

OS DIREITOS FUNDAMENTAIS ISLÂMICOS E AFRICANOS: CONTRIBUIÇÃO HISTÓRICA PARA UMA TEORIA DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

DROITS FONDAMENTAUX ISLAMIQUE ET AFRICAINE: CONTRIBUTION HISTORIQUE À LA UNE THÉORIE DES DROITS FONDAMENTAUX

Manoel Messias Peixinho¹

RESUMO

Os direitos fundamentais são geralmente estudados à partir da cultura ocidental. Mesmo os direitos oriundos da tradição anglo-americana, a despeito de pertencerem a tradições diferentes, estão enraizados no modelo de racionalidade individualista e em valores liberais clássicos cuja primazia centraliza a liberdade e a igualdade formais. Entretanto, não é possível deixar de registrar, embora sucintamente, que os direitos fundamentais não têm fundamento universal único aplicado a todos os povos indistintamente. As culturas ocidental e anglo-americana não são definidoras de “modelo ideal” de direitos fundamentais. A diversidade étnica e cultural de outros povos são referenciais indispensáveis para a compreensão crítica dos direitos fundamentais. Os direitos islâmicos fundamentam-se no forte sentimento de coletividade, mas as muitas diferenças culturais nos separam do islamismo, principalmente a radicalidade do discurso teocêntrico e as inúmeras limitações aos direitos fundamentais impostos pelas leis religiosas. A despeito das diferenças éticas e culturais, o modelo africano de solidariedade e de indivisibilidade dos direitos individuais, civis, políticos e sociais e, principalmente, o direito dos povos ao desenvolvimento, está mais próximo da tradição brasileira. Os Estados africanos consagram a liberdade, a igualdade e a dignidade, considerados valores essenciais para a realização das legítimas aspirações dos povos africanos. Postulado fundamental e diferenciador é a condenação do colonialismo e a busca da plena cooperação dos povos da África para a concretização de melhores condições de vida, bem

¹ Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-RIO. Professor do Programa de Mestrado da Candido Mendes-Rio e do Departamento de Direito da PUC-RIO. Trabalho produzido como resultado das pesquisas realizadas no Grupo de Pesquisa “Políticas Públicas, Direitos Fundamentais e Desenvolvimento”. Líderes: Professores doutores Manoel Peixinho e Ivan Garcia. Peixinho@mcp-advogados.com.br. Sócio do escritório Peixinho, Cacau & Pires advogados & advogados.

como a preservação das tradições históricas e dos valores dos signatários. A pessoa humana é privilegiada em todas as ações tanto para a proteção interna quanto internacional.

PALAVRAS-CHAVES: UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS; DIREITOS FUNDAMENTAIS ORIUNDOS DA TRADIÇÃO ISLÂMICA; DIREITOS FUNDAMENTAIS ORIUNDOS DA TRADIÇÃO AFRICANA; CONTRIBUTOS HISTÓRICOS.

RÉSUMÉ

Les droits fondamentaux sont généralement étudiés de la culture occidentale. Même les droits découlant de la tradition anglo-américaine, bien qu'appartenant à des traditions sont enracinés dans le modèle de la rationalité individualiste et valeurs libérales classiques dont la primauté centralise la liberté et à l'égalité formelle. Cependant, on ne peut pas manquer de mentionner, bien que brièvement, que les droits fondamentaux ne sont pas seulement moyen universel appliqué à toutes les personnes, sans distinction. Les cultures occidentales et anglo-américains ne sont pas la définition de la «modèle idéal» des droits fondamentaux. La diversité ethnique et culturelle des autres peuples sont des références essentielles pour une compréhension critique des droits fondamentaux. Droits islamiques sont basés sur le sens de la communauté, mais les nombreuses différences culturelles nous séparent de l'islam, en particulier le caractère radical du discours centré sur Dieu et les nombreuses limitations aux droits fondamentaux imposées par les lois religieuses. Malgré les différences éthiques et culturelles, le modèle africain de solidarité et de l'indivisibilité des droits individuels, civils, politiques et sociaux et en particulier le droit des peuples au développement, est plus proche de la tradition brésilienne. Etats africains prévoient la liberté, l'égalité et la dignité, des valeurs considérées comme essentielles à la réalisation des aspirations légitimes des peuples africains. Et de différenciation fondamentale postulé est la condamnation du colonialisme et la poursuite de la coopération pleine et entière des peuples de l'Afrique à la réalisation d'une vie meilleure, et la préservation des traditions historiques et des valeurs des signataires. La personne humaine est privilégiée dans toutes les actions pour la protection de la production nationale et internationale.

MOTS CLÉS: Droits fondamentaux; la loi islamique; droit africain; contributions historique, culturel et ethnique; universalidade a droits fondamentaux, droits fondamentaux provenant de tradition islamique; droits essentielles qui découlent des traditions africaines.

1. A UNIVERSALIDADE DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS

Os direitos fundamentais estudados refletem uma cultura específica: a cultura ocidental. Mesmo os direitos oriundos da tradição anglo-americana, a despeito de pertencerem a tradições diferentes, estão enraizados no modelo de racionalidade individualista e em valores liberais clássicos cuja primazia centraliza a liberdade e a igualdade formais. Entretanto, não é possível deixar de registrar, embora sucintamente, que os direitos fundamentais não têm fundamento universal único aplicado a todos os povos indistintamente. As culturas ocidental e anglo-americana não são definidoras de “modelo ideal” de direitos fundamentais. A diversidade étnica e cultural de outros povos são referenciais indispensáveis para a compreensão crítica dos direitos fundamentais. É temerário eleger modelo de direitos fundamentais circunscrito à determinada cultura para servir de espelho a outras. Por detrás da seleção de “modelos ideais” de direitos fundamentais está presente a tentativa de imposição hegemônica de “certa” ideologia política. É preciso, assim, que os direitos fundamentais de uma sociedade específica sejam estudados condicionados à história, à cultura e à política.

Samuel P. Huntington sintetiza com propriedade a relação entre cultura e poder ao analisar o ressurgimento das culturas não ocidentais: a distribuição das culturas pelo mundo reflete a distribuição do poder. Através da história, a expansão do poder de uma civilização geralmente ocorreu ao mesmo tempo em que houve o florescimento de sua cultura e quase sempre requereu dela usar seu poder para estender seus valores, práticas e instituições a outras sociedades.²

Entendo que os direitos fundamentais de tradição liberal não podem ser considerados universais, se o conceito de universalidade compreende um processo de aculturação.³ Não é minha pretensão dissertar neste artigo sobre os direitos fundamentais,

² Samuel P. Huntington. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M.H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997, p. 110.

³ Utilizo aculturação no sentido atribuído por Domenico de Masi: “Aculturar significa colonizar o cérebro com o objetivo de moldá-lo, de modo que se faça aquilo que o grupo de referência considera útil”. (*O ócio criativo*. 6ª edição. Tradução de Lea Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 34.)

cotejando-lhes com as diversas tradições culturais e compará-las exaustivamente. Essa empresa pertence ao direito comparado e foge ao objetivo deste artigo. Porém, o tema enfrentado exige que se faça, ainda que sumariamente, a análise teórica sobre o debate multicultural.

