

ACADEMIA DAS CIÊNCIAS DE LISBOA
MONOGRAFIAS • VOLUME 3

Diversidade Cultural, Desenvolvimento e Direitos Humanos

Coordenação

Maria de Jesus Cabral
Maria Manuela Tavares Ribeiro
Maria Salomé Soares Pais



LISBOA • 2024

Título: Diversidade Cultural, Desenvolvimento e Direitos Humanos
Coordenação: Maria de Jesus Cabral, Maria Manuela Tavares Ribeiro,
e Maria Salomé Soares Pais
Série: Monografias da Academia das Ciências de Lisboa — Vol. 3
Edição: Academia das Ciências de Lisboa (<https://www.acad-ciencias.pt/>)
Data de edição: dezembro de 2024
ISBN: 978-972-623-416-6
DOI: <https://doi.org/10.58164/k5xd-nm28>

Diversidade Cultural, Desenvolvimento e Direitos Humanos

Coordenação

Maria de Jesus Cabral
Maria Manuela Tavares Ribeiro
Maria Salomé Soares Pais

INDICE

1. PREFÁCIO	1
<i>Maria de Jesus Cabral, Maria Manuela Tavares Ribeiro e Maria Salomé Soares Pais</i>	
2. A REVOLUÇÃO FRANCESA E OS DIREITOS DO HOMEM: SILÊNCIOS E CONTRADIÇÕES	5
<i>Daniel Alves</i>	
3. DIVERSIDADE CULTURAL E DIREITOS DAS MINORIAS NO DIREITO INTERNACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS: TEORIA E PRÁTICA	17
<i>Patrícia Jerónimo</i>	
4. DIREITOS HUMANOS ONTEM E HOJE: UM PERCURSO PELA LITERATURA	43
<i>Fátima Outeirinho</i>	
5. EQUIDADE, MEDICINA E A MEDIDA DE TODAS AS COISAS	57
<i>Manuel Silvério Marques</i>	
6. DIREITOS HUMANOS E DIVERSIDADE CULTURAL: PARA UMA ÉTICA INTERCULTURAL	77
<i>Acílio da Silva Estanqueiro Rocha</i>	
7. “ENTRE A TEORIA E A PRÁTICA: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS À CONCRETIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS	93
<i>Daniela Nascimento</i>	
8. ANEXO	101
<i>Declaração Universal dos Direitos Humanos</i>	

Em dezembro de 1948, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotava e proclamava a Declaração Universal dos Direitos Humanos (resolução 217 A III). Esta declaração da ONU, composta por 30 artigos, representa um ideal comum a atingir por todos os povos e nações a fim de que todos os indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação universais e efetivos, tanto entre as populações dos próprios Estados-membros, como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição.

Decorridos 75 anos após a publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, o objetivo deste [Ciclo de conferências sobre Diversidade Cultural, desenvolvimento e direitos humanos](#) consistiu em promover uma reflexão ampla e abrangente sobre o tema dos direitos humanos. Foram interpeladas várias áreas do conhecimento como História, Filosofia, Direito, Literatura e Medicina, de modo a propiciar um diálogo enriquecedor e estimulante. Abordaram-se as origens históricas dos direitos humanos, seus fundamentos filosóficos, bases legais, expressões literárias, bem como questões emergentes de saúde e de cidadania que passam pela qualidade da educação e da formação. Neste sentido, este Ciclo pretendeu contribuir para a apropriação pela sociedade de um tema fundamental, promovendo a diversidade cultural e o conhecimento dos princípios e práticas de uma cidadania comprometida com os direitos de toda a família humana. Porque hoje como ontem o respeito dos direitos humanos permanece o “fundamento inalienável da liberdade, da justiça e da paz no mundo”.

03.04.2024 | [A Revolução Francesa e os Direitos do Homem: silêncios e contradições](#)

Daniel Alves (IHC, NOVA-FCSH)

10.04.2024 | [Diversidade cultural e direitos das minorias no Direito internacional dos direitos humanos: teoria e prática](#)

Patrícia Jerónimo (EDUM)

17.04.2024 | [Direitos humanos ontem e hoje: um percurso pela Literatura](#)

Fátima Outeirinho (ILCML, FLUP)

24.04.2024 | [Equidade, medicina e a medida de todas as coisas](#)

Manuel Silvério Marques (CFUL)

08.05.2024 | [Direitos humanos e diversidade cultural: para uma “ética intercultural”](#)

Acílio da Silva Estanqueiro Rocha (CEPS - ELACH UMinho)

14.05.2024 | [Entre a teoria e a prática: desafios contemporâneos à concretização dos direitos humanos](#)

Daniela Nascimento (CES - UC)

1. PREFÁCIO

NOS 75 ANOS DOS DIREITOS HUMANOS: DESAFIOS E HORIZONTES

Maria de Jesus Cabral*, Maria Manuela Tavares Ribeiro**,
e Maria Salomé Soares Pais***

Revisitar os 75 anos da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (DUDH) é, antes de mais, um exercício de reconhecimento. Reconhecimento do caminho percorrido, das vozes que se ergueram, das lutas que persistem. Em 2024, num mundo que, em cada dia, nos traz novos testemunhos de fragilidade e resistência humanas, somos convocados a uma reflexão que ultrapassa a mera celebração histórica. Precisamos examinar não apenas os marcos que moldaram este documento fundador, mas sobretudo compreender as experiências humanas que o tornaram necessário e as que hoje nos interpelam a renová-lo.

A DUDH, nascida em 10 de dezembro de 1948 do silêncio ensurdecedor que sucedeu à Segunda Guerra Mundial, emergiu como um gesto de esperança e compromisso com a dignidade humana. Representou um momento singular em que a humanidade, confrontada com o abismo da sua própria capacidade de destruição, escolheu afirmar princípios universais de dignidade, liberdade e justiça como direitos inalienáveis. Contudo, a genealogia dos direitos humanos revela uma narrativa mais complexa, tecida de vozes diversas, de lutas persistentes, de avanços e recuos que atravessaram gerações.

O conceito contemporâneo de direitos humanos não resulta de uma progressão linear. As suas raízes filosóficas, nutridas pelo pensamento iluminista de John Locke (1632–1704), Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) e Immanuel Kant (1724–1804), coexistiram historicamente com práticas de exclusão e silenciamento.

* Universidade de Aveiro.

** Universidade de Coimbra/Academia das Ciências de Lisboa.

*** Academia das Ciências de Lisboa.

Esta complexa relação entre o universal proclamado e o singular vivido permanece como um desafio central, recordando-nos que os direitos humanos se realizam, antes de mais, no reconhecimento da dignidade única de cada pessoa.

Enfrentamos desafios que transcendem o horizonte original da DUDH. A emergência climática revela, de forma cada vez mais dramática, como a saúde dos ecossistemas e a vida humana são indissociáveis, afetando particularmente as comunidades mais vulneráveis e evidenciando que o direito a uma vida digna está intrinsecamente ligado à preservação do equilíbrio vital do nosso planeta comum. Este imperativo de reconhecimento da teia vital que nos sustenta encontra eco nas trajetórias humanas que atravessam fronteiras — não apenas geográficas, mas ontológicas — reconfigurando a nossa compreensão de pertença e cidadania. A revolução digital inaugura um novo paradigma antropológico onde o humano está confrontado com manifestações inéditas de presença e ausência, intimidade e distância, memória e esquecimento.

É nesta paisagem de profundas metamorfoses que a interrogação de Julia Kristeva em *Estrangeiros a Nós Mesmos* (1988) adquire uma dimensão quase profética: “será possível, intimamente, subjetivamente, vivermos com os outros, vivermos outros, sem ostracismo, mas também sem nivelamento?”¹. A questão toca o centro da nossa experiência atual: como viver num mundo onde o encontro com o diferente já não é ocasional, mas faz parte do nosso dia a dia? Como manter aquilo que nos torna únicos numa época dividida entre o excesso de comunicação e a solidão profunda?

Os textos que aqui se apresentam resultam do ciclo “Diversidade Cultural, Desenvolvimento e Direitos Humanos”, realizado entre abril e maio de 2024 no âmbito do Programa “Saber mais, conhecer melhor” do Instituto de Altos Estudos da Academia das Ciências de Lisboa. O percurso reflexivo proposto parte das contradições e silêncios históricos dos direitos humanos desde a Revolução Francesa, atravessa a complexidade do direito internacional contemporâneo face às minorias, estabelece pontes com a literatura e o seu poder de revelação da experiência humana, debate as questões prementes da bioética e da medicina, culminando numa proposta de ética intercultural.

¹ Julia Kristeva (2017). *Estrangeiros a nós-mesmos*. Tradução de Maria de Jesus Cabral e João Domingues, Santo Tirso: De Facto Editores. (Obra original: *Étrangers à nous-mêmes*, 1988, Fayard). Citação na página 12.

Da confluência destes diferentes domínios do saber emergem interrogações que, resistindo a respostas definitivas, nos convidam a um renovado exercício de pensamento sobre os direitos humanos e a sua centralidade na compreensão da nossa condição comum:

– Como assegurar os direitos humanos fundamentais num mundo marcado por crescentes desigualdades digitais e pelo poder crescente da inteligência artificial?

– Como responder aos desafios das migrações climáticas e da justiça ambiental, fenómenos que exigem uma redefinição da própria noção de direitos?

– Como garantir o direito à privacidade e à autodeterminação num contexto de vigilância digital generalizada e monetização de dados pessoais?

– Como fortalecer os mecanismos de proteção dos direitos humanos face aos novos nacionalismos e à fragilização das instituições democráticas?

– Como equilibrar saúde pública e liberdades individuais num mundo onde as pandemias e as crises sanitárias globais se tornam mais frequentes?

– Como construir uma ética intercultural que seja verdadeiramente acolhedora das diferentes formas de ser e estar no mundo?

Nos 75 anos da DUDH, estas — e outras — interrogações emergem como imperativos do nosso tempo, convocando-nos não apenas à reflexão, mas também à ação concreta. O futuro dos direitos humanos, enquanto projeto partilhado da humanidade, dependerá da nossa capacidade de responder aos desafios presentes sem perder de vista o horizonte ético que nos orienta desde 1948. Face às transformações profundas do mundo contemporâneo — tecnológicas, ambientais, sociais —, a defesa dos direitos humanos exige de nós um compromisso renovado: o de fazer destes direitos não apenas princípios abstratos, mas práticas efetivas de reconhecimento e proteção da dignidade humana em todas as suas manifestações.

