

## Sobre monstros, tortura e direitos humanos<sup>1</sup>

César Augusto Baldi

Pós-graduado em Direito Político/UNISINOS, Mestre em Direito/ULBRA-RS, Doutorando em Direito/UPO.

A descoberta do outro no contexto colonial europeu envolveu a produção e reconfiguração de relações subalternas. Três foram particularmente importantes: a) o Oriente, como espaço da alteridade: o Ocidente não existe fora do contraste com o não-Ocidente, seja este visto como civilização alternativa, como centro da história, como ameaça, seja como recurso; b) a natureza, como lugar por excelência da exterioridade, uma exterioridade que é sentida como ameaça, pela falta do conhecimento, e como recurso, que pode e deve ser dominado e destruído; c) e, por fim, o selvagem, como o lugar da inferioridade e, portanto, da “diferença que é incapaz de se constituir em alteridade”, ou seja, daquele que, não sendo plenamente humano, tem a diferença construída como a ameaça do irracional.<sup>2</sup>

Dos vários “selvagens” criados, o monstro é uma figura recorrente para o campo da política e do direito, incluído o direito penal. Mas o que é o monstro? O monstro é aquela criatura que “está sempre e paradoxalmente próximo e distante do humano, que tem por função delimitar e legitimar”.<sup>3</sup> Se o monstro medieval é uma ponte entre o humano e o divino – e a representação de São Cristóvão com cabeça de cachorro ou do Cristo com três cabeças são um

---

<sup>1</sup> Texto-base da intervenção no Painel “Movimentos sociais, multiculturalismo e controle social punitivo”, dentro da programação da Jornada de Estudos Criminológicos, realizada no Auditório da Faculdade de Direito da PUC/RS, em 20 de junho de 2007, juntamente com Emil Sobottka e Dani Rudinick.

<sup>2</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. El fin de los descubrimientos imperiales. IN: *El milenio huérfano: ensayos para una nueva cultura política*. Madrid-Bogotá: Trotta-ILSA, p. 141-150.

<sup>3</sup> BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Definindo o monstruoso: forma e função histórica. IN: \_\_\_\_\_. *Monstros, índios e canibais; ensaios de crítica literária e cultural*. Florianópolis: Insular, 2000, p. 11.

bom exemplo-, paulatinamente ele vai se transformando no outro deformado que busca o impossível: pertencer ao humano do qual se percebe injustamente separado, para adquirir, no século XIX, uma autonomia que remete, então, à invenção do terror moderno,<sup>4</sup> do qual Drácula e Frankenstein são os maiores expoentes.

O que se olvida, contudo, é que o monstro é sempre um ser híbrido, simultaneamente, dentro e fora da humanidade, e, **portanto, sem lugar, exceto o de confirmar a norma, enquanto dela distante, e de questioná-la, enquanto parte integrante dela.** Esta hibridez fica evidente quando se recorda que o dragão, por exemplo, tem olhos de coelho, crina de cavalo, patas de tigre, garras de falcão, peito de sapo, corpo de serpente, focinho de porco, escamas de peixe, chifres de veado e cabeça de camelo<sup>5</sup>. Ou mesmo Frankenstein, que é a tentativa de criação de um ser humano a partir de partes desmembradas de cadáveres, às quais Victor (o criador) restaurou movimento e vida por meio mecânicos. Como a própria etimologia da palavra confirma, **o monstro é aquilo que tem que ser mostrado, mas não pode ser dito ou descrito, porque inclassificável.**

Neste sentido, Drácula, de Bram Stoker, é simplesmente paradigmático. Primeiro, porque o vampirismo remete à associação com o sangue. E o sangue é, juntamente com o sêmen e o leite, “uma das três substâncias sagradas que emanam do corpo” e, enquanto o sêmen expressa o macho, e o leite, a fêmea, “o sangue transcende a diferença entre o macho e a fêmea”<sup>6</sup>, tendo sido identificado com a vida e com a força da vida. Ser de fronteira, por excelência, portanto, o vampiro, contudo, vai levar à “contaminação” do sangue, uma correlação, aliás, que é bem explícita, nos dias de hoje, com a questão da soropositividade e o preconceito com homossexuais e a luta por direitos sexuais. Segundo, porque a mulher que é contaminada por Drácula (no caso do livro, Lucy Westenra) adquire aquela sexualidade “exaltada que o imaginário vitoriano percebia como

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 14-22.

<sup>5</sup> Agradeço a Henry Pereira Harada pela informação.

<sup>6</sup> FROMM, Erich. *Anatomia da destrutividade humana*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 361

incompatível com a domesticidade feminina”<sup>7</sup> que estava sendo posta em questão.

Mas a leitura pelo viés da sexualidade, contudo, é apenas um dos aspectos do livro. Como ser de fronteira, Drácula deveria vir de “uma das **primitivas e menos conhecidas partes da Europa**”<sup>8</sup>, e, embora seu castelo fosse localizado nas margens do mundo civilizado, ele possui uma biblioteca que possui “um grande número de livros ingleses, estantes inteiras repletas deles, e volumes encadernados de revistas e periódicos”<sup>9</sup>. Informado da vida da metrópole, deseja “caminhar no meio da multidão das avenidas londrinas, estar no meio do tumulto e da correria dos homens”, ou seja, alimentar-se também do sangue cultural londrino. Para tanto, não lhe basta apenas aprender a linguagem com a ajuda de livros:<sup>10</sup>

“Qualquer um reconheceria em mim um estranho, o que não é de forma nenhuma satisfatório. Não aceitarei nada menos do que ser como todos os outros, para que ninguém tenha sua atenção voltada a mim, e interrompa suas palavras ao me ouvir para dizer: **‘Ah, um estrangeiro!’**”

Apesar de sua nobreza, portanto, o conde é, também, um imigrante indesejável, perigoso, vindo de uma nação periférica e primitiva, que busca instruir-se e utilizar-se do instrumental da nação civilizada para ter direito de não ser apenas um “outro cultural”. A sua destruição tem que ser levada a cabo por cinco homens ( três ingleses, um americano e um alemão) para evitar a tentação e fascínio que poderia exercer sobre Mina Harker, que tem “suavidade e luz”. Mesmo a fuga de Londres não impedia o fim da expedição, porque “é necessário” para o próprio bem da moça e “depois para o bem de toda a Humanidade. Este monstro já nos causou muitos males no limitado alcance em que ainda se

---

<sup>7</sup> BELLEI, Sérgio Luiz Prado. Questões de geografia e fronteira II: Drácula viajante. IN: \_\_\_\_\_. *Monstros, índios e canibais; ensaios de crítica literária e cultural*. Florianópolis: Insular, 2000, p. 40.

<sup>8</sup> STOKER, Bram. *Drácula*. Porto Alegre: L & PM, 1998, p. 36.