Jürgen Habermas faz o que denomina de “a autocrítica do Ocidente”, mas invoca a posição de interlocutor interessado e considera que os direitos humanos⁴ estão intimamente relacionados com os direitos morais e são espécie de “cabeça de Janus”.⁵ Quer dizer que os direitos humanos estão voltados diretamente para o Direito e para a moral e protegem os indivíduos na medida em que pertencem ao Estado nacional. Ao constatar que os direitos humanos são vivenciados numa determinada comunidade local, surge a primeira dificuldade, que é aceitar uma proposta universal transcultural capaz de abranger comunidades éticas com valores culturais diferentes e muitas vezes antagônicos. Para que houvesse a uniformização dos direitos fundamentais seria ideal, segundo Habermas, que o modelo democrático de governo se tornasse universal e, conseqüentemente, fossem universalizados os direitos. Todavia, reconhece o autor que esse ideal está longe de ser concretizado porque o discurso dos direitos humanos está legitimado na cultura ocidental. Esta propugna o modelo de racionalidade que ultrapassa as próprias fronteiras e atinge as nações-estados que encontram dificuldades na sua realização de aceitar de forma absoluta os valores ocidentais.

Heidegger entende que os direitos fundamentais estão ilhados numa razão essencialmente ocidental inspirada no platonismo cuja abstração se integra à viagem transtemporal que ignora as particularidades locais em que estão incrustadas as culturas. O discurso da crítica da razão provê o transtemporal das tradições e das verdades locais e é o *locus* onde serão construídos os sentidos do verdadeiro e do falso.

Habermas é contrário a uma visão particularista porque antevê nos direitos fundamentais uma vocação que transcende às vozes limitadas de um único universo. A outra variante, a crítica do poder, também negará a possibilidade de caráter universal dos direitos fundamentais com base na fundamentação genética da particularidade ocultada. Para essa teoria, por detrás de uma proposta universal, esconde-se a vontade de

⁴ Habermas não faz diferença entre direitos humanos e direitos fundamentais. Utiliza ambas as terminologias indistintamente.

⁵ Janus era um dos principais deuses romanos conhecido como deuses dos deuses. “Era representado com duas faces, uma para frente e a outra para trás, sugerindo vigilância constante ou simbolizando sua sabedoria, como conhecedor do passado e do futuro”. Cf. Mário da Gama Kury. Dicionário de Mitologia Grega e Romana. 6ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001, pp. 220-221.

dominação de determinada comunidade sobre outra. Habermas não concorda com essas críticas porque entende não ser possível o discurso que reivindica parcialidade dialogal, porquanto mesmo em debate intercultural o porta-voz do discurso oposto retira os argumentos da crítica europeia da razão para tentar provar as premissas do próprio discurso.

Aos críticos dos direitos humanos do Ocidente, Habermas lhes atribui a autoconsciência que não rejeita, por completo, os direitos humanos. Entende, ainda, que outras culturas e regiões estão comprometidas com o desafio da modernidade social.⁶ Dessa forma, Habermas refuta as críticas forjadas no próprio Ocidente e sustenta a postura apologética “como um participante ocidental na discussão intercultural sobre os direitos humanos”.⁷ Explicitamente considera que o discurso dos direitos humanos não está condicionado, exclusivamente, por fundamento ocidental, mas por exigência da modernidade: “Tratarei da hipótese segundo a qual aquele modelo deve menos ao fundo cultural específico da civilização ocidental do que a tentativa de responder aos desafios específicos da modernidade social”.⁸ A tomada de posição de Habermas permite-lhe dialogar com outras culturas num contexto em que os direitos humanos são previamente definidos ao pressupor a exigência da modernidade. Porém, a separação entre a cultura ocidental e os valores da modernidade são muito contestáveis em razão das dificuldades daqueles que reprovam os direitos e valores oriundos do modelo de modernidade proposta pelo Ocidente. Habermas, porém, está ciente das dificuldades de estabelecer diálogo com premissas consensuais para o discurso intercultural. As dificuldades giram em torno dos seguintes pontos: (a) o cerne do debate está na ideia de que as culturas antigas da Ásia e as culturas tribais da África privilegiam a comunidade em contraste com o indivíduo; (b) não há separação entre direito e ética; (c) a comunidade política é integrada e tem por base as obrigações; (d) nega-se a ideia de direito subjetivo e atribuiu-se direitos aos indivíduos considerados coletivamente; (e) exige-se que o indivíduo submeta-se à comunidade e à tradição, o que é, por conseguinte, incompatível com a doutrina individualista do Direito.⁹

⁶ Jürgen Habermas. *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos*. In: HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. Tradução de Márcio S. Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001, p.149-153.

⁷ Jürgen Habermas. *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos*. In: *A constelação pós-nacional*, p.150.

⁸ Jürgen Habermas. *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos*. In: *A constelação pós-nacional*, p.153.

⁹ Jürgen Habermas. *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos*. In: *A constelação pós-nacional*, p. 155-6.

Habermas rebate as objeções feitas pelos teóricos orientais, porque entende que os direitos subjetivos servem de escudo contra modelos éticos que ensejam aos indivíduos a oportunidade de fazer escolhas morais livremente. Mas a crítica habermasiana mais contundente é que os países que defendem culturalmente os valores assumem estratégia diferente quando se relacionam economicamente. Os países asiáticos, por exemplo, adotam o modelo ocidental de economia globalizada, de acordo com as mesmas estratégias utilizadas no Ocidente, porque não seria adequada, economicamente, a assunção de estruturas arcaicas à semelhança das antigas formas corporativas. Ou seja, as sociedades asiáticas não se podem lançar à competição do mercado internacional sem se valer da eficiência da ordem jurídica individualista. Segundo, ainda, Habermas, o discurso de defesa dos valores culturais é conveniente para justificar constantes violações dos direitos fundamentais civis e políticos denunciados pelos países ocidentais. Nesse sentido, o discurso de supremacia no Direito ao desenvolvimento econômico compreendido como primazia no coletivo propicia negligências à liberdade e ao direito à participação política. Para os pobres, a prioridade é a obtenção de padrão de vida melhor e não os direitos e à liberdade de opinião. Por último, as críticas de Habermas vão de encontro ao dualismo individualismo *versus* coletivismo, porque é perfeitamente possível integrar os direitos subjetivos e os interesses da coletividade, visto não se poder pensar que os direitos invocados pelos indivíduos sejam exercidos de forma egoísta e dissociados da vida em sociedade. Dessa forma, direitos individuais e coletivos formam unidade e o processo de proteção interpessoal em que o indivíduo reconhece exercer os direitos, mas chama para si a responsabilidade na comunidade.¹⁰