As coordenadoras,

Maria de Jesus Cabral,

Maria Manuela Tavares Ribeiro,

Maria Salomé Soares Pais

2. A Revolução Francesa e os Direitos do Homem: silêncios e contradições

DANIEL ALVES*

INTRODUÇÃO

Falar sobre os direitos humanos é uma tarefa sempre inacabada. Os homens e mulheres do século XVIII que pensaram e debateram a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão tinham múltiplos programas e ambições, muito influenciados pelo anterior desenvolvimento das ideias do Iluminismo. O que conseguiram, expresso na Declaração aprovada a 26 de agosto de 1789, foi ditado pelo contexto histórico, político e cultural em que viviam, gerando um conjunto de avanços que hoje podemos pensar terem certas limitações e contradições, obviamente, mas que à época representavam, sem qualquer dúvida, uma verdadeira ruptura em muitos aspetos. O século XIX testemunhou depois avanços nesse processo de conquista de novos direitos, mas também alguns recuos, e o mesmo aconteceu no século XX, fruto, uma vez mais, de diferentes momentos históricos, de múltiplas crises e dos contextos de superação das mesmas.

É nesse sentido que devemos olhar para a construção dos direitos do Homem ou Humanos como algo em permanente construção. Por isso, um olhar sobre o processo e o significado da Declaração de 1789, bem como sobre as suas limitações, silêncios ou contradições, deve sempre ser feito com o contexto da época em mente, para não sermos tentados a colocar nos atores contemporâneos um conjunto de ambições e propostas que são as nossas, no caminho que ainda hoje trilhamos para a afirmação de outros direitos e outros patamares de cidadania. Aliás, durante os debates que deram origem ao documento que hoje conhecemos, os próprios deputados da Assembleia Nacional tinham a noção que a versão do texto a que tinham chegado era um produto aberto a futuras alterações, uma

* Instituto de História Contemporânea (IHC), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (NOVA FCSH).

tarefa inacabada. Na altura referiram que a ele voltariam enquanto se desenvolvia o texto da futura constituição (aprovada em 1791)². A dinâmica da Revolução provavelmente não o permitiu e o preâmbulo da Constituição de setembro de 1791 acabou por ser exatamente o texto aprovado em agosto de 1789.

Por isso é relevante começar por esclarecer as condições e o processo de criação do texto da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, votado em 26 de agosto de 1789, quer através dos debates realizados na Assembleia Nacional, quer através dos contributos que a ela chegaram pela imprensa ou por propostas elaboradas por aqueles que não tinham sido eleitos para os Estados-Gerais. Uma parte desse processo de elaboração da Declaração começa inclusive antes da abertura das sessões, em maio de 1789. Este processo e as suas condicionantes ajudam inclusive a explicar uma parte dos compromissos, contradições e silêncios que o documento encerra. Focar-se-á de seguida um dos maiores silêncios do documento, com o qual se excluía da cidadania metade da sociedade francesa, uma vez que nada é dito sobre o papel político das mulheres. O que não quer dizer que esse papel estivesse ausente do debate mais geral da época, como se procurará demonstrar com alguns exemplos, em particular com o caso de Olympe de Gouges e a publicação da sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã em 1791.

OS DEBATES SOBRE A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 26 de agosto de 1789 foi inicialmente baseada num projeto original do Marquês de La Fayette, apresentado à Assembleia Nacional a 11 de julho, ou seja, ainda antes da tomada da Bastilha, com claras influências da Revolução Americana (aparentemente La Fayette, um dos militares franceses que participou na Guerra da Independência dos Estados Unidos no final da década de 1770, recebeu sugestões para a sua proposta de Thomas Jefferson, embaixador dos Estados Unidos em Paris em 1789³). O texto reflectia muitas das ideias de Locke, Montesquieu e Rousseau,

² Timothy Tackett, *The Coming of the Terror in the French Revolution* (Harvard: Harvard University Press, 2015), 61.

³ Lynn Hunt, ed., *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History* (Boston, Bedford Books of St. Martin's Press, 1996), 71–72.

mas também de outros filósofos do Iluminismo, normalmente menos mencionados, como Diderot ou Jean-Louis Carra⁴. O primeiro tinha escrito na sua Enciclopédia uma pequena entrada sobre direito natural ou leis naturais, entendidas como aquelas que continham um sentido de justiça que seria comum a todos os homens, independentemente do tempo e do local onde estes viviam. Ou seja, era uma concepção das leis e do direito que apontava para o que hoje consideraríamos direitos humanos⁵.

Foi precisamente a Diderot que o Abade de Sieyès foi buscar inspiração para propor a destruição dos privilégios da aristocracia⁶, mas a declaração limitava ainda os poderes da monarquia e eliminava os monopólios da Igreja. Para além da queda do Antigo Regime, da sociedade dos privilégios, a declaração criava as bases para uma nova sociedade onde dominava agora a propriedade como garante da independência e a obediência à lei como garante das relações entre os indivíduos. Nessa medida, ambas eram também entendidas como bases para a fruição dos direitos políticos. Não era referida a autoridade do monarca e sim declarados os “direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem” que passavam pela “liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão”. A origem do poder baseava-se na nação, esse conjunto de indivíduos agora declarados livres e iguais. Era ainda instituída a liberdade de expressão e de religião. Ao fundar-se na justiça universal, a lei ou o direito natural não requeria nenhuma referência a reis, aristocracia ou uma deferência a superiores sociais, negando assim privilégios de qualquer tipo. Foi esta ideia que no século XVIII evoluiu para o conceito de “vontade geral”, uma vontade que implicava a união de indivíduos juridicamente iguais numa sociedade baseada apenas em características humanas universais⁷. Mas como se verá, mesmo esta formulação tinha limitações.

Os debates sobre a Declaração inseriam-se noutros mais alargados que se faziam desde 7 de julho sobre a futura Constituição, pois foi nessa data que a

⁴ Jornalista e filósofo muito influente na fase inicial da Revolução Francesa. Pertenceu à Sociedade dos Amigos dos Negros e depois ao Clube dos Jacobinos. Tendo nascido em 1742, morreu guilhotinado em outubro de 1793.

⁵ Hunt, *The French Revolution and Human Rights*, 35.

⁶ Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre* (New Jersey, Princeton University Press, 2014), 73–74.

⁷ Hunt, *The French Revolution and Human Rights*, 36.

Assembleia Nacional votou formalmente a alteração do seu nome para Assembleia Constituinte. De forma ainda mais ampla, a pressão para que a Assembleia deliberasse sobre uma “declaração de direitos” estava a ser desenvolvida em círculos políticos parisienses ainda antes da reunião dos Estados-Gerais. Entre outros, Jacques-Pierre Brissot e Nicolas Bonneville (amigo de Thomas Paine, revolucionário norte-americano) defendiam essa ideia em assembleias eleitorais em Paris no mês de abril de 1789, durante o processo de escolha dos delegados aos futuros Estados-Gerais⁸.

A proposta inicial de La Fayette, de 11 de julho, apesar de bem recebida pelos deputados, não foi logo discutida e na Assembleia ganhou uma fação mais moderada que conseguiu fazer votar o envio do texto para um dos subcomitês que a Assembleia Constituinte tinha em funcionamento. Mas quando a Bastilha caiu perante os parisienses armados em 14 de julho, o equilíbrio de poder mudou em favor daqueles que exigiam mais poder para a legislatura e uma declaração imediata de direitos. Foi então retomado o debate nas sessões plenárias, sendo que as discussões dos dias 1 a 4 de agosto foram talvez as mais decisivas⁹.

Estes debates constituíram um momento de grande síntese das muitas ideias que à época circulavam. Ao mesmo tempo, representaram um dos primeiros sinais das tensões sociais e políticas que levariam à radicalização da Revolução, apenas momentaneamente adiada pela euforia coletiva da famosa jornada de 4 de agosto, na qual os deputados, subindo um após outro à tribuna, foram abdicando dos seus privilégios ou propondo o fim de muitos outros, como o da cobrança dos dízimos, por exemplo¹⁰. Talvez uma das principais tensões que o debate sobre a Declaração começou a tornar visível foi a que estava a levar uma parte significativa do clero a opor-se a muitas das medidas discutidas na Assembleia e, em especial, a perspectiva de que seria garantida a liberdade de religião¹¹. Esta proposta estava baseada nas ideias de Voltaire, entre outros, em especial no seu *Tratado da Tolerância*, escrito em 1763, onde apesar de não defender a concessão de direitos políticos aos membros de todas as religiões, insistiu nas virtudes

⁸ Israel, *Revolutionary Ideas*, 57.

⁹ Hunt, *The French Revolution and Human Rights*, 73.

¹⁰ Michael P. Fitzsimmons, *The Night the Old Regime Ended* (University Park, Penn State University Press, 2005).

¹¹ William Doyle, *The Oxford History of the French Revolution* (Oxford, Oxford University Press, 2003), 118.

da liberdade de praticar a religião escolhida sem perseguição. Também significativo era o facto de fundar essa liberdade nos direitos naturais¹².

Para além do texto de La Fayette, os deputados discutiram ainda mais 35 propostas diferentes de vários deputados e 11 outras que tinham sido enviadas à Assembleia por indivíduos ou grupos de indivíduos que não tinham assento nela, como foi o caso de Marquês de Condorcet que já tinha publicado uma primeira proposta de declaração de direitos em fevereiro de 1789¹³. Estas propostas chegaram à Assembleia entre 9 e 28 de julho de 1789. Na tarde de 4 de agosto, antes da célebre jornada da noite que levou ao fim dos privilégios, os deputados votaram a urgência de discutir e publicar uma declaração de direitos que serviria de preâmbulo à Constituição. Em parte, pensavam numa organização destes dois textos semelhante às constituições que tinham sido criadas nos vários estados dos Estados Unidos da América ao longo da década de 1780. Em 1783 já tinha sido publicada uma tradução desses documentos em França, com o título *Constitutions des treize Etats-Unis de L'Amérique*¹⁴, o que ajudou à consolidação da ideia e à elaboração desta proposta.

