

**O 11 DE SETEMBRO, OS DIREITOS DO HOMEM
E O DIÁLOGO ENTRE AS CIVILIZAÇÕES**

José Sousa Brito

O 11 DE SETEMBRO, OS DIREITOS DO HOMEM E O DIÁLOGO ENTRE AS CIVILIZAÇÕES

José Sousa Brito*

Viu-se, em 11 de Setembro, um acto de guerra entre civilizações, ou um acto de guerra dentro da mesma civilização, uma espécie de guerra civil? Osama bin Laden terá dito, logo a seguir, segundo alguns jornais, que seria acção de um grupo americano. E de facto, muitos dos terroristas residiam há algum tempo nos E.U.A., onde frequentaram cursos de pilotagem de aviação comercial, e há muitos anos no ocidente, nomeadamente na Alemanha, onde um dos chefes do grupo, Mohammed Atta, concluiu uma tese sobre urbanismo para obter um grau numa escola superior de engenharia em Hamburgo. Atta era filho de uma família egípcia da classe alta, ocidentalizada – o pai apareceu na televisão a expor em inglês a sua inicial incredulidade, dados os hábitos ocidentalizantes do filho¹ –, e o próprio Atta falava correntemente, pelo menos, árabe clássico – em que escreveu o testamento e as instruções aos companheiros –, alemão e inglês. Era, portanto, uma pessoa com várias identificações: egípcio, universitário alemão, muçulmano. É claro que esta última identificação foi a prevalecente na opção que fez pelo martírio religioso e foi a identificação comum a um grupo de diversas nacionalidades e múltiplas identificações. Mas foi prevalecente para todos por escolha, o crime não era destino. Por um lado, a escolha surgiu aos olhos dos próprios como um acto de obediência religiosa, de obrigação de guerra ou *jihad*, de defesa da civilização islâmica como civilização da sociedade islâmica governada pelo direito religioso ou *xaria*. Só que nenhuns dos membros do grupo pertencia a uma tal sociedade – ela não existe em parte alguma, coexistindo a *xaria* em tensão maior ou menor com o direito estadual numa parte dos Estados de maioria muçulmana, como na Arábia Saudita, no Paquistão, no Irão, no Sudão,

* Antigo Conselheiro do Tribunal Constitucional.

¹ As afirmações de bin Laden e do pai de Atta visavam ocultar factos, pois o primeiro bem sabia que o grupo era composto maioritariamente por sauditas e chefiado a partir do Afeganistão, e o segundo certamente sabia da conversão fundamentalista do filho (cf. *The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorists Attacks upon the United States*, New York, London, Norton, s. d., 161), mas o recurso às múltiplas identificações das pessoas visadas confirma o ponto essencial do texto.

na Nigéria, e ainda em certos Estados da Índia –, ela é apenas um ideal revolucionário para as sociedades de origem dos terroristas. Por outro lado, a organização a que se tem por certo estarem ligados, *Al-Qaida*, é uma rede internacional, cujo financiamento, comunicações e meios de actuação são típicos do estágio da mundialização, ou globalização, da sociedade ocidental liderada pelos Estados Unidos. Temos, portanto, uma escolha de identificação civilizacional com uma utopia islâmica por parte de pessoas integradas na civilização ocidental, só que no sentido do extremo oposto da escolha habitual dos muçulmanos europeus, que não se consideram em *jihad* com as sociedades em que se integram.

De modo nenhum temos perante nós um choque de civilizações na zona periférica das sociedades que se podem integrar na civilização ocidental e na civilização islâmica, do género das guerras causadas por conflitos étnicos em Estados multiétnicos da periferia, como as guerras na antiga Jugoslávia, na Chechénia, etc., que Samuel Huntington² prognosticou para o século XXI.

