinião pessoal que julgam punível pela lei. Onde isto é mais evidente é quando as leis sobre o “discurso do ódio” se confronta com crenças religiosas, como tem sido o caso da Suécia, onde o pastor Ake Green, que tinha expresso num sermão ideias baseadas na Bíblia, foi ameaçado com pena de prisão. No entanto, as ameaças contra a religião não são o critério requerido para justificar a consagração de um novo “direito de não ser ofendido”. Isso seria, talvez, aceitável – ou pelo menos inaceitável – se este instrumento da autoridade, impopular no passado, fosse utilizado sem preconceito, se se pusesse fim a todo o objetivo de ferir. Mas sabemos que não é este o caso. De facto, é o sinal de que as noções de heresia e de ortodoxia estão a regressar: algumas ideias são protegidas, outras são combatidas encarniçadamente, e algumas pessoas têm visto a sua vida arruinada por terem feito uma má escolha. Quando o simples

facto de ofender – talvez sem má intenção – a “mau” grupo, isto é o preferido, torna-se motivo de perseguições judiciais, em vez de o proteger disso, a tolerância torna-se em espada de opressão.

Não pode haver dúvida sobre o alcance das garantias da Declaração. Esta proclama “o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião” o que inclui o direito de “manifestar a sua religião ou a sua convicção sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, as práticas, o culto ou a realização de rituais”; afirma também que “todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão... (sem) ser inquietado”<sup>24</sup>. Mas mesmo sem estas claras diretivas, as jurisprudências deveriam limitar as alterações jurídicas. Porque toda a forma de discurso é suscetível de ser tida por “demonstrativa de ódio” para alguns, e os tribunais dispõem de poucos meios – por vezes nenhum meio – assentes sobre princípios para determinar o que é realmente ofensivo ou demonstrativo de ódio para os interesses de um indivíduo ou de um grupo. A neutralidade dos Tribunais é maltratada quando os juízes decidem entre as reivindicações de sistemas de valores morais rivais ou silenciam alguém simplesmente porque enuncia uma opinião contra um grupo de interesse particular. Contudo, os tribunais podem apoiar-se sobre princípios para julgar todo o que concerne o atentado contra a liberdade de expressão de um indivíduo. É muito mais fácil, com efeito, assinalar uma violação deste direito, mas também (ver os princípios enunciados do caso Vo) há um consenso no sentido dos termos e suficiente jurisprudência para preencher os vazios jurídicos. Um Tribunal não impõe as suas próprias definições quando conclui por uma violação do seu direito.

No entanto, há algo mais importante do que a integridade judiciária ou a análise documental: é o facto de que a liberdade de convicção e de expressão (duas fases, no exercício de uma mesma liberdade) é um direito mais fundamental e mais essencial do que o “direito” de não ser ofendido. É talvez mais capital que qualquer outro direito, excetuando o direito à vida – embora tendo em vista o número de pessoas que sacrificam as suas vidas por causa das suas crenças, a hierarquia entre as duas seja assaz fluida. O Tribunal Europeu dos Direitos do Homem julgou diversas vezes que “a liberdade de expressão constitui um dos fundamentos essenciais de uma sociedade democrática, uma das condições de base para o seu progresso e para o desenvolvimento de cada indivíduo” (*Handyside c. Reino Unido*, CEDH, nº 5493/72, decisão de 7 de dezembro de 1976, série A, nº 24, §49). Outras vezes se têm levantado para declarar que “o progresso social depende da liberdade de expressão de cada indivíduo”<sup>25</sup>. No fim de contas, isto é mais importante do que isso: a liberdade de expressão é *não apenas* a pedra angular de uma sociedade democrática ou progressista, mas representa a escolha entre a liberdade e a tirania. A liberda-

de não pode existir quando as consciências individuais são mantidas cativas – as crenças e a liberdade de expressão sufocadas pelas ingerências do Estado – ou as autoridades fazem distinções entre os indivíduos com base nas suas opiniões. Não é para isso que os governos existem. Como expresso num texto célebre, os governos recebem “os seus exatos poderes dos seus governados” e são instituídos para proteger os “direitos inalienáveis” dos indivíduos e não para os redefinir ou restringir [[http://dev.ulb.ac.be/sciencespo/dossiers\\_supports/declaration-d-independencel.pdf](http://dev.ulb.ac.be/sciencespo/dossiers_supports/declaration-d-independencel.pdf),ndlr]. Favorecendo algumas opiniões em relação a outras, os Estados violam os princípios da democracia tão bem defendidos ao longo de toda a história recente da Europa<sup>26</sup>.

Eis por que é importante definir, entre os direitos, aqueles que são realmente fundamentais e os que são inalienáveis. Se os direitos são concedidos ao povo por um Estado (mas nesse caso, donde provém o “direito” que esse Estado possui para os conceder se não é de um poder abusivo?), então a questão tem pouco interesse: há uma relação direta de causa e efeito entre a composição desse governo particular (nesse preciso momento e com as alterações permanentes que ele conhece), as suas concepções políticas e os direitos que produz. Nesse caso só se pode falar de “universalidade” dos direitos do Homem com ironia e ceticismo.

Quando as exigências de diferentes direitos entram em conflito, há necessidade de princípios não negociáveis para pesar e avaliar as suas reivindicações – sem isso, a decisão final está votada a ser arbitrária e política. Isso jamais foi tão evidente como no Reino Unido, onde quatro casos recentes exatamente sobre o direito à liberdade de consciência e de expressão religiosa no local de trabalho, acabam de ser aceites pelo Tribunal Europeu dos Direitos do Homem. Os dois primeiros casos conexos, *Lilliane Ladele* e *Gary McFarlane c. Reino Unido*<sup>27</sup>, sobre o direito à objeção de consciência e de expressão religiosa no local de trabalho. A sr<sup>a</sup> Ladele é cristã e oficial do registo civil, posto que ocupa desde muito antes de as uniões civis entre indivíduos do mesmo sexo terem sido legalizadas no Reino Unido. Em função das suas crenças morais profundamente baseadas na sua fé cristã, pediu aos seus superior um arranjo razoável para não ter de celebrar uniões civis entre indivíduos do mesmo sexo, precisando que isso seria contrário às suas convicções. O arranjo que ela propunha não iria impedir que todas as uniões previstas fossem registadas. Apesar disso, a sr<sup>a</sup> Ladele foi sancionada em virtude dos “Regulamentos sobre a orientação sexual” que o Reino Unido estabeleceu. Da mesma forma, Gary McFarlane, conselheiro conjugal cristão e cristão convicto, foi despedido por “falta grave” porque recusou – porque era contrário à sua consciência – dar a sua ajuda a casais homossexuais que desejavam ter uma vida sexual ativa.

O segundo grupo de questões conexas, *Nadia Eweida e Shirley Chaplin c. Reino Unido*<sup>28</sup>, implica queixas que, por terem pedido para usar uma pequena cruz no seu local de trabalho, foram castigadas, embora outros empregados ocupem posições similares, mas de origens religiosas diferentes, beneficiem de acordos para usar as suas joias ou roupas de caráter religioso.

Estes casos trazem à luz um sistema em que a fé cristã é vítima de discriminação e marginalizada quando entra em conflito com os privilégios adotados progressivamente em favor daqueles que praticam a homossexualidade e sob o falso pretexto de leis favorecendo a “tolerância”. Estes casos colocam ainda mais em evidência o problema posto pelo positivismo jurídico, que permite que direitos fundamentais sejam suplantados por novos privilégios estabelecidos e a despeito de regras imutáveis de Direito Convencional Internacional.

É claro que a liberdade de pensamento, de consciência e de religião sem o direito à objeção de consciência já não é o direito fundamental cuja proteção está garantida pela Convenção. Ela reduz-se à liberdade – muito mais restritiva – de culto, que não protege senão as manifestações de fé em privado. Para falar em termos mais precisos: a fé religiosa é permitida desde que as suas manifestações não entrem em conflito com os limites estabelecidos pela sociedade civil. Uma tal situação poria certamente em estado de choque, os redatores da Declaração. Os próximos meses determinarão se o Tribunal Europeu continuará neste sentido ou se fará uma declaração – bem necessária – em favor da liberdade religiosa.