Depois de discutidos os vários textos numa das comissões que preparava os trabalhos da Assembleia Constituinte, composta por 40 deputados de várias tendências políticas, o rascunho final foi produzido por uma comissão constitucional formada por oito deputados (o advogado Jean-Joseph Mounier, o abade Emmanuel-Joseph Sieyès, o jurista Nicolas Bergasse, o advogado Isaac-René Guy Le Chapelier, o marquês de Lally-Tollendal, o duque de Clermont-Tonnère, o bispo de Autun, Talleyrand, e o bispo de Bordéus, Champion de Cicé). Os trabalhos desta comissão eram seguidos em detalhe e fortemente apoiados pela imprensa de Paris, nomeadamente nos jornais de Louis-Marie Prudhomme (*Révolutions de Paris*), do conde de Mirabeau (*Courrier*) e de Brissot (*Patriote français*)¹⁵. O rascunho de 24 artigos, apresentado à Assembleia pelo bispo de Bordéus, foi depois discutido de forma ininterrupta, entre 20 e 26 de agosto, sendo bastante

¹² Hunt, *The French Revolution and Human Rights*, 38.

¹³ Jonathan Israel, *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre* (New Jersey, Princeton University Press, 2014), 78.

¹⁴ Elise Marienstras e Naomi Wulf, "French Translations and Reception of the Declaration of Independence", *The Journal of American History* 85, n.º 4 (1999): 1304, <https://doi.org/10.2307/2568254>.

¹⁵ Israel, *Revolutionary Ideas*, 77.

alterado face à proposta original saída da referida comissão, com apenas 17 artigos aprovados¹⁶. Entre outros contributos para este texto final, foi relevante a ideia de Mirabeau de que fosse criada uma versão “mais curta e mais facilmente compreensível” pela população¹⁷.

UM TEXTO DE COMPROMISSOS, CONTRADIÇÕES E SILÊNCIOS

A Declaração é um texto de compromissos, algumas contradições e silêncios, nomeadamente no que diz respeito ao papel das mulheres, das minorias religiosas ou à questão da escravatura. Estas omissões são tão mais evidentes porque já faziam parte dos debates da época, sendo temas discutidos na opinião pública antes mesmo da reunião dos Estados Gerais, em maio de 1789. Como se mencionou, Voltaire falava de liberdade religiosa em 1763 no seu *Tratado da Tolerância*. Em 1787 já tinha sido reconhecido o direito de cidadania aos protestantes, embora não aos judeus. Mas também a questão da escravatura vinha a ser discutida, por exemplo, na chamada “Sociedade dos Amigos dos Negros”, fundada em 1788, e à qual pertenciam alguns dos homens envolvidos no debate sobre a Declaração, como Condorcet e Brissot (fora dos Estados Gerais) ou Robespierre e o Abade Henri Grégoire (dentro dos Estados Gerais). Por sua vez, sobre o papel das mulheres na política podiam ser mencionados vários exemplos, entre eles uma petição das mulheres trabalhadoras do Terceiro Estado ao rei em janeiro de 1789¹⁸. Neste documento, as mulheres, afirmando que não desejavam derrubar a autoridade dos homens, pediam para ter acesso à educação e ao conhecimento que as tornaria melhores trabalhadoras, melhores esposas e melhores mães. Acima de tudo, queriam ser ouvidas e ver reconhecidas as suas reivindicações neste momento de “esperança” que resultava da convocação dos Estados Gerais¹⁹. Mas são evidentes outros silêncios ou omissões, com fortes implicações na futura evolução política da Revolução, pois nada é dito sobre o rei e o seu papel, nem sobre a Igreja Católica, religião oficial da França à época.

¹⁶ Michel Biard, Philippe Bourdin, e Silvia Marzagalli, *Révolution, consulat et Empire, 1789–1815* (Paris, Belin Literature et Revues, 2009), 70-72; Doyle, *The Oxford History of the French Revolution*, 118.

¹⁷ Israel, *Revolutionary Ideas*, 79.

¹⁸ Hunt, *The French Revolution and Human Rights*, 36-63.

¹⁹ Hunt, 60.

A Declaração tinha três linhas de força fundamentais: por um lado, era uma crítica profunda ao Antigo Regime, à sociedade de privilégios; por consequência, colocava o primado da organização social e política na lei; por fim, afirmava os diferentes direitos enunciados como direitos universais e não apenas direitos dos franceses²⁰.

Os artigos que tratam sobre a justiça (artigos 7, 8 e 9), sobre a igualdade perante o imposto (artigo 13) e que definem uma nova concepção da soberania declaram efetivamente o fim do Antigo Regime. O novo regime seria baseado na ideia de representação de uma Nação cujos cidadãos teriam agora a possibilidade de participar, diretamente ou através dos seus representantes, na elaboração das leis (artigos 3, 6 e 14). Mas eram também admitidos à igualdade política, mesmo que depois esta tivesse ficado limitada a um sufrágio restrito dos “cidadãos ativos” (votado a 20 de outubro de 1789).

A lei era a pedra basilar da Declaração, sendo inscrita 11 vezes no texto e aparecendo em 9 dos 17 artigos. A afirmação de alguns dos direitos referidos era ao mesmo tempo uma forte crítica ao Antigo Regime, pois assumia-se, como aliás é referido no prólogo da declaração, que os mesmos não tinham sido respeitados na França até à época²¹.

Mas algumas formulações no texto da Declaração apontam para limitações de direitos e para alguns compromissos feitos durante o debate. Estão presentes na própria definição dos direitos e deveres dos representados, pois se por um lado lhes é concedido o direito natural de resistência à opressão (artigo 2), por outro é referido como crime a resistência à lei votada pelos seus representantes (artigo 7). Se é certo que se fala com frequência nos direitos naturais do homem e eles são reforçados por vários artigos, não é menos certo que a declaração impõe também vários limites à fruição desses direitos. No início de agosto a Assembleia Nacional tinha recusado, por 570 a 433 votos, incluir no texto da declaração os deveres para além dos direitos, mas esses deveres acabam por surgir com estes limites. Outro desses limites é o que é imposto à liberdade pois, apesar de ser um

²⁰ «Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen de 1789», Conseil Constitutionnel, acedido a 18 de novembro de 2024, <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

²¹ Doyle, *The Oxford History of the French Revolution*, 118.

dos direitos naturais, a liberdade seria limitada pela necessidade de proteção e segurança dos indivíduos (artigos 4 e 5) e pela necessidade de proteger a “ordem estabelecida pela lei” (artigos 5, 10 e 11). Mesmo a igualdade é bastante limitada, não só por uma definição muito vaga da propriedade, por ser apenas teórica no caso dos direitos cívicos e por estarem ausentes da declaração os direitos sociais, apesar destes terem sido inscritos em cerca de metade dos textos inicialmente propostos para o debate sobre a Declaração²².

Entre as contradições ou hesitações que se percebem na declaração está o caso da liberdade de expressão, para a qual se definem também certos limites, a estabelecer futuramente pela lei, para evitar “abusos” que à partida se pressupunha que poderiam acontecer (artigo 11). E mesmo que se afirmasse que ninguém poderia ser molestado pelas suas opiniões, mesmo as religiosas, o certo é que essas opiniões não poderiam colidir com a manutenção da ordem pública, tal como definida numa lei a ser criada (artigo 10)²³.

A DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DA MULHER E DA CIDADÃ

Entre os maiores silêncios ou omissões da Declaração estava a questão das mulheres e a sua participação na Revolução. A maioria dos homens políticos que na época deixaram testemunho sobre qual deveria ser a participação cívica das mulheres, seguiam as ideias expressas por Prudhomme em 1791, em resposta às reclamações que as parisienses enviavam para o seu jornal *Révolutions de Paris*. Estas escreviam ao jornalista queixando-se que “parecia que só exist[ia] um sexo em França”. Passados dois anos de Revolução, referiam essas leitoras do jornal, “já não se discute sobre as mulheres” nas mesas de voto, nas secções de Paris ou nos clubes. Era “como se elas já não existissem”. Ao que Prudhomme respondia que o papel cívico das mulheres até podia passar pela participação nas jornadas revolucionárias, nas “marchas em direção à câmara municipal” para combater os “planos da contra-revolução”, mas que o seu principal papel era o de “mãe de família, concentrada nos seus deveres domésticos”, dedicada à casa onde deveria garantir “a ordem e a limpeza, a tranquilidade e a paz”, enquanto o homem saía

²² Biard, Bourdin, e Marzagalli, *Révolution, consulat et Empire, 1789–1815*, 72.

²³ Doyle, *The Oxford History of the French Revolution*, 119.

“para defender ou reivindicar os direitos de propriedade, segurança, igualdade ou liberdade numa assembleia pública”²⁴.

Havia, obviamente, quem discordasse desta formulação limitadora sobre a intervenção política das mulheres e o jornal *La Chronique de Paris* (fundado um dia antes da aprovação da Declaração), para o qual chegaram a escrever Condorcet, Rabaut Saint-Étienne e Jean-François Ducos, entre outros, defendia que a Revolução teria “uma grande influência” na vida das mulheres²⁵. Em outubro de 1790 foi fundada *La Société Fraternelle des Patriotes de l’un et l’autre sexe*, à qual chegaram a pertencer cerca de 800 homens e mulheres, defendendo uma total integração das mulheres na vida política²⁶.

Os direitos das mulheres foram sendo defendidos por ativistas como Olympe de Gouges, a Marquesa de Condorcet (Sophie), Etta Palm d’Aelders ou Théroigne de Méricourt. As reivindicações eram várias, como o direito ao voto, a igualdade dentro do casamento, um sistema nacional de educação para as raparigas, a maioria legal aos vinte e cinco anos, uma lei que regulasse o divórcio ou a abolição das leis sucessórias, que favoreciam o filho primogénito²⁷. Em parte, estas reivindicações correspondiam a uma tentativa de forçar a expansão de um conceito de “cidadania para concretizar a promessa de universalidade codificada na Declaração dos Direitos do Homem”²⁸.

