

Perspectivas Asiáticas dos Direitos Humanos

Cristina Gomes da Silva*

I — Introdução

No debate internacional sobre direitos humanos é hoje generalizadamente aceite a existência de uma «perspectiva asiática» dos direitos Humanos, diferente do conceito tradicional originalmente desenvolvido no Ocidente. Alega-se que esta diferente perspectiva resulta da cultura e das realidades asiáticas e que os direitos humanos ocidentais, baseados no individualismo, são inadequados para as sociedades orientais, que dão primazia à comunidade. Por outro lado, o subdesenvolvimento económico tornaria irrelevantes na Ásia os direitos civis e políticos, tão caros ao Ocidente. Trata-se de uma perspectiva essencialmente defendida por alguns governos influentes da região, mas que é apresentada, quer a nível interno, quer internacionalmente, como representativa de todo o continente.

Na verdade, a Ásia dificilmente pode ser considerada uma região homogénea, capaz de gerar uma perspectiva única sobre direitos humanos, já que o continente asiático abrange uma enorme diversidade e complexidade de Estados, comunidades, religiões, línguas e culturas. Engloba realidades tão díspares como o Sub-continento Indiano, o grupo ASEAN e o Médio Oriente.

Todas as grandes religiões do mundo estão representadas na Ásia. Podemos aqui encontrar países fortemente influenciados pelo islão, pelo budismo, pelo hinduísmo, pelo cristianismo e pelo confucionismo. Além disso, a expressão da mesma religião em diferentes países é também ela diferente. Assim, a título de exemplo, as implicações políticas e sociais do budismo no Sri Lanka não são as mesmas que no Butão, nem, por sua vez, no Cambodja; Singapura e Taiwan podem ser ambos altamente influenciados pelo confucionismo, mas apresentam diferenças sociais e políticas consideráveis.

Um impressionante número de línguas é falado na região: hindi, singalês, tamil, mandarim, japonês, coreano, tailandês, tagalog e inglês, são apenas alguns exemplos das muitas línguas faladas neste continente. A diversidade étnica é igualmente grande: malaios, chineses, indianos, indonésios, japoneses, afegãos, descendentes de europeus e muitos outros grupos étnicos povoam a região.

O desenvolvimento económico dos diferentes países asiáticos está longe de ser homogéneo. O Japão é altamente industrializado ocupando uma

posição importante no comércio mundial. O Brunei tem um dos maiores rendimentos *per capita* do mundo. Singapura, Taiwan e Coreia do Sul são países recentemente industrializados mas com um rápido crescimento económico. Já as Filipinas, o Bangladesh, o Afeganistão e a Índia apresentam grandes bolsas de pobreza.

Os sistemas políticos e económicos são os mais diversos e vão desde regimes semi-feudais (Arábia Saudita), a ditaduras militares (Myanmar), regimes comunistas (República Popular da China), democracias «musculadas» (Malásia) e democracias bem estabelecidas (Índia). Encontram-se economias centralizadas, economias de mercado e ainda economias mistas.

Assim, dado a grande diversidade cultural e as enormes diferenças entre os países que compõem o continente asiático, não surpreende que não exista, em relação aos direitos humanos, uma posição única e obrigatória em toda a região. Efectivamente, fazem-se ouvir diferentes «vozes asiáticas» defendendo diferentes perspectivas sobre se e como os direitos humanos são compatíveis com os valores tradicionais enraizados na «cultura asiática».

Neste texto serão apresentadas algumas dessas perspectivas. Antes, porém, será apresentado, em traços gerais, o enquadramento teórico em que actualmente, a nível mundial, se desenvolve a problemática dos direitos humanos.

II — Enquadramento teórico da problemática dos direitos humanos

1 — Universalismo

O conceito de direitos do «homem» ou de «todos os homens» contido na Declaração [Francesa] dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 e na Declaração de Independência dos Estados Unidos de 1776, é claramente proclamado na Declaração Universal dos Direitos do Homem¹ (DUDH) em relação a «todos os membros da família humana»².

Para alguns autores, a noção de direitos humanos universais parte da concepção do ser humano como um ser moral. Para outros, os direitos humanos «decorrem da dignidade inerente à pessoa humana»³. Para estes, os direitos civis, políticos, económicos, sociais e culturais assentam na ideia de dignidade inata da pessoa; para ter direitos humanos só é necessário ser-se um ser humano e ser humano é ter direitos humanos. Para outros ainda, a ideia subjacente a esta noção universalista dos direitos do homem baseia-se num raciocínio lógico que faz derivar da identidade biológica do

homem a existência de necessidades e aspirações comuns, cuja satisfação faz recair obrigações noutros sujeitos legais, nomeadamente no Estado.

Todavia, independentemente do fundamento avançado, todos os universalistas concordam que os direitos humanos se aplicam a todos e obrigam todos os seres humanos, independentemente do tempo, espaço, cultura, estrato social, ideologia ou sistema de valores.

Uma definição clássica de direitos humanos é a apresentada por Cranston, para quem «um direito humano é um direito moral universal, qualquer coisa que todos os homens, em todo o lado, em todos os tempos, têm de ter, qualquer coisa de que ninguém pode ser privado sem que isso constitua uma grave afronta à justiça, qualquer coisa que é devida a todo o ser humano simplesmente porque é humano»⁴. Nesta concepção, os direitos humanos são universais e inalienáveis, detidos por todos em igualdade.

O preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem enfatiza a importância global dos direitos humanos como «o ideal comum, onde todos os povos e nações hão-de pôr os seus esforços» e como «o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo».

Em 1993, 171 Estados adoptaram em Viena, na Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, a Declaração de Viena e respectivo Programa de Acção, onde se proclama que «todos os direitos humanos derivam da dignidade e do valor inerente à pessoa humana e que a pessoa humana é o sujeito central dos direitos humanos e das liberdades fundamentais»⁵, e, mais à frente, afirma-se que «a natureza universal destes direitos e liberdades é incontestável»⁶.

