

Os direitos humanos na zona de contacto entre globalizações rivais¹

Boaventura de Sousa Santos – Universidade de Coimbra

RESUMO

O nosso tempo não é um tempo de respostas fortes. É antes um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas. Diante deste facto, este artigo interroga: Serão os direitos humanos afinal uma resposta fraca para alguma interrogação forte que eles simultaneamente revelam e ocultam? Para responder a essa interrogação, são analisados os direitos humanos nas zonas de contacto entre as globalizações: a globalização hegemónica neoliberal, a globalização contra-hegemónica e a globalização da religião política. A confluência e o confronto nas zonas de contacto entre três globalizações criam quatro dimensões de turbulência: entre princípios e práticas, entre princípios rivais, entre raízes e opções e entre o sagrado e o profano. Sendo assim, apresenta que só reconhecendo as debilidades actuais dos direitos humanos e suas relações com as dimensões da injustiça global, que é possível, construir a partir deles, mas para além deles, ideias e práticas de resistência fortes.

Palavras-chave: Direitos humanos. Globalização neoliberal. Globalização contra-hegemónica.

ABSTRACT

Our time is not a time of strong answers. It is before a time of strong questions and of weak answers. Faced with this fact, this article interrogates: Would be the human rights after all a weak answer for some strong interrogation that they simultaneously reveal and hide? To answer that interrogation, the human rights in the zones of contact between the globalizations are analyzed: the neoliberal hegemonic globalization, the globalization counter-hegemonic and the globalization of the political religion. The confluence and the confrontation in the zones of contact between three globalizations create four dimensions of turbulence: between principles and practical, between rival principle, between roots and options and between the sacred and the profane. Therefore, it presents that just recognizing the

1 Texto apresentado ao Colóquio “Globalização, Direitos Humanos e Cidadania” realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Natal, 31 de Agosto de 2006).

current weaknesses of human rights and their relations with the dimensions of the global injustice, that is possible, build from them, but for beyond them, ideas and practices of strong resistance.

Keywords: Human rights. Neoliberal globalization. Counter-hegemonic globalization.

INTRODUÇÃO

Não é fácil teorizar sobre os direitos humanos nos tempos que correm. Os direitos humanos pretendem ser uma resposta forte para os problemas do mundo, tão forte que se pretende universalmente válida. Ora parece cada vez mais evidente que o nosso tempo não é um tempo de respostas fortes. É antes um tempo de perguntas fortes e de respostas fracas. Serão os direitos humanos afinal uma resposta fraca para alguma interrogação forte que eles simultaneamente revelam e ocultam?

As perguntas fortes são as que se dirigem não apenas às nossas opções de vida individual e colectiva, mas sobretudo às raízes, aos fundamentos que criaram o horizonte das possibilidades entre que é possível optar. São, por isso, perguntas que causam uma perplexidade especial. As respostas fracas são as que não conseguem reduzir essa perplexidade e que, pelo contrário, a podem aumentar. As perguntas e as respostas variam de cultura para cultura, de região do mundo para região do mundo. Mas a discrepância entre a força das perguntas e a fraqueza das respostas parece ser comum. E resulta da multiplicação em tempos recentes das zonas de contacto entre culturas, economias, sistemas sociais e políticos, formas de vida diferentes em resultado do que chamamos vulgarmente globalização (SANTOS, 2002a, 2006a). As assimetrias de poder nessas zonas de contacto são hoje tão grandes quanto eram no período colonial, se não maiores. Mas são hoje muito mais vastas e numerosas. A experiência do contacto é sempre uma experiência de limites e de fronteiras. Nas condições de hoje, é ela que suscita a discrepância entre as perguntas fortes e as respostas fracas. Entre muitas outras, selecciono duas interrogações fortes. A primeira pode formular-se assim: se a humanidade é só uma, porque é que há tantos princípios diferentes sobre a dignidade humana, todos pretensamente únicos, e, por vezes, contraditórios entre si? O regresso da teologia política nas três últimas décadas conferiu uma premência especial a esta interrogação, dado que os monopólios religiosos tendem a fomentar extremismos tanto entre os membros das diferentes religiões, como entre os que lutam contra eles. A resposta dos direitos humanos a esta interrogação é uma resposta fraca (SANTOS, 2002b, 2003), sobretudo se nos atermos ao pensamento dominante dos direitos humanos, a que podemos chamar o pensamento sustentável de direitos humanos. A resposta é fraca porque se refugia na universalidade abstracta e não explica porque tantos movimentos sociais contra a injustiça e a opressão não formulam as suas lutas em termos de direitos

humanos e, por vezes, aliás, as formulam segundo princípios que são contraditórios com os dos direitos humanos.

A segunda interrogação é a seguinte. Qual o grau de coerência exigível entre os princípios, quaisquer que eles sejam, e as práticas que tem lugar em nome deles? Esta interrogação assume uma premência especial nas zonas de contacto porque é nestas que os princípios mais tentam ocultar as suas discrepâncias com as práticas e que estas se revelam com mais brutalidade, sempre que a ocultação não tem êxito. Também aqui a resposta dos direitos humanos é fraca. Limita-se a aceitar como natural ou inevitável que a reiterada afirmação dos princípios não perca credibilidade com a cada vez mais sistemática e gritante violação dos direitos humanos por parte tanto de actores estatais, como não-estatais. Continuamos a ir às feiras da inovação da indústria dos direitos humanos (*Global compact*, da ONU, etc.), mas temos de passar por um cemitério cada vez mais inabarcável de promessas traídas.

Pretendo identificar as dimensões dos direitos humanos enquanto resposta fraca e definir os critérios que poderiam transformá-los em resposta forte. Concebo que, ao transformarem-se numa resposta forte, os direitos humanos deixarão de ser os direitos humanos tal como os conhecemos. Situar-me-ei na zona de contacto.

A zona de contacto é hoje a zona de enfrentamento entre três globalizações.