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.

encontra”. Um monstro que emigrara para “uma nova terra onde a vida humana ainda é fecunda” deveria ser combatido por guardiões, “verdadeiros cavaleiros das Antigas Cruzadas” para redimir as almas.<sup>11</sup>

Por fim, é de destacar a cena antológica, em que Jonathan Harker, na primeira noite do castelo de Drácula, barbeando-se na frente do espelho, sente um toque no ombro e ouve a saudação do conde, mas não vê a imagem dele refletida no espelho, “cujo ângulo cobria toda a extensão do quarto à retaguarda”, o que lhe causa estupefação:<sup>12</sup>

“Após retribuir a saudação, voltei a olhar para o espelho para constatar como havia me enganado. Desta feita já não poderia haver qualquer erro, pois o Conde estava bem perto de mim e o via distintamente por cima de meu ombro. Mas não havia o menor traço de sua presença refletido no espelho! Tudo o mais que existia no meu dormitório estava nitidamente refletido. **Não havia, porém, sinal nenhum de outro homem no quarto, além de mim próprio**”

Ainda que a lenda em torno de Drácula o tenha convertido em “morto-vivo”, sem alma, que não pode ter refletida a imagem no espelho, aqui se está diante de um duplo jogo de espelhos. Primeiro, ao negar a possibilidade de apresentar imagem do que existe, o espelho revela um silêncio, uma ausência na presença, alguém que é e não é, “porque jamais se percebe existente na imagem especular confirmadora da presença”. Segundo, porque esta imagem não aparece porque quem olha e tem a imagem “ocupa o lugar da imagem do outro ao mesmo tempo presente ( fora do espelho) e ausente ( no espelho)”. Ao olhar para onde o monstro deveria estar, Jonathan vê a si próprio, porque:<sup>13</sup>

“A monstruosidade do outro está sempre mais próxima do que se pensa porque nunca existe separadamente do humano. Ou

---

<sup>10</sup> Idem, ibidem, p. 35.

<sup>11</sup> Idem, ibidem, p. 499-500.

<sup>12</sup> Idem, ibidem, p. 43.

<sup>13</sup> BELLEI, op. cit., p. 46.

melhor dizendo, a caça ao monstro além das fronteiras da civilização é sempre, em certa medida, inútil, **porque o monstruoso habita, desde sempre, o lado de cá da fronteira.**”

O que a narrativa toda de Bram Stoker revela é, pois, a construção de um outro, estrangeiro, sexualmente distinto, comportamentalmente diverso, e, por tudo isto, não-civilizado. Longe de ser inocente, a monstruosidade é uma “construção regulatória da modernidade que imbrica não-só sexualidade, mas também questões de cultura e raça”, mas também um “implícito index de desenvolvimento civilizacional e cultural adaptabilidade<sup>14</sup>

Naquele que se converteu num dos libelos fundadores do direito penal liberal ( “Dos delitos e das penas”), Cesare Beccaria tratava, em 1764, de uma “**barbárie** que o uso consagrou na maioria dos governos”: fazer torturar um acusado enquanto se faz o processo. Denunciava tal prática nestes termos:<sup>15</sup>

“Direi mais que é **monstruoso** e **absurdo** exigir que um homem acuse-se a si mesmo, e procurar que a verdade nasça através dos tormentos, como se a verdade estivesse nos músculos e nas fibras do infeliz! A lei que autoriza a tortura é a que afirma: **“Homens, resisti à dor”**”.

Não constando da Declaração de 1789, a vedação da tortura foi expressa no art. 5º da Declaração Universal de Direitos Humanos e repetida no art. 7º do Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos ( 1966), tendo-se tornado conceito central do “corpus” dos direitos

---

<sup>14</sup> PUAR, Jasbir K. & RAI, Amit S. Monster, terrorist, fag: the war of terrorism and the production of docile patriots. *Social Text* (72): vol. 20, n. 3, fall 2002, p. 119

<sup>15</sup> BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. São Paulo: Hemus, 1983, p. 32

humanos e tido, por Bobbio<sup>16</sup> e pela doutrina internacionalista, como um direito com “valor absoluto” e “inderrogável”.

Uma leitura das discussões das respectivas redações dos textos poderia levar à conclusão de que mesmo a definição expressa constante da “Convenção contra a tortura e outros tratamentos ou penas cruéis, desumanos ou degradantes” ( 1984)<sup>17</sup> demonstraria um consenso para além de qualquer subjetivismo, um verdadeiro “direito humano universal”. Afinal, mesmo a definição de tratamento cruel, desumano ou degradante foi tida como auto-evidente, no sentido de se evitarem as atrocidades ocorridas na Segunda Guerra Mundial e entendidas no sentido amplo de proteção contra abusos, sejam físicos ou mentais.<sup>18</sup> Uma análise mais atenta, contudo, revela que a definição de tortura “retém um significado central com viés cultural, que deriva sua substância da missão colonial para civilizar os nativos”, revelando várias exclusões no seu significado.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos* Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 37.

<sup>17</sup> Segundo o texto, considera-se como tortura “qualquer ato pelo qual dores ou sofrimentos agudos, físicos ou mentais são infligidos intencionalmente a uma pessoa a fim de obter, dela ou de uma terceira pessoa, informações ou confissões; de castigá-la por ato que ela ou terceira pessoa tenha cometido ou seja suspeita de ter cometido; de intimidar ou coagir esta pessoa ou outras pessoas; ou por qualquer motivo baseado em discriminação de qualquer natureza; quando tais dores ou sofrimentos são infligidos por um funcionário público ou outra pessoa no exercício de funções públicas, ou por sua instigação, ou com seu consentimento ou aquiescência. Não se considerará como tortura as dores ou sofrimentos que sejam consequência unicamente de sanções legítimas, ou que sejam inerentes a tais sanções ou delas decorram”.

<sup>18</sup> Vide a análise da questão em: AN-NA’IM, Abdullahi. Toward a cross-cultural approach to defining international standards of human rights: the meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment. IN: AN-NA’IM, Abdullahi ( ed). *Human rights in cross-cultural perspectives: a quest for consensus*. Pennsylvania: University of Pennsylvania, 1995, p. 29-32.

<sup>19</sup> RAJAGOPAL, Balakrishnan. *International law from below - development social movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge, 2003, p. 183.

Primeiro, porque, na visão de Balakrishnan Rajagopal, é “um conceito legal que reproduz as estruturas coloniais de poder e cultura”, baseado na distinção “esquizofrênica” entre o sofrimento necessário e desnecessário.

As fronteiras entre os dois são definidas pública e privadamente:<sup>20</sup>

Sufrimento necessário tem sido, usualmente, utilizado para incluir não somente atos de indivíduos privados contra si mesmos ou cada um (privados), mas também a violência infligida sobre os nativos em nome do desenvolvimento e modernidade, por exemplo, o alistamento forçado dos nativos para a guerra ou os massivos projetos de desenvolvimento ou de destruição de modos de vida locais (público). ‘Sufrimento desnecessário’ inclui práticas da comunidade local, especialmente na área da religião, em que os indivíduos, muitas vezes, infligem danos mentais ou psíquicos a si mesmos (privado), bem como os padrões de excesso do moderno aparato coercitivo do Estado (público). Enquanto o aparato colonial dava desmedida proeminência ao aspecto privado do ‘sofrimento desnecessário’, declarando-o ilegal, mantinha silêncio em relação às violências que causavam ‘sofrimento necessário’.