As críticas de Habermas à impossibilidade de separar as regras de economia de mercado, sem que se valham das regras jurídicas ocidentais, não levam em consideração que a afirmação do discurso de direitos humanos e democracia acobertem forte disputa pela hegemonia de interesses comerciais de países ocidentais, principalmente com o desenvolvimento econômico dos países asiáticos. O alcance de níveis de desenvolvimento dos países asiáticos coincide com o reavivamento dos valores culturais e com o resgate das tradições. Há, para os asiáticos, a correlação entre desenvolvimento econômico e superioridade da cultura asiática em relação ao Ocidente. No que diz respeito à cultura islâmica, o ressurgimento cultural não acontece, como ocorre com os países asiáticos, em razão do desenvolvimento econômico, mas, sim, em consequência da

¹⁰ Jürgen Habermas. *Acerca da legitimação com base nos direitos humanos*. In: A constelação pós-nacional, p.158-9.

identificação do islamismo à fonte de sentido, estabilidade, legitimidade, desenvolvimento, poder e esperança, em que a premissa básica é a rejeição da ideologia ocidental. Os países do Islã separam as transações internacionais e a alta tecnologia de qualquer processo de aculturação.¹¹

Amartya Sen tem atitude mais ponderada do que Habermas e acredita ser possível a convergência entre as diferentes visões culturais dos direitos humanos. Nos fundamentos teóricos dos direitos humanos, a despeito de terem como marco histórico significativo o chamado “Século das Luzes”, há remotos antecedentes que advêm de contextos culturais adversos. Os ideais de justiça, dignidade e igualdade estão presentes tanto nas tradições ocidentais, quanto nas tradições orientais, pelo menos na gênese da formação de antigas sociedades. Amartya Sen cita - como antecedentes históricos do Ocidente - os escritos de Aristóteles (384-322 a.C.) sobre a liberdade e o desenvolvimento da personalidade humana que contribuíram para o arquétipo moderno de dignidade humana. Entretanto, mesmo autores que influenciaram a filosofia ocidental, a exemplo de Platão (427-347 a.C.) e Santo Agostinho (354-430), optaram pela teoria filosófica que enfatizava mais a ordem e a disciplina do que a liberdade intelectualista, de fundo moral. Para o primeiro, a virtude é o caminho para saber-se conduzir na cidade; para o segundo, a filosofia pagã dos gregos não poderia construir uma cidade justa que excluísse a *imago dei*. Afinal, o homem descobre a verdade e exercita sua liberdade (consciência moral) pela iluminação divina (*lumen naturale*).¹² Confúcio¹³ (551 – 479 a.C.), em seu pensamento, contribuiu, significativamente, para a consolidação de conceitos sobre a vida, a arte, a política e a cultura da China. A reflexão sobre as tradições asiáticas permite concluir que não há uniformidade e que são variadas as fontes dessas tradições. Segundo Amartya há, no centro das tradições asiáticas, compromissos com a defesa da liberdade e a tolerância. A liberdade, por exemplo, tem grande destaque nos ensinamentos do budismo¹⁴, que originalmente iniciou-se na Índia, mas propagou-se para a Ásia e

¹¹ Samuel P. Huntington. O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial, p. 126-135.

¹² Étienne Gilson. L'esprit de la philosophie médiévale. Seconde édition revue sixième. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, pp.39-50.

¹³ No pensamento de Confúcio já estavam presentes as noções de dignidade da pessoa humana, justiça e equidade. Cf. Flora Blanchon. *Arts et histoire de Chine*. Paris: Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 1993, p. 220.

¹⁴ A religião budista exalta a vida virtuosa e harmônica entre o corpo e a alma e outras virtudes que inspirariam o cristianismo no Ocidente. Condenava vícios como a ira, a teima, a hipocrisia, a presunção, a maledicência, a arrogância e as más intenções e exalta a retidão da compreensão, propósitos, palavra, conduta dos meios de subsistência, esforço, atenção e da meditação e preservação de todas as formas viventes. São, ainda, exortados os valores da justiça e do amor ao próximo e reprovados o egoísmo e a

influenciou, fortemente, a China, o Japão, a Coréia, a Tailândia etc. Outro exemplo de fonte dos valores asiáticos está na prática política adotada pelo rei-filósofo indiano Asoka (273-232 a.C.) que, convertido ao budismo, transmudou-se em propagador no Ocidente e no Oriente, ao enviar missionários do budismo para pregar o universalismo ético, por meio da divulgação de valores como regras e princípios para a boa-vida, a não-violência, deveres do indivíduo e do Estado, o que influenciou a tolerância e a diversidade das multifacetadas crenças e culturas presentes na Índia.¹⁵

Os exemplos citados não significam, para Amartya, que as culturas asiáticas tenham os melhores argumentos para fundamentar o conceito de direitos humanos. Antes, defende mais modestamente que:

*La idea de que, al igual que sucediera en las tradiciones occidentales, las culturas asiáticas no fueran tan homogéneas como pretenden los estereótipos construidos al respecto y, por el contrario, desarrollaron más bien posiciones y actitudes muy variadas em torno a la cuestión.*¹⁶

Para Amartya há, tanto na Ásia como no Ocidente, pensadores com concepções diferenciadas sobre tolerância, liberdades públicas e direitos humanos. Em ambas as culturas coexistem pensadores que tanto privilegiaram a disciplina, quanto preferiram a liberdade e a tolerância. Salienta o autor que a ideia de direitos humanos, dotada de caráter universal com fundamentos sólidos, é relativamente recente, mas há antecedentes na antiguidade remota do Ocidente e do Oriente.¹⁷ As reflexões de Amartya são relevantes porque identificam origens históricas, divergências e aproximações doutrinárias tanto no Oriente quanto no Ocidente sobre direitos humanos, sem deixarem de reconhecer que, se é verdade ter sido o Século das Luzes o projeto de redenção do homem para o homem, o

vaidade. Cf. Yogi Kharishanda. *O Evangelho de Buda. Transcrito dos Pitakas, as Escrituras sagradas do Budismo*. Tradução de Cíntia Riedel de Figueiredo. São Paulo: Pensamento, 1988, p. 63, 70, 71, 78.

¹⁵ Amartya Kumar Sen. “Democracia y desarrollo. Derechos del hombre y diferencias culturales”. In *Anuario de Derechos Humanos*. Nueva Época. Vol. 1. Madrid: Faculdade de Derecho. Universidad Complutense. 2000, p. 370-379. No livro *Bhagavad Gîtâ*, uma das obras mais importantes do mundo, prezada pelos budistas e venerada pelos brâmines, cuja filosofia representa o conjunto da religião hindu e sintetiza as doutrinas de Patanjali, Kapila e dos Vedas, há a pregação de diversos valores que seriam adotados também pelo Ocidente, como paciência, constância, humildade, indulgência, pureza de coração, perseverança, busca da sabedoria, caridade, retidão, veracidade, mansidão, renúncia, equanimidade, boa vontade, amor e compaixão para com todos os seres, ausência do desejo de matar, ânimo tranquilo, modéstia, discricção, firmeza e justiça. São condenados como vícios o orgulho, a arrogância, a presunção, a cólera, a rudeza e a ignorância. Cf. *Bhagavad Gîtâ. A mensagem do mestre*. Tradução de Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 1988, p. 149-152.