Tenho vindo a defender (SANTOS, 1995, 2002a, 2006b) que há duas globalizações: a globalização hegemónica neoliberal, a nova fase do capitalismo global, e a globalização contra-hegemónica, dos movimentos e organizações que, mediante articulações locais, nacionais e globais, lutam contra as desigualdades, a opressão, a destruição dos modos de vida e do meio ambiente, causados ou agravados pela globalização hegemónica. A globalização hegemónica tem ao seu serviço uma institucionalidade diversificada e toda poderosa, do G-7 ao BM, do FMI e WTO. A globalização contra-hegemónica, por enquanto, apenas emergente tem uma institucionalidade embrionária no Fórum Social Mundial (FSM) e na Assembleia dos Movimentos Sociais, que se reúne em paralelo com o FSM. No momento em que formulei esta dualidade (1995) nos processos da globalização, ela não era tão evidente quanto é hoje. Hoje é apenas objecto de debate o tipo de relações que existem entre as duas globalizações, o modo como se confrontam na zona de contacto. Acontecimentos da última década, obrigam-me a complexificar a minha análise. As relações entre a globalização hegemónica e a contra-hegemónica não se compreendem hoje sem considerar a emergência de uma terceira forma de globalização, a globalização da religião política. Este facto acontece em várias religiões, mas neste texto centrar-me-ei no Islão político contemporâneo. Trata-se de um movimento relativamente recente que usa o Islão como uma ideologia capaz de, pela lei revelada em que se apoia, a *shari'a*, permear toda a sociedade e a vida pessoal dos crentes. Mediante o recurso mobilizador à herança cultural e histórica do Islão e à crítica radical do imperialismo

ocidental, o islamismo propõe-se mudar as condições de vida dos crentes, defraudados pelo fracasso os projectos de desenvolvimento nacional e pró-ocidental dos Estados islâmicos. Enquanto as suas tendências mais extremistas se centram na violência contra o que consideram serem interesses ocidentais, as tendências mais moderadas desdobram-se em trabalho voluntários de prestação de serviços na área da educação, da saúde e da assistência social, configurando algo como um projecto islâmico de modernização (WESTERLUNG; SVANBERG, 1999). E, de facto, são modernas as organizações islamistas locais, nacionais e transnacionais que têm proliferado em todo o mundo islâmico e para além dele.

É debatível se estamos perante uma nova forma de globalização. A verdade é que o islamismo opera fora do marco do nacionalismo islâmico e alimenta-se da sua crise. O nacionalismo islâmico foi, de facto, um conjunto de projectos políticos nacionais que emergiram da luta contra o colonialismo. Traduziram-se na constituição de vários Estados autoritários, uns revolucionários, outros tradicionalistas, mas todos procurando instrumentalizar politicamente o Islão, ao mesmo tempo que o procuravam controlar sob o pretexto de o modernizar e pôr ao serviço do Estado. Se os tradicionalistas encontravam no Islão o passado glorioso que os ratificavam, os revolucionários usavam o Islão para restituir o futuro às sociedades islâmicas. Em ambos os casos, tratou-se de legitimações autoritárias onde a personalização do poder usou frequentemente referências religiosas, apesar do proclamado laicismo.

É do fracasso destes projectos que se alimenta o islamismo global. Transfere para a sociedade dos crentes o projecto de renovação e de futuro, submetendo o Estado a uma crítica radical, a quem acusa de cumplicidade ou submissão ao imperialismo ocidental, o inimigo principal porque fonte de todas as humilhações dos povos islâmicos. Se estivermos perante uma nova forma de globalização, como penso que estamos, o mais intrigante é a definição do seu perfil face às outras globalizações e as relações que tem com elas. É uma globalização que se opõe tanto ou mais radicalmente à globalização hegemónica, neoliberal. No entanto, pouco tem a ver com a globalização contra-hegemónica que se agrega à volta do FSM. Esta última acolhe e celebra a diversidade cultural e política, é laica, ainda que inclua movimentos de inspiração religiosa, desde que respeitem a esmagadora maioria dos outros movimentos não-religiosos, o projecto de sociedade futura que defende é aberto, cabendo dentro da designação “um outro mundo é possível” muitas formas de emancipação social, assenta em modelos organizativos muito fluidos, horizontais, sem comandos centrais nem líderes e, finalmente, embora propondo uma nova política e uma nova epistemologia, muitos dos movimentos que acolhe partilham o paradigma cultural filosófico e ético da modernidade ocidental, e apenas com base em convergências voluntárias. Em muitos destes aspectos, a globalização islamista situa-se nos antípodas da globalização contra-hegemónica. Aliás, intrigantemente, parece partilhar algumas semelhanças tanto com as utopias modernistas, que eram modelos fechados de sociedade futura, como com algumas características

da globalização hegemónica: o pensamento único (seja ele o neoliberalismo ou o islamismo), a ecúmena jurídico-política (seja ela o mercado ou a conversão), a crítica do Estado (seja ele o Estado intervencionista ou o Estado laico).

Se a globalização contra-hegemónica do FSM é, em termos gerais, uma expressão do Sul Global na sua luta contra o Norte Global (SANTOS, 2006b), a globalização islamista é uma expressão do Oriente Global contra o Ocidente Global. Trata-se, porém, de orientações políticas dominantes, pois em ambas podemos identificar como alvo, tanto o Norte Global, como o Sul Global. Podemos, pois, concluir que se desenham duas contra-hegemonias muito diferentes e até contraditórias entre si. Mas a diferença mais significativa do ponto de vista da configuração das zonas de contacto reside em que, ao contrário da globalização do FSM, a globalização islamista, no seu sentido mais amplo – isto é, incluindo tanto as tendências mais extremistas, como as mais moderadas – comporta-se hoje numa região do global chamada, sem grande precisão, o mundo árabe como uma forma de globalização hegemónica, dando origem a processos políticos e identidades que não se desenrolam como minoritários, mas antes como maioritários.

DIREITOS HUMANOS NA ZONA DE CONTACTO

A confluência e o confronto nas zonas de contacto entre três globalizações criam uma turbulência política, cultural e ideológica que se repercute de modo particular nos direitos humanos. Passo a referir as principais dimensões e manifestações dessa turbulência.