O banimento do “sofrimento desnecessário” tinha um duplo efeito:<sup>21</sup> ao mesmo tempo em que reforçava a centralidade do Estado moderno como “antídoto às práticas locais más”, estigmatizava as práticas locais como “tortura”, ainda que por meio de um mecanismo complexo, que aceita o direito costumeiro no sistema colonial, desde que não-colidente com a “cláusula de repugnância” ( à justiça e à moralidade). Ficava absolutamente claro que a preocupação não era com o sofrimento dos nativos, mas o que interessava era o “desejo de impor o que eles consideravam standards civilizados de justiça e humanidade para uma população sujeita- isto é, o desejo de criar novos sujeitos humanos”, um processo de “reforma colonial”, porque, no processo de ser “inteiramente humano”, somente algumas formas de sofrimento eram vistas como afronta à humanidade, e sua eliminação necessária.<sup>22</sup> Observe-se, pois, que o sofrimento “inumano” era associado ao “comportamento bárbaro” e oposto ao sofrimento “inevitável” e,

---

<sup>20</sup> Idem, ibidem, p. 182-3.

<sup>21</sup> Idem, ibidem, p. 183-184.

<sup>22</sup> ASAD, Talal. On torture, or cruel, inhuman, and degrading treatment. IN: KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena & LOCK, Margaret. *Social Suffering*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California, 1997, p. 293-294.

portanto, “essencialmente gratuito e, logo, legalmente punível”: a dor no processo de “se tornar humano”, por sua vez, era necessária, por razões sociais e morais.<sup>23</sup>

Segundo, porque a definição tem um forte viés estatal, que deixa claro que certas formas de violência cometidas por agentes estatais são mais “toleráveis”: a Convenção de 1984 expressamente afirma que “não se considerará como tortura as dores ou sofrimentos que sejam consequência unicamente de **sanções legítimas**, ou que **sejam inerentes a tais sanções** ou delas decorram”. E, conseqüentemente, legitimaria várias violações no chamado “Terceiro Mundo”. Ao mesmo tempo, trabalhando com uma divisão público-privado, acaba por excluir violências de particulares contra particulares<sup>24</sup> (perguntariam as feministas: a violência doméstica é uma forma de tortura?)

Terceiro, porque os conceitos de tortura e de tratamento desumano, cruel e degradante não se aplicam à conduta normal de guerra, ainda que “as modernas tecnologias de guerra envolvam formas de sofrimento, em número ou na forma, que são sem precedentes”. A Convenção de Genebra que procura regular condutas em guerra- e se encontra contestada, atualmente, pelos Estados Unidos- acaba, paradoxalmente, “legalizando muitas formas de sofrimento suportados, na guerra moderna, por combatentes e não-combatentes”<sup>25</sup> A possibilidade de utilização de armas químicas, nucleares e biológicas é acompanhada do fato de que o Estado “exige de seus cidadãos não somente que eles matem e causem danos a outros, mas também que eles sofram dores cruéis e a morte”<sup>26</sup>

Quarto, ainda quando o conceito de tortura tenha se expandido para incluir casos de sofrimento psicológico, ficam excluídos determinados casos de dores físicas calculadamente infligidas. É interessante observar como o sadomasoquismo e, portanto, uma dor que é, simultaneamente, prazer,

---

<sup>23</sup> Idem, ibidem, p. 295.

<sup>24</sup> RAJAGOPAL, op. cit., p. 184

<sup>25</sup> ASAD, op. cit., p. 297

<sup>26</sup> Idem, ibidem.



vivenciada como “positiva”, não é rotulado como tortura, porque há “consentimento das partes”, é realizado “em privado” e não punível, exceto se não conduza à morte ou sérios danos. Mas o que pensar do ritual de autoflagelação dos islâmicos xiitas, um rito **coletivo** de sofrimento **religioso** e redenção, e não podendo ser equacionado a uma metáfora secular, porque a dor é real e dramática? Como diz Talal Asad, “a **moderna hostilidade** não é simplesmente à dor, mas **à dor que não está em conformidade com uma particular concepção de ser humano**- e que é, portanto, em excesso. E “excesso” é uma questão de medida.”<sup>27</sup>

Por fim, a linguagem das declarações reproduz a mesma linguagem presente na oitava emenda à Constituição dos Estados Unidos ( 1791), <sup>28</sup> o que, a par de insinuar as ferramentas teóricas e as possibilidades interpretativas, é particularmente atual com os acontecimentos de Abu Ghraib. A divulgação de fotos com rituais de humilhação de torturas dos prisioneiros iraquianos foi refutada, inicialmente pelo governo Bush, como uma prática não-condizente com o “american way of life”.

A configuração da prática como um “estado de exceção” foi construída por meio de uma específica geografia, produzida por meio de três planos interligados: <sup>29</sup>a) **a raridade de tal particular forma de violência**: “ a temporalidade da emergência como excessiva em relação à temporalidade da regularidade”; b) **a santidade do sexual e do corpo**: “o local de violação como extremo em relação aos direitos individuais de privacidade e propriedade de seu corpo, dentro da tradição liberal”; c) **a transparência do abuso**: “como um ato de matar em excesso em relação a outro tipos de violência necropolítica de tempos de guerra [referindo-se ao direito de matar] e como um desafio aos os padrões normativos que garantem a universalidade do humano no discurso dos direitos humanos”.

---

<sup>27</sup> Idem, ibidem, p. 301-304.

<sup>28</sup> As primeiras dez emendas são conhecidas como “Bill of Rights”, e o texto encontra-se disponível em: [http://www.archives.gov/national-archives-experience/charters/bill\\_of\\_rights\\_transcript.html](http://www.archives.gov/national-archives-experience/charters/bill_of_rights_transcript.html)

<sup>29</sup> PUAR, Jasbir K. On Torture: Abu Ghraib. *Radical History Review*, Issue 93 ( fall 2005): 14.

Uma “**sociologia da tortura**”, por sua vez, revela a produção do corpo islâmico como um objeto de tortura, dentro de uma visão orientalista de “sexo perigoso e ilícito”, em que as simulações de sexo entre homens ou o sadismo praticado por carcereiras mulheres tem o condão de reforçar padrões de heteronormatividade e de cidadania, com a escusa da evidente homofobia e machismo existente no ambiente das forças armadas.