Apesar deste aparente consenso quanto à natureza e escopo dos direitos humanos, a noção de direitos humanos universais é hoje amplamente contestada.

2 — Relativismo Cultural

Na definição de Herskovits «o relativismo cultural é uma filosofia que, reconhecendo os valores estabelecidos por cada sociedade para guiar a sua própria vida, realça a dignidade inerente a cada corpo de costumes e a necessidade de tolerância de todas as convenções apesar de estas poderem ser diferentes das nossas próprias»⁷.

O relativismo cultural é uma teoria que surgiu inicialmente no campo da antropologia. Nesta área, de acordo com esta teoria, uma vez que cada cultura tem os seus próprios valores e costumes, os antropólogos deveriam abster-se de fazer juízos de valor acerca das diferenças culturais⁸.

Esta doutrina implica o relativismo ético, considerando que o julgamento moral das acções varia de sociedade para sociedade e que não existem padrões morais absolutos que vinculem todos os homens em todos os tempos. Só é possível compreender e avaliar as acções sociais se se tiver como referência as regras e as normas internas àquela cultura. Não pode haver um padrão de julgamento independente de um dado modo de vida e nenhuma cultura está em posição de arbitrariamente impor os seus próprios padrões a outra cultura.

O relativismo cultural tem sido expresso em vários graus de intensidade. O relativismo cultural extremo ou absolutismo cultural⁹ sustenta que a cultura é a única fonte de validação de uma regra ou direito moral¹⁰. Uma vez que as culturas variam e cada uma tem o seu próprio sistema moral único, não é possível fazer julgamentos sobre o que é «certo» ou «errado» na comparação entre culturas. A cultura é o valor ético supremo, mais importante do que qualquer outro. Nesta concepção o termo relativismo cultural implica que todas as culturas são moral e eticamente iguais, o que implica que qualquer prática em qualquer sociedade pode ser teoricamente defendida com o fundamento de que se trata de costume local¹¹.

O relativismo cultural forte sustenta que a cultura é a fonte principal de validação das regras ou direitos morais. Os direitos humanos universais, contudo, servem para conter os excessos de relativismo. Em última análise, o relativismo cultural forte admitiria a existência de um certo número reduzido de direitos com aplicação virtualmente universal¹².

O relativismo cultural fraco sustenta que a cultura pode ser uma importante fonte de validação das regras e direitos morais. A universalidade é inicialmente presumida, mas a relatividade da natureza humana, das comunidades e dos direitos serve como controlo ao excesso de universalismo. Em última análise, o relativismo cultural fraco reconheceria a existência de um grande conjunto de direitos humanos *prima facie*, mas ocasionalmente permitiria excepções e variações locais estritamente limitadas¹³.

Os defensores do relativismo cultural têm sido confrontados com o facto dos seus argumentos serem frequentemente utilizados por governos autoritários e repressivos para se defenderem das críticas internacionais relativas aos abusos perpetrados sobre os seus cidadãos. Uma posição ética de condenação do uso negativo que é feito do relativismo cultural tem vindo a ser assumida pelos defensores desta teoria¹⁴. De acordo com Fluehr-Lobban «quando pessoas racionais de diferentes contextos culturais concordam que

certas instituições ou práticas culturais causam dano, então a neutralidade moral do relativismo cultural deve ser suspensa»¹⁵.

3 — Perspectiva intercultural

Numa tentativa de conciliar a perspectiva universalista dos direitos humanos com as críticas que lhe são endereçadas pelos defensores do relativismo cultural, alguns autores adoptaram uma perspectiva intercultural.

Esta concepção parte de estudos empíricos interculturais para identificar os valores e as normas comuns a todas as culturas. A questão central é saber se todas as culturas albergam no seu seio um conceito de direitos humanos, sendo certo que ainda que as sociedades não ocidentais não expressem preocupações morais no âmbito dos direitos humanos, elas podem referir-se-lhes em molduras conceptuais próprias. Em caso afirmativo, é necessário verificar se este conceito é ou não o mesmo consagrado na Declaração Universal dos Direitos do Homem ou noutros instrumentos internacionais sobre direitos humanos.

Alison Dundes Renteln, através desta teoria, demonstra a existência aparentemente universal do princípio da retribuição e a rejeição universal do genocídio. Esta autora defende que aqueles valores em relação aos quais existe um consenso universal, poderiam servir de base à teoria dos direitos humanos, dando-lhes um fundamento mais forte do que aquele que tem actualmente¹⁶.

III — Direitos Humanos na Ásia: Perspectivas Asiáticas

1 — Negação do Universalismo

Os governos de alguns países da região, entre os quais se destacam a República Popular da China (R.P.C.), Singapura e Malásia, contestam o universalismo dos direitos humanos, reclamando-se defensores de uma «perspectiva asiática» que apresentam como representativa de todo o continente. Esta «perspectiva asiática» é essencialmente defendida com base na diversidade cultural e no diferente nível de desenvolvimento político e económico dos países asiáticos e apoiada com acusações ao Ocidente de neocolonialismo e ingerência nos seus assuntos internos.

Para estes governos o conceito de direitos humanos contido na Declaração Universal dos Direitos do Homem é um conceito «ocidental», que não pode ser considerado universal e é inadequado à realidade asiática. Defendem que a ênfase nos valores ocidentais é explicada pelas circunstâncias da elaboração da DUDH, já que em 1948, os membros da

Comissão dos Direitos do Homem, redactora da Declaração, e da ONU no seu todo, eram predominantemente países ocidentais. Só a partir dos anos 50 é que o anti-colonialismo prevaleceu, levando à formação de novos países africanos e asiáticos.