A primeira dimensão é a turbulência entre princípios e práticas. Decorre de um inconformismo novo ante a discrepância entre a proclamação dos princípios e a violação destes na prática ou entre a *law in books* e a *law in action*, tão familiar aos sociólogos do direito. Esta discrepância é antiga e, segundo alguns, é constitutiva. No entanto, atinge hoje níveis sem precedentes, sobretudo depois que a globalização neoliberal fez assentar a legitimidade da mudança social em três dos princípios mais vulneráveis a essa discrepância: o primado do direito, (*rule of law*) democracia e direitos humanos. Está talvez presente em todas as culturas e sistemas sociais, mas adquire uma saliência especial nas sociedades inspiradas no cristianismo. Foi identificada de modo lapidar por São Tomás de Aquino, ao criticar os cristãos do seu tempo pelo que ele designou *habitus principiorum*, o hábito de invocar obsessivamente os princípios cristãos para se dispensarem de os observar na prática. A modernidade ocidental, porque de tradição cristã, herdou esse *habitus* e transformou-o em princípio de acção política, consagrado nas Constituições modernas, sobretudo no que se convencionou chamar de partes programáticas. A

denúncia da discrepância entre princípios e práticas tem sido um tema central dos movimentos e organizações que integram o FSM que tomam os direitos humanos como referência política das suas lutas. Como disse, muitos não o fazem quer por pensarem que essa discrepância – e, com ela, os discursos e as práticas dominantes dos direitos humanos – é necessária para a reprodução do capitalismo global e que, portanto, os discursos e práticas dominantes dos direitos humanos são parte dessa reprodução, quer por pensarem que os pressupostos filosóficos e até teológicos dos direitos humanos são ocidentais e cristãos, não podendo, portanto, fundar lutas pela emancipação social que não partilhem esses pressupostos. Sempre que são parte de lutas contra-hegemónicas – seja luta pelo cancelamento da dívida dos países pobres, seja pela reforma agrária, ou ainda pelos direitos colectivos dos povos indígenas – os direitos humanos são submetidos a um trabalho de reconstrução política e filosófica que torna mais visível e mais condenável a discrepância entre princípios e práticas, fazendo dela o quadro político das lutas. Na medida em que tal sucede, caminhar pelas avenidas do cemitério das promessas traídas, torna-se mais arriscado para os empresários dos direitos humanos hegemónicos. É como se as promessas mortas se levantassem dos mausoléus para protestar contra a traição e punir os traidores. Entre as várias clivagens que se jogam na zona de contacto, a clivagem entre o Norte Global e o Sul Global e as desigualdades sociais em que ela se traduz são o campo privilegiado para a manifestação da turbulência entre princípios e práticas.

A segunda dimensão da turbulência na zona de contacto alimenta-se, sobretudo, da clivagem entre o Ocidente Global e o Oriente Global, trata-se já não da discrepância acrescida entre princípios e práticas, mas da discrepância entre princípios rivais, entre, por exemplo, princípios de direitos humanos e outros princípios de dignidade humana, da *umma* corânica à *pachamama* dos indígenas da zona andina.

A clivagem entre princípios rivais está presente no conflito entre a globalização neoliberal e a globalização contra-hegemónica do FSM, mas é particularmente central no conflito entre a globalização neoliberal e a globalização islamista. Esta clivagem põe uma questão nova de justiça. Enquanto a primeira clivagem, entre princípios e práticas, põe uma questão de justiça social, a segunda clivagem, entre princípios rivais, põe uma questão de justiça cognitiva.

A globalização hegemónica, sendo a fase mais recente de um projecto capitalista global, é também a nova metamorfose de um projecto expansionista de modernidade ocidental e cristã. Depois da missão civilizatória, do progresso, do desenvolvimento e da modernização, a globalização neoliberal prossegue um projecto civilizatório global, assente em princípios caracteristicamente ocidentais e cristãos: separação entre imanência e transcendência e uma concepção especular das relações entre ambas; a autonomia dos indivíduos; o individualismo na economia e na política (o interesse comum assente na

prossecação do interesse próprio); a secularização (a separação entre igreja e Estado e a transferência para o Estado da ideia de onipotência divina); separação entre natureza e sociedade e a concepção da primeira como um recurso infinitamente disponível da segunda; o progresso como versão secular da redenção; a distinção entre o espaço público e o espaço privado, pertencendo à religião este último; privilégio absoluto a uma forma de conhecimento, a ciência moderna; a concepção do tempo, como sendo linear, com sentido e direcção únicos; formas de classificação social concebidas como consequências das superioridades e inferioridades naturais; gosto por princípios universais válidos independentes de contextos, ainda que sempre favoráveis aos contextos em que pode florescer o projecto moderno capitalista, ocidental e cristão. Estes princípios sempre chocaram com outros princípios rivais. Os povos que entraram na zona de contacto com a modernidade ocidental fizeram-no em condições de inferioridade, como foi tipicamente o caso do colonialismo. Muitos foram forçados a abandonar os princípios que os tinham guiado antes de chegarem à zona de contacto, outros adoptaram voluntariamente os novos princípios. A força dos novos princípios foi quase sempre a força de quem os podia impor. Ao longo de uma história multissecular, alternaram períodos de imposição mais ou menos violenta (entre a guerra e a conversão, entre a pilhagem e o comércio), e períodos de imitação/adopção mais ou menos voluntária (entre o assimilacionismo e adopções selectivas ao serviço da luta anti-colonial; entre o multiculturalismo reaccionário da tolerância e a interculturalidade emancipatória). Em todos os casos, tratou-se de uma imposição de lógicas monoculturais. Identifico na modernidade ocidental cinco monoculturas (SANTOS, 2004, 2006a). A monocultura do conhecimento consistiu em atribuir um privilégio absoluto inicialmente à teologia cristã e depois à ciência. A imposição desta monocultura significou a destruição de muitos conhecimentos, o que designo por epistemicídio, o qual, no caso das religiões, tomou a forma de teodicídio. Os grupos sociais, cujas práticas assentavam nesses conhecimentos rivais, foram declarados ignorantes ou supersticiosos. A segunda monocultura, a monocultura do universalismo, consistiu em atribuir prioridade cognitiva e ética a entidades consideradas válidas, independentemente dos contextos. A identificação dessas entidades (princípios, valores) ficou a cargo daqueles com poder para transformar os seus contextos de actuação e interesse em situações ideais e gerais. Todas as outras entidades que não se enquadrassem com esses contextos dominantes foram desclassificadas como particulares. A terceira monocultura foi a monocultura do tempo linear, uma concepção de tempo homogéneo, dotado de sentido e direcções únicas: a flecha do tempo, cuja trajectória foi designada por progresso. Os países, as realidades, os grupos sociais, cujos princípios e práticas foram considerados como estando na dianteira dessa trajectória, foram considerados avançados, progressivos, desenvolvidos, enquanto todos os demais foram desclassificados como residuais, atrasados, primitivos, etc. A quarta monocultura, a monocultura das hierarquias naturais, consistiu em distribuir as populações