Talvez a que mais se destacou neste debate foi Marie Gouzes, escritora, jornalista e intelectual que adoptou o nome público de Olympe de Gouges²⁹ e que ainda na década de 1780, antes da Revolução, tinha publicado alguns panfletos sobre os direitos das mulheres, a defender o fim da escravatura, entre outras temáticas³⁰. O seu principal contributo para tentar ultrapassar aquele silêncio

²⁴ Hunt, *The French Revolution and Human Rights*, 129-30.

²⁵ Israel, *Revolutionary Ideas*, 45 e 122.

²⁶ Peter McPhee, *The French Revolution: 1789-1799* (Oxford, Oxford University Press, 2002), 84.

²⁷ Israel, *Revolutionary Ideas*, 122; McPhee, *The French Revolution*, 84.

²⁸ Darline Gay Levy e Harriet B. Applewhite, “Women and Militant Citizenship in Revolutionary Paris”, em *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*, ed. Sara E. Melzer e Leslie W. Rabine (Oxford, Oxford University Press, 1992), 81.

²⁹ Joan Wallach Scott, «“A Woman Who Has Only Paradoxes to Offer”: Olympe de Gouges Claims Rights for Women», em *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*, ed. Sara E. Melzer e Leslie W. Rabine (Oxford: Oxford University Press, 1992), 107.

³⁰ Sophie Mousset, *Women’s Rights and the French Revolution: A Biography of Olympe de Gouges* (Transaction Publishers, 2007), 43; Marie Josephine Diamond, “The Revolutionary Rhetoric of Olympe de Gouges”, *Feminist Issues* 14, n.º 1 (1 de março de 1994): 9-10.

ou omissão sentidos na Declaração de 1789 foi a escrita e publicação em 1791 da Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã. Aparentemente, uma das influências para a sua Declaração terá sido a obra do Marquês de Condorcet “Sobre a Admissão das Mulheres aos Direitos da Cidadania”, onde propunha igualdade entre homens e mulheres na família, na educação, perante a lei e nos direitos políticos³¹.

Na Declaração de Olympe de Gouges estão presentes também algumas contradições ou ambiguidades, pois tal como Prudhomme, Olympe tinha uma certa ideia conservadora para o papel da mulher, visível na forma como inicia o seu texto, com uma referência, de certo modo, à dependência face aos homens. Eram as “Mães, filhas, irmãs, representantes femininas da nação” que vinham pedir “a constituição de uma assembleia nacional”³². Mas esta dramaturga e panfletária, profundamente envolvida nos debates revolucionários após 1789, trazia uma capacidade de imaginar a igualdade entre homens e mulheres que era radical para a época. Aliás, parece ter sido uma acusação de “excesso de imaginação”, associada a acusações de traição por estar a denunciar os outros “excessos” (dos jacobinos), a levar à sua condenação à guilhotina em novembro de 1793, segundo a historiadora Joan Scott³³.

No fundo, mesmo para homens políticos profundamente comprometidos com ideias progressistas, a noção de que as mulheres deveriam ser consideradas como iguais e com direitos políticos similares aos dos homens era um excesso que não estavam preparados para reconhecer no século XVIII. Além disso, como refere a mesma historiadora, de Gouges imaginou ou sonhou o papel da mulher como estando acima das diferenças entre homens e mulheres, mas ao mesmo tempo compreendendo em si características de ambos³⁴. A sua Declaração, publicada em setembro de 1791, foi recebida com muita cautela, pois a maioria dos políticos da época ainda não aceitava ver a mulher com direitos políticos iguais aos dos

³¹ Diamond, “The Revolutionary Rhetoric of Olympe de Gouges”, 13.

³² Clarissa Palmer, “Olympe de Gouges | Plays & Texts”, acedido 16 de novembro de 2024, <https://olympedegouges.eu/>.

³³ Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man* (Cambridge, Harvard University Press, 1997), 17.

³⁴ Joan Wallach Scott, “French Feminists and the Rights of ‘Man’: Olympe de Gouges’s Declarations”, *History Workshop Journal* 28, n.º 1 (1989): 1-21.

homens. A Declaração foi igualmente vista com suspeita, já depois da queda da monarquia, pois Olympe de Gouges tinha-a dedicado à rainha Maria Antonieta³⁵.

CONCLUSÃO

A Declaração e os direitos do Homem e do Cidadão que a mesma definiu foram fazendo o seu caminho ao longo do século XIX. Vemo-los aparecer por exemplo nas várias constituições e cartas constitucionais portuguesas e brasileiras, embora nem sempre com o destaque de preâmbulo que lhe foi dado em 1791³⁶. Vão ser inspiração, por vezes textual, para alguns artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Apesar das limitações e silêncios apontados, sendo o mais flagrante o da invisibilidade das mulheres, a Declaração de 1789 foi um passo revolucionário para a sociedade francesa que a Assembleia Constituinte deixaria inscrita, com um tom universalista, num momento de profunda convulsão e mudança, enquadrado por acontecimentos tão marcantes para a época como a tomada da Bastilha a 14 de julho, o fim da sociedade de privilégios na jornada noturna de 4 de agosto ou mudança do rei de Versalhes para Paris conseguida pela jornada das mulheres no dia 6 de outubro. Apesar de tudo isso e tendo os próprios redatores do documento a noção de que seria uma obra inacabada, a força dos valores ali inscritos ressoa de forma genérica nos dias de hoje em valores tão universalistas quanto a igualdade perante a lei, a liberdade individual, o direito à proteção pelo Estado ou a liberdade de pensamento e de expressão.

BIBLIOGRAFIA

Conseil Constitutionnel. «Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789», Acedido 18 de novembro de 2024. <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/declaration-des-droits-de-l-homme-et-du-citoyen-de-1789>.

Diamond, Marie Josephine. "The Revolutionary Rhetoric of Olympe de Gouges". *Feminist Issues* 14, n. ° 1 (1 de março de 1994): 3-23.

³⁵ Scott, *Only Paradoxes to Offer*, 23.

³⁶ Jussara Regalla, "A declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789 e sua influência nos direitos individuais das constituições liberais portuguesas (1822-1911)" (Mestrado, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2020).

- Fitzsimmons, Michael P. *The Night the Old Regime Ended*. University Park, Penn State University Press, 2005.
- Hunt, Lynn, ed. *The French Revolution and Human Rights: A Brief Documentary History*. Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, 1996.
- Israel, Jonathan. *Revolutionary Ideas: An Intellectual History of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre*. New Jersey, Princeton University Press, 2014.
- Levy, Darline Gay, e Harriet B. Applewhite. "Women and Militant Citizenship in Revolutionary Paris". Em *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*, editado por Sara E. Melzer e Leslie W. Rabine, 79-101. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- McPhee, Peter. *The French Revolution: 1789–1799*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Mousset, Sophie. *Women's Rights and the French Revolution: A Biography of Olympe de Gouges*. Transaction Publishers, 2007.
- Palmer, Clarissa. "Olympe de Gouges | Plays & Texts". Acedido 16 de novembro de 2024. <https://olympedegouges.eu/>.
- Regalla, Jussara. "A declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789 e sua influência nos direitos individuais das constituições liberais portuguesas (1822–1911)". Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2020.
- Scott, Joan Wallach. «"A Woman Who Has Only Paradoxes to Offer": Olympe de Gouges Claims Rights for Women». Em *Rebel Daughters: Women and the French Revolution*, editado por Sara E. Melzer e Leslie W. Rabine, 102-20. Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Scott, Joan Wallach. "French Feminists and the Rights of 'Man': Olympe de Gouges's Declarations". *History Workshop Journal* 28, n.º 1 (1989): 1-21.
- Scott, Joan Wallach. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Tackett, Timothy. *The Coming of the Terror in the French Revolution*. Harvard, Harvard University Press, 2015.

3. Diversidade cultural e direitos das minorias no Direito internacional dos direitos humanos: Teoria e prática

PATRÍCIA JERÓNIMO*

INTRODUÇÃO

A diversidade cultural é uma característica inegável das sociedades contemporâneas e tanto é celebrada por ser uma fonte de imensa riqueza como temida por ameaçar a coesão social e a paz mundial. No plano do Direito internacional, o consenso parece ser o de que a diversidade cultural é um valor a promover e preservar e que isso requer, entre outras coisas, o respeito e proteção dos direitos das pessoas pertencentes a minorias nacionais, étnicas, religiosas e/ou linguísticas. Neste texto, analisamos os termos em que este consenso internacional tem vindo a ser afirmado e cotejamos as afirmações de princípio com as dificuldades de concretização não raro encontradas na prática.

Dir-se-á que o medo face ao diferente (e desconhecido) é uma reação humana natural, reflexo do instinto de sobrevivência de indivíduos e grupos, e que, por isso, os alarmes provocados pela “hiperdiversidade” das sociedades contemporâneas nada têm de surpreendente, mas o Direito internacional, na sua qualidade de “suave civilizador das nações” (Koskenniemi, 2001), há muito que procura domar essa reação instintiva através da valorização da diversidade cultural que sempre existiu entre povos e Estados de diferentes lugares do mundo e que é cada vez mais visível também no interior dos próprios Estados. Não por acaso, o mundo ambicionado pela Agenda 2030 da Organização das Nações Unidas (ONU)

* Professora Associada na Escola de Direito da Universidade do Minho. Investigadora no Centro de Investigação em Justiça e Governação (JusGov). Jean Monnet Fellow no Robert Schuman Centre for Advanced Studies do European University Institute.

para o Desenvolvimento Sustentável³⁷ é aquele em que a diversidade cultural é respeitada.

A ideia de “união na diversidade” — que a União Europeia (UE) adotou como seu lema no ano 2000 — já está presente no discurso oficial da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) desde 1947 (Stenou, 2004: 7) e tem norteado os esforços desta organização no sentido de assegurar o (difícil) equilíbrio entre universalismo e particularismo, conciliando a promoção da cooperação internacional ancorada em valores comuns com o respeito pela diversidade das culturas e a valorização do pluralismo. O diálogo intercultural — outro mantra de enorme popularidade — também foi defendido desde cedo, figurando já no plano de ação da UNESCO para 1977–1982 como condição para a paz mundial e para a coesão das sociedades multiculturais (Stenou, 2004: 12-14). Em 2005, com a adoção da Convenção da UNESCO sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, a interculturalidade e o dever de respeito pela igual dignidade de todas as culturas, tantas vezes afirmados em declarações, recomendações e outros instrumentos de *soft law*, passaram a estar consagrados num instrumento vinculativo de Direito internacional.