A obsessão da cultura americana com a possibilidade de “desintegração social causada pelo desejo sexual”, que deve ser contido, sob pena de perversão, é a condição para que as sevícias, humilhações e tortura contra os detidos sejam “uma ocasião única para exercer a perversão e simultaneamente negá-la pela normalidade da guerra total, do racismo e do orientalismo em que ela se insere”.<sup>30</sup> A simulação de sodomia associada ao tabu da homossexualidade na cultura islâmica e à hiper-sexualização do oriental ( a partir da construção da poligamia como “natural” e do Paraíso com “setenta virgens”) tem o condão de reforçar a humilhação do prisioneiro, ao mesmo tempo em que cria a imagem de que os Estados Unidos são mais tolerantes com a homofobia, a misoginia e o fundamentalismo que “os oprimidos, modestos, envergonhados com a nudez, que habitam o Oriente Médio”, esquecendo-se que a constituição de “culturas abertas e liberais” envolve a projeção do que é “fechado” nas outras.<sup>31</sup>

Como bem descreve Jasbir Puar:<sup>32</sup>

“ A tortura... trabalha não somente para desintegrar sexualidades nacionais de antinacionais- porque tais distinções ( o monstro- o terrorista- o “veado”) já estão em jogo- mas também, de acordo com as fantasias nacionalistas, para reordenar o gênero e, no processo, corroborar implícitas hierarquias raciais. A força de feminizar, então, reside não só em remover a masculinidade, em “homossexualizar” o corpo masculino, ou em roubar o feminino de sua simbólica e reprodutiva centralidade para as sexualidades normativo-nacionais. Antes, pelo contrário, é a fortificação de barreiras intransponíveis entre masculino e feminino, a reinscrição de

---

<sup>30</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Sociologia da Tortura. Publicado na revista Visão de 20-05-2004. Disponível em: <http://www.ces.fe.uc.pt/opiniaobss/105.php>

<sup>31</sup> PUAR, op. cit., p. 34.

<sup>32</sup> PUAR, op. cit., p. 28

múltiplos e fluidos gêneros performativos em petrificados locais de masculinidade e feminilidade, e o jogo cruzado de tudo isto com e através de raciais, imperiais e econômicas matrizes de poder. **Esta é real força da tortura.** “

Uma complexa relação em que a tortura se põe como parte de um “patriótico mandato de separar sexualidades e gêneros normativo-nacionais e não-nacionais”. Um jogo de espelhos em que “a sexualidade normativo-nacional **põe a tortura como uma modalidade fundamental de produção de cidadania**”, ao passo que “ a produção da cidadania **põe a sexualidade normativo-nacional como uma fundamental forma de tortura**”.<sup>33</sup> Antes de ser excepcional, o abuso sexual tem sido “uma parte e uma parcela das histórias de dominação colonial e da construção de impérios- a conquista é, por natureza, corporal”<sup>34</sup>: não é, pois, coincidência que às intervenções humanitárias em países não-ocidentais e às ocupações do Iraque e do Afeganistão tenham se seguido estupro e violência contra a população feminina.

Por fim, a situação paradoxal de destruir alguém como ser humano para que este atue como humano tem como correspondente as técnicas de simulacro e de teatralização da violência: não somente pela atuação de papéis, mas pelo aparato técnico da tortura que só opera quando **exibido**, mas uma exibição, porém, que é **clandestina**. Não só porque se opera em porões, mas também porque “torturados e torturadores não tem nome nem identidade”: é um teatro clandestino “**em que se exhibe escondendo e se esconde exibindo**” e que, portanto, possibilita que os torturados se sintam “sem direitos”, mas que os torturadores se confessem “sem poderes”.<sup>35</sup> No caso específico de Abu Ghraib, as fotos revelam uma profusão de espectadores, “um processo minudente de documentação, a necessidade de evidência visual da vergonha, os olhos estáticos do voyeur”, tudo isto associado à disseminação das imagens na Internet, “perpetuando a humilhação *ad nauseam*”.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Idem, ibidem.

<sup>34</sup> Idem, ibidem, p. 34.

<sup>35</sup> CHAUI, Marilena. IN: ELOYSA, Branca ( org). *I Seminário do Grupo Tortura Nunca Mais*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 34-35.

<sup>36</sup> PUAR, op. cit., p. 29.

Se a monstrosidade revela a interseção entre raça, cultura, sexualidade, colonialismo e humanidade, o mesmo ocorrendo com a configuração da tortura, que é, como diz Talal Asad, “parte de uma mais complexa história do moderno conceito secular do que é realmente humano”<sup>37</sup>, o que dizer, pois, dos “direitos humanos”?

Da mesma forma que a tortura, o aparente consenso em relação aos direitos humanos esconde, em realidade, o fato de que eles são um campo de lutas e de contestações – também discursivas- onde **“competem pressupostos e visões de mundo distintos sobre gênero, diferença, cultura e subjetividade”**<sup>38</sup>

Para além de uma aberta oposição aos direitos humanos, existem concepções que, a pretexto da defesa destes, encontram-se em função de uma agenda claramente conservadora. Vide, por exemplo, a defesa dos direitos das mulheres, por parte do Vaticano, a partir de pressupostos que reforçam a centralidade da família heteronormativa. Isto não significa reconhecer, por outro lado, que aqueles que “contestam os valores dominantes de dentro irão querer viver da forma que os automeados campeões da modernidade ( de dentro de sua sociedade ou de fora) dizem que eles deveriam seguir”. Se é verdade que as culturas são conflituais e as tradições estão longe de serem monolíticas, “são vários os todos que podem ser imaginados, tolerados, desejados e trabalhados”<sup>39</sup>. Trata-se, pois, de reconhecer a existência de concepções hegemônicas e contrahegemônicas de direitos humanos, em processos de oposição, hibridação e conflito: dir-se-ia **“direitos humanos de baixa intensidade”** ou **“de conformação”** e **“direitos humanos de alta intensidade”** ou **“de oposição”**. Um processo de escavação, como diz Ratna Kapur, no sentido de verificar como “o discurso é permeado por ambições imperiais, assertivas sobre superioridade moral e civilizacional e

---

<sup>37</sup> ASAD, op. cit., p. 285.

<sup>38</sup> KAPUR, Ratna. Revisioning the role of law in women’s human rights. IN: MECKLED-GARCÍA & ÇALI, Basak. *The legalization of human right: multidisciplinary perspectives on human rights and human rights law*. London- New York: Routledge, 2006, p. 102.

evangelicismo religioso”<sup>40</sup> O futuro dos direitos humanos, portanto, ao contrário da narrativa do progresso que caracterizou o pensamento moderno, encontra-se absolutamente **aberto e diverso**: “para os olhos do futuro, o que hoje nós denominamos direitos humanos pode ser por nós vivido como ‘ruínas da memória”<sup>41</sup>

Quatro focos de turbulência, de tensão e de discrepância para configuração dos direitos humanos têm sido identificados por Boaventura de Sousa Santos:<sup>42</sup> a) entre princípios e práticas; b) entre princípios rivais; c) entre raízes e opções; d) entre sagrado e profano, religioso e secular, entre transcendência e imanência.