¹⁶ Amartya Kumar Sen. Democracia y desarrollo. Derechos del hombre y diferencias culturales. In *Anuario de Derechos Humanos*, p. 379.

¹⁷ Amartya Kumar Sen. Democracia y desarrollo. Derechos del hombre y diferencias culturales. In *Anuario de Derechos Humanos*, p. 380.

capitalismo de mercado e o Estado-providência determinaram que os direitos humanos encontrassem reconhecimento público com mais intensidade na maioria dos países ocidentais do que nos países asiáticos e africanos, o que acabou por determinar ser essa marca mais identificada com o mundo contemporâneo do que com a antiguidade. Finalmente, ressalta Amartya, que tanto os defensores quanto os detratores dos direitos humanos deveriam refletir mais profundamente sobre as diferenças culturais e as que têm origem na civilização, com as respectivas variedades e elementos heterogêneos. A ideia de que os direitos humanos são uma contribuição exclusiva do Ocidente é historicamente superficial, culturalmente chauvinista que resulta numa postura contraproducente e não favorece a ideia clara sobre os direitos humanos, cujas características têm contornos singulares em diferentes culturas.¹⁸

Boaventura de Sousa Santos considera a possibilidade de conciliar os direitos humanos na dupla perspectiva de localismo globalizado e cosmopolitismo com a aproximação de forma não-excludente da globalização hegemônica e da globalização contra-hegemônica. Diante de tal concepção conciliatória, os direitos humanos deverão avocar a forma, segundo Boaventura, tanto do localismo globalizado quanto do cosmopolitismo. No primeiro caso, os direitos humanos são um modelo de globalização *de-cima-para-baixo* que se configuram num choque de civilizações, na nomenclatura utilizada por Samuel Huntington. O discurso dos direitos humanos será a arma do Ocidente contra o restante do mundo e em prejuízo da legitimidade local. No segundo caso, os direitos humanos são multiculturais, espécie de globalização *de-baixo-para-cima*, que estabelece o diálogo equilibrado entre a proposta universal e a legitimidade local. Desta forma, Boaventura constrói a tese sobre aplicabilidade dos direitos humanos no plano multicultural, que propõe ser a superação do debate sobre o universalismo e o relativismo cultural.¹⁹ O debate é falso na medida em que não apresenta proposta emancipatória dos direitos humanos, porque, ao afirmar que todas as culturas são relativas, o relativismo compromete-se com a atitude filosófica incorreta, porque todas as culturas têm aspirações universais. Contudo, o universalismo não é referencial unificador de culturas, porquanto todas as culturas têm concepções sobre a dignidade humana, mas nem todas as incorporam no discurso dos direitos humanos, o que provoca a aferição de

¹⁸ Amartya Kumar Sen. Democracia y desarrollo. Derechos del hombre y diferencias culturales. In *Anuario de Derechos Humanos*, p. 384.

¹⁹ Sobre o universalismo e o relativismo cultural, ver Flávia Piovesan. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2000, p.153-8. A autora, após discorrer sobre as teses de cada corrente, assume a defesa do universalismo.

conceitos e aspirações diferenciadas. A discussão desse pluralismo conceitual conduz à conclusão de que as culturas são sempre incompletas e problemáticas quando procuram traduzir a dignidade humana. Dessa forma, é fundamental aumentar a consciência da incompletude cultural para permitir o diálogo mais sólido e evitar os reducionismos. O diálogo intercultural deverá ser conduzido por hermenêutica diatópica, em que os *topoi* da cultura específica, por mais significativos que sejam, não são completos, já que não se desprezará a existência de outros paradigmas na condição de exigência do reconhecimento da aproximação das identidades locais com a aspiração universal.²⁰

Emilio Mikunda Franco, entre os autores que se dedicam ao estudo do islamismo²¹, com enfoque na filosofia do Direito, investiga, de forma indissociável, a cultura islâmica e os direitos humanos. Parte da premissa de que a cultura islâmica desenvolve-se, historicamente, num universo permeado por princípios ético-jurídicos cuja base está na religião islâmica.²² Pretende Franco elaborar a teoria dos direitos fundamentais centrada na doutrina islâmica e nas fontes primárias, quais sejam, as constituições estaduais e os textos internacionais reconhecidos pelos povos do Islã. A principal preocupação metodológica é a de evitar a projeção de parâmetros próprios do Ocidente. Nesse sentido, reconhece que as visões culturais diferenciadas e os valores do mundo islâmico não podem ser reduzidos aos parâmetros da racionalidade ocidental numa espécie de superposição de valores. Ademais, e isso é importante registrar, o chamado “mundo islâmico” não é um bloco hegemônico. Trata-se de base física e ideológica para a coabitação da constelação de correntes e ramificações que se percebem em diversas escolas de interpretação jurídica. É mais correto denominar de pluralismo jurídico islâmico. Todavia, a diversidade cultural não impede que seja estabelecido o diálogo entre culturas distintas. Há necessidade de que categorias e conceitos jurídicos básicos sejam comuns a ambos os interlocutores. Porém, o que contamina o diálogo – e

²⁰ Boaventura de Sousa Santos. Uma concepção multicultural dos direitos humanos. In *Revista de Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Lua Nova, 1997, p. 111-124.

²¹ O termo ‘Islã’, entre os seus diversos sentidos, serve para “denotar a religião ensinada pelo Profeta através do Corão e dos preceitos e práticas, tais como foram transmitidos por gerações subsequentes. Por intermédio desse processo, veio a denotar todo o sistema complexo de teologia, lei e costumes, da forma elaborada por gerações posteriores com base no que foi ensinado pelo profeta. Nesse sentido inclui a grande estrutura da Lei Santa, que os muçulmanos chamam de *sharia*, e o corpo de teologia que denominam *kalam*. Em sentido ainda mais amplo, a palavra é utilizada por não-muçulmanos, como equivalente, não de cristianismo, mas de fé e sociedade muçulmanas.” (Bernard Lewis. *O oriente médio*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p.199-200).

²² Emilio Mikunda Franco. La cultura islâmica y los derechos humanos. In *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*. Javier de Lucas Martín (org). Madrid: Consejo General Del Poder Judicial, 1999, p. 185.

nesse aspecto estou plenamente de acordo com Franco – é que, no debate intercultural, os conceitos e valores sejam instrumentalizados de forma endógena, unicamente circunscritos aos contextos culturais daquele que se propõe a estudar a “outra cultura”. Os aspectos estruturais e significativos da “outra cultura” são negligenciados. A preferência é por substituí-la por visões culturais consideradas paradigmáticas por um dos interlocutores.