Esta é a perspectiva de Lee Kuan Yew, que descreve a origem da DUDH do seguinte modo:

Ela [a DUDH] foi escrita pelos poderes vitoriosos no final da II Guerra Mundial, ou seja, os EUA e os Ingleses, em primeiro lugar, e igualmente os Franceses, os Russos e os Chineses. Os Russos não acreditavam numa só palavra do que assinaram na declaração. Os Chineses estavam numa tal confusão que tiveram de fingir aceitar os direitos e liberdades inalienáveis do homem para obter o apoio americano na luta contra os comunistas, que os ameaçavam em 1945. Assim, os vitoriosos estabeleceram a Declaração Universal dos Direitos do Homem, e presumiu-se que todas as nações que aderiam à ONU a subscreveram¹⁷.

Os defensores desta posição não negam a existência de direitos humanos, mas contestam a pretensão ocidental de os impor como critério exclusivo de julgamento, negando às outras culturas qualquer possibilidade de os recusar ou de não os aceitar tal e qual.

A rejeição do universalismo tem sido uma constante entre os governos asiáticos. Na conferência Mundial dos Direitos Humanos que teve lugar em Viena em 1993, o Ministro dos Negócios Estrangeiros de Singapura, Wong Kan Seng, afirmou que «o consenso internacional sobre os direitos humanos é ainda frágil» e que «os direitos humanos não existem num universo prístino abstracto e moral»¹⁸. Timber o Iran, durante o processo preparatório ad Conferência Mundial, sugeriu que a sua Declaração Islâmica dos Direitos Humanos, contestada mesmo no mundo muçulmano, fosse considerada como um documento de trabalho juntamente com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, representante das concepções ocidentais¹⁹.

1.1. Relativismo Cultural

Recorrendo à teoria do relativismo cultural, os governos de alguns países asiáticos argumentam que a matriz cultural dentro da qual se desenvolvem as relações entre os indivíduos e o Estado é fundamentalmente diferente na Ásia e no Ocidente e que essa matriz é determinante da natureza e da relevância atribuída aos direitos humanos²⁰.

Por outras palavras, considerando que diferentes culturas têm diferentes valores, que, por sua vez, determinam diferentes direitos e deveres, a

não-identidade entre a cultura ocidental e a cultura asiática conduz à negação do universalismo dos direitos humanos considerados «ocidentais». Efectivamente, é defendido, enquanto que o Homem ocidental valoriza a autonomia do indivíduo, na sociedade oriental a pessoa encontra a sua identidade, dignidade e realização na participação na comunidade. Consequentemente, a cultura ocidental põe o indivíduo acima da sociedade, enquanto que na cultura oriental a sociedade é colocada acima do indivíduo. Para James C. Hsiung, na Ásia «os direitos dos indivíduos não prevalecem sobre os da sociedade [...]. A ênfase, assim, é no todo e não na individualidade, em direitos simultâneos para todas as partes e não em direitos da pessoa contra os de outra. São 'direitos' humanos apenas se não geram 'males' humanos contra a sociedade»²¹. Sendo os direitos humanos inscritos nos instrumentos internacionais identificados com o individualismo ocidental por oposição ao comunitarismo oriental, estes não seriam adequados no contexto asiático.

Esta perspectiva é particularmente defendida pelo Governo de Singapura. Em 1991, o Governo de Singapura publicou o documento *Shared Values*, onde se procurou identificar os valores comuns a todas as comunidades étnicas de Singapura, que dão identidade à sociedade singaporeana, ao mesmo tempo que a distinguem da sociedade ocidental. Na base deste documento está a preocupação do Governo de que os valores culturais singaporeanos estão a ser atacados por ideias e valores estrangeiros. Este documento apresenta como a maior diferença entre os valores asiáticos e os valores ocidentais a importância relativa atribuída por uns e outros ao indivíduo e à sociedade. Segundo este documento, a valorização dos interesses da sociedade acima dos interesses dos indivíduos reforça a coesão social, permitindo aos singaporeanos enfrentar as adversidades colectivamente com grande sucesso²².

Neste documento, os valores fundamentais da sociedade asiática são identificados como sendo a colocação da sociedade acima do indivíduo, a consideração da família como o alicerce da sociedade e a resolução das questões importantes através do consenso e não do conflito²³. É notória a influência do confucionismo neste documento. O papel atribuído à família, o conceito de governação por «honourable men», numa aproximação ao ideal confucionista de *junzi*, que tem o dever de promover o bem do povo, recebendo em troca a sua confiança e respeito, e a atribuição de uma posição de supremacia à sociedade em relação ao indivíduo são nitidamente elementos confucionistas.

O confucionismo não é apenas relevante em Singapura. O Japão, a China, Taiwan e as duas Coreias são ainda hoje influenciados, embora não exclusivamente, pela doutrina de Confúcio.

A incompatibilidade da doutrina de Confúcio com a existência de direitos, *maxime* de direitos humanos, é muitas vezes apontado como um obstáculo cultural à implementação de direitos humanos nas sociedades de influência confucionista. Com efeito, assentando o confucionismo em relações feudais absolutas (especialmente a relação de lealdade para com o governante e a piedade filial, ambas assentes no dever de obediência), aparentemente deixa pouco espaço para o desenvolvimento de direitos. No entanto, não é de todo indefensável que ao dever confucionista corresponda, reciprocamente, um direito²⁴, ou seja, o superior tem o dever de fazer o que é correcto para o inferior e reciprocamente tem direito à obediência deste. Nas palavras do Wang Gungwu, «...os direitos dos súbditos eram expressos em termos das regras de probidade que lhes eram devidas, e os direitos do governante em termos da lealdade que podia esperar do súbdito... Probidade e lealdade não eram simplesmente deveres; eram também, implicitamente, direitos numa dada relação recíproca»²⁵.