Contrariando a percepção muito comum de que diversidade cultural e direitos humanos não combinam, têm-se multiplicado as pronúncias internacionais a sublinhar a sua relação de interdependência. A Assembleia Geral da ONU tem vindo, aliás, a adotar com regularidade resoluções sobre o tema “direitos humanos e diversidade cultural” onde insiste precisamente nesse ponto³⁸. A Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, de 2001³⁹, apresenta os direitos humanos como *garantias* da diversidade cultural, proclamando, no seu artigo 4.º, que a defesa da diversidade cultural constitui um imperativo ético indissociável do respeito pela dignidade humana. Segundo este preceito, isso implica, por um lado, que a diversidade cultural não pode ser invocada para justificar a violação ou restrição de direitos humanos reconhecidos pelo Direito internacional⁴⁰ e, por

³⁷ Adotada pela Resolução 70/1 da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, em 25 de setembro de 2015, §8.

³⁸ A primeira foi a Resolução 54/160, adotada em 17 de dezembro de 1999. A mais recente é a Resolução 76/162, adotada em 16 de dezembro de 2021.

³⁹ Adotada pela 31.ª sessão da Conferência Geral da UNESCO em 2 de novembro de 2001.

⁴⁰ O artigo 2.º, n.º 1, da Convenção de 2005, acrescentou a isto a indicação de que a diversidade cultural

outro lado, que o compromisso com o respeito e a proteção dos direitos humanos abrange os direitos dos povos indígenas e das pessoas pertencentes a minorias.

Ainda que a malha normativa de Direito internacional de direitos humanos em matéria de minorias e povos indígenas continue a ser muito lassa e assente sobretudo em instrumentos não vinculativos, parece ser razoavelmente aceite que os Estados democráticos têm o dever de respeitar e proteger os direitos das pessoas pertencentes a minorias⁴¹. Assim é certamente na Europa, a avaliar pelas pronúncias do Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (TEDH) — que considera existir um “consenso internacional emergente” entre os Estados Membros do Conselho da Europa a respeito das necessidades especiais das minorias e do dever estatal de proteger a sua “segurança, identidade e modo de vida”, não apenas para salvaguardar os interesses das minorias, mas também para preservar a diversidade cultural que é do interesse da comunidade como um todo⁴² — e pela inclusão, no artigo 2.º do Tratado da União Europeia, do respeito pelos direitos das pessoas pertencentes a minorias entre os valores em que a UE se funda, ao lado da dignidade humana, da liberdade, da democracia, da igualdade e do Estado de Direito e como correlato do respeito pelos direitos humanos (Jerónimo, 2012: 249, 258).

Este consenso no plano dos princípios não obsta, no entanto, a que, na prática, as pessoas pertencentes a minorias se deparem com muitos obstáculos na tentativa de conservar e desenvolver a sua cultura e de preservar os elementos essenciais da sua identidade, como são a religião, a língua, as tradições e o património cultural, para convocarmos o enunciado do artigo 5.º, n.º 1, da Convenção Quadro para a Proteção das Minorias Nacionais, de 1995. Entre outros motivos, por, não raro, os traços culturais alheios serem apressadamente apontados como violações de direitos humanos, como tem acontecido com o véu islâmico (Jerónimo, 2011: 354). Os tempos, de resto, não estão de feição para

só pode ser protegida e promovida se forem assegurados os direitos humanos e as liberdades fundamentais, como a liberdade de expressão, de informação e de comunicação ou a possibilidade de os indivíduos escolherem as suas expressões culturais.

⁴¹ Menos certo é que devam respeitar e proteger os direitos coletivos das minorias ou povos indígenas enquanto grupo, como veremos. Por razões de brevidade, deixaremos de fora da nossa análise os aspetos específicos da proteção dos povos indígenas. Sobre o tema, ver Jerónimo (2024b).

⁴² Acórdão *Chapman c. Reino Unido*, de 18 de janeiro de 2001, queixa n.º 27238/95, §§ 93-94 (Jerónimo & Granja, 2020: 2970).

afirmações identitárias ou reivindicações de direitos por parte de grupos minoritários, atentos os “regressos à Nação” a que temos vindo a assistir nos últimos anos, em larga medida alimentados pela ideia de que as sociedades maioritárias cederam demasiado às pretensões das minorias (sobretudo as “novas minorias” formadas pela imigração) e não impuseram suficientemente os “valores comuns”, tornando agora necessária a proteção dos direitos, valores e identidade da maioria (Jerónimo, 2015a: 336-337; Dobbernack & Modood, 2012: 4). Nestes recontros, a perceção de que as minorias estão a abusar e não estão dispostas a integrar-se é de tal modo forte que se perde de vista que muitas das reivindicações das pessoas pertencentes a minorias são feitas ao abrigo de direitos e valores caros à maioria, como as liberdades de religião e de associação, o direito à autonomia privada e ao livre desenvolvimento da personalidade, os princípios de igualdade e não discriminação, etc. (Jerónimo, 2019: 44).

Ao mesmo tempo que a comunidade internacional celebra a diversidade cultural como fonte de imensa riqueza, no plano interno dos Estados, soam os alertas para os “excessos de multiculturalismo” (mesmo em Estados abertamente assimilacionistas, como a França) e discute-se quanta diversidade cultural é que as democracias liberais e seculares conseguirão albergar (Jerónimo, 2015b: 13; Dobbernack & Modood, 2012: 6), como se a diversidade cultural não existisse antes da chegada dos imigrantes e fosse eliminável com o encerramento das fronteiras e a expulsão de todos aqueles que consideramos “demasiado diferentes” (Parekh, 2008: 81). Face à popularidade deste tipo de argumentos, vale a pena recapitular os mínimos acordados no plano internacional quanto às obrigações dos Estados em matéria de diversidade cultural e direitos das minorias, apontando os avanços já conseguidos e os limites da “ação civilizadora” do Direito internacional sobre os Estados neste domínio. É o que nos propomos fazer nas páginas que se seguem. Antes, porém, uma breve nota quanto aos conceitos.

(IM)PRECISÕES CONCEPTUAIS

Muitas das hesitações face à oportunidade e viabilidade de proteger a diversidade cultural e os direitos das pessoas pertencentes a minorias a viver de acordo com a sua cultura prendem-se com o carácter extremamente aberto do conceito

de *cultura* e a ausência de acordo quanto ao conceito de *minoría*, a que se somam dúvidas quanto ao que esteja em causa quando se fala em *diversidade cultural* e muitos equívocos a respeito do que seja o *multiculturalismo*. As definições normativas avançadas no plano internacional para alguns destes conceitos não são mais do que aproximações, que valem como conceitos operativos, mas não resolvem todos os problemas.

Cultura foi, durante muito tempo, entendida sobretudo enquanto sinónimo de património histórico e arqueológico, belas-artes, cinema e literatura, sendo nesse sentido que o artigo 27.º, n.º 1, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, reconhece o direito de todas as pessoas de tomarem livremente parte na vida cultural da comunidade e de fruírem as artes. Este entendimento foi, entretanto, preterido (ainda que não totalmente afastado) em favor de uma aceção socio-antropológica de cultura, que a UNESCO acolheu nos textos preambulares da Declaração do México sobre Políticas Culturais, de 1982, e da Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, de 2001. Segundo a Declaração de 1982, “no seu sentido mais amplo, a cultura pode ser considerada como o conjunto dos traços distintivos, espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social, englobando, para além das artes e das letras, os modos de vida, os direitos fundamentais do ser humano, os sistemas de valores, as tradições e as crenças” (Stenou, 2004: 16). A Declaração de 2001 replicou esta definição, eliminando apenas a referência aos direitos fundamentais do ser humano, considerados um “elemento perigosamente estranho à noção de cultura”, como observou Mainetti (2013: 67)⁴³. Definido nestes termos muito amplos, o conceito de cultura torna-se pouco prestável em contextos jurídicos, onde pode ser necessário determinar de forma precisa se uma dada prática se pode considerar uma tradição cultural merecedora de proteção jurídica ou se o comportamento de um dado indivíduo pode explicar-se por razões de ordem cultural (e não apenas socioeconómica), por

⁴³ De modo não muito diferente, a Comissão Europeia, que no seu primeiro relatório sobre os aspetos culturais da ação comunitária, de 1996, se escusara a avançar uma definição de cultura devido ao carácter nebuloso do conceito e a sua variabilidade consoante a escola de pensamento, a sociedade e a época histórica, acabou por adotar uma conceção socio-antropológica de cultura na sua comunicação de 2007 sobre uma agenda europeia para a cultura num mundo globalizado, afirmando que esta deve ser entendida como “um conjunto de traços distintivos espirituais e materiais que caracterizam uma sociedade e um grupo social. Abarca a literatura e as artes, assim como modos de vida, sistemas de valores, tradições e crenças” (Jerónimo, 2012: 263-264).

exemplo (Jerónimo & Cunha, 2022: 46-47). Daí que os juristas, adeptos da certeza e previsibilidade, manifestem tanta relutância em mobilizar o conceito (Mainetti, 2013: 67-68) e também que a Convenção da UNESCO de 2005 diga sobretudo respeito às “expressões culturais”, “atividades, bens e serviços culturais” e “indústrias culturais”, convocando a noção “estético-artística” (Mainetti, 2013: 65), mais palpável, de cultura.