2. DIREITOS FUNDAMENTAIS ORIUNDOS DA TRADIÇÃO ISLÂMICA

No Direito islâmico – melhor seria falar de direitos islâmicos – existe pluralidade de escolas hermenêuticas representadas por quatro grandes correntes de inspiração sunita e xiita²³ que estão presentes e distribuídas pelo mundo islâmico. Há dois grandes núcleos jurídicos em escala mais significativa na sociedade árabe, persa e turco-otomano que passam para o resto do mundo. Os documentos internacionais - a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e os outros pactos internacionais de direitos humanos de 1966 - são importantes referências para o Ocidente na proteção dos direitos fundamentais. Porém, a grande ambição de reunir todas as nações do mundo encontrou resistência de países de cultura islâmica, porque o projeto universalista inspirado na filosofia racional de feição exclusiva da cultura ocidental contrapunha-se às culturas islâmicas, em que se não percebe a separação absoluta entre Direito e religião. O Corão é não somente o livro sagrado, mas, também, fonte de Direito para o islã; é a própria constituição, segundo o jurista saudita *Al-Barudi*.²⁴ A resistência de certos países de cultura islâmica não significa

²³ As principais escolas jurídicas atuais são *hanafita*, *malekita*, *shafi'ita* e *hanbalita*. A escola *hanafita* difundida pelos turcos encontra-se, hoje, principalmente na Turquia, Índia, China e outros países. Prevalece a predileção pelo recurso à razão, como o julgamento pessoal e a busca do melhor. A escola *malekita* está disseminada na Arábia, África do Norte e Ocidental, no Alto Egito e no Sudão e defende o emprego do princípio da utilidade geral, que desperta a ideia de bem comum. A escola *shafi'ita* disseminada no Baixo Egito, Malásia, Indonésia, África Oriental, realiza o esforço para conciliar tradição e consenso da comunidade muçulmana - consenso apenas dos sábios - com a utilização do raciocínio analógico. Finalmente, a escola *hanbalita*, que se radica na Arábia, pretende a volta ao tradicionalismo estrito. (Jacques Jomier. *Islamismo, história e doutrina*. Tradução de Luiz João Baraúna. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 91-2).

²⁴ O Alcorão contém os seguintes temas: 1. Um dogma: o dogma da religião muçulmana. 2. Um Código Penal – 3. Um Código Civil. 4. Determinações de ordem militar. 5. Os deveres prescritos ao muçulmano. 6. Normas para o comportamento pessoal. 7. Normas para o comportamento social. 8. Narrativas históricas que abrangem muitos acontecimentos relatados na Bíblia e no Evangelho, com similitudes e dissimilitudes em relação a eles. (Mansour Challita. In *O Alcorão*. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Record, 1980, p. XIX). Porém, é preciso observar que, embora a lei sagrada continue a ser considerada instituída por Deus, no sistema jurídico islâmico juristas e teólogos seguem ramos diferentes de profissão. Em princípio, a *sharia* abrangia todos os aspectos da vida muçulmana pública e privada. Dispunha sobre casamento, divórcio, propriedade, herança e outros assuntos de *status* pessoal; passava, contudo, posteriormente, a adquirir caráter normativo imposto pelo Estado. Os juristas muçulmanos dividem a *sharia*

ter havido rejeição do Direito ocidental. Nas constituições dos estados islâmicos são alocados direitos fundamentais genuinamente próprios, ao lado de outros direitos oriundos da Declaração Universal de 1789. Porém, mesmo nesses países, que assimilaram contribuições da cultura jurídica ocidental, há a obrigatoriedade de cumprimento, por parte dos cidadãos e do Estados, da *Shari'ah* ou da lei islâmica. Os exemplos de dois países com regimes mais opostos – Irã e Iraque²⁵ não representam as matizes preponderantes do mundo islâmico. Desse modo, dos 19 Estados árabes, somente cinco - Líbano, Somália, Djibuti, Líbia e Síria - não afirmam expressamente a vinculação entre o Islã e o Estado, a despeito de existirem inúmeras referências a textos religiosos.

As divergências entre os países islâmicos com os valores ocidentais não impediram que os países islâmicos deixassem de adotar um modelo formal de declaração de direitos. Adveio, assim, em 19 de fevereiro de 1981, a promulgação, na Unesco, da Declaração Islâmica Universal de Direitos Humanos. A unificação de direitos fundamentais num documento de valor universal no mundo islâmico não significou, contudo, que os conflitos e colisões entre direitos internos dos Estados e os princípios da Declaração tenham prevalecido estes em detrimento daqueles. Na prática, o que ocorre é a análise e a consulta ao Corão e a outras leis internas, visto que a declaração reporta-se, em muitos aspectos, aos códigos e às leis regulamentares.²⁶

Ao analisar a Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos, percebe-se que os fundamentos dos direitos proclamados diferenciam-se dos que constam das declarações de direitos ocidentais ou que nelas se inspiraram.

A seguir, passo a arrolar algumas características contrapostas aos outros fundamentos jurídicos, ao fazer referência, quando oportuno, à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

em duas partes principais. A primeira é dedicada à mente e ao coração dos fiéis e abordava a moralidade. A outra parte é dedicada aos atos externos em relação a Deus e ao homem, o que compreende as leis civil, criminal e administrativa. Dessa forma, ainda que os textos do Alcorão e do *hadith* sejam compreendidos como imutáveis, houve, por parte dos muçulmanos, a elaboração de leis de acordo com princípios estabelecidos pelos juristas, de que “as regras mudam à medida que mudam os tempos”. (Bernard Lewis. *O Oriente Médio*, p. 203-204).

²⁵ À época deste escrito o Iraque ainda era uma Monarquia.

²⁶ O estudo feito por Emilio Mikunda Franco, *La cultura islâmica y los derechos humanos*, p. 183-222, deve ser aprofundado por outra obra de sua autoria: *Derechos y Mundo Islâmico*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretaria de Publicaciones. 2001. Nesta obra, o autor faz estudo profundo desde os antecedentes históricos dos direitos humanos ocidentais, passa pela reflexão das fontes das diversas famílias islâmicas e desenvolve profundo e exaustivo estudo sobre o direito islâmico contemporâneo.

(a) O objetivo da Declaração Islâmica, assim como da Declaração Universal de 1948, é outorgar à pessoa humana a liberdade, além da possibilidade de romper as amarras da opressão, da exploração e das privações que negam a dignidade humana.

(b) Os direitos fundamentais estão associados a fundamentos prioritariamente teológicos. Deus é a fonte de todos os direitos humanos. Estes são invioláveis e vinculam os governantes. Os mandamentos são proferidos por Deus e reconhecidos pelos livros sagrados e pelas autoridades religiosas. Há constantes citações e referências aos textos sagrados do Islã, principalmente o Alcorão para fundamentar os direitos proclamados. Nesse aspecto, e ao compararem-se os fundamentos islâmicos e ocidentais, com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a separação entre religião e Estado, no Ocidente, tornou-se dogma: a imagem de Estado laico é indispensável à proteção da liberdade religiosa.