O primeiro foco está associado ao inconformismo ante a **discrepância da proclamação de princípios e direitos e a violação destes na prática**: é o reafirmar a defesa da democracia para defender a instauração de um golpe de estado em governo democraticamente eleito, é invadir um país e determinar sua ocupação a pretexto de conservar sua autodeterminação, é invocar constantemente um princípio para o negar na prática. É o campo privilegiado para que as promessas sejam traídas, que muitas violações de direitos humanos não sejam reconhecidas como tais ou que sejam silenciadas pelos discursos e práticas dominantes de direitos humanos. Neste caso, a fragilidade e a “baixa intensidade” podem ser resignificadas por diversos mecanismos.

Saliente-se, aqui, apenas um. Se a tortura se erigiu a partir da esquizofrenia entre “sofrimento necessário e “sofrimento desnecessário”, uma política da alta intensidade de direitos humanos deve procurar “dar voz ao sofrimento humano, torná-lo visível e reduzi-lo”, trabalhando tanto com a política de representação do sofrimento, mas também contestando o poder de

---

<sup>39</sup> ASAD, Talal. What do human rights do? An anthropological enquiry. *Theory & Event* 4: 4 (2000), item 39.

<sup>40</sup> KAPUR, Ratna. Human rights in the 21<sup>st</sup> century: take a walk on the dark side. *Sydney Law review*. Volume 28, n. 4, december 2006. Disponível em: [http://www.law.usyd.edu.au/slr/slr28\\_4/Kapur.pdf](http://www.law.usyd.edu.au/slr/slr28_4/Kapur.pdf)

<sup>41</sup> BAXI, Upendra. *The future of human rights*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Oxford, 2006, p. 5

<sup>42</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais. *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, (64): janeiro-fevereiro 2007, p. 319 e seguintes.

“nomear as vozes”, construindo modos para prevenir a “repressão desnecessária e o sofrimento humano além de limites”, deslegitimando “todas formas de políticas de crueldade”, sem ferir o “direito humano de interpretar os direitos humanos”<sup>43</sup> No período colonial, o sofrimento foi tornado *invisível* porque “largas parcelas de pessoas não foram tidas como suficiente ou potencialmente humanas”<sup>44</sup>. O “outro” encontrava-se disponível para ser mercadoria como escravo ou ser matéria crua de exploração de trabalho dentro e fora das colônias.<sup>45</sup> Como afirmou o escravo liberto Ottobah Cugoano, em 1787: “as nossas vidas são tidas como de nenhum valor”<sup>46</sup>, uma expressão colonial reatualizada, nos dias de hoje, pelo tráfico de órgãos e de pessoas. A discussão do sofrimento, tendo como mote a tortura e o tratamento cruel, desumano e degradante, que estão no centro do “corpus” de direitos humanos, poderia ser reequacionada por perguntas aparentemente bem simples:<sup>47</sup>

“É a pena capital em qualquer forma ou com qualquer justificativa uma prática de crueldade? Quando a discriminação, seja baseada no gênero, classe ou casta, assume a forma de tortura prescrita pelos parâmetros e normas internacionais de direitos humanos? Quando podem formas de assédio sexual no local de trabalho ser descritas como um aspecto de cruel, desumano e degradante tratamento proibido nos parâmetros e normas internacionais correntes de direitos humanos? Práticas sexuais não-consensuais dentro da relação matrimonial constituem estupro? Todas as formas de trabalho infantil devem ser incluídas como práticas cruéis, no sentido de que o confisco da infância é uma irreparável violação humana? São os projetos de mega-irrigação que criam eco-exílios e degradação/destruição ambiental atos de crueldade desenvolvimental? São os programas ou medidas de ajuste estrutural um aspecto da política de imposição de sofrimento? “

---

<sup>43</sup> BAXI, op. cit., p. 6-8, 49, 77.

<sup>44</sup> Idem, ibidem, p. 48.

<sup>45</sup> BAXI, Upendra. Voices of suffering, fragmented universality, and the future of human rights. IN: WESTON, Burns H. & MARKS, Stephen P. ( ed). *The future of International Human Rights*. New York: Transnational Publishers, 1999, p. 110.

<sup>46</sup> *Apud* MIGNOLO, Walter. Epistemic disobedience and the de-colonial option: a manifesto. Edição revisada de 22-03-2007. Disponível em : [http://waltermignolo.com/txt/Epistemic\\_Disobedience\\_and\\_the\\_Decolonial\\_Option\\_a\\_Manifesto.doc](http://waltermignolo.com/txt/Epistemic_Disobedience_and_the_Decolonial_Option_a_Manifesto.doc) . O relato consta de: CUGOANO, Quobna Ottobah. *Thoughts and sentiments on the evil of slavery and other writings*. New York: Penguin, 1999.

<sup>47</sup> BAXI, op. cit., p. 49. Também em “Voices of suffering”, p. 113, nota 38.

Como diz Upendra Baxi, é imprescindível a tarefa de desmistificar as fontes de sofrimento humano, pois **tomar os direitos humanos realmente a sério requer tomar o sofrimento a sério.**<sup>48</sup>

O segundo foco de tensão diz respeito às **discrepâncias entre princípios rivais**, universos simbólicos, princípios éticos, formas de racionalidade, cosmologias distintas e, portanto, uma luta por justiça cognitiva, a partir da desconstrução das hierarquias estabelecidas e pelo rompimento das “monoculturas da mente” ( na feliz expressão de Vandana Shiva) instituidoras: 1) a monocultura do saber, com a produção da ignorância, em que a ciência moderna é erigida em critério único de verdade; 2) a monocultura do tempo linear, com a produção do resíduo, declarando atrasado tudo que é assimétrico em relação ao declarado avançado; 3) a monocultura da classificação social, com a produção da inferioridade, pela naturalização das hierarquias, de forma que quem é inferior, por ser insuperavelmente inferior, não pode ser alternativa a quem é superior; 4) a monocultura da escala dominante, com a produção da particularidade ou localidade, privilegiando as entidades ou realidades que alargam seu âmbito no globo; 5) a monocultura da produtividade, com a produção da improdutividade, que, na natureza, produz esterilidade e, no trabalho, é a desqualificação profissional. É a produção sociológica de uma ausência, de forma a demonstrar que **o que não existe é, em realidade, ativamente produzido como não-existente, como alternativa não-crível à realidade.**<sup>49</sup>

Neste campo de lutas, a concepção hegemônica assenta na produção da **injustiça cognitiva**, ao considerar que as lutas por dignidade somente podem ser expressas nas formas clássicas de direitos humanos, esquecendo seus pressupostos ocidentais e a discrepância entre as distintas realidades e cosmologias, ao mesmo tempo em que cria a pretensão de universalidade.

---

<sup>48</sup> BAXI, Upendra. Fostering human rights cultures. IN: BAXI, Upendra & MANN, Kenny ( ed). *Human rights learning: a people's report*. New York: People's Movement for Human Rights Learning, 2006, p. 19. Disponível em: <http://www.pdhre.org/pdhre-report-2006.pdf>

Trata-se, aqui, de **desprovincializar os direitos humanos**<sup>50</sup>, reconhecendo que as lutas por dignidade, igualdade, justiça, liberdade e solidariedade podem ser expressas por formas distintas e com princípios distintos, não necessariamente simétricos, ainda que, eventualmente, homeomórficos, ou seja, desempenhando a mesma função de “dar vozes ao sofrimento” e constituir “lutas contra política de crueldade”.