## **Conclusão**

A Declaração dos Direitos do Homem garante direitos importantes: o direito a um tratamento igual perante a lei, o direito à vida e à liberdade de expressão, o direito de associação e de religião; atesta também o lugar essencial que a família tem na sociedade. Tudo o que ela representa merece elogios: é o resultado do trabalho realizado por uma delegação internacional no quadro de um debate internacional, um compromisso de interesses e de culturas diversas, em nome de um amor partilhado pelos valores humanos fundamentais. Este trabalho é igualmente precioso porque proclama a universalidade de princípios, de valores e de direitos que transcendem as fronteiras governamentais – que precedem e ultrapassam as reivindicações da autoridade do Estado. Esta universalidade é uma exigência moral. É mais do que uma simples sugestão – que, talvez fosse melhor se agíssemos todos da mesma maneira: ela declara que certos direitos e certos deveres morais nos ligam todos. Estão lá como reivindicações que evocam uma conceção do Direito e da moral derivados da Lei Natural<sup>29</sup>. A situação que serviu de catalisador à criação da Declaração (as exações legítimas para um governo) prejudica a

contribuição do positivismo. Este último não é inexistente no documento, mas não ocupa um lugar essencial. Neste texto, reagrupam-se os direitos da Lei Natural e a compreensão inata que os positivistas possuem com alguns “privilégios civis” razoáveis que não são, nem essenciais, nem rígidos. Não se trata de rejeitar as liberdades civis, mas mais de sugerir que, quando interpretamos a Declaração, ou qualquer outro documento ou assunto concernente aos direitos, lembrar-nos-emos de que este é verdadeiramente universal e que isso emana de dignidade e do valor inerentes a cada indivíduo.

Os debates sobre os direitos têm, por vezes, lugar no seio de uma cultura ou de um só sistema legal. Mas como bem diz a Declaração das Nações Unidas, vivemos num mundo em que há obrigatoriamente mudanças entre as nações. Como fazer então para que a diversidade cultural concorde com a universalidade dos direitos? No ideal, reconhecendo os direitos do Homem comuns e iguais em que cada um poderia desempenhar tanto de um lado das fronteiras, como do outro, mas sem ocultar nenhum deles, a saber o direito à autodeterminação. Os governos podem ridicularizar os direitos do povo: mesmo o assentimento da maioria não pode abolir os direitos inerentes de uma minoria vulnerável. É necessário impedir tais negações do Direito e puni-las. Mas não é aos tribunais que têm uma abordagem proactiva e progressista de o fazer – em todo o caso, não na ausência de um largo consenso sobre o que significam esses direitos. É essencial respeitar, para cada nação, uma justa “margem de apreciação” sobre estas questões. Afinal, não são as nações mas as pessoas que possuem direitos fundamentais e universais.

\* Roger Kiska é um especialista em Direito Europeu. É advogado e representante da ONG Alliance Defense Fund, sediada em Bratislava (República Eslovaca). Antes de se unir à ADF, era conselheiro jurídico no Centro Europeu para a Justiça e os Direitos do Homem.

#### Notas:

1. Jacques Maritain, “Philosophical Examination of Human Rights,” *Human Rights: Comments and Interpretations*, pág. 59, UNESCO, Paris, 25 de julho de 1948.
2. Harold Laski, “Towards a Universal Declaration of Human Rights”, *idem* pág 65.
3. Chung-Shu Lo, “Human Rights in the Chinese tradition”, *idem* pág. 185-186.
4. Ver “Statement on Atrocities,” *The Moscow Conference*, Roosevelt, Churchill, and Stalin, outubro de 1943 (<http://avalon.law.yale.edu/wwii/Moscow.asp>).
5. Ver *National Coordinating Committee for UDHR50*, Franklin and Eleanor Roosevelt Institute, 1998 (<http://www.udhr.org/Introduction/question4.htm>).
6. *United Nations Universal Declaration of Human Rights*, Preamble. Texto consultável em <http://www.un.org/fr/documents/udhr/>.
7. *Idem*
8. *Idem*, Artigo 30.
9. *Idem* Artigo 29.3; *Charter of the United Nations*, Artigo 1.2. Texto consultável em <http://www.un.org/fr/cocuments/charter/>.

10. Jacques Maritain, “Introduction,” in *Human Rights: Comments and Interpretations*, ii, UNESCO, Paris, 25 de julho de 1948.
11. *Idem*, em i, (em itálico no original). Ver também: J. Maritain, *Les Droits de l’homme*, Edições da Maison Française, Nova Iorque, 1942, p. 126.
- 12.. Ver *idem*, em i, versus.
13. Nicola Lacey, “Legal Positivism to 1970” e James Penner, “Legal Positivism since 1970” in *The New Oxford Companion to Law*, Peter Cane e Joanne Conaghan, Oxford University Press, *Oxford Reference Online*, 2011.
14. Roger Brownsword, “Natural Law Theory,” *The New Oxford Companion to Law*, Peter Cane and Joanne Conaghan, Oxford University Press, *Oxford Reference Online*, 2011.
15. *Idem*.
16. Benedetto Croce, “The Future of Liberalism,” in *Human Rights: Comments and Interpretations*, pág. 81.
17. “Natural Law noun,” *Oxford Dictionary of English*, ed. Angus Stevenson, Oxford University Press, 2010, *Oxford Reference Online*, 2011.
18. Charles Malik, citado in Quincy Wright, “Relationship between Different Categories of Human Rights,” in *Human Rights: Comments and Interpretations*, pág. 132.
19. Chung-Shu Lo, “Human Rights in the Chinese tradition,” *Human Rights: Comments and Interpretations*, pág. 187.
20. Na teoria da Lei Natural, os “direitos inalienáveis” são de facto alienáveis num sentido particular: podem ser abandonados pelo próprio indivíduo, como o direito à liberdade que o criminoso abandona pelo facto de ter cometido um crime. No entanto, não podem ser legitimamente abolidos por uma ação arbitrária do Estado – não há uma tal garantia no positivismo, onde é o Estado que determina os fundamentos das suas ações.
21. *Vo c. França*, CEDH (Supremo Tribunal) nº 53924/00, § 75, 76, 77 e 78. Sentença de 8 de julho de 2004. Pode ser consultada em [http://www.jurivie.org/cariboost\\_files/Vo\\_c\\_FRANCE.pdf](http://www.jurivie.org/cariboost_files/Vo_c_FRANCE.pdf).
22. *Idem*, § 82; ver também § 81 para uma explicação do Tribunal sobre a questão de partida.
23. *Handyside c. Reino Unido*, 1976. [http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedirIGiur\\_doc/Corte\\_Stras/Handyside\\_UK1976.pdf](http://host.uniroma3.it/progetti/cedir/cedirIGiur_doc/Corte_Stras/Handyside_UK1976.pdf).
24. *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, § 18 e 19. Texto em <http://dre.pt/comum/html/legis/dudh.html>.
25. *Ligens c. Áustria*, 1986; *Sener c. Turquia*, 2000; *Thoma c. Luxemburgo*, 2001; *Maronek c. Eslováquia*, 2001; e outros; Chung-Shu Lo, “Human Rights in the Chinese tradition”, in E. H. Carr, J. Maritain, *ob. cit.* 10.
26. Ver, “Report of the Committee of Ministers,” in *Theory and Practice of the European Convention on Human Rights*, Van Dijk e Van Hoof, Kluwer, Deventer, Holanda 1990, pág. 413.
27. Aplicações nº. 51671/10 e 36516/10.  
<http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=884740&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>.
28. Aplicações nº. 48420/10 e 59842/10: <http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=884733&portal=hbkm&source=externalbydocnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649>.
29. *Declaração Universal dos Direitos do Homem das Nações Unidas*, art. 1 “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos”; Preâmbulo “o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade da justiça e da paz no mundo”. Texto consultável em: <http://dre.pt/comum/html/legis/dudh.html>.



### **Mensagem do Secretário Geral da ONU Dirigida ao seminário organizado pela Escola de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres por ocasião da comemoração do 70º aniversário da Declaração das Nações Unidas\***

---

Londres, 18 de janeiro de 2012

“É com prazer que transmito as minhas saudações aos eminentes especialistas políticos e antigos representantes da ONU assim como a todos os que se encontram reunidos em Lancaster Home, para assinalar o 70º aniversário da ‘Declaração das Nações Unidas’.

Felicito-me por este importante encontro e saúdo o trabalho de pesquisa aprofundada que realizam sobre as origens da Organização das Nações Unidas durante a Segunda Guerra Mundial. No decurso do período que precedeu a criação oficial da ONU, os Estados e os povos souberam, efetivamente, reagir às terríveis ameaças com uma clarividência e uma determinação notáveis. Ainda hoje sentimos as suas consequências.