Aquela evolução e estas ambiguidades são, sem surpresa, comuns ao conceito de *diversidade cultural*, que começou por ser sinónimo de diversidade entre Estados, com base no pressuposto de que estes seriam culturalmente uniformes e tendo sobretudo em vista a salvaguarda do património histórico e indústrias culturais nacionais, para passar a abranger também a diversidade intraestatal, com a desconstrução do mito dos Estados-nação e a atenção às culturas das pessoas pertencentes a minorias (Stenou, 2004). Exemplo do primeiro sentido é a referência à “fecunda diversidade das culturas e dos sistemas de educação nacionais”, que encontramos no artigo 1.º, n.º 3, da Constituição da UNESCO, de 1945, como limite à ação da própria UNESCO, que fica desse modo impedida de intervir em matérias que decorram essencialmente da jurisdição interna dos Estados Membros⁴⁴. O segundo sentido, mais inclusivo, pode encontrar-se refletido na Convenção de 2005 sobre a diversidade de expressões culturais, que define diversidade cultural como a “multiplicidade de formas em que se expressam as culturas dos grupos e das sociedades”, que se transmitem “no interior e entre os grupos e as sociedades” (artigo 4.º, n.º 1, 1.º§). A isto soma-se, porém, a menção de que a diversidade cultural se manifesta “através de diversos modos de criação artística, produção, divulgação, distribuição e fruição das expressões culturais, independentemente dos meios e das tecnologias empregues” (artigo 4.º, n.º 1, 2.º§), o que mostra que o que está realmente em causa são os bens e serviços culturais e as indústrias que os produzem, bem como a proteção dos interesses comerciais dos Estados signatários (Mainetti, 2013: 90-91, 95). Ainda que o respeito pelas

⁴⁴ Uma cláusula de salvaguarda habitual em tratados internacionais, destinada a aplacar os receios dos Estados quanto a possíveis ingerências externas (Stenou, 2004: 6). Também ao nível da UE, parece ser o respeito pelas diferenças entre Estados membros que está sobretudo em causa quando o artigo 22.º da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia (CDFUE) estatui que a UE respeita a diversidade cultural, ainda que se possa defender que este preceito admite interpretações inclusivas, legitimadoras da intervenção da UE em defesa da diversidade cultural intraestatal (Jerónimo, 2012: 249-256).

culturas das pessoas pertencentes a minorias e dos povos autóctones figure entre os princípios orientadores da Convenção (artigo 2.º, n.º 3), nas disposições relativas às obrigações dos Estados Parte, apenas se prevê que estes procurarão criar no respetivo território um ambiente que encoraje os indivíduos e os grupos sociais a “criar, produzir, divulgar e distribuir as suas próprias expressões culturais e a elas ter acesso, atendendo devidamente às condições e necessidades específicas das mulheres, assim como de *diversos grupos sociais, incluindo as pessoas pertencentes a minorias e os povos autóctones*” [artigo 7.º, n.º 1, alínea a)].

O *multiculturalismo* é frequentemente tomado como sinónimo de diversidade cultural e nem sempre é claro se aquilo que incomoda os críticos dos “excessos de multiculturalismo” é a ineficácia/caráter contraproducente das políticas públicas dirigidas ao respeito e proteção da diversidade cultural ou antes a simples presença de pessoas de aspeto diferente nas praças defronte das suas janelas, para convocar uma imagem já antiga da imprensa portuguesa⁴⁵. Nenhum instrumento internacional oferece uma definição de *multiculturalismo*, o que se compreende, atentas as muitas versões que este conheceu desde que surgiu nos meios académicos norte-americanos no final da década de 1960 e a toxicidade que, com o tempo, passou a estar-lhe associada. Enquanto modelo de gestão da diversidade cultural, o *multiculturalismo* caracteriza-se essencialmente por chamar a atenção para a importância de reconhecer e respeitar as múltiplas formas identitárias que coexistem nas sociedades democráticas contemporâneas, como meio de assegurar uma igualdade real e uma efetiva inclusão, de modo a que todos possam participar no espaço público e ter acesso aos bens comuns (ensino, saúde, trabalho, artes, desporto, etc.) sem prescindirem das suas singularidades e sem serem discriminados por causa dessas singularidades. O foco na proteção da diferença cultural não significa um abandono das reivindicações de tratamento igual e de proteção contra a discriminação fundada em fatores como a origem étnica, a língua ou a religião. A ideia é a de que os “direitos de diferença” se somem — sem os substituir — aos “direitos de igualdade”, porque se sabe que estes são insuficientes para proteger cabalmente as pessoas pertencentes a minorias. A tradução prática do ideário

⁴⁵ Referimo-nos ao texto de José Pacheco Pereira, publicado no jornal *Público*, em 6 de junho de 2002, com o título “Da janela da minha casa belga” (Jerónimo, 2004: 785).

multiculturalista pode assumir muitas formas (direitos de autogoverno, reconhecimento de língua minoritária, exceções à lei geral em matéria de vestuário ou horário de trabalho, revisão dos programas e manuais escolares, ensino bilingue, etc.) e depende do concreto contexto demográfico e sociopolítico de cada Estado, mas, segundo os seus críticos, o multiculturalismo peca sempre por sublinhar a importância das diferenças em detrimento dos valores comuns e por, com isso, promover a formação de guetos em prejuízo da coesão social. As alternativas teóricas são o *assimilacionismo*⁴⁶ e o *interculturalismo*, este último o claro preferido no plano internacional, por pôr a tónica no diálogo entre culturas (na sua inter-relação e já não na sua separação) para evitar o “potencial desagregador” do multiculturalismo (Jerónimo, 2024a). A Convenção da UNESCO de 2005 inclui uma definição de *interculturalidade*, indicando que esta se refere “à existência e interação equitativa de diversas culturas, assim como à possibilidade de gerar expressões culturais partilhadas pelo diálogo e pelo respeito mútuo” (artigo 4.º, n.º 8). Não nos parece que o novo termo represente uma verdadeira mudança de paradigma, uma vez que o diálogo intercultural e o respeito mútuo já eram reivindicações do multiculturalismo (Jerónimo, 2011: 349-350), mas menos mal que a importância das culturas é reconhecida.

Por último, as *minorias* (nacionais, étnicas, religiosas e/ou linguísticas⁴⁷) são grupos sociais que fazem parte da população de um Estado, mas que se distinguem da maioria da população desse Estado pelas suas características étnico-raciais, culturais, religiosas e/ou linguísticas, e tendem a ser grupos excluídos, subalternizados, explorados e discriminados no acesso ao espaço público, a bens comuns e a direitos humanos. Não existe uma definição universalmente aceite do que sejam *minorias*, o que não surpreende, atenta a circunstância de os contextos sociodemográficos e culturais dos Estados serem muito diferentes entre

⁴⁶ Que, no essencial, nega qualquer relevância política e jurídica à identidade cultural dos indivíduos, a pretexto de um escrupuloso respeito pelo princípio da igualdade, e exige de todos os cidadãos que abracem os valores societários comuns e reservem as suas idiosincrasias culturais para a privacidade das suas casas, abstendo-se de as manifestar no espaço público (Jerónimo, 2024a).

⁴⁷ As categorias habitualmente usadas no Direito internacional, sendo que as minorias nacionais são a categoria preferida no quadro do Conselho da Europa, enquanto as *minorias étnicas*, religiosas e linguísticas têm mais tradição no quadro da ONU, o que não impediu a ONU de combinar as duas categorias na Declaração de 1992 sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas.

si⁴⁸, e nenhum instrumento de Direito internacional arrisca sequer um conceito operativo. A definição proposta em 1979 por Francesco Capotorti, Relator Especial da Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e a Proteção das Minorias — segundo a qual *minoría* é um grupo numericamente inferior ao resto da população de um Estado, numa posição não dominante, cujos membros, sendo nacionais do Estado, possuam características étnicas, religiosas ou linguísticas distintivas das do resto da população e manifestem, ainda que implicitamente, um sentimento de solidariedade, dirigido à preservação da sua cultura, tradições, religião ou língua — continua a ser um ponto de referência, mas o requisito da nacionalidade do Estado de residência (que exclui as “novas minorias” formadas pela imigração) tem sido rejeitado por vários organismos de supervisão da ONU⁴⁹. Segundo informação disponível na página *web* do Relator Especial das Nações Unidas sobre Questões das Minorias, uma pessoa pode livremente pertencer a uma minoria étnica, religiosa ou linguística independentemente de nacionalidade, residência, reconhecimento oficial ou qualquer outro estatuto. Os defensores dos direitos das minorias têm-se, aliás, pronunciado no sentido de ser indesejável adotar uma definição categórica, normativamente imposta, de *minorias*, por esta poder ser usada pelos Estados para, com base em interpretações literais, negarem a existência de tais grupos nos seus territórios. É, no entanto, isso mesmo que está a acontecer, por falta de uma tal definição e mau grado as recomendações e chamadas de atenção feitas pelos organismos de supervisão. Os Estados têm aproveitado a indefinição conceptual para excluïrem do âmbito de aplicação dos instrumentos internacionais a que se vinculam alguns dos grupos presentes nos seus territórios, seja pela aposição de reservas ou declarações interpretativas, aquando da assinatura ou ratificação dos tratados (*e.g.*, a exclusão de estrangeiros do conceito de minoria nacional, pela Alemanha e pela

⁴⁸ Para além de não existir um único tipo de minoria e os grupos minoritários poderem ser internamente muito diversos (Dobbernack & Modood, 2012: 7).

⁴⁹ Note-se que, no plano normativo, a exclusão dos imigrantes só é feita explicitamente pela Carta Europeia das Línguas Regionais ou Minoritárias, de 1992, cujo artigo 1.º dispõe que a expressão línguas regionais ou minoritárias não inclui “as línguas dos migrantes”. Em todo o caso, a proteção da identidade cultural dos imigrantes está explicitamente prevista em tratados adotados no quadro da ONU e do Conselho da Europa (artigo 31.º da Convenção Internacional sobre a Proteção dos Direitos de Todos os Trabalhadores Migrantes e Membros das suas Famílias, de 1990, e artigo 3.º da Convenção sobre a Participação dos Estrangeiros na Vida Pública a Nível Local, de 1992, respetivamente), ainda que, sem surpresa, estes sejam tratados com um número reduzido de Estados Parte.

Polónia, ou a negação da existência de minorias nos respetivos territórios, pela França e por Malta), seja através de esclarecimentos feitos aquando da apresentação dos relatórios nacionais periódicos (e.g., a afirmação, por Portugal, de que não existem minorias nacionais no seu território, mas apenas “minorias sociais de facto”) (Jerónimo, 2024b).