Assim, os islâmicos podem fundamentar as lutas por igualdade ou reconhecimento ou mesmo de “gender jihad” (jihad de gênero) em concepções de “umma” (comunidade) ou nas tensões entre ismah” (inviolabilidade) e “âdammyyah” (humanidade);<sup>51</sup> os “dalits” da Índia questionarem os fundamentos do *dharma*<sup>52</sup>; e mesmo a cosmologia indígena passar por fundamentos de pachakuti<sup>53</sup>. Não é demais lembrar que os movimentos de direitos humanos da África do Sul têm insistido no conceito de *ubuntu* (interdependência), que chegou a se cogitar de ser incluído de forma expressa da Constituição pós-apartheid.<sup>54</sup> Da mesma forma, as lutas por terra e água em perspectiva completamente distinta das demandas ocidentais ambientais têm sido travadas, na Índia, com fundamento nas noções gandianas de *satyagraha* (“desobediência civil” contra leis injustas), *swaraj* (auto-gestão e auto-organização) e *sarvodaya* (inclusão), por meio dos movimentos de *bija*

---

<sup>49</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: \_\_\_\_\_ (org). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. Porto: Afrontamento, p. 743-6, 2003.

<sup>50</sup> CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe; postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University, 2000, p. 3-26

<sup>51</sup> SENTURK, Recep. Sociology of Rights: “I am therefore I have rights”: Human rights in Islam between Universalistic and Communalist Perspectives. IN: BADERIN, Mashood; MONSHIPOURI, Mahmood; WELCHMAN, Lynn & MOKHTARI, Shadi. *Islam and Human rights: advocacy for social change in local contexts*. New Delhi: Global Media, 2006, p. 375-416; AN-NA’IM, Abdullahi. Muslim must realize that there is nothing magical about the concept of human rights. IN: NOOR, Farish. *New voices of Islam*. Netherlands: ISIM, 2002, p. 11. Disponível em : [http://www.isim.nl/files/paper\\_noor.pdf](http://www.isim.nl/files/paper_noor.pdf) ; BARLAS, Asma. Islam, feminism and living as the ‘muslim women’ . Disponível em: <[http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/03/islam\\_feminism.php](http://www.muslimwakeup.com/main/archives/2004/03/islam_feminism.php)

<sup>52</sup> SHARMA, Arvind. *Hinduism and human rights- a conceptual approach*. New York: Oxford University, 2004.

<sup>53</sup> ESTERMAN, Josef. *Filosofia andina. estudio intercultural de la sabidoria autóctona andina*. Quito: Abya Yala, 1998.

<sup>54</sup> TUTU, Desmond. *God has a dream: a vision of hope for our time*. Parktown: Random House South Africa, 2005, p. 25-29; MOOSA, Ebrahim. Tensions in legal and religious values in the 1996 South African Constitution. Disponível em: [http://www.crvp.org/book/Series02/II-6/chapter\\_v.htm](http://www.crvp.org/book/Series02/II-6/chapter_v.htm)



*swaraj* (biodiversidade e democracia de sementes), *anna swaraj* (soberania alimentar) e *jal swaraj* (democracia da água).<sup>55</sup>

O grande foco de tensão tem se concentrado, fundamentalmente, nas sociedades e povos islâmicos, porque se vêem na dilemática situação de imitar a modernidade ocidental, aceitando-a como única, ou rejeitar radicalmente o projeto modernista e arcar com os custos de viver “num tempo moldado por monoculturas diversas”<sup>56</sup>

O terceiro ponto nevrálgico diz respeito à **discrepância entre raízes e opções**, à construção social de conflitos a partir do contato com a modernidade ocidental, que “**reservou para si o futuro** e permitiu que com ele coexistissem vários passados desde que todos convergissem nele, no mesmo futuro”, distribuindo aos povos e culturas dominados “passados neutralizados, **sem capacidade de produzir futuros alternativos** ao da modernidade ocidental”<sup>57</sup> É a eclosão, na prática hegemônica de direitos humanos, de novos “**fascismos sociais**”<sup>58</sup>, pela criação de grupos expulsos do contrato social (pós-contratualismo) e de outros que não tem ou terão a possibilidade de nele ingressar (pré-contratualismo), a partir da criação, dentro das mesmas cidades, Estados ou países, de “zonas civilizadas”, onde o primado do direito, a democracia e os direitos humanos podem ser respeitados, e “zonas incivilizadas”, em que estes princípios não são aplicados ou o são seletivamente, ou ainda de forma a negar, na prática, sua realização.<sup>59</sup>

Reflexo destes parâmetros é a polêmica de que “direitos humanos são privilégios de bandidos” e “direitos humanos devem ser assegurados para

---

<sup>55</sup> SHIVA, Vandana. *Earth democracy: justice, sustainability and peace*. Cambridge: South End, 2005, em especial p. 109-143.

<sup>56</sup> SANTOS, Os direitos humanos..., p. 323.

<sup>57</sup> Idem, ibidem, p. 326.

<sup>58</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. A crise do contrato social e a emergência do fascismo social. IN: *A Gramática do Tempo; para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 317-340.

<sup>59</sup> Vide, por exemplo, a discussão, no Brasil, da utilização de algemas como comportamento indigno ou vexatório, o que somente começou a ser tematizado, a partir do momento em que

**humanos direitos**". Esta operação semântica, ocultando a diferença de poder entre classes sociais, tem a seguinte consequência: "a expressão 'humanos' transforma-se de adjetivo em substantivo, enquanto 'direitos' transforma-se de substantivo em adjetivo, **um qualificativo que não se aplica a todos.**"<sup>60</sup> **Os direitos humanos, que eram universais, tornam-se, assim, restritos apenas aqueles que se auto-intitulam portadores de humanidade.** Esta total inversão da problemática já fora rechaçada de forma expressa, no contexto islâmico, nestes termos: "O coração muçulmano não pode sangrar somente quando vê lágrimas e sofrimentos muçulmanos. Se nós não formos movidos pelas condições ruins e o sofrimento dos outros, (...) então não podemos reivindicar os mesmos direitos e atribuições para nós mesmos. E tampouco podemos dizer que a nossa é uma abordagem universal."<sup>61</sup>

A a-historicidade dos direitos humanos tem dominado as concepções, as práticas e os discursos dominantes dos direitos humanos e não pode reconhecer, assim, os direitos coletivos de povos e grupos vítimas de opressões históricas. Vide, por exemplo, a discussão sobre as políticas afirmativas quando passaram a envolver povos indígenas e as comunidades negras. Como bem salienta Walter Mignolo, **não existe modernidade sem colonialidade**, ainda quando existam livros sobre colonialismo e outros sobre modernidade (como entidades separadas que não se imbricam, nem interagem), ainda quando se afirme que a modernidade é uma questão europeia, e a colonialidade, algo que ocorre fora da Europa.<sup>62</sup> O processo de guerra infinita, de luta contra o terror e da

---

as operações da Polícia Federal concentraram seus esforços no combate ao crime organizado e aos chamados delitos de colarinho branco.