segundo classificações hierárquicas ditadas pela natureza, nomeadamente, sexuais e raciais. Ao contrário da hierarquia capital/trabalho, a hierarquia nestas distribuições é a consequência, não a causa, das assimetrias. As populações distribuídas no fundo das hierarquias foram desclassificadas como inferiores. Finalmente, a monocultura do trabalho e da natureza como recursos produtivos, cujo acréscimo de produtividade é potencialmente infinito. Todas as formas de trabalho e concepções de natureza, incongruentes com esta monocultura, foram desclassificadas como improdutivas, estéreis, descartáveis.

Estas cinco monoculturas produziram um vastíssimo conjunto de populações, formas de ser, de viver e de saber desclassificados, segundo os casos, como ignorantes, inferiores, particulares, residuais, improdutivos. Não está em causa a existência de tais classificações, mas sim o modo como foram estabelecidas. O modo foi autoritário e sempre ao serviço de um projecto de dominação económica, política, social e cultural.

Entre os povos, culturas e sociabilidades não ocidentais que foram sujeitos a este projecto colonial e imperial, os povos, culturas e sociabilidades islâmicas são dos que mais claramente definiram como derrota histórica a submissão a esse projecto. Para isso, terá contado a memória de períodos de grande florescimento cultural, político e social e mesmo de hegemonia em vastas regiões do mundo. A derrota e a memória terão contribuído decisivamente para que os povos islâmicos tenham sentido de maneira mais radical e dilemática as suas opções históricas. Ou imitar a modernidade ocidental, seus princípios e monoculturas, mas com isso perder a identidade, rejeitar o passado glorioso, tornar-se estranhos a si mesmos (imitação, alienação e estranheza); ou, pelo contrário, rejeitar radicalmente a modernidade e arcar com os custos de continuar a viver num tempo moldado há séculos por princípios e monoculturas que lhes são adversas e não só os dominam como humilham (rejeição e projecto hegemónico alternativo). A primeira opção pareceu dominar no período acima referido do nacionalismo árabe (e que se estendeu muito para além do mundo árabe), quando a palavra de ordem foi modernizar o Islão. Pelo seu turno, a segunda opção parece dominar hoje no seio da globalização islamista e a palavra de ordem é islamizar a modernidade. É por essa razão que, na zona de contacto entre globalizações contraditórias, é ela quem mais contribui hoje para criar a turbulência entre princípios rivais.

A turbulência entre princípios e práticas decorre do inconformismo acrescido e politicamente organizado ante a distância que separa os princípios das práticas concretas. Esta distância pode ser concebida como maior ou menor e as estratégias para a reduzir podem envolver graus e ritmos diferentes de aproximação entre princípios e práticas. Ou seja, a discrepância entre princípios e práticas, ao mesmo que cria uma zona de contacto confrontacional, abre também para negociações e composições de âmbito diverso. Ao contrário, a turbulência entre princípios rivais decorre do inconformismo também politicamente organizado ante a derrota histórica de um dado conjunto de princípios e a recusa de

considerar irreversível. Não se trata, neste caso, de medir distâncias, tanto mais que estamos perante conjuntos de princípios à partida incomensuráveis e todos considerados os mais elevados. De algum modo, estamos perante monoculturas rivais. Nestas condições, a zona de contacto tende a assumir um carácter confrontacional e as negociações e composições só serão imagináveis com base em laboriosos procedimentos de mediação e de tradução intercultural.

Há ainda uma terceira dimensão da turbulência na zona de contacto com impacto directo nos direitos humanos. Trata-se da turbulência entre raízes e opções (SANTOS, 2006a), uma turbulência que atravessa todas as zonas de contacto produzidas pelo confronto das três globalizações, uma turbulência que afecta a clivagem tanto entre o Norte Global e o Sul Global, como a clivagem entre o Ocidente Global e o Oriente Global. Esta turbulência põe uma terceira questão de justiça, no centro da zona de contacto, a justiça histórica, pós-colonial.

A construção social da identidade e da transformação na modernidade ocidental é baseada numa equação entre raízes e opções. Esta equação confere ao pensamento moderno um carácter dual: de um lado, pensamento de raízes, do outro, pensamento de opções. O pensamento das raízes é o pensamento de tudo aquilo que é profundo, permanente, único e singular, tudo aquilo que dá segurança e consistência; o pensamento das opções é o pensamento de tudo aquilo que é variável, efémero, substituível, possível e indeterminado a partir das raízes. A diferença fundamental entre raízes e opções é de escala. As raízes são entidades de grande escala. Como sucede na cartografia, cobrem vastos territórios simbólicos e longas durações históricas, mas não permitem cartografar em detalhe e sem ambiguidades as características do terreno. É, pois, um mapa que tanto orienta como desorienta. Ao contrário, as opções são entidades de pequena escala. Cobrem territórios confinados e durações curtas, mas fazem-no com o detalhe necessário para permitir calcular o risco da escolha entre opções alternativas. Esta diferença de escala permite que as raízes sejam únicas e as escolhas múltiplas e que, apesar disso, a equação entre elas seja possível sem ser trivial. A dualidade de raízes e opções é uma dualidade fundadora e constituinte, ou seja, não está submetida ao jogo que instaura entre raízes e opções. Por outras palavras, não há a opção de não pensar em termos de raízes e opções. A eficácia desta equação assenta numa dupla astúcia. Em primeiro lugar, a astúcia do equilíbrio entre o passado e o futuro. O pensamento das raízes apresenta-se como um pensamento do passado contraposto ao pensamento das opções, o pensamento do futuro. Trata-se de uma astúcia porque, de facto, tanto o pensamento das raízes, como o das opções são pensamentos do futuro, orientados para o futuro. O passado é, nesta equação, tão-só uma maneira específica de construir o futuro.