Seria, porém, um erro grave pensar que os actos de guerra de 11 de Setembro são apenas uma espécie mais grave de crime de novo movimento religioso – ou de uma seita –, semelhante ao crime da seita Aum Shinrikyo, que atacou em Março de 1995 o Metro de Tóquio com gaz de nervos Sarin, matando 12 e ferindo 5.000 pessoas. A simpatia de que Osama bin Laden manifestamente goza em largos sectores não só dos Estados de *xaria* – como o Paquistão e a Arábia Saudita – como até de alguma juventude muçulmana em crise de identificação um pouco por todo o mundo, obrigam a uma reflexão aprofundada sobre os fundamentos espirituais do Islão e do ocidente e sobre as possibilidades do diálogo entre as duas civilizações.

A interpretação da *jihad* que inspira as acções da *Al-Qaida* e, em especial, o 11 de Setembro, parece ser a mesma que inspirou o grupo fundamentalista egípcio que assassinou Sadat em 1981 e a que pertenceu o actual lugar – tenente de Bin-Laden, Ayman Al-Zawahri. A interpretação consta do manifesto “A obrigação canónica ausente” *Al-Farida-l-gha’iba*³, escrito por Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj, executado em 1982. Aí se parte do versículo 5 da sura 9: “Passados os meses sagrados, matai os idólatras onde os encontrardes, aprisionai-os, cercai-os e armai-lhes emboscadas para os prender. Se eles se arrenderem, se eles cumprirem firmemente a oração, se eles derem esmolas, deixai-os então tranquilos no seu caminho, porque Deus é indulgente e misericordioso”⁴. É o chamado versículo da espada, que fazia parte da proclamação que terá sido lida durante a peregrinação a Meca em 631 por Ali, genro de Maomé, avisando os politeístas que disputavam a peregrinação aos muçulmanos, com quem estavam em guerra contínua, que no ano seguinte não

² *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

³ O texto foi traduzido e comentado por Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty. The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*, New York, Macmillan, 1986, 159-234.

⁴ Tradução de José Pedro Machado, *Alcorão*, 2ª ed., Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980, que é a usada no texto.

poderiam participar na peregrinação porque ou se convertiam entretanto ou eram mortos. A proclamação surtiu efeito : de facto não há notícia de pogrom contra os politeístas, estes converteram-se ou fingiram que tal, e a peregrinação da despedida em que Muhammed participou em 632, pouco antes de morrer, foi puramente muçulmana. Ora o referido manifesto defende, seguindo a interpretação de Ibn Taimija (um teólogo conservador do sec. XIV, falecido em 1328, que pregou a *jihād* contra os arménios e depois contra os mongóis), que o versículo da espada revogou (*naskh*) 114 versículos de 54 suras, que mandam viver em paz com os infiéis, entre eles o versículo 2:257, que diz que “não pode haver qualquer coacção em matéria religiosa”. Nessa perspectiva, o mundo é dividido em *dar al-Islam*, a morada do Islão – onde os monoteístas judeus e cristãos poderão viver se submeterem e pagarem tributo e *dar al-harb*, a morada da guerra, em que os politeístas não terão direitos nem serão tratados como pessoas, serão simplesmente inimigos de guerra. Para o manifesto, os chefes opressores que impõem leis profanas abolindo a *xaria* (Sadate, o xá da Pérsia, no século XIV o Tamerlão), são idólatras, representam o faraó, devem ser mortos. Para *Al-Qaida* são-no também todos os americanos, segundo a *fatwa* de bin Laden.

Nesta interpretação da *xaria*, aos não-crentes não é reconhecida a dignidade de pessoa nem direitos do homem. Com eles o muçulmano não dialoga, faz guerra.

O muçulmano que é cidadão de um Estado de direito, isto é, de um Estado que reconhece os direitos do homem, tem, então, duas opções pacíficas, aliás conciliáveis: ou se identifica como cidadão, recusando a *xaria*, ou se identifica como muçulmano e interpreta diferentemente a *xaria*⁵.