Hoje, o mundo vive uma nova viragem decisiva. Temos assistido a uma redistribuição de poder económico quando certas partes da Ásia e da América latina se tornaram os motores do crescimento mundial. Temos visto rebentar revoluções e nascer movimentos democráticos populares da África do Norte e no Médio Oriente, com profundas repercussões em todo a região e para além desses territórios. As alterações climáticas e o desaparecimento da biodiversidade estão a conduzir a humanidade a um afrontamento inelutável com o nosso planeta. As catástrofes de maiores dimensões multiplicam-se e os efeitos de choques alimentares, petrolíferos e económicos a nível mundial fazem-se sentir, cada vez mais, temos visto, igualmente, um conjunto de fenómenos planetários – epidemias, terrorismo, crime organizado – que se propagam e não conhecem fronteiras. Há, por fim, o crescimento das desigualdades, o clima de incerteza, de desconfiança para com as instituições e um sentimento geral de que as regras do jogo são falsificadas e que pendem em favor dos interesses dominantes e das elites.

Talvez as gerações futuras digam da nossa época que ela foi um ‘ponto de inflexão’ em que os contornos de um mundo novo se começaram a desenhar. Mas no meio da evolução atual das tendências e dos acontecimentos, a Organização das Nações Unidas tem procurado preservar os valores e os ideais consagrados na sua Carta. Temo-nos esforçado por colocar a tônica nas

necessidades das populações, mais pobres e mais vulneráveis deste mundo, especialmente reclamando um investimento maior nos Objetivos do Milênio para o desenvolver. Temos reforçado a manutenção e a consolidação da paz assim como a mediação, e temos ido em ajuda dos Estados membros por ocasião de eleições difíceis e de transições políticas delicadas. Também temos lutado contra a impunidade dos crimes de genocídio e de outras violações graves dos direitos do Homem e apoiando o Tribunal Penal Internacional tomando medidas concretas para pôr em prática o princípio da ‘responsabilidade de proteger’.

Temos feito progressos consideráveis desde a Segunda Guerra mundial, mas estou consciente do caminho ainda a percorrer e das catástrofes – econômicas, ambientais, humanas – que nos ameaçam se falharmos. Em setembro de 2011 defini cinco imperativos para uma ação coletiva: um desenvolvimento sustentável, a prevenção, a construção de um mundo mais seguro, a ajuda aos países em transição e autonomização das mulheres e dos jovens do mundo inteiro. Muitas destas questões estarão igualmente no centro das discussões, por ocasião da 20ª Conferência do Rio sobre o desenvolvimento, em junho próximo. Estou determinada a reunir todos os parceiros envolvidos e a reforçar a própria ONU tendo em vista realizar estes objetivos.

Há 70 anos, o presidente Roosevelt inventou uma fórmula que encontrou eco junto de 26 Estados. Hoje são 193 os Estados que fazem avançar essa ideia e os dispositivos necessários à sua aplicação. Num mundo que conta 7 bilhões de habitantes – e com uma população que deverá aumentar ainda em 500 milhões de habitantes em menos de cinco anos – como sociedade mundializada, todos devemos fazer mais. Aquilo que no início era uma necessidade para defender a liberdade e os direitos do Homem tornou-se, hoje, um instrumento fundamental de progresso comum transformando-se num número considerável de aspirações e de necessidades.

Enquanto todos nós comemoramos os inícios da ONU e nos encaminhamos para o 70º aniversário da Carta das Nações Unidas, aproveitemos o que eles nos podem ensinar e trabalhar hoje, em conjunto, a fim de compreender plenamente o potencial da ONU na construção do futuro que desejamos.”

\*Discurso pronunciado por Margaret Anstee, antiga Secretária-Geral das Nações Unidas e representante especial do Secretário-Geral da ONU em Angola

## II Conferência Consciência e Liberdade

### Prémio *Revista Consciência e Liberdade* 2013

#### ESTADO E RELIGIÃO: ENTRE A ÉTICA DA CIDADANIA E A ESPIRITUALIDADE DO INDIVÍDUO

---

##### *Informação*

A AIDLR-Pt realizou no passado dia 28 de maio de 2013 a sua II Conferência *Consciência e Liberdade*, em organização conjunta com a Área de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona.

O tema proposto para apresentação e discussão foi Estado e Religião: *entre a ética da cidadania e a espiritualidade do indivíduo*. Estiveram presentes como conferencistas a Dr<sup>a</sup> Dora Bognandi, responsável pela AIDLR-Itália e especialista em relações Estado-Igreja, que se centrou na perspectiva do Estado em defesa da liberdade de religião; e o Dr. Paulo Renato Garrochinho, mestre em Biotética pela Universidade Católica do Porto e doutorando em História das Religiões pela Universidade Católica de Braga, que expôs os princípios de uma ética de cidadania, de acordo com uma proposta cristã.

Sob a Presidência do Dr. Fernando Soares Loja, Presidente em exercício da Comissão de Liberdade Religiosa, a conferência contou com o comentário final do Dr. Paulo Mendes Pinto, Coordenador da Área de Ciência das Religiões da FLCT.

Mesa de Conferência:  
Dr. Paulo Mendes  
Pinto, Dr. Paulo Renato  
Garrochinho,  
Dr.<sup>a</sup> Dora Bognandi e Dr.  
Fernando Soares Loja.

*Foto: Sara Calado*



O Dr. Joaquim Franco, jornalista da SIC e investigador na área de Ciência das Religiões, recebeu o Prémio *Revista Consciência e Liberdade*, pelo seu trabalho *Da Liberdade Religiosa à Urgência do Diálogo – A Experiência Contemporânea*.

O júri justificou a sua opção da seguinte forma:

*“Na sua análise, procurou o Júri basear a sua avaliação segundo a relevância, o contributo e a atualidade dos textos propostos em função da temática da Liberdade Religiosa. Nessa medida, o texto vencedor apresenta uma reflexão fundamentada e original sobre a importância do fenómeno religioso no mundo contemporâneo, partindo dos mais mediáticos casos de tensão religiosa nos últimos anos e apresentando o diálogo como fundamento da ‘inevitabilidade da liberdade religiosa na defesa do bem comum’.”*

Para além dos agradecimentos às personalidades de quem mais influência recebeu, Joaquim Franco apresentou os fundamentos e pontos principais do seu texto, através de uma alocução sobre casos sensíveis da actualidade, relativamente ao fenómeno religioso.

No final da Conferência, o Dr. Maurice Verfaillie, Secretário-Geral da AIDLR entre 1995 e 2005, foi homenageado pela Secção Portuguesa, pelo seu esforço e trabalho em favor da Liberdade Religiosa e a sua intervenção no desenvolvimento da Associação em Portugal.

Foi ainda assinado um Protocolo de Cooperação entre a AIDLR e a Área de Ciência das Religiões da FLHT, através do qual as partes concordaram na prossecução de objectivos na defesa e promoção da Liberdade Religiosa, nomeadamente nas áreas de investigação académica, organização da conferência e do prémio anual *Revista Consciência e Liberdade*.

Dr. Maurice Verfaillie, homenageado pela AIDLR-Pt, recebe lembrança de Vice-Presidente Dr. Artur Machado.

Foto: Sara Calado



Dr. Joaquim Franco, vencedor do Prémio *Revista Consciência e Liberdade* 2013.

Foto: Sara Calado



# Texto vendedor do prêmio Revista *Consciência e Liberdade* 2013

---

*Autor: Joaquim Franco*

## DA LIBERDADE RELIGIOSA À URGÊNCIA DO DIÁLOGO A EXPERIÊNCIA CONTEMPORÂNEA

### **O desafio das religiões num quotidiano plural**

Alguns acontecimentos só ganham relevância com ampliação mediática. Há também quem aproveite a lógica da comunicação global para dar a determinado acontecimento a relevância que, na realidade, não tem. Foram os casos das “caricaturas” de Maomé – As faces de Maomé – publicadas a 30 de Setembro de 2005 no *Jyllands-Posten*, jornal de maior tiragem na Dinamarca e replicadas por outras publicações, ou de um excerto do discurso do papa Bento XVI na Universidade de Ratisbona, um ano depois (1).

Os muçulmanos na Europa estão “entre a espada e a parede”, ou seja, entre um indisfarçado preconceito nas ruas e o radicalismo contagioso que persiste nas comunidades. Por um lado são pressionados a revelar lealdade para com a cultura ocidental, provando que a religião islâmica é pacífica. Por outro, são vítimas da incompreensão e dos estereótipos que alimentam os radicais de uma tradição bélica e hegemónica. O problema tem uma caracterização cultural, com uma “confrontação” entre tradições e comportamentos também de influência religiosa.

Multiplicam-se as vozes que sustentam a tese de uma islamização em curso, resultado de uma atitude política passiva por parte da Europa e de um islamismo com projectos de conquista planetária. Ao não o enfrentarem com um debate sério e medidas concretas, os poderes públicos e políticos abrem espaço a medos desnecessários e manipuláveis.