Por outro lado, a teoria confucionista é baseada na concepção de autoridade enquanto encargo ou função²⁶. Nos Analectos de Confúcio é notória uma preocupação particular com os princípios morais e a benevolência que devem caracterizar todo o bom governante, que assim será voluntariamente seguido e obedecido pelo povo. Efectivamente, Confúcio não era a favor nem da coerção, nem da forte regulamentação da sociedade e defendia a limitação dos poderes do governante. Confúcio diz: «Governar é correcto²⁷. Se tu determinas um exemplo de ser correcto, quem ousaria permanecer incorrecto?»²⁸ e «se um homem é correcto em si mesmo, então haverá obediência sem que sejam dadas ordens; mas se ele não é correcto em si próprio, não haverá obediência, mesmo embora as ordens sejam dadas»²⁹. Assim, o confucionismo não permite justificar situações de despotismo arbitrário. Bem pelo contrário, numa situação em que o ideal de governação de Confúcio não seja seguido parece que os direitos políticos estariam inteiramente conformes ao confucionismo. Nos Analectos podem ser encontrados elementos que permitem afirmar que o confucionismo clássico encoraja a acção por parte dos cidadãos, a crítica ao governo, a liberdade de expressão, a resistência à autoridade e o individualismo³⁰.

Os conceitos de respeito pela ordem social estabelecida e a realização do indivíduo através de uma cadeia hierarquizada de deveres não são

exclusivos das sociedades influenciadas pelo confucionismo, sendo possível encontrar a mesma ideia noutras culturas asiáticas. É o caso do hinduísmo, que assenta, por um lado, na ideia de *Dharma*, ou ordem universal, e por outro, nos caminhos da salvação que se abrem aos homens através da participação activa na manutenção desta ordem. Para proteger o seu universo, diz Manu³¹, Ele, Svayambhuva, criou as castas e os seus deveres. A humanidade tem “direito” à sobrevivência apenas na medida em que cumpre o seu dever na manutenção da ordem no universo (*Dharma*). O dever individual é manter os seus «direitos»; é encontrar e manter o seu lugar em relação à sociedade, ao cosmos e ao mundo transcendental. Na perspectiva indiana (hindu), direitos humanos não são apenas direitos, mas também deveres, e ambos são interdependentes³².

A Índia de hoje está empenhada na defesa dos direitos humanos e a sua adesão aos valores tradicionais não é de todo absoluta. Práticas tradicionais e religiosas, tais como o tratamento discriminatório e degradante das castas mais baixas e das mulheres, são constitucionalmente proibidas³³. No entanto, a noção de dever é ainda enfatizada pela Constituição Indiana que, a par da Parte III «Direitos Fundamentais», contém uma Parte IV — A, intitulada «Deveres Fundamentais», onde se impõem aos cidadãos indianos, entre outros, os deveres de obedecer à Constituição; salvaguardar e proteger a soberania, unidade e integridade da Índia; promover a harmonia e o espírito de fraternidade entre todas as gentes da Índia, para lá da diversidade religiosas, linguísticas, regionais ou comunitárias, e renunciar a práticas contrárias à dignidade da mulher; e proteger os bens públicos e renunciar à violência.

Crítica e limites ao relativismo cultural

Na prática, o relativismo cultural tem sido frequentemente invocado por governos autoritários na mira da pressão internacional para negar a existência de direitos civis e políticos e não tanto de direitos económicos, sociais e culturais. Estes governos são acusados de escolher aqueles elementos que melhor servem os seus interesses e de os transformar em cultura nacional. Este aspecto foi realçado pela Carta Asiática dos Direitos Humanos, um documento elaborado pela Asian Human Rights Commission, uma Organização Não Governamental (ONG) com sede em Hong Kong, onde se escreve:

O autoritarismo, em muitos Estados, foi elevado à categoria de ideologia nacional, com a privação dos seus cidadãos de direitos e liberdades, que são denunciados como ideias estrangeiras inapropriadas às tradições

religiosas e culturais da Ásia. Em vez disso, há a exortação de falsas teorias de 'valores asiáticos' que são um leve disfarce para o seu autoritarismo³⁴.

Em face desta constatação, alguns defensores do relativismo cultural estabeleceram alguns limites éticos a esta teoria, naquilo que pode constituir uma aceitação de um conjunto mínimo de regras universais. Neste sentido, o representante do Governo de Singapura na Conferência Mundial dos Direitos Humanos, afirmou: «Há o risco de a tolerância da diversidade poder vir a ser usada como escudo para ditadores. Isto é inaceitável.[...] A diversidade não pode justificar graves violações dos direitos humanos»³⁵.

As ONGs asiáticas também se insurgiram contra o uso do relativismo cultural para justificar a violação ou o não reconhecimento de certos direitos humanos. Na Declaração de Bangucoque das ONGs asiáticas, de 27 de Março de 1993, pode ler-se:

Embora defendendo o pluralismo cultural, aquelas práticas culturais que derogam direitos humanos universalmente aceites, incluindo os direitos das mulheres, não devem ser toleradas. Como os direitos humanos são de interesse e valor universais, a defesa dos direitos humanos não pode ser considerada como sendo uma invasão da soberania nacional³⁶.

Outros reagiram com maior veemência contra o não reconhecimento de direitos humanos universais com base no relativismo cultural. Neste sentido, a Carta Asiática dos Direitos do Homem afirma:

As tradições culturais afectam a forma como a sociedade organiza as suas próprias relações, mas não diminuem o universalismo dos direitos, que estão principalmente relacionados com a relação dos cidadãos com o Estado e com a dignidade inerente às pessoas e aos grupos³⁷.

Em termos de acção concreta é proposto que «nós, asiáticos, temos que eliminar aqueles traços culturais das nossas culturas que são contrários aos princípios universais dos direitos humanos»³⁸.

1.2. Neo-colonialismo e o princípio da não-ingerência

Para alguns governos asiáticos a pressão sobre eles exercida no sentido de melhor protecção dos direitos humanos, prende-se com um projecto de hegemonia mundial por parte do Ocidente, do qual faria parte a universalização dos valores e aspirações ocidentais.