(c) O modelo de racionalidade ocidental é rejeitado, isto é, a razão por si só, sem a luz da revelação de Deus, não é o guia correto nas questões do ser humano nem fornece o alimento espiritual para a alma e, por reconhecer que os ensinamentos do Islã representam a quintessência da orientação divina na forma mais perfeita e acabada, existe a obrigação de lembrar o ser humano dessa condição e da dignidade ofertada por Deus.²⁷

(d) Há hierarquia entre deveres e direitos. Os deveres estão no patamar de superioridade em relação aos direitos. Os direitos individuais ocupam, ao contrário, o coração da ideologia ocidental e são, até mesmo, preexistentes à formação da sociedade. Na Declaração de 1948, inspirada na Declaração Universal de 1789, há afirmativas destinadas aos homens livres e para a preservação dos direitos deles. Os deveres estão associados à participação política. Assim como na Declaração de 1948, a Declaração Islâmica prevê a proteção de direitos individuais: os direitos à vida (art. 1º), à liberdade (art. 2º), à igualdade e à proibição contra a discriminação (art.3º), à justiça e ao julgamento justo (art. 4º e 5º), proteção contra abuso de poder (art. 6º), proteção contra a tortura (art.7º) e proteção da honra e da reputação (art. 8º).

(e) Algumas características dos direitos individuais proclamados devem, no entanto, ser assinaladas em relação à tradição ocidental. Primeiramente, o direito à igualdade de oportunidades perante a lei é associado à igualdade no plano do trabalho e

²⁷ Letra “d” dos considerandos da Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos. www.temp\trilJFI.htm, p. 3. A razão na Declaração de 1948 (art. 1º) é uma qualidade do homem pelo simples fato da existência. Não há associação entre a razão divina e a razão humana. Aliás, a condição do ser humano liberto está justamente, para a tradição ocidental, na vitória do iluminismo racional cuja centralidade reside no divórcio entre teologia e filosofia.

dos salários; não existe a dicotomia entre direitos individuais e direitos sociais. Também se protege, no âmbito do direito à igualdade, qualquer discriminação em razão de crença religiosa, cor, raça, origem, sexo ou língua.

(f) Os direitos da Ordem Econômica e os direitos dela decorrentes são indissociáveis dos compromissos que o indivíduo assume: conceder parte da fortuna aos pobres; conceber que todos os meios de produção sejam utilizados em benefício da coletividade; ser proibida a usura²⁸, os monopólios, as práticas comerciais restritivas e desmedidas, o uso da força para fazer contratos e a propaganda enganosa. Todas as atividades econômicas são permitidas desde que sejam exercidas em benefício da coletividade (art.15). É importante observar que no Ocidente os direitos econômicos, sociais e culturais não foram proclamados na Declaração de 1948, mas somente previstos em 1966, com o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. O direito à justiça é também obrigação que toda pessoa tem de protestar e de defender a comunidade contra qualquer espécie de injustiça.

(g) De igual conformidade com a Declaração de 1948, são protegidos os direitos: de asilo (art. 9º); das minorias religiosas (art.10); dever de participar da condução do governo (art. 11); liberdade de crença, pensamento e expressão, de acordo com a lei – incluindo-se o direito e o dever de protestar e lutar contra a opressão, ainda que implique a mais alta autoridade do Estado (art. 12); à liberdade de religião, o direito à propriedade²⁹, com obediência à função social, inclusive a desapropriação (art. 16); o direito ao trabalho, a salário justo e à seguridade social (art. 17 e 18); o direito de constituir família (art. 19); o direito à educação (art. 21) e à privacidade; o direito de moradia e de se locomover dentro de qualquer país muçulmano (art. 23).

²⁸ A previsão de empréstimos sob juros tanto aparece no Antigo Testamento quanto no Alcorão. Contudo, na tradição veterotestamentária, o israelita só era proibido de emprestar sob juros a outro israelita. Na tradição muçulmana, porém, a vedação é absoluta, independentemente das pessoas envolvidas. A fundamentação para a proibição de cobrança de juros é que o usurário pode se aproveitar das necessidades das outras pessoas para cultivar a exploração. Ademais, e o que é mais significativo, “o Islã não admite que o empréstimo de dinheiro seja remunerado unicamente em função do empréstimo e sem que mutuamente participe dos riscos da operação”. (Jacques Jomier. *Islamismo: história e doutrina*, p.151-2).

²⁹ O direito de propriedade não é absoluto porque está sujeito a certas limitações. Há a exortação do Alcorão sobre o dever de não utilizar a propriedade de forma egoística. Para os muçulmanos, o conceito de riqueza deve ser conjugado pela função social. Está presente, ainda, a desapropriação com indenização por interesse público (Jacques Jomier. *Islamismo. História e doutrina*, p.153-4).

(h) Por último, vale ressaltar que a Declaração Islâmica reconhece direitos das mulheres casadas³⁰, como o direito de manutenção no padrão de vida não inferior ao do marido; o direito ao divórcio, à herança, dentre outros.

3. DIREITOS FUNDAMENTAIS ORIUNDOS DA TRADIÇÃO AFRICANA

Os países africanos foram também signatários da Carta Africana dos Direitos do Homem e dos Povos, adotada em Nairóbi, em 27 de junho de 1981. Em de 21 de outubro de 1986, após a ratificação de 49 dos 52 integrantes. Diferentemente da Declaração Islâmica de Direitos do Homem, a Carta Africana tenta conciliar as tradições africanas com os direitos afirmados pela Declaração Universal dos Direitos do Homem e do Cidadão.³¹ A Carta Africana é dividida em duas partes. A primeira é dedicada aos direitos e deveres dos homens e dos povos e a segunda dispõe sobre a organização, os princípios e o procedimento da Comissão Africana dos Direitos dos Homens e dos Povos. No preâmbulo da Carta, os Estados africanos consagram a liberdade, a igualdade e a dignidade, considerados valores essenciais para a realização das legítimas aspirações dos povos africanos. Postulado fundamental e diferenciador é a condenação do colonialismo e a busca da plena cooperação dos povos da África para a concretização de melhores condições de vida, bem como a preservação das tradições históricas e dos valores dos signatários. A pessoa humana é privilegiada em todas as ações tanto para a proteção interna quanto internacional. A Carta proclama serem inseparáveis os direitos e os deveres de cada cidadão africano. À semelhança da Declaração islâmica, os direitos civis e políticos são indissociáveis dos direitos econômicos, sociais e culturais, porque a satisfação dessa categoria de direitos garante a plenitude da justiça integral do ser humano. Essa indivisibilidade dos direitos sociais deve ser compreendida no direito dos povos ao desenvolvimento. São, ainda, proclamados pela Carta africana, o direito de resistência para a libertação dos povos colonizados com o objetivo de erradicar qualquer

³⁰ No direito muçulmano, a esposa possui a própria fortuna e pode, com esse direito, dispor livremente dos bens, sem necessidade de qualquer autorização do cônjuge. Há, ainda, correlato a esse direito, o direito de herança em que a Lei Muçulmana garante a divisão da fortuna em duas partes. A primeira - e mais importante - é dividida com os herdeiros segundo as proporções dispostas no Alcorão. A segunda parte não pode ultrapassar um terço dos bens e é destinada em testamento pelo testador para quem quis designar os bens. (Jacques Jomier. *Islamismo. História e doutrina*, p.152).