Os actores sociais determinam os actores políticos e os totalitarismos só existem politicamente se as sociedades os aceitarem.

Não foi por acaso que nasceu no seio das Nações Unidas uma plataforma – Aliança das Civilizações – vocacionada sobretudo para o chamado confronto Ocidente-Islão, com prioridade para o diálogo. Os sinais do fosso são óbvios e os estereótipos, ampliados mediaticamente, dão força aos preconceitos. Os muçulmanos consideram os ocidentais autoritários e sem princípios morais, os ocidentais olham para os muçulmanos como fanáticos e intolerantes. Incidentes de Londres, proibição de construção de minaretes na Suíça, restrições impostas às jovens muçulmanas francesas para o uso do véu – hijab

– nas escolas públicas, políticas anti-imigração que abrem o caminho a perseguições religiosas, ou o caso dos atentados em Oslo, em Julho de 2011, perpetrados por alguém que agita a bandeira da xenofobia e anti-religiosa, são trágicos sinais de alerta, independentemente dos contextos psico-sociais.

A pressão sobre as democracias é cada vez maior, agravada por uma recessão económica. Definitivamente, a Europa anda assustada.

A alegada ausência, no domínio político, dos valores identitários religiosos que construíram a Europa é apontada também como explicação para um certo declínio moral, estimulador de medos. O politólogo e jornalista franco-italiano Alexandre del Valle, numa interpretação crispada, sustenta que o multiculturalismo pode ser uma armadilha face ao aumento do número de crentes islâmicos, oriundos de países que não admitem o pluralismo religioso mas que não hesitam em reivindicar esse pluralismo na Europa. O politólogo constata uma Europa refém das boas relações económicas com o “bloco” político islâmico, receosa de hostilizar os países islâmicos e, por isso, passiva.

Acrescenta que invocar o direito à diferença, “o relativismo cultural e a liberdade de culto para, em nome do pluralismo, justificar a abertura das sociedades democráticas aos seus inimigos (na expressão de Karl Popper) é um disparate, dado que significa a morte anunciada dessas mesmas sociedades pluralistas” (2). Sem sustentar a tese referida, vale a pena lembrar que, na sequência da polémica das “caricaturas” de Maomé, os protagonistas políticos europeus apressaram-se a deitar água na fervura para acalmar o “mundo” islâmico, mas não se atreveram a exigir a reciprocidade na tolerância ou no tratamento das minorias religiosas nos países islâmicos. A “cultura” da liberdade, religiosa e política, sobretudo a Europa do século XX, é relativizada diante de pragmáticos interesses económico-financeiros ou geoestratégicos.

Na sequência da abertura católica ao mundo com o Concílio Vaticano II e o reconhecimento definitivo da inquestionável liberdade religiosa – o decreto sobre o ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), as declarações sobre a liberdade religiosa (*Dignitatis Humanae*) e as outras religiões (*Nostra Aetate*) -, o papa Francisco, como antes Bento XVI, João Paulo II, Paulo VI e João XXIII -, bem como Mohandas Gandhi, Tenzin Gyatso – décimo quarto Dalai Lama -, Bartolomeu I ou, noutra perspectiva, Tariq Ramadan, para dar apenas exemplos do pensamento contemporâneo, são vozes insistentes na defesa da reciprocidade da liberdade religiosa. Do Egipto à Índia, são frequentes, por vezes violentos, os ataques contra as minorias religiosas cristãs, de diversas igrejas, perpetrados por crentes islâmicos radicais, com aparente apatia das autoridades. Muitos destes incidentes têm origem em equívocos culturais e incompreensões. Todas as estatísticas credíveis dizem que o cristianismo é o grupo religioso mais perseguido no mundo. Mas o alvo do radicalismo islâmico

mico não se limita às minorias cristãs ou aos judeus, com o enquadramento do complexo caso da Palestina.

Como exemplo refira-se o caso dos crentes da fé Bahai, com origem no Irão, vítimas de perseguição, com tortura e morte, sustentada pela lei que regula o regime xiita dos aiatolas. Na Índia, a tensão entre hindus, islâmicos e cristãos, tem também uma história sangrenta... Há, por outro lado, e como já se insinuou, cada vez mais sinais de uma rejeição do património religioso que constitui a memória da Europa, excluindo a simbologia religiosa do espaço público e, por consequência, remetendo-a para o privado.

Assiste-se a uma certa forma de violência religiosa, enquanto surgem novas formas de fundamentalismo anti-religioso, alegando que a religião é motivo e fonte de discórdias, sem admitir o potencial espiritual, relacional e comunitário das plataformas religiosas.

Alguns episódios são também reveladores de um contexto menos tolerante para com as diferenças religiosas, em nome de uma certa uniformização cultural e legal. Em Portugal, uma magistrada membro da Igreja Adventista do Sétimo Dia foi obrigada pelo Conselho Superior de Magistratura a trabalhar ao sábado, quando a observância do sábado como dia de descanso, adoração e ministério, é uma das crenças fundamentais do respectivo grupo religioso. Em acórdão, o Supremo Tribunal Administrativo alegou que a magistrada devia ter escolhido outra profissão “sabendo de antemão as condicionantes ou limitações que o exercício da magistratura do Ministério Público implicava” e se “visse que as mesmas poriam em causa a forma como entende praticar a sua religião”. Acrescentou o STA que o deferimento da pretensão da procuradora, colocá-la-ia numa situação “de privilégio em relação aos seus colegas que professassem outra religião”. Um caso que demonstrará como a democracia tem ainda um percurso a fazer no campo da liberdade religiosa. Em Inglaterra ocorreu recentemente um episódio semelhante com uma crente da Igreja Baptista, que solicitou não trabalhar ao domingo.

Os tribunais deram razão à entidade patronal, uma câmara municipal.

No início de 2012, duas mulheres funcionárias da British Airways – uma enfermeira britânica e uma hospedeira de origem egípcia – foram afastadas dos postos de trabalho por usarem um crucifixo ao pescoço no desempenho das suas funções e se recusarem a retirá-lo. A companhia aérea britânica alegou que “os funcionários podem usar joalharia, incluindo símbolos religiosos, mas apenas se forem usados sob o uniforme, pelo que não se trata de uma proibição” (3).

Em certa medida, a prática legal parece, em muitos casos, contradizer o espírito do Tratado de Lisboa (4), que reconhece a contribuição específica das religiões ao assegurar que a União Europeia “respeita e não interfere no estatuto de que gozam, ao abrigo do direito nacional, as igrejas e associações

ou comunidades religiosas” ou outras “organizações filosóficas e não confessionais”, acrescentando que mantém um “diálogo aberto, transparente e regular com as referidas igrejas e organizações”.

A tensão com o ateísmo Há na Europa sinais evidentes de intolerância religiosa e consequentemente cultural.

Lembra Jorge Sampaio, alto representante da ONU para a Aliança das Civilizações, que “as tensões aumentam quando indivíduos ou grupos sentem os seus valores e identidade ameaçados” e a insegurança, seja real ou apenas uma percepção, pode “minar a coesão social e a construção de sociedades inclusivas”. (5) A intolerância religiosa, tal como o fanatismo agressivo e o recurso à violência sob pretexto religioso, têm origem em cenários de ausência de liberdade religiosa ou de um vazio religioso.

A laicidade, como princípio inquestionável, estará a transformar-se num laicismo intolerante que corrói os alicerces culturais e reduz as margens de compreensão?

Um evento público organizado em Washington, intitulado Marcha da Razão, juntou cerca de 20 mil pessoas no dia 24 de Março de 2012, activistas agnósticas ou ateístas, entre elas, Richard Dawkins. Num discurso muito aplaudido, segundo as agências de informação, o cientista e autor de *A desilusão de Deus* (2007, Casa das Letras), encorajou os ateus e agnósticos a ridicularizarem os crentes numa religião, atacando sobretudo os católicos (6). “A religião faz afirmações específicas sobre o Universo, que precisam de ser fundamentadas e questionados – e, se necessário, precisam de ser

ridicularizadas com desprezo”, disse o Dawkins no National Mall, acrescentando que alguém que diz acreditar que uma “bolacha” se transforma “no corpo de Deus” ou que “o vinho se transforma em sangue”, merece ser “ridicularizado em público”.

O que está em causa quando se fala de laicidade, sustenta o político e professor universitário Guilherme de Oliveira Martins, “é a preservação e salvaguarda da autonomia individual, do respeito mútuo pela liberdade de pensamento e de crença e pela liberdade religiosa” (7).