* * *

Vejamos agora as coisas do ponto de vista dos direitos do homem. Vêm aqui à mente as várias declarações de direitos históricas, as americanas, as francesas, a das Nações Unidas, as convenções internacionais das Nações Unidas de direitos civis e políticos e de direitos económicos, sociais e culturais, as Convenções regionais, especialmente a Convenção Europeia dos Direitos do Homem, e as várias declarações de direitos incluídas nas constituições, como no caso da Constituição portuguesa. Todas estas declarações resultaram de prolongado diálogo institucional por representantes eleitos democraticamente pelos povos representados ou por delegados de tais representantes, são produtos do exercício da razão pública. A razão pública é ainda razão prática, parte da igual dignidade de todas as pessoas como fins em si e, portanto, do igual direito de todas a escolherem – se a si próprias, e a determinarem a sua própria

⁵ Para uma interpretação do *jihād* contrária à de Faraj, veja-se Mohamed Saïd Ramadan Al-Bouti, *Le jihād en Islam. Comment le comprendre? Et comment le pratiquer?*, trad. Mohamed Nabil Al-Khayat, Damas-Syrie, Dar El-Fikr, 1996.

vida, embora seja razão prática limitada pelo grupo social a que se dirige o seu exercício. A igual dignidade das pessoas funda o igual direito a decidir sobre os seus interesses na vida colectiva, o princípio democrático.

O princípio democrático é um dos direitos do homem, não é o fundamento deles, é parte da democracia como sistema de princípios, não a fundamenta. Por isso, as declarações de direitos não os fundam nas deliberações democráticas que os aprovaram, elas reconhecem-nos como válidos independentemente do reconhecimento e irrevogáveis por deliberações em contrário. As declarações de direitos do homem, mesmo quando invocaram Deus e o Ser Supremo no seu preâmbulo, nunca se consideram dependentes de uma confissão religiosa particular, mas como válidas independentemente de qualquer religião. A dignidade da pessoa humana está ligada à capacidade ou à potencialidade de auto-determinação, de se escolher livremente, distinguindo entre o bem e o mal, e, assim, à racionalidade. Esta concepção pode ser filosoficamente pensada, como em Kant, como a condição da possibilidade de uma regra moral universalmente válida. Mas derivou-se historicamente na civilização ocidental de se considerar ser essa a especificidade do homem como imagem Deus, que é ponto comum da tradição monoteísta: “Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança”, diz-se no *Genesis* 1:26.

Os direitos do homem têm, assim, origem histórica na civilização ocidental e têm pretensão universal. Serão mais uma forma de imperialismo ideológico do ocidente? Depende de saber se podem ser igualmente fundamentados a partir de princípios básicos das religiões constitutivas de outras civilizações.

O principal filósofo político que teorizou a democracia na segunda metade do século XX, que foi John Rawls⁶, defendeu que os direitos do homem se poderiam basear num acordo político ideal entre pessoas com sistemas globais de convicções diferentes, por razões de carácter meramente político. Estas razões, ligadas à necessidade de tornar possível o diálogo e a cooperação social entre pessoas de convicção diferentes, dariam suficiente fundamento a um Estado de direito democrático, ou aos direitos do homem, em alternativa com uma possível fundamentação filosófica de tipo kantiano, que não seria aceitável para quem recusa uma ética filosófica. Rawls cita a teoria da *xaria* do teólogo islâmico sudanês Abdulahi Ahmed An-Na'im, discípulo de Mahmoud Mohamed Taha, como fundamento alternativo dos direitos do homem. Eu aceito no essencial esta concepção de Rawls, mas não importa aqui defendê-la, mas apenas a questão de saber se outras civilizações e, especialmente, a islâmica, podem chegar ao diálogo e à prática social que caracterizam os direitos do homem.

Na busca de um fundamento ético comum às várias religiões para uma prática de paz à escala mundial, substancialmente coincidente, em minha opinião, com uma civilização universal dos direitos do homem, sobreposta às várias civilizações de base religiosa, o teólogo católico Hans Küng⁷, apoiado

⁶ *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.