³¹ A preocupação da Carta Africana é, além da proteção dos direitos humanos e dos povos, com igual relevo, concretizar o ideal de unidade africana que já existia antes de 1963. Destarte, desde o fim da Segunda Grande Guerra Mundial, a ideia do Pan-Africanismo assumiu a forma de demandas por governos independentes para os povos da África. Cf. Evarist Baimu. *The African Union: Hope for better protection of human rights in Africa?* In African Human Rights Law Journal. USA: 2001, p. 301-2.

espécie de colonialismo e repudiar o neocolonialismo, o *apartheid*, o sionismo, as bases militares estrangeiras de agressão e todas as formas de discriminação, principalmente aquelas que se fundamentam em raça, etnia, cor, sexo, língua, religião ou opinião política.

A seguir, passa-se a apontar alguns direitos previstos na Carta Africana, em consonância com os direitos proclamados pela declaração islâmica e com a Declaração de Direitos Humanos de 1948.

(a) O objetivo da Carta Africana, assim como da Declaração Islâmica e da Declaração de 1948, é proclamar direitos fundamentais com caráter de universalidade. Apesar de a Declaração Islâmica e da Carta Africana dirigirem-se a populações específicas, o ideal de universalidade está presente em razão da inspiração iluminista já presente nas Declarações de 1789 e 1948.

(b) Os fundamentos dos direitos da Carta Africana são de inspiração liberal e aproximam-se dos direitos classificados de segunda dimensão, que englobam os direitos sociais, *lato sensu*, desdobrados em direitos econômicos e sociais que enfatizam a unicidade entre os direitos individuais e sociais. Outra característica peculiar à Carta Africana e ausente nas outras Declarações, diz respeito ao destinatário dos direitos que são, não somente os indivíduos, mas também os povos. As populações são legitimadas para o exercício do conjunto de direitos, dentre os quais se destacam o direito ao desenvolvimento e o direito de resistência à opressão contra o colonialismo e o neocolonialismo.

(c) A Carta Africana, ao contrário da Declaração Islâmica, segue o modelo de racionalidade ocidental, porque reconhece a existência de direitos humanos e dos povos, reconhecidos universalmente, quais sejam, a liberdade, a igualdade, a justiça e a dignidade. Porém, a Carta é outorgada particularmente aos povos africanos, o que retira certo grau de abstração, peculiar a outras Declarações Universais, como a declaração de 1948.

(d) Da mesma forma como ocorre com a Declaração Islâmica, existe o elenco de deveres que são justapostos aos direitos que obrigam todos os cidadãos, como o dever do indivíduo com a família e a sociedade. Os direitos às liberdades são exercidos nos limites dos outros participantes da comunidade. Há, ainda, o dever de o indivíduo servir à comunidade nacional e de proteger a segurança do Estado (art.27 a 29).

(e) De igual forma que as Declarações de Direitos Ocidentais, a Carta Africana prevê a proteção aos direitos individuais clássicos, como a igualdade perante a lei (art.3º), a inviolabilidade da pessoa humana (art. 2º), o respeito à vida e à integridade física,

psíquica e moral (art.4º), as liberdades de consciência, profissão, religião, (art. 8º), o direito à informação e à opinião (art. 9º), à associação (art.10), à circulação e de residência (art. 12), à propriedade (art.14), dentre outros direitos.

(f) Porém, a Carta Africana, diferentemente das Declarações Ocidentais, destaca a proteção da família, que é base da comunidade, e elege os povos possuidores de direitos: os direitos à igualdade, à dignidade e à existência (art. 19). O direito à autodeterminação é considerado imprescritível e inalienável; cada povo é soberano para promover o desenvolvimento econômico e social. É, ainda, assegurado o direito dos povos colonizados e oprimidos a se rebelarem contra a opressão que lhes é imposta (art.20). São, ainda, considerados direitos dos povos, a plena disposição das riquezas e recursos naturais e a promoção e cooperação internacional, ou seja, os Estados, os indivíduos e os povos são sujeitos ativos e passivos que se comprometem, reciprocamente, com o cumprimento dos direitos e deveres proclamados na Carta.

(g) A Carta Africana é a primeira convenção internacional de direitos humanos a garantir, em um único documento, os direitos civis e políticos como direitos dos indivíduos e dos povos.³²

(h) Como ocorre com a Declaração Islâmica, a Carta Africana prevê a proteção de direitos sociais, quais sejam, o direito ao trabalho, à família, às crianças, aos inválidos, à saúde, à educação e à participação na vida cultural na comunidade (art. 16, 17, 18 e 159).

(i) Finalmente, a Carta africana cria e dispõe sobre a organização da comissão africana, para a proteção dos direitos do homem e dos povos, cuja competência é a promover a proteção dos direitos humanos e dos povos declarados na Carta (art. 45-63).

Em conclusão, a Carta Africana e o sistema africano de proteção aos direitos humanos³³ têm, se considerados globalmente, conseguido alcançar um dos principais objetivos que é o combate à erradicação do colonialismo. Porém, a despeito dos esforços, os direitos sociais e políticos ainda não alcançaram pleno êxito no interior dos Estados africanos.³⁴ Outro ponto a ser destacado para a efetivação dos direitos declarados na Carta

³² Janusz Symonides and Vladimir Volodin. *A guide to human rights. Institution, standards, procedures*. France: Unesco, 2001, p. 3.

³³ O sistema regional africano de proteção aos direitos humanos foi criado pela Organização da Unidade Africana e é constituído pela Carta Africana de Direitos do Homem e dos Povos (1981), que, por sua vez, criou a Comissão Africana de Direitos dos Homens e dos Povos. Há, ainda, a Convenção destinada à proteção dos refugiados da África de 1969; a Carta Africana para a Proteção e Bem-estar da Criança de 1990. Sobre o sistema africano, ver, ainda, Chistof Heyns. "The african regional human rights system." *In The African Human Rights Law Journal*. Yale: 2000, p. 155.

³⁴M. Cruz Melchior Eya Nchama. El sistema africano de protección de los derechos humanos. *In Cours à l'Institut international des droits de l'homme*. Strasbourg, 2002, p. 310.