A segunda astúcia é a astúcia do equilíbrio entre raízes e opções. A equação apresenta-se como simetria, como equilíbrio entre raízes e opções e como equilíbrio na distribuição das opções.

Efectivamente, assim não é. Por um lado, é total o predomínio das opções. É verdade que certos momentos históricos ou certos grupos sociais atribuem predominância às raízes, enquanto outros as atribuem às opções. Vêem-se num jogo ou movimento de raízes para opções e de opções para raízes, em que um dos vectores predomina na narrativa da identidade e da transformação. Mas, em verdade, do que se trata sempre é de opções. Enquanto certos tipos de opções pressupõem o predomínio discursivo das raízes, outros tipos pressupõem a sua secundarização. O equilíbrio é inatingível. Consoante o momento histórico ou o grupo social, as raízes predominam sobre as opções ou, ao contrário, as opções predominam sobre as raízes. O jogo é sempre das raízes para as opções e das opções para as raízes; só varia a força dos dois vectores, enquanto narrativa de identidade e transformação. Por outro lado, não existe equilíbrio ou equidade na distribuição social das opções. Pelo contrário, as raízes não são mais que constelações de determinações que, ao definirem o campo das opções, definem também os grupos sociais que lhes têm acesso e os que delas estão excluídos.

Alguns exemplos ajudarão a concretizar este processo histórico. Antes de mais, é à luz da equação de raízes e opções que a sociedade moderna ocidental vê a sociedade medieval e se distingue dela. A sociedade medieval é vista como uma sociedade em que é total o predomínio das raízes, sejam elas a religião, a teologia ou a tradição. A sociedade medieval não é necessariamente uma sociedade estática, mas evolui segundo uma lógica de raízes. Ao contrário, a sociedade moderna vê-se como uma sociedade dinâmica que evolui segundo uma lógica de opções. Prova-o ao conceber como raiz fundadora o contrato social e a vontade geral que o sustenta. O contrato social é metáfora fundadora de uma opção radical — a de deixar o estado de natureza para formar a sociedade civil — a qual se transforma em raiz a partir da qual quase tudo é possível, tudo excepto voltar ao estado de natureza. A contratualização das raízes é irreversível e este é o limite da reversibilidade das opções.

Quaisquer que tenham sido as suas experiências anteriores, as culturas que entraram na zona de contacto com a modernidade ocidental foram obrigadas a definir-se em termos de equação entre raízes e opções. Fizeram-no para resistir em se adaptarem à equação moderna. Ao definir os termos do conflito, a modernidade ocidental procedeu a uma redistribuição brutal do passado, do presente e do futuro dos povos e culturas na zona de contacto. Reservou para si o futuro e permitiu que com ele coexistissem vários passados desde que todos convergissem nele, no mesmo futuro. Ou seja, distribuiu aos povos e culturas dominados, passados, neutralizados, sem capacidade de produzir futuros alternativos ao da modernidade ocidental. A descolonização e as independências em que se traduziu não significaram a ruptura com esta teoria da história. Em boa parte, prosseguiram-na e é por isso que a zona de contacto continuou a ser uma zona colonial, apesar de ter terminado o colonialismo político.

A turbulência por que passa actualmente a equação entre raízes e opções tende, assim, a ter um impacto generalizado, ainda que reflectindo as assimetrias que fundam a zona de contacto. Do lado da modernidade ocidental, está em curso a radicalização das opções mediante a perda das raízes. O contrato social, que foi concebido como raiz, está a transformar-se numa opção entre outras. Assim, o movimento do estado de natureza para a sociedade civil, que se pensava ser irreversível, revela-se afinal reversível. Os grupos sociais cada vez mais vastos que são expulsos do contrato social (pós-contratualismo) ou que a ele não têm sequer acesso (o pré-contratualismo) tornam-se populações descartáveis. Sem direitos mínimos de cidadania, são, de facto, lançados num novo estado de natureza, o que eu chamo fascismo social (SANTOS, 1998, 2006a). Nestas condições, as opções podem multiplicar-se indefinidamente, já que estão libertas dos constrangimentos das raízes. Do lado das culturas e sociedades, dominadas pela modernidade ocidental e, nomeadamente, nas culturas e sociedades islâmicas, está em curso um processo aparentemente inverso, o da radicalização das raízes, a busca de uma identidade originária e de um passado glorioso, suficientemente capacitante para fundar um futuro alternativo. Neste caso, as opções deixam de ter qualquer sentido na medida em que a única alternativa reside em recorrer ao que não tem alternativa, a raiz fundadora. A radicalidade desta opção justifica-se pela ideia de que algo profundamente errado terá ocorrido na história para que o passado tão glorioso não tenha impedido a abissal humilhação do presente e o bloqueio total do futuro.

Apesar das muitas diferenças entre dois processos de turbulência e de desestabilização da equação entre raízes e opções, há entre eles intrigantes semelhanças. Os dois processos partilham o mesmo medo abissal do futuro. O islamismo esconjura-o pelo recurso radical e politizado ao passado, convertendo o passado numa força capacitante. O Ocidente, incapaz de recorrer ao seu passado, dado que há muito o neutralizou, como bem mostrou Walter Benjamim, recorre à repetição radical do presente. Radical porque sem outras regras ou constrangimentos que os da lógica automática da sua reprodução. Uma segunda semelhança reside na polarização entre processos autoritários de despolitização e de repolitização de que decorre a instrumentalização de recursos, até há pouco considerados indisponíveis. No caso da modernidade ocidental, a erosão do contrato social como raiz torna possível o uso instrumental de todos os princípios que dele decorriam, nomeadamente o primado do direito, a democracia e os direitos humanos. Passam eles também a ser opções entre outras. O direito foi sempre considerado instrumental, mas não os pressupostos de que decorria, nomeadamente, os direitos humanos. O facto de os direitos humanos serem pressupostos culturais e políticos foi sempre motivo de contradição com a sua pretensa universalidade, dado o seu carácter de corpo estranho quando implantado – tantas vezes de modo autoritário – em culturas e sociedades regidas por outros pressupostos culturais e políticos. Com a radical instrumentalização a que os direitos humanos estão a ser sujeitos em resultado

da turbulência entre raízes e opções, os direitos humanos tornam-se estranhos no interior da própria modernidade ocidental. Cada vez mais, a superioridade da modernidade ocidental só se sustenta com base na violação de tudo o que oferece historicamente como justificação da sua superioridade. No caso do islamismo, a politização do passado implica igualmente a instrumentalização de atributos seus considerados indisponíveis, nomeadamente a *shari'a*. Também aqui a máxima indisponibilidade do direito como raiz torna-se um disfarce para a sua livre instrumentalização como opção.