Sendo as religiões uma parte integrante e inseparável da identidade colectiva e pessoal, deixam marcas nas estruturas, formas e conteúdos de relação. Não só para as que a elas aderem – os crentes – mas para o todo cultural que não pode ler-se sem a dimensão religiosa, co-constitutora e co-responsável pelos códigos de compreensão, sobretudo éticos, que nos trouxeram até aqui.

## **O desafio das religiões**

A globalização, enquanto fenómeno incontornável de múltiplas variáveis, cruza-se com o(s) fenómeno(s) religioso(s) na dimensão do (des)conheci-



mento, agudizando preconceitos e/ou reforçando distanciamentos culturais. Embora inerente à própria existência humana, a globalização, tal como é entendida neste tempo, acentua uma cultura concêntrica. Com os alicerces da economia de mercado e por via da globalização mediática, estimula sentimentos de incerteza, equívocos de relacionamento, com impacto também na religião, elemento chave nas estruturas sociais e culturais.

O rabino emérito da Sinagoga de Westminster, Albert Friedlander, sustenta que “em tempo de incerteza, as religiões fecham-se em si mesmas e, ao reivindicarem a sua própria e única autenticidade, negam-na a outras religiões e, inclusivamente, às novas correntes de pensamento dentro da sua própria fé” (8).

Na essência da incerteza estará também o factor da incompatibilidade entre a linguagem religiosa, marcada pela hermenêutica e especificidade da abordagem teológica, e a cultura mediática, com a inevitabilidade do “confronto” multicultural, da diversidade e pluralidade. Praticamente “todas as comunidades religiosas estão, se não a globalizar-se, pelo menos a expandir-se para além das fronteiras dos seus territórios tradicionais. Mas diferem na sua intenção, ou na sua capacidade, de criar novas formas de modernidade” (9), verifica o sociólogo Peter Berger, director do Instituto de Estudos da Cultura Económica e do Instituto de Religião e Relações Internacionais da Universidade de Boston.

Os fluxos migratórios e a facilidade em comunicar, transportam pelo mundo os mais variados contextos religiosos. Onde há democracia e liberdade religiosa é cada vez mais difícil atribuir uma única religião a um país. Os factores de identificação religiosa espelham a dinâmica cultural, mas, sem exclusividades religiosas, as dinâmicas cruzam-se.

As pessoas são confrontadas com experiências religiosas substancialmente diferentes das que estavam habituadas a ter no ambiente em que vivem. Até porque a prática religiosa aumenta na diáspora, como resposta, também, à discriminação. No caso europeu, tendo caído drasticamente a prática religiosa no catolicismo, os próprios “católicos” deixaram de se identificar com a esfera religiosa, abrindo caminho à pluralidade das experiências religiosas e lançando um enorme desafio à laicidade, que não deve ser menosprezado sob risco de se desencadarem profundos desequilíbrios estruturais na sociedade. Como refere Mário Pinto, antigo director da Faculdade de

Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa, “é uma evidência racional e empírica que, além de doutrinas respeitáveis, as religiões são forças poderosas de coesão social, portanto factores importantes nas diversas sociedades por todo o mundo, e, conseqüentemente, factores importantes para a globalização” (10).

A globalização mediática, com implicações sociais e culturais, determina a percepção da dimensão religiosa, normalmente associada a casos de conflito

ou a eventos de massas, geradores de emoção, uns e outros susceptíveis de serem manipulados. Se assim não fosse, as religiões não teriam o peso que têm na lógica dos meios de comunicação social, em especial da televisão, que tem uma linguagem essencialmente emotiva.

As relações, por vezes difíceis, entre os protagonistas religiosos e os *media* também não ajudam. Se, por um lado, este tempo testemunha as primeiras gerações na Europa sem referências religiosas, com a maioria dos comunicadores impreparados para compreender e decodificar o fenómeno religioso, por outro, os protagonistas religiosos não conseguem – não terão como –, sintonizar-se com a assertividade e ultrasintetização da linguagem mediática, recorrendo, muitas vezes, a clichés simplificados e pouco esclarecedores da complexidade religiosa que os enquadra. Convém não esquecer, e até sublinhar, que a maioria dos povos rejeita o extremismo e sustenta a diversidade religiosa.

“Dada a pluralidade e especificidade das diversas culturas e religiões, um dinamismo se revela essencial no processo de globalização: o do diálogo intercultural e interreligioso” (11), defende o Cardeal-Patriarca de Lisboa, D. José Policarpo. Este dinamismo implica o conhecimento, das religiões e da sociedade, que levará à tolerância e compreensão, ou, no mínimo, atenua preconceitos. “Se o fanatismo vier a dominar no mundo religioso – e há sinais de que isso já está a acontecer –, a religião afastar-se-á do novo diálogo que as revoluções da comunicação conquistaram, tornando-se... irrelevante” (12), teme A. Friedlander.

Revela-se indispensável uma estratégia orientada para a educação da diversidade, “para a literacia cultural e para o desenvolvimento de competências e aptidões inter-culturais, não apenas entre jovens, mas também como um processo de aprendizagem ao longo da vida” (13), aplicando-se este princípio também às religiões, em áreas como a educação, os *media* e as migrações. A necessidade de conhecimento do fenómeno religioso é exigente e exigível no contexto da vivência religiosa ou fora dela. O Reitor do Instituto Muçulmano da Mesquita de Paris, Dalil Boubakeur, acentua que a responsabilidade moral das religiões “apenas pode ser exercida quando o homem acede ao conhecimento, à liberdade, à responsabilidade, assumindo plenamente a experiência deste mundo”, pelo que “a filosofia religiosa não pode deixar de fazer uma reflexão perante a globalização” (14).

Ora, uma das ferramentas essenciais neste processo é o estudo das religiões, internamente, mas, acima de tudo, nas suas mais variadas abordagens disciplinares. O teólogo Hans Kung, adverte que “quem se propõe dialogar com os outros sem conhecer a sua própria posição, confunde mais do que aproxima” (15).

## **O contributo crítico do estudo “científico” das religiões**

Karl Marx, Émile Durkheim ou Max Weber, fundadores da sociologia, ocuparam-se inevitavelmente com a religião, sem a qual é impossível compreender a sociedade. Se Marx entendeu, fazendo com isso escola, que a religião aliena, oculta o real, impedindo a autodeterminação, Durkheim procurou a constituição elementar das religiões e a projecção dos valores factuais religiosos na sociedade, enquanto Weber, precursor da sociologia da religião, colocou o fenómeno religioso na dimensão do “agir” dos homens e da influência deste “agir” na organização da sociedade. Em pleno século XIX, outros intelectuais, na herança das luzes, como Engels, Feuerbach, Bauer, Heine, Kant ou Nietzsche, penetraram na filosofia da religião. Independentemente da abordagem, mais ou menos crítica e militante, o Homem social e o Homem religioso, enquanto objecto de estudo, eram inseparáveis.

Sendo vivido ou vivenciado, o fenómeno religioso deve ser investigado, tendo em atenção todos os seus objectos, que são objectos humanos. Karl-Hainz Ohlig, professor de Ciência da Religião e História do Cristianismo da Universidade de Sarre (Alemanha) sugere que “a identidade da religião, tal como as regularidades existentes na continuidade e na mudança, descobrem-se precisamente a partir das formas primitivas de religião e dos processos de transformação pelos quais estas passaram ao longo da história da cultura” (16).

Numa reflexão sobre as religiões, enquanto parceiras em caminhos separados, Udo Tworuschka, professor de Ciência da Religião na Universidade Friedrich Schiller, Jena (Alemanha), sugere que o seu estudo se afigura, metaforicamente, como “filho emancipado da Teologia” (17), estando esta normalmente comprometida com o cristianismo e restrita no objectivo. Tendo-se autonomizado, este estudo em ciência das religiões laicizou-se e entra livremente no processo de diálogo entre culturas e religiões.

Esta “emancipação” do estudo do(s) fenómeno(s) religioso(s) coincide com a secularização e uma visão racionalizada da sociedade. A perspectiva religiosa exclusivista deu lugar à liberdade de pensamento, à autonomia de abordagens, ao sentido do “indivíduo” como nova conquista que reorganiza e reconstrói estruturas, das comunidades mais vastas à célula das relações familiares, enfraquecendo a influência que outrora exerciam as tradições, nomeadamente a tradição religiosa, na constituição de identidades e laços sociais. Se a religião depende das relações sociais, a sociedade depende da coesão social e a modernidade enfrenta difíceis dilemas de coesão social que, antes, podia ser garantida pela religião. Este contexto abre um vasto território de distanciamento crítico e de diálogo, contribuindo na formação dos pensadores religiosos na era global. Mário Pinto não vê outra saída: “Se cada um não crê a não ser no que sabe, em muito pouco pode crer. E se em pouco ou

nada acreditar, para além do pouco que sabe por si mesmo, cada homem não pode viver verdadeiramente, e não passará de uma pequena cortiça na superfície agitada das águas de um imenso e ignoto oceano” (18).