Para estes o universalismo dos direitos humanos esconde o domínio de uma cultura particular, o imperialismo cultural do Ocidente e o neo-colonialismo. Esta posição é defendida pelo Primeiro Ministro da Malásia, Mahathir Mohamad, para quem «os velhos métodos imperialistas não morrem. Apenas sofrem metamorfoses. Quase ao mesmo tempo que as colónias se tornaram independentes, iniciou-se o colonialismo por outros meios [...]. Uma nova ordem internacional foi enunciada na qual os países poderosos reclamam um direito de impor o seu sistema de governo, o seu mercado livre e o seu conceito de direitos humanos em todos os países»³⁹.

Este argumento é frequentemente utilizado conjuntamente com a defesa do princípio da não ingerência, tal como definido na Carta das Nações Unidas. Defendem alguns governos asiáticos que a questão dos direitos humanos é uma questão que se encontra abrangida pela sua jurisdição interna. O tratamento dado por um Estado aos seus nacionais é uma questão interna que não diz respeito aos demais Estados, nem à comunidade internacional e qualquer interferência do exterior significa uma violação da sua soberania. A Declaração [Governamental] de Bangucoque, adoptada em Abril de 1993, na Conferência regional dos Estados asiáticos que serviu para preparar a Conferência Mundial de Viena, reafirma «os princípios do respeito pela soberania nacional e pela integridade territorial, assim como a não-ingerência nos assuntos internos dos Estados e o não uso dos direitos humanos como instrumento de pressão política»⁴⁰. Esta afirmação reflecte a posição do Governo chinês, para quem «apesar dos seus aspectos internacionais, a questão dos direitos humanos cai, numa forma geral, dentro da soberania nacional de cada Estado»⁴¹.

Posições extremas como estas nem sempre foram frontalmente assumidas pelos países asiáticos. A proposta de agenda da delegação indiana à conferência mundial, em nome do grupo asiático, faz referência às particularidades culturais e tradições, à integridade territorial e ao princípio da não-ingerência nos assuntos internos dos Estados, mas não deixa de referir o princípio da universalidade. Na prática, contudo, esta posição pode não ser muito diferente do repúdio do universalismo, já que a subordinação do princípio da universalidade a particularidades culturais locais ou regionais e ao princípio da não-ingerência podem por em causa o próprio conceito⁴².

1.3. Direito ao desenvolvimento

O relativismo dos direitos humanos é também defendido com base na particular situação económica e política de cada Estado. Defendem alguns

governos asiáticos que a necessidade de desenvolvimento dos seus países justifica uma selectiva não aplicação de certos direitos humanos considerados universais no Ocidente, especialmente direitos civis e políticos. É esta a posição do Governo Chinês no documento *Human Rights in China*, de 1991, onde se afirma que «a situação dos direitos humanos de um país não deve ser julgada independentemente das suas condições históricas e nacionais, nem pode ser avaliada de acordo com um modelo ou condições preconcebidos de outro país ou região»⁴³ e, noutro ponto, «a evolução da situação no que respeita aos direitos humanos é circunscrita pelas condições históricas, sociais, económicas e culturais das diferentes nações e envolve um processo de desenvolvimento histórico. Devido a enormes diferenças no contexto histórico, sistema social, tradição cultural e desenvolvimento económico, os países diferem no seu entendimento e prática dos direitos humanos»⁴⁴.

O raciocínio que está na base desta afirmação é que «a pobreza torna ridículas todas as liberdades civis. A pobreza é uma violação obscena dos direitos mais básicos dos indivíduos. Só aqueles que esqueceram as torturas da fome pensarão em consolar os famélicos dizendo-lhes que devem ser livres antes de poderem comer»⁴⁵.

O destaque é posto nos direitos económicos e sociais, não implicando, em princípio, a negação absoluta dos direitos civis e políticos. Todavia, estes últimos são considerados hierarquicamente inferiores ao direito à sobrevivência e são ignorados no momento de estabelecer prioridades. O documento *Human Rights in China*, estabelece que «para qualquer país o direito à subsistência é o mais importante de todos os direitos humanos, sem o qual todos os outros estão fora de questão»⁴⁶. Como consequência, para as pessoas nos países em desenvolvimento o direito à subsistência juntamente com o desenvolvimento económico, social e cultural seria prioritário, já que em condições de pobreza e necessidade os demais direitos humanos não seriam importantes nem, tão pouco, viáveis. A prioridade do Estado deve ser a promoção do desenvolvimento económico, sendo este um requisito prévio ao gozo de direitos civis e políticos.

Esta mesma ideia foi defendida nos discursos proferidos pelos representantes da Tailândia, da Indonésia e de Singapura na Conferência Mundial dos Direitos Humanos.

É duvidoso se desta construção resulta apenas que os países do Sudeste Asiático têm uma concepção diferente quanto à implementação dos direitos, e não um conceito alternativo de direitos humanos, já que na base deste

raciocínio está uma noção de hierarquia dos direitos humanos inaceitável para a concepção ocidental. Ainda mais que, por vezes, não se trata apenas de afirmar que os direitos económicos e sociais prevalecem sobre os direitos civis e políticos, mas que a existência dos segundos pode por em risco o gozo dos primeiros. É o que resulta da justificação apresentada pela R.P.C. para a sua política de planeamento familiar. Segundo o governo chinês esta política «permite às crianças nascer e crescer saudavelmente e viver uma vida melhor» enquanto que a ausência de controlo de natalidade «leva à expansão desenfreada da população, tendo como consequência que a maior parte das pessoas terão falta de comida e roupa, enquanto algumas terão mesmo tendência a morrer jovens»⁴⁷.