Tanto na modernidade, como no islamismo, o autoritarismo alimenta-se do encolhimento do espaço público e da crise do Estado e reforça-os. A conversão toma prioridade em relação à conversação. De novo, apesar das muitas diferenças que os separam, a modernidade ocidental e o islamismo estão a revelar dinâmicas destrutivas que se manifestam através de novos extremismos. Os seus nomes são, entre outros: guerra, *jihad*, terrorismo, terrorismo de Estado, neoassimilacionismo, bombistas suicidas, populações descartáveis, Guantanamo, leis contra o terrorismo, unilateralismo, guerras preventivas. Mas a forma mais perturbadora de extremismo é o que designo violência sacrificial. A violência sacrificial significa a imolação do que é mais precioso sob o pretexto ou com o propósito de o salvar. Destroí-se a vida para salvar a vida; violam-se os direitos humanos para defender os direitos humanos; elimina-se a democracia para a salvaguardar.

A turbulência a que está sujeita a equação entre raízes e opções na zona de contacto mostra que, pese embora as muitas diferenças, o facto de que a modernidade ter do seu lado a força bruta do capitalismo global e da guerra – o drama do Islão político é também o drama da modernidade ocidental. E o mais trágico é que a dinâmica própria destes dois dramas impede-os de reconhecerem as suas perturbadoras semelhanças. De facto, só uma profunda redistribuição social, política e cultural do passado e do futuro permitiria revelar os espelhos. Essa redistribuição significaria a realização da justiça histórica e pós-colonial, a terceira dimensão da justiça, ao lado da justiça social e da justiça cognitiva.

Os pontos de contacto entre os dois dramas tornam-se ainda mais evidentes quando analisamos a quarta dimensão da turbulência político-cultural na zona de contacto entre processos de globalização contraditórios. Trata-se da turbulência entre o sagrado e o profano, o religioso e o secular, a transcendência e a imanência. Neste domínio, o que é mais evidente à partida são as diferenças radicais entre as concepções que se confrontam na zona de contacto. O islamismo entende a turbulência, neste domínio, como decorrendo do facto de que ainda nem todo o profano foi reduzido ao sagrado, todo o secular ao religioso, todo o imanente ao transcendente. Sendo o Islão a religião originária e natural não pode ser concebida como uma dimensão da vida individual e colectiva. Ela é omnipresente e permeia por igual todas as dimensões da vida. Este entendimento da religião, que é consensual no Islão, é convertido pelo islamismo numa teologia política, ou seja, a conversão da religião numa arma política contra todos os

vestígios de secularização que ficaram dos projectos considerados fracassados do nacionalismo árabe modernizante. Daí o ataque frontal ao Estado laico, à separação entre espaço público e espaço privado, às instituições que se pretendem regidas por normas estranhas à *shari'a*. O islamismo é um projecto geopolítico que se afirma como teopolítico. A sua universalização ocorre por via da universalização da religião islâmica. A conversão de um muçulmano a outra religião é uma traição a esse projecto e, como tal, deve ser punida (a apostasia). Dado o seu confinamento territorial, o Estado não pode servir o projecto de universalização do Estado, a menos que ele seja regido por líderes religiosos, cujo magistério e mando são extra-territoriais. O ressurgimento da teologia política islamista, tornado visível a partir da revolução iraniana de 1979, transformou-se, em tempos recentes, no motor da globalização islamista.

O contraste desta globalização, tanto com a globalização hegemónica neoliberal, como com a globalização contra-hegemónica do FSM, no que respeita aos movimentos que a compõem e partilham o universo cultural da modernidade ocidental, não poderia ser maior. No caso da modernidade ocidental, a religião, de matriz cristã foi, desde cedo, transferida do espaço público para o espaço privado, um processo histórico conhecido por secularização. O seu momento fundador pode ser datado de 1648, aquando da realização do Tratado de Westphalia que pôs fim às guerras religiosas europeias, conhecidas por Guerra dos Trinta Anos. A separação entre o poder espiritual da Igreja e o poder temporal do Estado moderno foi um processo histórico muito complexo e que tomou formas diferentes em diferentes países, regiões do mundo e períodos históricos. Não impediu, por exemplo, que a religião fosse posta ao serviço do colonialismo como parte integrante da missão civilizadora. Se, por um lado, com o Iluminismo, a religião foi considerada um anacronismo, sendo a sua remissão para o espaço privado uma fase de transição para o seu desaparecimento, por outro lado, o poder do Estado moderno constituiu-se através de um complexo jogo de espelhos com o poder sagrado da Igreja, assumindo características sacrais e rituais próprias deste (MARRAMAQ, 1994). Isto para não falar dos “valores cristãos” que, através das teorias do direito natural do século XVII em diante, tiveram um impacto decisivo na concepção dos direitos humanos. Um dos paradoxos constelativos desta concepção é o facto de a influência cristã coexistir com o direito da liberdade religiosa. Carl Schmitt (1922) defendeu mesmo na sua obra *Teologia política* que todos os conceitos do poder do Estado eram versões secularizadas de conceitos teológicos. Seja como for, a reivindicação da autonomia do poder do Estado face à religião é um dos atributos fundamentais da separação entre espaço público e espaço privado na modernidade ocidental. Mas talvez por isso mesmo o destino da religião na modernidade ocidental ficou intimamente ligado ao da distinção entre espaço público e espaço privado. De facto, a secularização nunca pretendeu eliminar a religião, pretendeu apenas estabilizá-la no espaço privado. A estabilização da religião foi o correlato da estabilização, por via da religião, das opressões e dos medos no espaço privado. Acontece que este espaço nunca foi ele próprio

estabilizado. Existiu, quanto mais não seja, porque sofreu o impacto directo das vicissitudes do espaço público. A amplitude do espaço público foi desde sempre condicionada pela intensidade da democracia e das políticas públicas (e, especificamente, das políticas sociais) do Estado democrático. Ao ampliar os campos sociais das relações não mercantis (na educação, na saúde e na segurança social), o Estado desenvolveu estratégias de legitimação e de confiança que foram correspondidas pela lealdade dos cidadãos para com o Estado, ao mesmo tempo que permitiram institucionalizar os conflitos sociais e os debates públicos que ela suscitaram.