<sup>60</sup> RIBEIRO, Gustavo Lins. Cultura, direitos humanos e poder mais além do Império e dos humanos direitos: por um universalismo heteroglóssico. IN: GRIMSON, Alejandro. *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2004, p. 230. Para uma discussão pormenorizada deste tópico, destacando, ainda, que o corpo é concebido como "locus de punição, justiça e exemplo no Brasil", vide: CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. 2ª ed. São Paulo: 34/EDUSP, 2003, p. 343-377.

<sup>61</sup> NOOR, Farish A. What is the victory of Islam? Towards a different understanding of the Umma and political success in the contemporary world. In: SAFI, Omid (Ed). *Progressive Muslims - on justice, gender, and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003. p. 232.

<sup>62</sup> MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 82

redefinição das políticas em relação aos “imigrantes”<sup>63</sup> são, em parte, o regresso, para as ruas, da colonialidade que a modernidade procurou esconder e imaginou desaparecer com o fim do colonialismo. Não é coincidência, pois, que a França tenha utilizado duas legislações do tempo colonial para tratar de “problemas” recentes: a do princípio da laicidade, de 1905, para “equacionar” a polémica da utilização do véu em escolas, e uma lei de 1955, usada para coibir inicialmente a luta de independência da Argélia ( mas nunca aplicada na metrópole), foi utilizada, em 2005, para conter os distúrbios das populações dos *banlieues*, predominantemente magrebinos de religião islâmica.<sup>64</sup>

O futuro dos direitos humanos reside, ao contrário, na “contestação, dentro de cada distinto espaço histórico-cultural-civilizacional; cada qual estabelece um limite, bem como marca uma possibilidade para políticas emancipatórias de direitos humanos, na teoria e na prática, que somente adquirem significado quando repudiam a história como destino.”<sup>65</sup>

O último foco de grandes tensões é, contudo, a dimensão mais complexa da justiça social: é a **discrepância entre secular e profano**. Primeiro, porque a modernidade ocidental que transferiu o religioso para o âmbito do espaço privado, sob o pretexto de separação do poder temporal da Igreja e do poder temporal do Estado moderno, legitimou, por outro lado, práticas coloniais com matizes religiosas e mesmo os direitos humanos, na versão hegemônica, não podem esconder suas raízes não-seculares de fundamentação. Daí que tenha invisibilizado o fato de que conceitos do poder

---

<sup>63</sup> Para uma discussão a respeito das migrações e cidadanias, em perspectiva pós-colonial, vide: KAPUR, Ratna. The citizen and the migrant: postcolonial, anxieties, law, and the politics of exclusion/inclusion. *Theoretical inquiries in Law*. Vol. 8, number 2, July 2007. Disponível em: [http://www.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?context=til&article=1160&date=&mt=MTE4MjM0ODAzMQ==&access\\_ok\\_form=Continue](http://www.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?context=til&article=1160&date=&mt=MTE4MjM0ODAzMQ==&access_ok_form=Continue)

<sup>64</sup> Vide a informação sobre os fatos ocorridos na França em: [http://www.contee.org.br/secretarias/politicassociais/materia\\_7.htm](http://www.contee.org.br/secretarias/politicassociais/materia_7.htm)

<sup>65</sup> BAXI, The future of..., p. 146.

do Estado não eram nada mais que versões seculares de conceitos teológicos, como, aliás, sustentou Carl Schmitt.<sup>66</sup>

Decorrência disto é que o “espaço privado” foi sempre infenso à “civildade” e à discussão dos direitos humanos: “ **a estabilização da religião foi o correlato da estabilização, por via da religião, das opressões e dos medos do espaço privado.**”<sup>67</sup> Não é por outro motivo que a violência doméstica- reduzida, pois, ao espaço privado- não era uma violação de direitos humanos. A politização do espaço privado, por parte dos movimentos feministas e de gays, lésbicas, transgêneros e *queer* vai revelar *invisibilidades de sofrimento*, ao passo que a crise do Estado Social acabou cimentando o ressurgimento do religioso como espaço de manifestação política, de que são exemplos os fundamentalismos das três religiões monoteístas, bem como o aparecimento da direita cristã norte-americana e das bancadas evangélicas, aqui no Brasil. O sucesso- nas urnas- do Hamas e do Hizbollah é a outra face do insucesso das potências ocidentais tanto em sua política externa, quanto no gerenciamento do desmantelamento do Estado Social, pelas redes de solidariedades internas que os referidos grupos criaram, a partir do vácuo de atuação do Estado.

Neste ponto, a prática hegemônica dos direitos humanos é fragilizada de forma mais cruel. Primeiro, porque esta tem assentado numa secularização acrítica e a-histórica, num “fato consumado, e não num processo histórico, inacabado e cheio de contradições”<sup>68</sup>. Segundo, porque o desconhecimento anterior não questiona sequer as raízes cristãs das concepções de dignidade humana que fundamentam a defesa dos mesmos direitos humanos. E, por fim, reduzindo ao espaço privado, dão à religião uma forma de objeto de consumo, desconhecendo mediações opressivas ou transgressivas.

---

<sup>66</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 35 : “Todos os conceitos concisos da Teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com o seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas,

Não reconhecendo, pois, temporalidades diversas (e, portanto, confrontando-se com noções de tempo eterno, cósmico ou de longa duração), a concepção hegemônica de direitos humanos fica presa à temporalidade secular, ignorando tempos alternativos.

O surgimento do Islã como ator político é a outra face da invisibilidade da modernidade colonial iniciada com as navegações e com o genocídio dos índios, e que desperta, atualmente, questões interessantes neste particular.<sup>69</sup> Primeiro, porque os questionamentos vêm de coletividades e não somente de singularidades. Segundo, as contestações levam para o espaço público a questão da identidade, agora de religião, com as mesmas funções de desafio, contestação, orgulho, que já constituíram as manifestações envolvendo raça/etnia e sexualidade: devem ser mantidas em privado tais identidades, ou se, fazendo-se de base para movimentos sociais, devem ser representativas e tornadas públicas? Uma identidade que, para além de um monólito cultural como é tratada, é, em realidade, **plural**, incluindo fundamentalistas, seculares, religiosos, socialistas, liberais e mesmo defensores de uma “gender jihad” ou de uma “queer jihad”, para não falar de um “secularismo islamicamente democrático”.<sup>70</sup> Terceiro, porque não seguem o padrão de centralismo hierárquico da Igreja Católica: uma estrutura hierárquica, por exemplo, é absolutamente impensável para os sunitas islâmicos, em especial os provindos do Sul da Ásia. Quarto, porque no coração da discussão do secularismo ainda se encontra a distinção do espaço público dos cidadãos e do

---

também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos.”