A necessidade de desenvolvimento está também na base da defesa do argumento de que o desenvolvimento económico requer ordem e estabilidade e conseqüentemente um governo autoritário, como foi sustentado pelo representante do Governo de Singapura⁴⁸ e pelo delegado chinês⁴⁹ na Conferência Mundial dos Direitos Humanos. Também, no documento *Human Rights in China*, o Governo Chinês afirma que o direito do povo à subsistência estaria ameaçado «na eventualidade de tumultos sociais e outros desastres»⁵⁰. E continua «por isso, são desejo e exigência fundamentais do povo chinês e, a longo prazo, tarefa urgente do governo manter a estabilidade nacional»⁵¹. Esta opinião é partilhada por Mahathir Mohamad, Primeiro-Ministro da Malásia, para quem «os países desenvolvidos podem sobreviver com governos fracos ou sem governo. Mas os países em desenvolvimento não podem funcionar sem uma autoridade forte por parte do governo. Governos fracos e instáveis irão resultar no caos, e o caos não pode contribuir para o desenvolvimento e o bem-estar dos países em desenvolvimento»⁵².

Tendo em conta estes argumentos, a Declaração de Viena e respectivo Programa de Acção, adoptados na Conferência Mundial de 1993, estabeleceram que a falta de desenvolvimento não pode ser invocada para justificar a derrogação de direitos humanos internacionalmente reconhecidos⁵³, reafirmando que «todos os direitos humanos são universais, indivisíveis e interdependentes e interrelacionados. A comunidade internacional tem de tratar os direitos humanos globalmente, de uma forma justa e igual, no mesmo pé e com a mesma ênfase»⁵⁴.

A ênfase dada aos direitos económicos e sociais nos países em desenvolvimento foi ainda contestado com base no argumento de que apenas através da democracia é que os pobres e os despojados poderão

lutar pelos seus direitos económicos e sociais mais básicos. Esta ideia foi expressa na Declaração de Banguécoque das ONGs, onde se afirma que «violações de direitos sociais ou culturais são muitas vezes o resultado de sistemas políticos que tratam os direitos humanos como sendo de importância secundária. Os direitos económicos [...] só podem ser protegidos onde as pessoas podem exercer os seus direitos civis e políticos. Por exemplo, o direito dos trabalhadores a organizar e a formar sindicatos para proteger os seus direitos económicos⁵⁵.

A insistência dos governos asiáticos na necessidade de desenvolvimento económico, levou-os a defender a existência de um direito de terceira geração⁵⁶, o chamado direito ao desenvolvimento.

Este direito implicaria a obrigação dos países desenvolvidos ajudarem os países em desenvolvimento através de medidas concretas em áreas como a dívida externa, o comércio, a assistência e a transferência de tecnologia, para que os segundos pudessem ultrapassar as suas dificuldades económicas e desenvolver as suas economias⁵⁷. A existência de um direito com esta natureza não é pacífica e tem sido muito contestada no mundo ocidental. Ainda assim, a Assembleia Geral das Nações Unidas adoptou, com a abstenção da maior parte dos países ocidentais, a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento⁵⁸. Este direito foi reafirmado na Declaração de Viena e respectivo Programa de Acção como «um direito universal e inalienável e parte integrante dos direitos humanos fundamentais»⁵⁹, cujo sujeito central é a pessoa humana.

2 - Universalismo na perspectiva socialista

A perspectiva socialista dos direitos humanos, em conformidade com o objectivo Marxista da revolução universal, é também ela universal. Todavia, esta concepção nega importância aos direitos civis e políticos, tal como são concebidos no ocidente, considerando os direitos económicos mais importantes⁶⁰.

Esta teoria está na base do discurso de Kim Il Sung, para quem «a democracia defendida pelos imperialistas é uma falsa democracia e a igualdade e a liberdade nos seus termos são apenas desenhadas para enganar a classe trabalhadora e esconder a substância anti-povo do sistema capitalista»⁶¹.

Os defensores desta doutrina consideram a DHDH como sendo a expressão do individualismo, que, em última análise, conduz à exploração económica. Foi esta a posição assumida pela União Soviética que se absteve na votação da DUDH na Assembleia Geral das Nações Unidas, em 1948, por

considerar que a Declaração sobrevalorizava os direitos individuais à custa dos direitos económicos.

Marx não se pronunciou directamente sobre a questão dos direitos humanos, mas algumas afirmações nas suas obras parecem conduzir à ideia que, numa sociedade socialista, os direitos individuais não seriam necessários⁶². Para Marx o triunfo da revolução seria o fim da separação entre a sociedade civil e o Estado, pelo que não faria sentido falar de direitos individuais contra o Estado.

Marx distingue «direitos do cidadão» de «direitos do homem». Os primeiros seriam os direitos políticos exercidos em comum com os outros e que envolvem a participação na comunidade. Os segundos seriam os direitos privados exercidos isoladamente e que implicam o afastamento em relação à comunidade⁶³. Os direitos do homem não passam de direitos do «homem egoísta». Em última análise, na prática, o direito do homem à liberdade individual é o direito à propriedade privada, que Marx considera ser o direito de gozar a sua fortuna e de dispor dela a seu bel-prazer, sem ter em conta os outros e independentemente da sociedade, ou seja, é o direito do interesse pessoal. A liberdade individual constitui a base da sociedade civil capitalista e tem como consequência que cada homem encontra nos outros o limite à sua própria liberdade e não a realização, como acontece no socialismo. A análise marxista considera que o passo seguinte seria a emancipação e a libertação autêntica, reconciliatória do homem com os seus semelhantes, com o fim do sistema capitalista, que aparentemente protege a liberdade individual, mas que na realidade defende apenas o gozo de direitos pela burguesia, e a construção da verdadeira democracia socialista «desenhada para o benefício das massas trabalhadoras»⁶⁴.