Acontece que, nos últimos trinta anos, temos vindo a assistir a dois processos muito distintos, mas com perversas confluências. Por um lado, a separação entre espaço público e espaço privado começou por ser questionado pelos movimentos sociais, sobretudo feministas e de gays e lésbicas, ao defenderem, contra o entendimento liberal, que o espaço privado era político e que, por isso, devia ser objecto de debate público e decisões políticas com o objectivo de pôr fim às opressões e discriminações produzidas e reproduzidas no interior do espaço privado. Com isto, o espaço privado deixou de ser limite do político para se transformar num dos campos do político. O segundo processo consistiu no encolhimento do espaço público produzido por vários factores: a crise do Estado nacional, produzida ou agravada pela globalização hegemónica; a erosão das políticas sociais; a dissociação das relações entre trabalho e capital; o aumento do autoritarismo tanto por parte de actores estatais como não-estatais; a mediatização da política e a personalização do poder dos governantes; a privatização dos serviços públicos; a transformação do cidadão em consumidor. O encolhimento do espaço público acarreta consigo a despolitização da vida colectiva e, com ela, o espaço privado, transformado no espaço da autonomia individual, expande-se simbólica e materialmente. Neste processo, a religião tem vindo a ressurgir sob múltiplas formas. Por um lado, a autonomia individual, combinada com a fragilização das redes de segurança criadas pelo Estado-Providência, torna-se vulnerável ao medo, à insegurança e à perda de esperança. Dessa vulnerabilidade sempre se alimentou a religião como bem mostraram Freuerbach e Marx. Pode dizer-se que o excesso de imanência transforma-se numa necessidade de transcendência. Relacionado com isto está o ressurgimento da teologia política conservadora, uma versão política do tempo e do espaço sagrados, que os legitima para a intervenção no tempo e no espaço profanos. Este ressurgimento da teologia política conservadora é, aliás, visível desde meados da década de 1970 nas três religiões abraâmicas, o cristianismo, o judaísmo e o Islão. A teologia política alimenta-se do encolhimento do espaço público e aprofunda-o na medida em que põe fim ao debate cívico e democrático nas áreas da sua intervenção. Aprofunda-o também porque capitaliza na perda da lealdade dos cidadãos ao Estado, oferecendo em troca uma lealdade transcendente, infinita e dispensada de oferecer contrapartidas materiais. A máxima subjectividade da identidade transcendentalizada converte-se em

máxima objectividade. O ressurgimento da teologia política significa, pois, a crise do projecto histórico da secularização.

A turbulência na relação entre o religioso e o secular, entre o sagrado e o profano, entre o imanente e o transcendente, permite, pois, identificar mais um traço comum entre o drama da crise da modernidade ocidental e o drama do islamismo. Pese embora as muitas diferenças entre elas, é visível em ambos o ressurgimento da teologia política conservadora e o autoritarismo transcendente (mas bem imanente) que transporta consigo. Em ambos, a teologia política relativiza ou põe em causa as concepções de dignidade humana, cuja efectiva realização assenta em institucionalidade secular, no Estado ou noutra qualquer instituição. Em ambos, a teologia política tem a potencialidade de relativizar ou instrumentalizar os direitos humanos. Não se trata de declarar a incompatibilidade de Deus com os direitos humanos. Basta declarar a superioridade de Deus aos direitos humanos com a consequência de que servir a Deus dispensa servir os direitos humanos.

O que distingue neste domínio o drama da modernidade ocidental do drama do islamismo é o facto de a teologia política conservadora ser ainda marginal no primeiro e ser central no segundo. É uma diferença decisiva, mas desconhecemos se as condições sociais, políticas e económicas que a sustentam são elas próprias sustentáveis.

TRANSFORMAÇÕES NA ZONA DE CONTACTO: SÃO POSSÍVEIS OUTROS DIREITOS HUMANOS?

A análise precedente mostra a magnitude dos confrontos que estão a ocorrer na zona de contacto – de facto, um vasto conjunto de zonas de contacto – onde confluem três processos principais de globalização. As assimetrias na zona de contacto são evidentes e decorrem do carácter neoimperial e neocolonial da desordem mundial contemporânea. O que há de antigo nelas tem quase um milénio se as datarmos desde as Cruzadas ou mais de cinco séculos se as datarmos desde a expansão europeia. O que há de novo é, por um lado, o âmbito e a intensidade dos fluxos na zona de contacto e novas formas de medo e resistência. Estes novos aspectos são responsáveis pela fragilidade discursiva e prática dos direitos humanos na zona de contacto. Quanto mais fortes são as interrogações que se levantam, mais claramente se revela a fraqueza da resposta dada pelos direitos humanos. Isto não significa que devam ser descartados. Pelo contrário, nunca como hoje foi importante não desperdiçar ideias e práticas de resistência. Significa apenas que só reconhecendo as debilidades actuais dos direitos humanos é possível, construir a partir deles, mas para além deles, ideias e práticas de resistência fortes. A complexidade das interacções, conflitos e compromissos na zona de contacto manifesta-se nas quatro turbulências que