OS FACTOS E AS NORMAS DA DIVERSIDADE CULTURAL

Goste-se ou não, a diversidade cultural é um facto e não é de hoje. Podemos dizer, com Mainetti (2013: 68), que “a história da Humanidade é uma história de trocas entre diferentes culturas”. Trocas nem sempre paritárias, bem entendido, atento o papel das guerras, da colonização e das migrações forçadas nesses “encontros”. Sabemos também que, ao tempo da formação dos Estados-nação na Europa (séculos XVIII e XIX), eram já muitas as culturas (de bascos, catalães, ciganos, sami, etc.) presentes nos territórios estatais e que o mito do Estado-nação unitário se impôs à custa do silenciamento e invisibilidade desses grupos, em prol de um paradigma cultural unitário correspondente à cultura dominante. Como explica Pentassuglia (2018: 16), quase nenhum Estado alberga uma nação socioculturalmente homogénea, ainda que a maioria dos Estados procure impor uma cultura pública uniforme — uma identidade comunitária — e use instrumentos jurídicos para o efeito. Nos debates sobre o que significa ser inglês ou francês, como nos testes de cidadania aos candidatos à imigração ou naturalização (para não falar nos *slogans* dos partidos de extrema-direita), é frequentemente esta identidade comunitária mitificada e reificada através do Direito que está causa e que se pretende proteger dos perigos associados no imaginário coletivo à diversidade cultural trazida por sucessivas vagas de imigração desde o pós-guerra (Jerónimo & Vink, 2013: 27-29).

Não sendo novidade, a diversidade cultural intraestatal é hoje mais visível e politicamente relevante do que noutros tempos (de Haas, Castles & Miller, 2019: 1-14), fruto em larga medida da intensificação da mobilidade transfronteiriça (para trabalho, estudo, turismo, etc.), do carácter transnacional das migrações contemporâneas e, de um modo geral, do encurtamento das distâncias possibilitado/provocado pela globalização. Tem-se dito que esta proximidade acrescida permite aos migrantes estar em permanente contacto com os seus

países de origem e com diásporas congêneres noutros lugares do mundo, o que facilita a manutenção de referentes culturais próprios e a formação de identidades híbridas, obrigando-nos a repensar os indicadores usados para medir o seu grau de integração (Jerónimo, 2017: 63-64). Também é comum observar que, diversamente das “primeiras gerações” de imigrantes, cuja prioridade era a discreta integração no mercado de trabalho, os seus descendentes tendem a ser mais assertivos na afirmação pública de identidades *outras*, não raro como reação a situações de exclusão social (*e.g.*, Contador, 1998). Apesar de não faltar quem considere que a maioria dos imigrantes e seus descendentes é exímia na “navegação cultural” e consegue sem dificuldade conciliar o respeito pelas normas vigentes na sociedade de acolhimento com as que são próprias da sua cultura (Menski, 2006: 65), o protagonismo político e mediático assumido pelas reivindicações culturais/identitárias (Roy, 2024: 7-8), de parte a parte, faz com que os choques entre cultura majoritária e culturas minoritárias pareçam, aos olhos de muitos, simplesmente inevitáveis (Jerónimo, 2019: 44).

Como referimos antes, a necessidade de prevenir tais choques através do diálogo intercultural já figura na agenda da UNESCO desde a década de 1970 e tornou-se uma preocupação recorrente da comunidade internacional depois dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001. Basta pensar, por exemplo, na Agenda Global para o Diálogo entre Civilizações, adotada pela Assembleia-Geral da ONU em novembro de 2001⁵⁰, na iniciativa Aliança das Civilizações, lançada pelo Secretário-Geral da ONU, Kofi Annan, em 2005, na celebração pela UE de 2008 como o Ano Europeu do Diálogo Intercultural⁵¹, na promoção pela UNESCO da Década Internacional para a Aproximação entre Culturas (2013–2022), e na recente decisão da Assembleia-Geral da ONU de declarar 10 de junho o Dia Internacional para o Diálogo entre Civilizações⁵². Sem esquecer, naturalmente, a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, de 2001, adotada pela UNESCO escassos meses passados sobre os ataques de 11 de setembro, para reafirmar a confiança no diálogo intercultural e rejeitar categoricamente a tese do choque de civilizações (Stenou, 2004: 22); considerada, a justo título, um dos textos

⁵⁰ Resolução 56/6, de 9 de novembro de 2001.

⁵¹ Decisão n.º 1983/2006/CE, do Parlamento Europeu e do Conselho, de 18 de dezembro de 2006.

⁵² Resolução 78/286, de 7 de junho de 2024.

fundadores da “nova ética internacional” assente na promoção da diversidade cultural com respeito pelos direitos humanos (Mainetti, 2013: 88-89).

Ao *facto* da diversidade cultural, a comunidade internacional responde então com a *norma* do pluralismo cultural, como resulta do artigo 2.º da Declaração de 2001, onde se lê que é essencial assegurar a interação harmoniosa entre pessoas e grupos com diferentes identidades culturais e que a coesão social requer políticas para a inclusão e a participação de todos. A promoção da diversidade cultural — que foi assumida como palavra de ordem pela UNESCO desde o primeiro momento (ainda que com diferentes entendimentos do conceito, como assinalámos) — vê-se, deste modo, elevada à categoria de princípio orientador da cooperação internacional, no domínio da cultura (Mainetti, 2013: 63 e 76; Foblets & Yassari, 2013: 7), mas não só. Em matéria de direitos humanos, são frequentes as recomendações dos organismos de supervisão da ONU para que os Estados promovam o respeito pela diversidade cultural e o desenvolvimento de competências interculturais por parte dos seus agentes, incluindo forças de segurança e atores judiciais (Jerónimo, 2023: 216).

A nível regional (e circunscrevendo-nos, por razões de brevidade, ao contexto europeu), encontramos também muitos exemplos de afirmações do valor do pluralismo cultural, em tratados, declarações, resoluções, acórdãos, etc. O Tratado da União Europeia estatui que a UE “respeita a riqueza da sua diversidade cultural” (artigo 3.º)⁵³ e que o pluralismo, a não discriminação e a tolerância são valores comuns aos seus Estados Membros (artigo 2.º). A Declaração de Laeken sobre o Futuro da União Europeia, de 2001, identificou a Europa como o continente dos valores humanistas, da liberdade, da solidariedade e, *acima de tudo, da diversidade*, com o que isso significa em termos de respeito pelas línguas, culturas e tradições dos outros. O Tribunal de Justiça da União Europeia (TJUE), por seu turno, apesar de não ter ainda enunciado um princípio geral de diversidade cultural⁵⁴, já afirmou, em mais do que uma ocasião, que a garantia do pluralismo nas sociedades dos Estados Membros constitui um objetivo de interesse geral suscetível de justificar restrições à livre prestação de serviços, desde que essas

⁵³ O que é reiterado no artigo 22.º da CDFUE, onde se lê que a União respeita a diversidade cultural, religiosa e linguística (Jerónimo, 2012).

⁵⁴ O que não tem impedido a doutrina de afirmar que a diversidade é um princípio quase-constitucional do Direito da UE (Jerónimo, 2012: 248).

restrições sejam necessárias e adequadas à realização daquele fim⁵⁵. No quadro do Conselho da Europa, merecem menção, por exemplo, as Resoluções da Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa sobre identidades e diversidade no quadro de sociedades interculturais, de 2014⁵⁶, e sobre uma plataforma para o diálogo intercultural, de 2023⁵⁷, onde se insiste na importância de reforçar o pluralismo e de adotar a interculturalidade como perspectiva transversal, bem como os acórdãos do TEDH em que este reconheceu o pluralismo cultural como um valor importante a ser protegido ao abrigo da Convenção Europeia dos Direitos Humanos (CEDH), de 1950 (Pentassuglia, 2018: 3-4)⁵⁸.

Este aparente consenso anda, porém, de par com sinais de sentido contraditório, logo no plano da tradução normativa e política do ideal de respeito pela diversidade cultural e antes mesmo de entrar nas dificuldades de concretização prática.

Como assinalámos na secção anterior, o respeito pela diversidade foi durante muito tempo entendido como sinónimo de respeito pelas identidades nacionais dos Estados (presumidas monolíticas) e não é certo que nos tenhamos distanciado muito desse ponto de partida, apesar de todas as afirmações de atenção à diversidade intraestatal e aos direitos das minorias. Pense-se, por exemplo, nas iniciativas da UE em prol da promoção da diversidade linguística e da garantia do ensino da língua materna e da cultura do país de origem aos filhos dos trabalhadores migrantes⁵⁹, que, tendo inegáveis efeitos positivos para a diversidade cultural na Europa, só contemplam as línguas nacionais ou oficiais e as culturas nacionais dos Estados Membros (Jerónimo, 2012: 251-252, 274).

Como também já fomos antecipando, a própria Convenção da UNESCO de 2005, sendo um marco extremamente importante na valorização da diversidade cultural pelo Direito internacional, tem um alcance limitado, não apenas pelo carácter essencialmente programático das suas disposições, que deixam

⁵⁵ Assim, por exemplo, nos acórdãos *Gouda*, de 1991 (proc. C-288/89), *Veronica*, de 1993 (proc. C-148/91), *United Pan-Europe*, de 2007 (proc. C-250/06), e *Comissão Europeia contra o Estado Belga*, de 2011 (proc. C-134/10) (Jerónimo, 2012: 267-268).

⁵⁶ Resolução 2005 (2014), adotada em 25 de junho de 2014.

⁵⁷ Resolução 2488 (2023), adotada em 3 de março de 2023.

⁵⁸ Pentassuglia deu como exemplos os acórdãos *Chapman c. Reino Unido*, de 18 de janeiro de 2001 (já citado), *Muñoz Díaz c. Espanha*, de 8 de dezembro de 2009 (queixa n.º 49151/07), e *Lautsi c. Itália*, de 18 de março de 2011 (queixa n.º 30814/06). Para mais exemplos, ver Jerónimo & Granja (2020).

⁵⁹ Diretiva n.º 77/486/CEE do Conselho, de 25 de julho, relativa à escolarização dos filhos dos trabalhadores migrantes.

uma ampla margem de conformação aos Estados, como pelo facto de visar sobretudo as indústrias culturais e a proteção de interesses comerciais (Mainetti, 2013: 90-105); para além de contradizer as suas afirmações de princípio sobre o respeito devido às culturas das pessoas pertencentes a minorias quando apenas as menciona, de forma oblíqua, como exemplo de grupos sociais cujas condições e necessidades específicas os Estados Parte procurarão “encorajar” indivíduos e grupos a atender...