3 — Rejeição da noção ocidental de direitos humanos

Outra perspectiva que, tal como a perspectiva socialista, não põe em causa a universalidade dos direitos, mas rejeita a noção de direitos humanos tal como é entendida no ocidente, é a defendida por Mahathir Mohamad, Primeiro-Ministro da Malásia.

Mahathir critica a noção de direitos humanos, considerando que o seu resultado é contrário ao seu próprio ethos, que impõe o respeito pela esfera de direitos dos demais indivíduos.

Mahathir defende que os direitos básicos e a liberdade contra a opressão, nomeadamente o direito à greve, são «eles mesmo uma forma de opressão da maioria pela minoria ou pelo indivíduo [...]». Quando interpretados de uma

forma extrema podem tornar-se numa forma de injustiça e opressão»⁶⁵. Mahathir vai mais longe na sua crítica, ao afirmar: “onde, noutros tempos, a minoria era oprimida pela maioria, hoje a maioria é oprimida pela minoria ou pelo indivíduo. Ainda assim, a crença no novo valor, i.e., a santidade do ‘direito e liberdade do indivíduo’ é de tal maneira forte, que esta opressão da maioria não tem recebido nem atenção, nem a consideração devida»⁶⁶.

O mesmo raciocínio está na base da sua posição, aqui expressa ironicamente, em relação ao direito à dissidência política:

A um cidadão tem de ser permitido expressar as suas opiniões dissidentes a qualquer custo. Se, devido à expressão das suas opiniões, há instabilidade política, tumultos e mortes, isto tem de ser aceite. A morte de outros, possivelmente pessoas inocentes, tem uma importância menor do que o direito à dissidência [...]. Prenda-se um dissidente político e todo o mundo condena o Governo por violação dos direitos humanos. Que o Governo esteja efectivamente a proteger o direito de milhões de outros cidadãos cumpridores da lei é irrelevante. Os direitos de um dissidente político prevalecem sobre o bem-estar do resto da população⁶⁷.

Esta perspectiva põe em causa o reconhecimento destes direitos não apenas no contexto asiático, mas universalmente.

4 — Universalismo

O universalismo dos direitos humanos, no contexto asiático, é essencialmente defendido por vozes não oficiais, sejam elas de Organizações Não Governamentais, minorias étnicas ou religiosas ou intelectuais críticos dos regimes estabelecidos.

Na Declaração de Bangucoque das ONGs Asiáticas é afirmado: «Os direitos humanos universais estão enraizados em muitas culturas. Afirmamos a universalidade dos direitos humanos que protegem toda a humanidade»⁶⁸.

A Declaração de Bangucoque das ONGs afirma igualmente a indivisibilidade e a interdependência dos direitos humanos, sejam eles civis, políticos, económicos, sociais ou culturais. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos foram reafirmadas pelas ONGs da Região Ásia-Pacífico no Forum das ONGs sobre direitos humanos Vienna Plus Five, realizado em Otava, no Canadá, em Junho de 1998⁶⁹.

O conceito de direitos humanos universais é defendido na Ásia, principalmente, como argumento contra o autoritarismo. É o caso de Aung San Suu Kyi, líder da oposição ao Governo de Myanmar, que afirma no seu

manifesto político que «os seres humanos de todo o mundo necessitam de liberdade e segurança para se poderem realizar totalmente»⁷⁰. Ela alerta para o uso negativo que é feito do relativismo cultural e defende que «quando dizem que a democracia e os direitos humanos são contrários à cultura não-ocidental, essa cultura é normalmente definida estreitamente e apresentada como monolítica. De facto, os valores que a democracia e os direitos humanos visam promover podem ser encontrados em muitas culturas»⁷¹.

Aung San Suu Kyi defende também a indivisibilidade dos direitos humanos, afirmando que «um dos principais problemas é que o presente regime militar tenta separar os direitos civis e políticos dos direitos económicos, sociais e culturais. Gostaríamos de realçar que isto não pode ser feito. Os direitos económicos, sociais e culturais estão inextricavelmente ligados aos direitos civis e políticos»⁷².

Mas o universalismo dos direitos humanos também encontra apoio nas culturas tradicionais asiáticas, que de uma forma geral reconhecem um certo número de garantias como essenciais à realização da dignidade humana. Nomeadamente, na filosofia budista encontramos vários conceitos onde se podem reconhecer muitos dos direitos e das liberdades do indivíduo contidas nos instrumentos de direitos humanos contemporâneos. Assim, por exemplo, o direito à vida, a doutrina da não-violência, a igualdade entre os seres humanos ou a liberdade de pensamento, crença e expressão estão implícitos nos preceitos da moral budista, que ainda hoje é a influência espiritual dominante no Sri Lanka, em Myanmar, na Tailândia, no Nepal, no Butão, no Japão, e ainda em algumas partes da Índia e da China⁷³. Por outro lado, as culturas asiáticas estão repletas de valores éticos tais como a harmonia, a benevolência e a compaixão, valores esses que são frequentemente a base de uma comunidade democrática⁷⁴.

5 — Compromisso entre universalismo e relativismo cultural

A falta de consenso quanto a um conceito asiático de direitos humanos é notória na redacção final da Declaração [Governamental] de Banguécoque, que reflecte a posição oficial dos governos asiáticos. Curiosamente, os signatários afirmam «a universalidade, objectividade e não-selectividade de todos os direitos humanos e a necessidade de evitar a aplicação de duplos critérios na implementação dos direitos humanos»⁷⁵ e, mais à frente, reafirmam «a independência e indivisibilidade dos direitos económicos, sociais, culturais, civis e políticos, e a necessidade de dar igual ênfase a

todas as categorias de direitos humanos»⁷⁶. À primeira vista, numa leitura menos cuidada do documento, poderia parecer que nele se defende o universalismo dos direitos humanos. No entanto, a mesma declaração também afirma que «embora os direitos humanos sejam universais por natureza, eles têm de ser considerados no contexto de um processo dinâmico e em desenvolvimento do quadro normativo internacional, tendo presente a importância das particularidades nacionais e regionais e dos diferentes contextos históricos, culturais e religiosos»⁷⁷. Ao fazer depender os direitos humanos «universais» de particularidades nacionais e regionais e dos diferentes contextos históricos, culturais e religiosos, está-se efectivamente a negar a aplicação universal desses direitos.