“Há um fundo ético e universal que atravessa transversalmente todas as religiões”, afirma o professor e investigador do Centro de Estudos em Ciência das Religiões da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, José Carlos Calazans, acrescentando que “o contributo da Ciência das Religiões para a compreensão do fenómeno religioso é tão importante como para a paz social” (19).

Só depois de longos anos de estudo sobre a sua própria religião – cristianismo –, Hans Kung encontrou os fundamentos teológicos para o que chama *ethos* mundial ou global, um “entendimento universal entre as religiões que deve ser *ethos* comum da humanidade, mas um *ethos* que não deverá substituir a religião – como às vezes se tem erroneamente pensado” (20). Se todas as religiões se apresentam com mensagem e caminhos de salvação, transmitem, “por meio da fé, uma visão da vida, uma atitude perante a vida e uma norma para o bem viver” (21).

Com o sofrimento e a injustiça no centro das reflexões, a promoção da paz e a defesa da “criação” como meta comum, a globalização como plataforma, as próprias estruturas religiosas podem reforçar o conceito de uma ética culturalmente transversal, com consequências nos compromissos políticos e sociais. O diálogo entre religiões acompanha a história das civilizações.

### **A experiência de Assis e a inevitabilidade de uma evolução no diálogo?**

Em Janeiro de 2002, o mundo vivia em choque com os atentados de Nova Iorque e João Paulo II juntava, pela segunda vez, líderes de várias religiões e igrejas, em Assis, sob o lema “Escutemos as palavras, escutemos o vento que recorda o Espírito: Spiritus flat ubi vult (O Espírito sopra onde quer)”. Durante esta nova ronda ecuménica e interreligiosa o mundo ainda tremia com os efeitos dos atentados contra as Torres Gémeas.

Não foi um encontro inesperado e politicamente simbólico, como acontecera em 1986, nem seria apenas mais um para reforçar a continuidade da experiência, fosse qual fosse o seu alcance. Derrubados os “muros” na Europa, o papa Woytila verificava que a semente lançada em 1986 continuava a germinar. Mas o alcance do gesto, embora inédito, seria limitado e incapaz de atenuar os fanatismos militantes emergentes no “mundo” islâmico.

Enquanto líderes religiosos rezavam pela Paz em Assis, um pouco por todo o “mundo” ocidental, fiéis islâmicos eram perseguidos ou repudiados, vítimas de uma onda de suspeição e intolerância. Nos Estados Unidos e na Inglaterra centenas de muçulmanos foram detidos apenas porque alguém

apontara o dedo da suspeição. “Todas as religiões monoteístas recomendam que o ser humano promova o direito e a justiça”, acusou o muçulmano Ali Elsamman. Falando em nome do imã da Mesquita de Al-Azhar, a mais alta autoridade do islão sunita, Elsamman acrescentou que “as religiões não anunciam a ofensa e a agressão”. A ideia seria reforçada pelo representante judeu. “Devemos rejeitar as distorções dos ensinamentos e não podemos sustentar a ideia da violência contra as outras religiões”, disse Israel Singer, o secretário-geral do Congresso Mundial Judaico.

De 2002 a 2011, as relações entre as lideranças religiosas sofreram abalos mediáticos.

Foram os casos, já referidos, das “caricaturas” de Maomé ou do discurso de Bento XVI na Universidade de Ratisbona. Analistas disseram que o Papa usou palavras inábeis. A polémica acabaria por desencadear um encontro inédito, no Vaticano, entre teólogos islâmicos e católicos.

O ecumenismo desenvolvido nos últimos anos em ambiente cristão – oikuméne, Terra habitada – ganhou expressão inédita a 27 de Outubro de 2011, com o terceiro encontro de Assis, promovido por Bento XVI, para assinalar o 25º aniversário da primeira iniciativa. Estiveram presentes cerca de 300 representantes de várias religiões e igrejas.

Pela primeira vez foram convidados ateus e agnósticos para o diálogo entre, e com, religiões – o filósofo mexicano Guillermo Hurtado; Julia Kristeva, filósofa e psicanalista francesa; Remo Bodei, historiador da Universidade de Pisa; Walter Baier, economista austríaco, membro do Partido Comunista.

No discurso de abertura do Dia de reflexão, diálogo e oração pela paz e a justiça no mundo – “Peregrinos da Verdade, Peregrinos da Paz”, em Assis, o anfitrião disse existir “no mundo do agnosticismo em expansão, outra orientação de fundo: pessoas às quais não foi concedido o dom de poder crer e todavia procuram a verdade, estão à procura de Deus. Tais pessoas não se limitam a afirmar «Não existe nenhum Deus», mas elas sofrem devido à sua ausência e, procurando a verdade e o bem”. (22).

Para Hurtado, o encontro convocado por Bento XVI não foi apenas inter-religioso, porque, pela primeira vez, “envolve toda a humanidade”. Um agnóstico “acompanha os crentes na busca da verdade e da paz, como disse Bento XVI. Trata-se de uma busca compartilhada da humanidade, na qual um agnóstico, e também um ateu, podem participar com confiança e convicção plenas.” (23).

O filósofo mexicano entende que “o diálogo entre crentes e não crentes neste momento da história, em que estamos submersos em uma crise muito grande” permitirá encontrar “soluções comuns para os problemas comuns”.

Reconhecendo haver na dinâmica ateuista alguns sectores “beligerantes jacobinos, que pretendem anular a religião”, entende haver espaço para os ateus e agnósticos sensíveis às “manifestações de religiosidade”, com os quais é possível estabelecer diálogo com os crentes.

A francesa Júlia Kristeva disse, por seu lado, que chegou o momento “de retomar os códigos morais do curso da História, renovando-os para as novas situações”, pelo que é necessário procurar a cumplicidade entre o humanismo cristão e o iluminismo, para que o “humanismo possa desenvolver-se e refundar-se” (24).

Apesar de um aparente arrefecimento da dinâmica ecuménica, sem desenvolvimentos teológicos de relevo, há uma consciência generalizada, sobretudo entre cristãos europeus, de que o conceito de “irmãos separados” não fará sentido numa Europa e num Mundo marcados por uma grave crise económico-financeira e social, que exige o vigor religioso como contributo para uma retoma ética e moral, que, simultaneamente, se assuma diante do relativismo e da secularização.

Em ambiente de encontro ecuménico, as religiões sustentam a crítica à utilização da religião para fazer a guerra, valorizam a paz e a justiça, temas que não são exclusivos da dimensão de fé, mas que, no actual contexto religioso e global, se apresentam como prioritários, realçando a inevitabilidade da liberdade religiosa na defesa do “bem comum”.

## Bibliografia

- (1) BENTO XVI, “Fé, Razão e Universidade: Recordações e Reflexões”, discurso proferido na Universidade de Regensburg, 12 de Setembro de 2006, online em [www.vatican.va/holy\_father/benedict\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\_benxvi\_spe\_20060912\_university-regensburg\_po.html]
- (2) DEL VALLE, Alexandre, A islamização da Europa, Porto, Civilização Editora, 2009, p.60
- (3) <http://www.fundacao-ais.pt/noticias/detalh/id/2561/>
- (4) “Tratado sobre o Funcionamento da União Europeia – Os Princípios”, art. 17º, Lisboa, Edição PDF Ministério Português dos Negócios Estrangeiros, p.59, [www.eu2007.pt/NR/rdonlyres/1D96311C-F90D-4E97-B355-DFEA0DD1ABEA/0/TLconsolidado.pdf]
- (5) SAMPAIO, Jorge, “Educação para a diversidade: o elo que falta”, Público, Lisboa, 14 de Dezembro de 2009
- (6) <http://www.catholicnewsagency.com>
- (7) MARTINS, Guilherme de Oliveira, “Prefácio”, in CALAZANS, José Carlos, Globalização e Ciência das Religiões, Lisboa, Edição ULHT, 2008, p.10
- (8) FRIEDLANDER, Albert, “A angústia da Fé religiosa numa Rra de Globalização”, in Globalização, Ciência, Cultura e Religiões, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Publicações Dom Quixote, 2003, p.28
- (9) BERGER, Peter, “Religiões e Globalização”, in Globalização, Ciência, Cultura e Religiões, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Publicações Dom Quixote, 2003, p.45
- (10) PINTO, Mário, “Perspectiva de um católico”, in Globalização, Ciência, Cultura e Religiões, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Publicações Dom Quixote, 2003, p.73