Africana é o importante papel que tem desempenhado a Comissão Africana de Direitos Humanos e dos Povos, que, em importantes decisões, tem enfrentado casos de discriminação, a exemplo dos que ocorreram na Mauritânia, onde houve discriminações aos povos africanos. Nesses casos específicos, a Comissão aplicou o artigo 17 da Carta Africana. Também houve um caso em que a Comissão entendeu que as leis constantes na *Shari'a* não poderiam ser aplicadas a não-mulçumanos, nem, em qualquer situação, contrariar as normas internacionais de proteção de direitos humanos. Existem, ademais, decisões que amparam o direito à saúde, ao trabalho e à educação.³⁵

A despeito de a Carta Africana ter feição ideológica que se aproxima das Declarações ocidentais, segundo Frédéric Surdre, na concepção social africana o indivíduo é concebido inseparavelmente do grupo étnico, da família e até mesmo dos mortos. O indivíduo não é um ser exclusivamente singular. Ele existe para o grupo e deverá haver harmonia entre os indivíduos na comunidade.³⁶

4. CONCLUSÃO

Os direitos islâmicos fundamentam-se no forte sentimento de coletividade, mas as muitas diferenças culturais nos separam do islamismo, principalmente a radicalidade do discurso teocêntrico e as inúmeras limitações aos direitos fundamentais impostos pelas leis religiosas. A despeito das diferenças éticas e culturais, o modelo africano de solidariedade e de indivisibilidade dos direitos individuais, civis, políticos e sociais e, principalmente o direito dos povos ao desenvolvimento, está mais próximo da tradição brasileira.³⁷

O eurocentrismo, o culto aos valores modernos e pós-modernos e a visão tortuosa de que o mundo começa e acaba com os valores das nações do Primeiro Mundo conduziu ao desprezo da cultura de outros povos com a consequente perda da identidade étnica. Os

³⁵Rachel Murray. "The African charter on human and people's rights (1987-2000). An overview of its progress and problems." *In The African Human Rights Law Journal*. 2001, p.2-3.

³⁶Frédéric Surdre. *Droit international et européen des droits de l'homme*. Paris: PUF, 1989, p. 113. No mesmo sentido, entende ACHOUR, Yadh Bem, que, na cultura africana, o indivíduo está subordinado à coletividade, porque é do bem público que emerge o bem individual. (Les droits fondamentaux entre l'universalité et les spécificités culturelles et religieuses. In *Henri Pallard et Smations Tzitzis. Droits fondamentaux et spécificités culturelles*. Paris: Horizons, 1997, p. 10.)

³⁷ Os ordenamentos islâmico e africano foram utilizados apenas como exemplos da complexidade para se estabelecer paralelos culturais. Outros países de cultura milenar foram profundamente influenciados pela tradição jurídica ocidental, como é o caso da Índia, que se pauta num modelo liberal inspirado nas Declarações de Direitos e nos Pactos Internacionais que prevalecem nos países de tradição romano-germânica e anglo-americana. Sobre os direitos humanos na Índia e a proteção dos direitos fundamentais, ver Agrawal K. B. "Protección judicial de los derechos humanos en la Índia". Traducción de Maria José Falcón y Tella. In *Anuario de Derechos Humanos*, 1985, v. 2, p. 13-33.

fundamentos dos direitos fundamentais não são absolutos e precisam ser revisitados com o foco da visão do *outro*.³⁸ Não podem servir de instrumento de dominação, nem transformar-se em religião multicultural cujos dogmas dissimulam o projeto transnacional de dominação econômica e política, em contraste com a busca mais modesta da garantia da cidadania plena que o Brasil ainda está por conquistar.

REFERÊNCIAS

BAIMU, Evarist. The African Union: Hope for better protection of human rights in Africa? In *African Human Rights Law Journal*. USA: 2001.

BLANCHON, Flora. *Arts et histoire de Chine*. Paris: Presses de L'Université de Paris-Sorbonne, 1993.

B., Agrawal K. Protección judicial de los derechos humanos en la Índia. Traducción de Maria José Falcón y Tella. In *Anuario de Derechos Humanos*, 1985.

CHALLITA, Mansour. *O Alcorão*. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Record, 1980.

DE MASI, Domenico. *O ócio criativo*. 6ª edição. Tradução de Lea Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

FRANCO, Emilio Mikunda. La cultura islâmica y los derechos humanos. In *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*. Javier de Lucas Martín (org). Madrid: Consejo General Del Poder Judicial, 1999.

_____. *Derechos y Mundo Islâmico*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Secretaria de Publicaciones. 2001.

GÎTÂ, Bhagavad. *A mensagem do mestre*. Tradução de Francisco Valdomiro Lorenz. São Paulo: Pensamento, 1988.

GILSON, Étienne. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Seconde édition revue sixième. Paris: librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

HABERMAS, Jürgen. *A constelação pós-nacional*. Tradução de Márcio S. Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

³⁸ Com acerto entende Otfried Höffe que a base do que se conhece como a tirania do universal acontece em razão da confusão entre universalidade e uniformidade, que se estabelece no plano posto pelos princípios jurídicos universais e pelo nivelamento das diferenças socioculturais. Para Höffe, o princípio da igualdade dos direitos entre as línguas, por exemplo, não recai na existência das línguas em questão, mas deve garantir a coexistência da diversidade. O perigo do imperialismo cultural não advém do lado dos princípios universais, mas, antes, da importação de modelos de comportamentos, de hábitos de consumo e da cultura estrangeira. Essa importação pode ser benéfica ou maléfica, mas ela não pode provocar a hegemonia nem a crise de identidade. (“Déterminer les droits de l’homme à travers une discussion interculturelle.” In *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Octobre-Décembre 1997, No. 4, p.460-470).

HEYNS, Chistof. The african regional human rights system. In *The African Human Rights Law Journal*. Yale: 2000.

HÖFFE, Otfried. Déterminer les droits de l'homme à travers une discussion interculturelle. In *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris: Octobre-Décembre 1997, n° 4.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Tradução de M.H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JOMIER, Jacques. Islamismo, história e doutrina. Tradução de Luiz João Baraúna. 2ª edição. Petrópolis: Vozes, 2001.

KHARISHANDA, Yogi. *O Evangelho de Buda. Transcrito dos Pitakas, as Escrituras sagradas do Budismo*. Tradução de Cinira Riedel de Figueiredo. São Paulo: Pensamento, 1988.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. 6ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

LEWIS, Bernard. *O oriente médio*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

MURRAY, Rachel. The African charter on human and people's rights (1987-2000). An overview of its progress and problems. In *The African Human Rights Law Journal*. 2001.

NCHAMA, M. Cruz Melchior Eya. El sistema africano de protección de los derechos humanos. In *Cours à l'Institut international des droits de l'homme*. Strasbourg, 2002.

PALLARD, Henri et TZITZIS, Smations. *Droits fondamentaux et spécificités culturelles*. Paris: Horizons, 1997.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos humanos e o direito constitucional internacional*. São Paulo: Max Limonad, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural dos direitos humanos. In *Revista de Cultura e Política*. Rio de Janeiro: Lua Nova, 1997.

SEM, Amartya Kumar. Democracia y desarrollo. Derechos del hombre y diferencias culturales. In *Anuario de Derechos Humanos*. Nueva Época. Vol. 1. Madrid: Facultad de Derecho. Universidad Complutense. 2000.

SYMONIDES, Janusz and Vladimir Volodin. *A guide to human rights*. Institution, standards, procedures. France: Unesco, 2001.

SUDRE, Frédéric. *Droit international et européen des droits de l'homme*. Paris: PUF, 1989.