⁷ *Erklärung zum Weltethos*, München, Piper, 1993, 62; *Projekt Weltethos*, München, Piper, 84.

pelo Parlamanto das Religiões Mundiais reunido em Viena em 1993 e na Cidade do Cabo em 1999, parte da regra de ouro: “não faças a outro aquilo que não queres que te façam a ti”, que é comum a muitas tradições religiosas e éticas do mundo. Küng e o Parlamento das Religiões Mundiais chegam assim a uma extensa declaração de deveres, que julgam mais aceitável que uma declaração de direitos. Eu penso que a regra de ouro é um adequado fundamento dos direitos do homem, porque pressupõe a igual dignidade do outro e de mim, mas penso também, reconhecendo a importância epocal da *Declaração para uma Ética Global*, que a oposição entre direitos e deveres resulta de insuficiente compreensão da relação entre uns e outros. Os direitos não são mais do que princípios ordenadores de um conjunto dos deveres que integram o próprio conteúdo dos direitos. O direito à vida traduz-se no dever de todos de não matar e também, por exemplo, no dever do Estado de não aplicar pena de morte nem extraditar pessoa a quem ela possa ser aplicada. Cada direito do homem é assim uma instituição de deveres. Uma declaração de deveres tende a incluir deveres de excelência ou supererrogatórios, como dar aos pobres, sem obrigatoriedade jurídica. Fica aquém do ponto a que se chegou com a Declaração Universal dos Direitos do Homem, produto da colaboração intercivilizacional e assinada por quase todos os países do mundo, incluindo os islâmicos (com a importante excepção da Arábia Saudita).

Não tenho suficiente competência para uma fundamentação islâmica dos direitos do homem, que os integre na *xaria*, no direito muçulmano, como parte integrante da civilização islâmica.

Apenas tomo nota que houve teólogos islâmicos que o fizeram, de forma para mim intelectualmente satisfatória. Assim Bani Sadr⁸ que foi presidente da República do Irão e vive como asilado político em Paris desde 1981, entende que a dignidade da pessoa humana e os direitos de homem derivam do *Kalifat Allah*, do vicariato, sucessão ou representação de Deus no homem, expresso nos versículos 31 e 44 da Sura 5, de que cito: “Quando o Senhor disse aos anjos: “Vou estabelecer na Terra um vigário (*kalifat*), responderam os anjos: “Vais estabelecer nela alguém que levará a desordem e derramará sangue, enquanto nós te louvamos e exaltamos a tua santidade?” Deus respondeu: “Eu conheço o que vós desconheceis.”

No mesmo sentido, o jurista islâmico americano Kahled Sabou El Fadl, depois de pesquisar o modo como os direitos do homem foram defendidos pelos juristas muçulmanos clássicos, conclui que a democracia, como sistema que inclui os direitos do homem e o Estado de direito, “é apropriada para o Islão porque exprime duas coisas, a especial dignidade dos seres humanos – o estatuto do vicariato – e ao mesmo tempo priva o Estado de qualquer pretensão

⁸ *Le Coran et le pouvoir*, Imago, 1993.

de divindade, por sediar a autoridade suprema nas mãos do povo e não do ulema”⁹.

Abdullahi Ahmed An-Na'im¹⁰, a que já me referi, que ensina numa universidade americana e que teme pela vida se voltar à sua pátria, o Sudão (onde foi executado em 1985 o seu mestre Taha), prefere, como Küng, partir da regra de ouro, a que chama o princípio da reciprocidade, que faz parte da *xaria*.