- (11) POLICARPO, José da Cruz, “Globalização e Religiões”, in Globalização, Ciência, Cultura e Religiões, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Publicações Dom Quixote, 2003, p.24
- (12) FRIEDLANDER, Albert, “A angústia da Fé religiosa numa Era de Globalização”, in Globalização, Ciência, Cultura e Religiões, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Publicações Dom Quixote, 2003, p.28
- (13) SAMPAIO, Jorge, “Educação para a diversidade: o elo que falta”, Público, Lisboa, 14 de Dezembro de 2009
- (14) BOUBAKEUR, Dalil, “Religião e Globalização”, in Globalização, Ciência, Cultura e Religiões, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Publicações Dom Quixote, 2003, pp.75-76
- (15) KUNG, Hans, Religiões do Mundo. Em busca de Pistas Comuns, Lisboa, Multinova, 2004, p.281
- (16) OHLIG, Karl-Heinz, Religião. A evolução da consciência religiosa, trad. TOLDY, Teresa e TOLDY, Marian, Lisboa, Casa das Letras, 2007, p.8 11
- (17) TWORUSCHKA Udo, Partner auf getrennten Wegen. Die Religionswissenschaft und die Theologie, Lutherische Monatshefte, 1975, Apud USARKI, Frank, Constituintes da Ciência da Religião, São Paulo, Edições Paulinas, 2006
- (18) PINTO, Mário, “Perspectiva de um católico”, in Globalização, Ciência, Cultura e Religiões, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian e Publicações Dom Quixote, 2003, p.65
- (19) CALAZANS, José Carlos, Globalização e Ciência das Religiões, Lisboa, Edição ULHT, 2008, p.18
- (20) KUNG, Hans, Religiões do Mundo. Em busca de Pistas Comuns, Lisboa, Multinova, 2004, p.17
- (21) *Idem*, p.16
- (22)[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2011/october/documents/hf\\_benxvi\\_spe\\_20111027\\_assisi\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/october/documents/hf_benxvi_spe_20111027_assisi_po.html)
- (23) <http://www.paulopes.com.br/2011/10/agnostico-diz-por-que-aceitou.html#ixzz1vz32gaii>
- (24) [http://www.kristeva.fr/assisi2011\\_en.html](http://www.kristeva.fr/assisi2011_en.html)
- Outra bibliografia consultada para este trabalho
- BORGES, Anselmo, *Religião e Diálogo inter-religioso*, Lisboa, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010
- RATZINGER, Joseph, *Europa – Os seus fundamentos hoje e amanhã*, Lisboa, Paulus Editora, 2005
- Desafios à Igreja de Bento XVI, [vários autores], Lisboa, Casa das Letras/Editorial Notícias, 2005
- Religião e Ofensa, [vários autores], org. Paulo Mendes Pinto, Dimas de Almeida, Paulo Branco, José Carlos Calazans, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, Lisboa, 2009
- FRANCO, Joaquim, “Leitura (im)possível de uma visita”, Revista Lusófona de Ciência das Religiões, Lisboa, 2010
- LOPES, Joana Viana, AVILLETZ, Filipe, Diálogo Inter-religioso no tempo e 33 ideias para pensar e agir, Lisboa, ACIDI – Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2011
- MICKLETHWAIT, John, WOOLDRIDGE, Adrian, O Regresso de Deus – Como o regresso da fé está a mudar o mundo, Lisboa, Editora Quetzal, 2010

# Entrega do Prémio “Consciência e Liberdade 2013”

---

## Alocução do Autor

Começo por agradecer à Associação Internacional para a Defesa da Liberdade Religiosa - responsável pela iniciativa - e ao júri - representantes da AIDLR, da Comissão da Liberdade Religiosa e do curso de Ciência das Religiões da ULHT.

Agradeço aos outros candidatos, pela participação - valorizaram a iniciativa e o prémio atribuído -, mas, acima de tudo, pela ousadia da própria participação. Para quem tem de (con)viver diariamente com o preconceito sobre o tratamento mediático do fenómeno religioso, é um revigorante perceber que o assunto resiste como objecto de curiosidade intelectual por parte da academia e de jornalistas, numa das suas vertentes mais importantes que é a da investigação científica.

Agradeço aos “mestres” que tive e tenho a felicidade de encontrar no meu caminho. Na universidade, os meus antigos professores. Cumprimento todos de forma afectiva, na pessoa do professor Paulo Mendes Pinto, director do curso de Ciência das Religiões da ULHT. Mas permitam-me, já que me é dada esta ocasião, homenagear um deles, que sabiamente navega pelo universo do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, da Bíblia e da exegese, do grego e da cultura clássica: o professor Dimas de Almeida. Da sua elevada estatura e honestidade intelectuais, há outros, que igualmente inspiraram mais do que uma geração, como Bento Domingues ou Joaquim Carreira das Neves, para referir apenas dois dos, felizmente, vários exemplos.

Agradeço aos “mestres” de profissão que se dedicam a este tema. “Camaradas” de trabalho, como habitualmente se diz entre jornalistas, os mais velhos pelo menos! Alguns também aqui estão. Lutam diariamente pela dignificação do fenómeno religioso como matéria jornalística - e não apenas “mediatizável” -, com o tratamento adequado, dentro dos códigos e da ética jornalística, com o devido distanciamento crítico, como devem ser tratados todos os assuntos que compõem a agenda da actualidade.

Um agradecimento sentido à família. Na medida em que o tempo dedicado ao trabalho de pesquisa, investigação, estudo e reflexão, é tempo retirado à família. E nem sempre nos lembramos deste “pequeno grande” pormenor. Sem o auxílio lá em casa, seria muito mais difícil senão mesmo impossível...

Um agradecimento também a todos os que se cruzam e cruzaram comigo ao longo da vida. Os amigos e os desconhecidos. Somos o que dizemos e fazemos, o que pensamos e calamos, mas somos sobretudo um repositório de experiências partilhadas, de relações, inegáveis porque formatam. Formam e formatam. Evidentes, ou quase despercebidas, as relações que



vamos construindo e destruindo, no dia-a-dia de uma conversa de café ou numa entrevista de fundo, fazem-nos e moldam-nos. No pensamento e na acção. O que somos hoje, também o devemos a este feliz acaso das muitas relações de vida, de ser e de estar.

Em contexto religioso diz-se que não há acasos. Os acasos são ocasião. Com mais ou menos fé, na vida vamos também experimentando isso.

As redes sociais já me permitiram uma primeira reacção à atribuição deste prémio. Escrevi que me sinto honrado e feliz. Honrado pela natureza da iniciativa. Feliz por várias razões. Entre elas, o facto de o premiado ser um jornalista - da televisão, esse “reino” onde, pela sua própria natureza, domina a banalidade e a superficialidade. É, pelo menos, a ideia que muita gente tem...

A minha esperança é que este momento sirva para reforçar a dignidade com que o fenómeno religioso deve ser tratado na comunicação social.

Merece ter gente preocupada com a especialização e o aprofundamento, o conhecimento e a actualização, como acontece noutras áreas. Não apenas para a tão necessária e difícil descodificação das linguagens e dos contextos, mas para o seu real enquadramento na dimensão humana.

De facto, alguns acontecimentos só ganham relevância com ampliação mediática. Mas há também quem aproveite a lógica da comunicação global para dar a determinado acontecimento a relevância que, na realidade, não tem.

Foram os casos das “caricaturas” de Maomé em 2005 publicadas num jornal dinamarquês e replicadas por outras publicações, ou de um excerto do discurso do papa Bento XVI na Universidade de Ratisbona, um ano depois. Dois exemplos que refiro no trabalho agora premiado.

Os muçulmanos na Europa estão entre um indisfarçado preconceito nas ruas e o radicalismo contagioso que persiste nas comunidades. Por um lado são pressionados a revelar lealdade para com a cultura ocidental, provando que a religião islâmica é pacífica.

Por outro, são vítimas da incompreensão e dos estereótipos que alimentam os radicais de uma tradição bélica e hegemónica. O problema tem uma caracterização cultural, com uma “confrontação” entre tradições e comportamentos também de influência religiosa.

Multiplicam-se as vozes que sustentam a tese de uma islamização em curso, resultado de uma atitude política passiva por parte da Europa. Ao não o enfrentarem com um debate sério e medidas concretas, os poderes públicos e políticos abrem espaço a medos desnecessários e manipuláveis.

A pressão sobre as democracias é cada vez maior, agravada por uma recessão económica. Definitivamente, a Europa anda assustada. E o binómio imigração/religião tem sido manipulável. Perigosamente manipulável.