identifiquei, resultantes da intensificação de outras tantas disjunções ou discrepâncias: entre princípios e práticas, entre princípios rivais, entre raízes e opções e entre o religioso e o secular. Estas disjunções revelam relações desiguais de poder económico, social, político e cultural e as turbulências decorrem da intensificação dos conflitos que elas suscitam. Vistas de uma perspectiva ético-política, as quatro turbulências são outras tantas dimensões da injustiça global constitutiva da ordem imperial em sua fase mais recente. Isto significa que as diferentes formas de injustiça social global não têm existência separada e em qualquer delas estão presentes todas as outras. Mesmo assim, é possível e importante distingui-las para identificar os diferentes tipos de conflitos, de actores e resistências. A turbulência entre princípios e práticas revela especificamente a injustiça social, quer das desigualdades sociais, quer das discriminações sexuais, raciais, étnicas, religiosas, etc. Neste caso, a fragilidade dos direitos humanos decorre, por um lado, do cemitério das promessas traídas, a que aludi acima, e, por outro, das muitas desigualdades e discriminações que não são consideradas violações de direitos humanos ou são silenciadas pelos discursos e práticas dominantes dos direitos humanos. A turbulência entre princípios rivais decorre do confronto entre paradigmas de acção e de interpretação, universos simbólicos, princípios éticos, formas de racionalidade distintas e, como tal, suscita a questão da justiça cognitiva global, ou seja, das relações entre diferentes saberes e critérios de acção, reflexão, interpretação e de transformação da vida individual e colectiva. A injustiça não reside nas diferenças e nem sequer nas hierarquias entre elas. Reside, isso sim, no modo como umas e outras foram estabelecidas. Historicamente, foram estabelecidas em contextos imperiais, coloniais e neocoloniais e, portanto, no seio de relações de poder extremamente desiguais. A justiça cognitiva global não conduz ao relativismo; antes reclama um novo relacionalismo, capaz de criar um cosmopolitismo vernáculo a partir de baixo (SANTOS, 2006b). A fragilidade dos direitos humanos, no domínio da injustiça cognitiva global, decorre do facto de as concepções e práticas dominantes dos direitos humanos serem, elas próprias, produtoras de injustiça cognitiva. São-no, não pelos seus pressupostos serem ocidentais, mas pelo modo unilateral como, com base neles, constróem pretensões universais abstractas. Também aqui a solução não é o relativismo, mas sim o relacionalismo.

A turbulência entre raízes e opções levanta uma terceira dimensão da injustiça global, a injustiça histórica. A injustiça histórica está intimamente relacionada com a injustiça cognitiva, mas distingue-se dela por se centrar nas teorias e práticas da história que produziram uma distribuição injusta das possibilidades e potencialidades do passado, do presente e do futuro. A muitos povos, culturas e sociabilidades foi-lhes distribuído ou imposto um passado sem futuro por parte de outros povos, culturas e sociabilidades que os reivindicaram para um futuro sem o constrangimento do passado. Os primeiros foram obrigados a esquecer o passado e o futuro para poder viver o presente; os segundos transformaram o presente na instantânea ratificação do passado e no momento fugaz onde se acende o *pathos* da

transformação social futura. Esta injustiça histórica só poder ser relevada à luz de uma teoria e uma prática histórica pós-colonial. E aqui reside a específica fragilidade da resposta dos direitos humanos neste domínio. É que os direitos humanos foram concebidos como a-históricos e assim têm sido os discursos e as práticas dominantes deles. Daí a dificuldade em serem reconhecidos os direitos colectivos de povos e grupos sociais vítimas de opressões históricas. Daí também a impossibilidade de ver nas violações dos direitos humanos, reconhecidas como tal, o sintomas de outras violações muito mais graves e massivas, ainda que não reconhecidas como tal. Daí, finalmente, a impossibilidade de ver nas relações entre o Norte Global e o Sul Global, entre o Ocidente Global e o Oriente Global insondáveis violações de direitos humanos.

Finalmente, a quarta turbulência, entre o religioso e o profano, representa a dimensão mais complexa e obscura da injustiça social. De facto, não se trata de uma nova dimensão da injustiça global. Trata-se de uma manifestação extrema do conjunto das dimensões da injustiça global, a injustiça social, a injustiça cognitiva e a injustiça histórica. Trata-se de uma caixa de ressonância que, qual oráculo, se pretende ambígua na ressonância, podendo ser usada, tanto para sujeições extremas, como para libertações radicais. Marx viu na religião o espírito de um mundo sem espírito. A turbulência na relação religioso profano pode conceber-se a esta luz como o espírito duplo de um mundo sem espírito. Duplo porque é simultaneamente o espírito da submissão e da rejeição; duplo também porque na zona de contacto entre globalizações é mais evidente do que nunca que o religioso é também o não religioso, o político, o económico e o social que mata ou redime o espírito do mundo. A fraqueza da resposta dos direitos humanos neste domínio decorre de três factores. Por um lado, os direitos humanos assumem a secularização como um facto consumado e não como um processo histórico, inacabado e cheio de contradições. Por outro lado, desconhecem o seu próprio carácter inacabado e contraditório ao defender a secularização sem questionar as concepções cristãs e ocidentais da dignidade humana que os habitam. Finalmente, ao reduzir a questão da religião à questão da liberdade religiosa, os direitos humanos transformam a religião num recurso privado, num objecto de consumo separado das relações da sua produção. Não podem, por isso, distinguir entre religião dos opressores e religião dos oprimidos.

Em face disto, o trabalho de reconstrução e, de facto, de reinvenção dos direitos humanos será imenso se quisermos que eles enfrentem todas as dimensões da injustiça global analisadas neste texto e que sejam respostas fortes às interrogações fortes que elas suscitam. Os discursos e as práticas dominantes dos direitos humanos são hoje, como procurei mostrar, respostas fracas. Mas, como também procurei salientar, a fragilidade dos direitos humanos hegemónicos não reside apenas em serem respostas fracas a interrogações fortes. Reside também e, sobretudo, em não reconhecerem sequer muitas dessas interrogações fortes.

REFERÊNCIAS

MARRAMAO, Giacomo. **Cielo e terra**: genealogia della secolarizzazione. Roma: Bari, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006

_____. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Globalização e ciências sociais**. São Paulo: Cortez, 2002. p. 25-104.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 425-461.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). **conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências. São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Reinventar a democracia**. Lisboa: Gradiva, 1998.

_____. **The rise of the global left**: the world social forum and beyond. Londres: Zed Books, 2006.

_____. **Toward a new common sense**: law, science and politics in the paradigmatic transition. Nova Iorque: Routledge, 1995.

_____. **Toward a new legal common sense**: law, globalisation and emancipation. Londres: Butterworths, 2002.

SCHMITT, Carl. **Politische theologie**: vier Kapitel Zur Lehre Von Der Souveranität. Berlin: [s.n.], 1922.

WESTERLUND, David; SVANBERG, Ingvar (Org.). **Islam outside the arab world**. London: Routledge, 1999.