A ênfase da Declaração [Governamental] de Banguécoque parece ser precisamente a oposta à consagrada no ambíguo texto da Declaração de Viena e respectivo Programa de Acção onde se pode ler:

Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis e interdependentes e interrelacionados. A comunidade internacional tem de tratar os direitos humanos globalmente, de uma forma justa e igual, no mesmo pé e com a mesma ênfase. Embora a importância das particularidades nacionais e regionais e dos diferentes contextos históricos, culturais e religiosos não possa ser esquecida, é dever dos estados, independentemente dos seus sistemas políticos, económicos e culturais, promover e proteger todas as liberdades humanas e fundamentais⁷⁸.

Trata-se de uma declaração de compromisso entre o universalismo e o pluralismo cultural. Algumas ONGs encararam este compromisso como uma derrota, já que a referência às particularidades nacionais e regionais foi vista como enfraquecedora do conceito de universalidade⁷⁹.

Contudo, há quem considere que, a Declaração de Viena, ao elevar todos os direitos individuais e colectivos ao mesmo nível, estabeleceu um limite mínimo absoluto, no sentido de que, independentemente das medidas necessárias para assegurar a sua realização, estes direitos são inderrogáveis. Nas palavras de Philip Alston, «isto não quer dizer que não há um enorme espaço para debate quanto às melhores políticas para alcançar os objectivos desejados, mas simplesmente que os objectivos em si não são passíveis de refutação com base no racionalismo económico ou outros fundamentos»⁸⁰.

IV — Conclusão

É inegável que a situação dos direitos humanos na Ásia, quer dos direitos civis e políticos, quer dos direitos económicos, sociais e culturais, melhorou muito nos últimos 20 anos.

À medida que os países da região se tornam mais prósperos e os seus Governos se sentem mais seguros e autoconfiantes, têm avançado de uma posição meramente defensiva para uma atitude mais activa nesta matéria. Actualmente, todos os países asiáticos são parte da Carta das Nações Unidas, onde se afirma «a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, assim como das grandes e pequenas nações» e todos os membros se comprometem a «promover e estimular o respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais para todos sem distinção de raça, sexo, língua ou religião». Nenhum destes países rejeitou a Declaração Universal dos direitos Humanos. Todos são parte da Convenção sobre os Direitos da Criança, poucos não aderiram à Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres⁸¹ e à Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial⁸².

Todavia, do mesmo consenso não beneficiam ainda o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos nem o Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais. Embora seja de assinalar um movimento recente no sentido da assinatura destes pactos por Estados asiáticos⁸³, diversos países asiáticos ainda não assinaram nenhum dos dois pactos (Butão, Brunei Darassalam, Indonésia, R.P.D Lao, Malásia, Myanmar, Paquistão e Singapura) ou assinaram apenas o Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais (Bangladesh).

Acresce que a aceitação dos instrumentos internacionais de protecção dos direitos humanos não significa que não haja violações dos direitos humanos, quer se trate dos direitos das mulheres e das crianças, das minorias étnicas, das classes sociais mais desfavorecidas, dos trabalhadores, etc. Na Ásia estas violações existem efectivamente e abrangem a generalidade dos direitos humanos, desde os direitos civis e políticos, aos direitos económicos, sociais e culturais. Há massacres, desaparecimentos, tortura, deslocações em massa de populações, detenções arbitrarias, censura de pensamento e de expressão, exploração de trabalho infantil, práticas discriminatórias das mulheres. Nesta região, como noutras, a falta de implementação dos compromissos assumidos internacionalmente é uma realidade preocupante.

É também relevante que a Ásia-Pacífico seja a única região do mundo que não possui uma estrutura regional dedicada à protecção dos direitos humanos⁸⁴. Uma das razões para esta ausência será, sem dúvida, a existência de diferentes perspectivas sobre direitos humanos na região. Na Declaração [Governamental] de Bangucoque, relativamente a esta questão, os governos asiáticos concordaram apenas em «explorar as possibilidades de estabelecer mecanismos regionais para a promoção e protecção dos direitos humanos na Ásia»⁸⁵.

As ONGs asiáticas têm insistido na necessidade de criação de um mecanismo regional desta natureza. Este foi um dos pontos focado pelas ONGs, tanto na Declaração de Bangucoque das ONGs de 1993 como, cinco anos depois, na declaração apresentada na conferência Vienna Plus Five Global NGO Forum on Human Rights, realizada em Otava, no Canadá, em Junho de 1998. Esta necessidade é também realçada na Carta Asiática dos Direitos Humanos:

Os Estados Asiáticos devem adoptar instituições regionais ou sub-regionais para a promoção e protecção dos direitos humanos. Deve existir uma Convenção interestadual sobre Direitos Humanos, formulada em forums regionais com a colaboração de ONGs nacionais e regionais⁸⁶.

Contudo, um mecanismo de protecção dos direitos humanos que venha eventualmente a ser criado na Ásia não terá necessariamente de seguir as mesmas regras que governam instituições idênticas noutras regiões do mundo. Na sequência do debate entre universalismo e relativismo cultural, os Estados asiáticos podem vir a acordar na aplicação a nível regional de regras que reflectam a sua «perspectiva asiática» dos direitos humanos, diferente da consagrada na generalidade das documentos internacionais. Neste caso, o conflito entre o conceito jurídico de direitos humanos e o conceito antropológico de relativismo cultural poderá vir a assumir a natureza de um conflito entre diferentes normas de direito internacional.



www.dhnet.org.br