Por outro lado, há cada vez mais sinais de uma rejeição do património religioso que constitui a memória da Europa, excluindo a simbologia religiosa do espaço público e, por consequência, remetendo-a para o privado.

Estamos diante de novas formas de fundamentalismo anti-religioso, sob o pretexto de que a religião é motivo e fonte de discórdias, sem se admitir o potencial espiritual, relacional e comunitário das plataformas religiosas.

Alguns episódios são também reveladores de um contexto menos tolerante para com as diferenças religiosas, em nome de uma certa uniformização cultural e legal.

O caso recente, em Portugal, de uma magistrada do ministério público impedida de cumprir os seus preceitos religiosos a um determinado dia da semana, como determina a sua fé, demonstrará como a democracia tem ainda um percurso a fazer no campo da liberdade religiosa. Implica, no mínimo, uma reflexão. Política, também. Afinal, é matéria de consciência.

As relações, por vezes difíceis, entre os protagonistas religiosos e os *media* também não ajudam.

Este tempo testemunha as primeiras gerações na Europa sem referências culturais religiosas, com a maioria dos comunicadores impreparados para compreender e descodificar o fenómeno religioso. E os protagonistas religiosos não conseguem – não terão como –, sintonizar-se com a assertividade e ultra-sintetização da linguagem mediática, recorrendo, muitas vezes, a clichés simplificados e pouco esclarecedores da complexidade religiosa.

Sendo o fenómeno religioso – entenda-se aqui num contexto alargado de fé, devoção e espiritualidade –, parte integrante e inseparável da identidade colectiva e individual, deixa marcas nas estruturas, formas e conteúdos de relação e pertença. Não só para os crentes, mas para o todo cultural que não pode ler-se sem esta dimensão - chamemos-lhe religiosa -, co-construtora e co-responsável pelos códigos de compreensão, sobretudo éticos, que nos trouxeram até aqui.

A religião exige uma abordagem científica. Como sugere o professor Paulo Mendes Pinto, “toda a identidade e reconhecimento identitário passam pelo religioso”. Na verdade, o cientista das religiões pode contribuir para o diálogo racional e multidisciplinar *com e entre* religiões ou sistemas religiosos.

Olhemos para este tempo, com o devido distanciamento crítico. A perspectiva religiosa exclusivista deu lugar à liberdade de pensamento, à autonomia de abordagens, ao sentido do “indivíduo” como nova conquista que reorganiza e reconstrói estruturas - das comunidades mais vastas à célula das relações familiares -, enfraquecendo porventura a influência que outrora exerciam as tradições religiosas, na constituição de identidades e laços sociais.

Sem o amortecedor social das estruturas religiosas convencionais, que outrora foram tão úteis em tempos de graves crises, há que redescobrir plataformas de encontro, partilha e confiança. Este contexto abre um vasto território de possíveis encontros e desencontros, que tem de juntar a “fé religiosa” com as novas formas de fé ou a ausência desta.

Um agnóstico ou um ateu podem acompanhar os crentes na busca da Paz, seja ela Verdade ou desejada Harmonia social. É uma Procura partilhada, na qual podem participar com convicção. O homem racional não tem de excluir a fé dos homens.

O terceiro encontro de Assis, em Outubro de 2011, ganhou expressão inédita. Pela primeira vez foram convidados ateus e agnósticos para o diálogo entre, e com, representantes de várias religiões.

À margem do encontro, a filósofa e psicanalista Júlia Kristeva, uma das participantes, defendeu a cumplicidade entre o humanismo cristão e o iluminismo, para que o “humanismo possa desenvolver-se e refundar-se”.

Já o filósofo mexicano Guillermo Hurtado admitiu que o diálogo entre crentes e não crentes neste momento de crise profunda pode abrir caminho a soluções comuns para problemas comuns.

Há uma faceta ateuista mais agressiva e beligerante, mas há também ateus e agnósticos sensíveis à fé religiosa, às novas formas de fé e espiritualidade, com as quais é possível estabelecer diálogo.

Em 2010, Bento XVI apelava em Lisboa aos “obreiros da cultura” para que dialogassem com os crentes. E esta é uma dinâmica pendular. O apelo a um diálogo sem preconceitos com os crentes implica, em sentido contrário, crentes que sem preconceitos aceitem dialogar com o mundo da diferença e da indiferença, criando pontes e oportunidades.

Só depois de longos anos de estudo sobre a sua própria religião – cristianismo –, Hans Kung encontrou os fundamentos teológicos para o que chama *ethos mundial* ou *global*, um “entendimento universal entre as religiões que deve ser *ethos comum* da humanidade, mas um *ethos* que não deverá substituir a religião – como às vezes se tem pensado” de forma errada.

Todos reparamos que, em ambiente de encontro, as religiões sustentam a crítica à utilização da religião para fazer a guerra. Valoriza-se a paz e a justiça. No actual contexto global, os valores religiosos e espirituais apresentam-se como prioritários e realçam a inevitabilidade da liberdade religiosa na defesa do “bem comum”.

Com o sofrimento e a injustiça no centro das reflexões, a promoção da paz e a defesa da “criação” como meta comum, as próprias estruturas religiosas podem reforçar uma ética culturalmente transversal, com consequências nos compromissos políticos e sociais na plataforma global.

Mas para tal, há que assumir a prioridade de derrubar barreiras, atenuar o desconhecido que agudiza medos, quebrar mitos mediáticos e construir confiança. Numa palavra... diálogo. Estabelecer pontes de diálogo. Com crentes e não crentes, absorvidos pela universalidade de uma ética emancipada, que, não sendo um valor absoluto ou exclusivamente religioso, é absolutamente carente de diálogo, em liberdade, sem prejuízo da observação preventiva e da crítica construtiva que assegura a convivência entre a fé e a razão.

Este é o percurso circular da reflexão: Da liberdade religiosa à urgência do diálogo que, por sua vez, garante a própria liberdade.

Ouso, a terminar, nadar um pouco pelo arriscado mar da teologia cristã. Onde não me sinto muito à vontade, mas posso dar umas braçadas...

Na literatura evangélica, os primeiros passos do seguimento de Jesus são marcados pela prevalência da incompreensão. Gente agarrada a conceitos e preconceitos, incapaz de entender a nova ideia. Entendiam que quem não era do grupo, era incapaz.

Mas o “mestre” que os cativava, lê-se, vinha para concretizar o que outros tinham deturpado com a intolerância cega dos que se julgam “mestres do tempo e do templo”, que ergueram muros e limitações, fechando portas. A teologia deduz que a todos redimiu com a sua morte. Afinal, vinha para todos.

Podemos então deduzir que a fé não é exclusiva de uma casta ou de uma elite. A fé pode ser uma adesão, um encontro pessoal, uma contingência do próprio “ser”, um depósito de confiança capaz de construir resiliência e esperança, de delinear um código de compreensão comum a partir da experiência humana - dos limites da experiência humana - onde o homem... Procura!

A propósito, fazem eco as palavras do Papa Francisco, há dias, quando, levado por um texto de Marcos, enalteceu a universalidade do “bem” como patamar paralelo ao contexto religioso. O “ponto de encontro”, como disse. A prática do “bem” como lugar onde crentes em Deus e ateus podem encontrar-se. Porque realizar boas obras não é um exclusivo dos cristãos.

“É ateu? Faça o bem e lá nos encontramos!”, disse o Papa, com desconcertante simplicidade.

O “bem”, não sendo propriedade religiosa, manifesta-se como opção construída no fermento da ética, alicerçada numa busca com matriz religiosa e filosófica, que na cultura judaico-cristã se transforma em dádiva do Alto, uma semente que germina na consciência humana.

De facto, do “bem” mais pragmático e aristotélico ao “bem” mais transcendental e platónico, há todo um percurso de encontros possíveis.

Gosto particularmente da ideia oriental, segundo a qual, mais do que um conflito entre o “bem” e o “mal”, permanecemos num contraste entre o

“conhecimento” e a “ignorância”. A grelha de interpretação é variável. O que determina é a atitude e a disponibilidade.

Se cada um acredita apenas no pouco que vai conhecendo, em pouco mais vai acreditar para além desse pouco fechado em si mesmo.

Como disse o professor Mário Pinto numa conferência sobre Globalização, Cultura, Ciência e Religiões, organizada na Gulbenkian em 2003: “Se em pouco ou nada acreditar, para além do pouco que sabe por si mesmo, o homem não pode viver verdadeiramente, e não passará de uma pequena cortiça na superfície agitada das águas de um imenso e ignoto oceano”.

*Joaquim Franco, 28/05/2013*