<sup>67</sup> SANTOS, Os direitos humanos..., p. 331.

<sup>68</sup> Idem, ibidem, p. 336.

<sup>69</sup> Para uma discussão destas questões, vide: MODOOD, Tariq. *Multiculturalism*. Cambridge: Polity, 2007, p. 63-71.

<sup>70</sup> BARLAS, Asma. Globalizing equality: muslim women, theology, and feminism. IN: NOURAIÉ-SIMONE, Fereshteh. *On shifting ground: Middle Eastern women in the global era*. New York: Feminist Press, 2005; EZZAT, Heba Raouf & ABDALA, Ahmed Mohammed. Towards an islamically democratic secularism. IN: AMIRAUX, Valérie et alii. *Faith and secularism*. London: British Council, 2004; <sup>70</sup> KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. Sexuality, diversity and ethics in agenda of progressive muslim. IN: SAFI, Omar. *Progressive muslims*. Oxford: Oneworld, 2003, p. 192-193; ALI, Kecia. *Sexual ethics & Islam: feminist reflections on Qur'an, hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006; KUGLE, Scott. *Queer Jihad: a view from South Africa*. Disponível em: [http://www.isim.nl/files/Review\\_16/Review\\_16-14.pdf](http://www.isim.nl/files/Review_16/Review_16-14.pdf) ; MOOSA, Ebrahim. The dilemma of Islamic Rights Schemes. *Works and Knowledges Otherwise (WKO)*, vol I, dossier 1 ( Human rights, democracy and Islamic law), number I, fall 2004, Disponível em : <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.1/MoosaE.pdf>; FADL, Khaled Abou El. *The great thief: wrestling Islam from the extremists*. San Francisco: Harper, 2005.

espaço privado das crenças, o que coloca desafios para a cidadania como “conjunto de direitos, práticas de participação e discursos simbólicos”<sup>71</sup>. O reconhecimento de grupos religiosos não significa, necessariamente, a promoção de líderes espirituais, da mesma forma que as ideologias religiosas não são nem mais- nem menos- “perigosas” que as seculares ( relembre-se que o nazismo e o fascismo estão vinculados em pressupostos seculares). E disso se segue que os islâmicos- tal como qualquer outro grupo- devem ser livres “para apelar (ou não) a discursos religiosos”, como “participantes de uma cidadania multicultural”, em que outros discursos estão presentes, se engajam, qualificam, sintetizam e se hibridizam.<sup>72</sup>

A título de provocação: se é correta a premissa de que o “uso de símbolos religiosos não fere o princípio da laicidade do Estado”, e, com base nisto, o Conselho Nacional de Justiça entendeu que os crucifixos afixados nas salas de tribunais não interferiam na independência do Poder Judiciário porque eram “símbolos da cultura brasileira”,<sup>73</sup> isto significaria a possibilidade de incluir, junto ao crucifixo, a imagem de Xangô, orixá da justiça, e também representativo da cultura brasileira, na famosa versão hegemônica tripartite de uma formação europeia, indígena e negra? Se o relevante, por sua vez, é o argumento cultural, o que dizer das estátuas de Têmis: a **deusa** seria grega ou brasileira? Na realidade, o que é “religioso”, “laico” ou “secular” não pode ser definido “a priori”- e as diferenças entre Estados Unidos, Inglaterra e França já o demonstram- e é sempre produto de uma complexa história cultural, estando aberto a debate, passível de mudanças e, portanto, absolutamente “**negociável**” **histórica e**

---

<sup>71</sup> MODOOD, op. cit., p. 128.

<sup>72</sup> Idem, ibidem, p. 136-137. Para uma discussão que associa secularismo, modernidade e progresso, sustentando, por sua vez, que o fundamentalismo hinduísta tem surgido por causa – e não apesar- da política secular da Índia moderna, vide: NANDY, Ashis. A política do secularismo e o resgate da tolerância religiosa. IN: BALDI, César Augusto. *Os direitos humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 377-407. Para uma leitura que traça as origens do fundamentalismo islâmico e analisa o papel central do Ocidente para o fomento de tal situação, vide: MAMDANI, Mahmood. The secular roots of radical political Islam. *Turkish Policy Quarterly*, vol. 4 ( 2): Summer 2005. Disponível em: [http://www.turkishpolicy.com/default.asp?show=summer\\_2005\\_Mamdani](http://www.turkishpolicy.com/default.asp?show=summer_2005_Mamdani)

<sup>73</sup> Decisão tomada, por maioria, em 6 de junho de 2007. Disponível a informação no site: [http://www.cnj.gov.br/index.php?option=com\\_content&task=view&id=3026&Itemid=167](http://www.cnj.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=3026&Itemid=167)

**culturalmente**<sup>74</sup>75. O secularismo, pois, está permeado de permanentes contradições, mediações e revisões.

Os desafios para os **“direitos humanos de alta intensidade”** são imensos, porque se reconhece que, não havendo projeto inequivocamente liberatório ou emancipatório, **“nunca há um documento de cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”**<sup>76</sup> e, que, portanto, **“também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso”**, e **“esse inimigo não tem cessado de vencer”**<sup>77</sup> Os processos em que sujeitos são legitimamente negados em suas proteções- e pretensões- de direitos humanos não estão confinados a **“ditaduras tirânicas”** ou **“fundamentalismos opressivos”**, mas antes **“estão localizados no coração da ‘homeland’- no epicentro do estado democrático liberal”**<sup>78</sup>: são os islâmicos tidos como ameaça ao Ocidente cristão; os homossexuais que destroem a civilização, a família e a fé tal como conhecemos; os trabalhadores sexuais, com sua **“agenda contaminada”**; e os migrantes, que procuram **“romper a coesão social de distintos estados ocidentais.”**

Do que se trata, pois, não é negar os direitos humanos como instrumental, mas proceder a uma crítica interna, reconhecendo o lado obscurecido com os argumentos de civilização, superioridade religiosa ou racial ou cultura. Questionar os direitos humanos tampouco **“é estar ao lado do inumano, do anti-humano e do mal”**:<sup>79</sup> nem **“triumfalismo arrogante”**, nem desespero, mas sim uma reflexão que produza e articule cosmologias que reinventem os direitos humanos tal como os conhecemos, a partir de contra-memórias de outras genealogias, histórias, sujeitos, experiências e modos de poder excluídos, ignorados e silenciados.

---

<sup>74</sup> MODOOD, op. cit., p. 71-72

<sup>75</sup> MODOOD, op. cit., p. 71-72

<sup>76</sup> BENJAMIN, Walter. Tese VII. IN: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, fevereiro de 2005, p. 70.

<sup>77</sup> BENJAMIN, op. cit, Tese VI, p 65.

<sup>78</sup> KAPUR, Human rights in the 21st century..., p. 680.

<sup>79</sup> Idem, ibidem, p. 683.