Um teólogo profissional influente é sem dúvida o egípcio Ali Abderraziq, que era um *sheik al-Azhar*, teólogo da universidade do Cairo Al-Azhar e juiz deum tribunal islâmico, quando em 1925 publicou uma importante monografia sobre a questão disputada do califado¹¹. A Turquia tinha então extinto o califado em 1924 e o Egipto estava a viver uma experiência liberal com a nova constituição de 1923. Por causa do livro, o Conselho dos grandes ulemas de Al-Azhar expulsou Abderraziq, que deixou de poder exercer quer o ensino quer a judicatura. Estas sanções foram, porém, levantadas alguns anos depois. A principal tese de Ali Abderraziq era a de que as funções políticas e militares exercidas por Maomé eram parte da sua actividade como profeta, que não pode ser retomada por outra pessoa. Por consequência, a religião islâmica não recomenda o califado ou qualquer outra forma de organização política e entrega à razão humana a tarefa de determinar qual a melhor organização do Estado, inclindo a administração da justiça. Embora não aplique esta doutrina à questão dos direitos do homem, penso que implica por consequência que a religião entrega à razão humana a tarefa de os determinar e de garantir a sua eficácia.

No mesmo sentido de Abderraziq, mas elevando-se de uma fundamentação exegético-histórica a uma teoria geral das relações entre os discursos religioso e extra religioso e da modernidade, o filósofo e teólogo iraniano Abdolkarim Soroush entende que a discussão dos direitos do homem pertence ao domínio da teologia filosófica (*kalam*) e da filosofia em geral e é uma área extra-religiosa do discurso. Os direitos do homem situam-se fora do domínio da religião, mas uma religião que esquece os direitos do homem não é sustentável no mundo moderno. Não é possível afastar princípios racionais, morais e extra-religiosos e o raciocínio sobre direitos do homem da própria jurisprudência islâmica, porque esta é alimentada pela teologia filosófica (*kalam*) e pelos seus fundamentos extra-religiosos. Quer consideremos a democracia como um método eficaz de limitar o poder, obter justiça e realizar direitos do homem ou como um valor que abrange todos estes objectivos, é o entendimento religioso que tem de se ajustar à democracia e não é não o inverso: a justiça, como valor, não pode ser religiosa. É a religião que tem de ser justa. De modo semelhante, os métodos de limitar o poder não são derivados da religião, embora a religião deles beneficie¹².

⁹ *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2003, 36.

¹⁰ *Toward an Islamic Reformation*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1996, 162.

¹¹ *L'Islam et les fondements du pouvoir*, trad. Abdou Filali-Ansari, Paris La Découverte, 1994.

¹² *Reason, Freedom and Democracy in Islam. Essential Writings of 'Abdolkarim Soroush*, trad. Mahmoud Sadri e Ahmad Sadri, Oxford, Oxford University Press, 2000. 128-129, 131-132.

Mas o drama pessoal de vários destes autores mostra que o diálogo entre as civilizações começa pelo diálogo dentro da civilização, e que este, no caso dos muçulmanos, exige uma escolha esclarecida e, muitas vezes, corajosa. O diálogo é a própria expressão do respeito pelo outro, é o princípio dos direitos do homem. O 11 de Setembro representa a negação radical do diálogo e a violação mais desumana dos direitos do homem. Há que lutar contra os violadores, sem esquecer que é uma parte da luta por esses direitos, os quais, sem ignorar as diferenças de escala, são violados mais ou menos em todos os países, e mais que menos nos países que mantêm a pena de morte, entre eles, notavelmente, a China, os países com *xaria* e os E.U.A. E há que criar as condições de possibilidade do diálogo dentro de cada civilização, que coincidem na prática, em larga medida, com as da viabilização da democracia dentro de cada Estado. Mas os condicionamentos do diálogo intracivilizacional não são só políticos, são também económicos – é preciso erradicar a pobreza –, psicológicos – é precisa uma atitude de atenção ao outro e de respeito por ele – e até teológicos – é preciso repensar a religião, como procurei mostrar atrás –. O que o 11 de Setembro veio demonstrar tragicamente foi, mais uma vez, a fragilidade do condicionamento psicológico e a sua dependência dos outros condicionamentos: como foi possível eles fazerem o que fizeram?