Entretanto, a aposta no interculturalismo em detrimento do assimilacionismo também é feita com o proverbial asterisco. A Convenção Quadro para a Proteção das Minorias Nacionais obriga os Estados a abster-se de “qualquer política ou prática tendente a uma assimilação, contra a respetiva vontade, das pessoas pertencentes a minorias” e a proteger essas pessoas de “qualquer ação visando uma tal assimilação” (artigo 5.º, n.º 2), mas ressalva as medidas tomadas pelos Estados “no quadro da respetiva política geral de integração”, que é precisamente o domínio em que a diversidade cultural mais se encontra politizada e demonizada na Europa, com a generalização da retórica assimilacionista em matéria de integração de imigrantes e de acesso à nacionalidade, mesmo entre líderes políticos ditos moderados (Jerónimo, 2024a). Na UE, o discurso oficial sobre integração dos nacionais de países terceiros continua a reconhecer a importância do diálogo intercultural, como pode verificar-se no Plano de Ação sobre a Integração e a Inclusão para 2021–2027⁶⁰, mas já não se fala tanto no dever das sociedades de acolhimento de respeitarem a identidade e a cultura de origem dos imigrantes, como acontecia nas primeiras comunicações da Comissão Europeia sobre o tema⁶¹ (Colavitti, 2013: 242-244; Jerónimo, 2015b: 11-12), e temos, desde 2019, o cargo de Vice-Presidente da Comissão Europeia para a Proteção do Nosso Modo de Vida Europeu, com atribuições no domínio da gestão da imigração regular, integração de imigrantes e refugiados, segurança e combate à imigração irregular, cuja criação foi a justo título vista como cedência às pressões da extrema-direita (Jerónimo, 2019: 42, 48-52).

Estas incongruências comunicam-se naturalmente à prática dos tribunais internacionais. Basta pensar que o TEDH, no mesmo acórdão (*Chapman c. Reino*

⁶⁰ COM(2020) 758, de 24 de novembro de 2020.

⁶¹ COM(2000) 757, de 22 de novembro de 2000; COM(2001) 387, de 12 de julho de 2001; COM(2003) 336, de 3 de junho de 2003.

Unido) em que afirmou existir um consenso emergente a respeito do dever estatal de proteger a segurança, identidade e modo de vida das minorias, para *inter alia* preservar a diversidade cultural que é do interesse da comunidade como um todo, decidiu contra a queixosa (uma mulher cigana), por entender que a recusa das autoridades britânicas em conceder-lhe autorização para estacionar as suas caravanas num terreno de que era proprietária se justificara pelo interesse em preservar o meio ambiente (Jerónimo & Granja, 2020: 2988-2989). Também é de assinalar que, apesar de o princípio da igual dignidade de todas as culturas já estar razoavelmente sedimentado⁶², o TEDH se tem permitido fazer comentários depreciativos sobre a religião e a cultura islâmicas, secundando (e reforçando) as piores imagens que os europeus têm a respeito do Islão (Jerónimo, 2014: 123-130).

OS DIREITOS (HUMANOS) DAS PESSOAS PERTENCENTES A MINORIAS

A proteção das minorias tem longa tradição no Direito internacional, se pensarmos nas cláusulas sobre minorias religiosas incluídas em tratados de paz celebrados nos séculos XVII e XVIII (incluindo o célebre Tratado de Vestefália, de 1648) (Preece, 1998: 56-58, 62-63), e constituiu uma parte importante do mandato da Sociedade das Nações entre as duas grandes guerras⁶³, mas tornou-se matéria *non grata* no pós-guerra e só tem conhecido desenvolvimentos titubeantes desde então, continuando a ser vista por muitos como algo de estranho à lógica igualitária, individualista e universalista do Direito internacional dos direitos humanos.

Em 1945, era grande o receio de que o reconhecimento de direitos privados às minorias pusesse em causa a paz e a segurança internacionais, ao criar

⁶² Antes de ser consagrado no artigo 2.º, n.º 3, da Convenção da UNESCO de 2005, o princípio constava já do artigo 1.º da Declaração dos Princípios da Cooperação Cultural Internacional, de 1966 (Mainetti, 2013: 66).

⁶³ A Sociedade das Nações, estabelecida pelo Tratado de Versalhes, em 1919, recebeu a incumbência de supervisionar o cumprimento dos tratados bilaterais e multilaterais que foram celebrados no fim da primeira guerra mundial para proteger as populações transferidas ou afetadas pela redefinição de fronteiras, proibindo tratamentos discriminatórios e reconhecendo direitos específicos às minorias étnicas, religiosas ou linguísticas (e.g. direito de usar a língua mãe na interação com as autoridades públicas, de ter escolas próprias e de praticar a sua religião). O sistema não funcionou, porque muitos dos Estados signatários de “tratados sobre minorias” ignoraram olímpicamente as suas disposições, e o conceito de “direitos das minorias” tornou-se tóxico depois de Hitler o ter invocado para justificar a sua expansão para o centro e leste europeu (Jerónimo & Granja, 2020: 2971; Macklem, 2008: 547-548; Mayall, 1994: 9; Preece, 1998: 67-94).

incentivos a que os atores políticos explorassem as diferenças nacionais, étnicas, religiosas ou linguísticas para chegar ao poder, pelo que os arquitetos da nova ordem jurídica internacional privilegiaram a definição de regras gerais para a proteção de direitos humanos individuais, confiando que a proibição de discriminação e a garantia de direitos como a liberdade de religião, expressão e associação seriam suficientes para assegurar uma ampla tutela dos interesses das pessoas pertencentes a minorias (Jerónimo & Granja, 2020: 2917; Macklem, 2008: 541; Gilbert, 1996: 170, 173). A Comissão de Direitos Humanos da ONU rejeitou liminarmente a possibilidade de incluir uma cláusula de proteção de minorias no texto da Declaração Universal de 1948 e, no dia em que esta foi proclamada, a Assembleia Geral justificou o silêncio sobre a matéria com o argumento de que se tratava de uma questão muito complexa e delicada, com características diferentes de Estado para Estado, e sobre a qual era necessário fazer estudos aprofundados antes de adotar quaisquer medidas concretas. No Conselho da Europa, poucos anos depois, os redatores da CEDH usaram argumentos semelhantes para rejeitar propostas no sentido de prever salvaguardas para os direitos das minorias nacionais, reconhecendo ser importante assegurar uma ampla proteção aos direitos das minorias, mas acrescentando que era necessário estudar melhor o problema antes de definir com rigor que direitos seriam esses (Jerónimo & Granja, 2020: 2971-2972).

Apesar de os estudos pedidos pela Assembleia Geral da ONU em 1948 só terem sido apresentados em 1979⁶⁴, o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (PIDCP), adotado em 1966, já incluiu uma cláusula de proteção de minorias, estatuinto, no seu artigo 27.º, que, “nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não devem ser privadas do direito de ter, em comum com os outros membros do seu grupo, a sua própria vida cultural, de professar e de praticar a sua própria religião ou de empregar a sua própria língua”⁶⁵. Este enunciado — extremamente cauteloso — foi objeto de muitas críticas, não apenas por só se referir a direitos individuais, mas também por não reconhecer diretamente que as pessoas

⁶⁴ Referimo-nos ao relatório de Francesco Capotorti sobre os direitos das pessoas pertencentes a minorias étnicas, religiosas e linguísticas.

⁶⁵ Um preceito semelhante havia sido proposto, em 1961, pela Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa, para inclusão no segundo protocolo adicional à CEDH, mas sem sucesso (Jerónimo & Granja, 2020: 2972).

pertencentes a minorias têm direitos específicos, nem exigir que os Estados adotem medidas positivas em seu benefício, e por fazer depender a aplicabilidade do preceito da existência de minorias nos territórios dos Estados sem oferecer uma definição do que sejam minorias, o que autoriza que estes se subtraíam às obrigações dele decorrentes com o argumento de que não existem minorias nos seus territórios (Jerónimo & Granja, 2020: 2973; Thornberry, 1994). Apesar destas limitações, o artigo 27.º do PIDCP foi, durante décadas, o principal parâmetro internacional de alcance mundial sobre direitos das minorias (Thornberry, 1994: 15) e é, até hoje, um dos poucos com força jurídica vinculativa⁶⁶.

O Comité dos Direitos Humanos tem procurado superar aquelas limitações de várias maneiras, ainda que as suas pronúncias sejam sobretudo recomendações dirigidas à consideração dos Estados (que estes, não raro, ignoram olímpicamente). Por exemplo, o Comité já considerou abrangidas pela proteção do artigo 27.º atividades coletivas essenciais à preservação de culturas minoritárias, como é o caso da criação de renas pelos povos sami (Macklem, 2008: 535-539). Também afirmou, no Comentário Geral n.º 23, de 1994, que o artigo 27.º não se confunde com a obrigação de não discriminar, podendo exigir medidas positivas por parte dos Estados para proteger a identidade de uma minoria ou os direitos das pessoas pertencentes a minorias a ter a sua própria cultura; e que a existência de minorias étnicas, religiosas ou linguísticas no território dos Estados Parte não depende simplesmente da decisão dos Estados, antes requer o estabelecimento de critérios objetivos (Jerónimo & Granja, 2020: 2973). Para além disso, perante dúvidas dos Estados sobre se o artigo 27.º valeria por si só ou seria um mero correlato de outras disposições do PIDCP, o Comité esclareceu que o artigo 27.º estabelece um direito distinto dos demais direitos consagrados no PIDCP e que este direito se soma aos direitos que o PIDCP reconhece aos indivíduos pertencentes a grupos minoritários enquanto seres humanos, o que Renteln (2009: 62-63) interpreta — a nosso ver, com excessivo otimismo — como o reconhecimento internacional de um “direito à cultura”.

Entretanto, no início da década de 1990, a proteção das minorias regressou ao topo da agenda política internacional, devido ao reacender das paixões

⁶⁶ O outro é o artigo 30.º da Convenção sobre os Direitos da Criança, de 1989, que tem um enunciado semelhante ao do artigo 27.º do PIDCP, com a diferença de alargar a previsão da norma para incluir os Estados em que existam minorias “ou pessoas de origem indígena”.

nacionalistas que se seguiu à implosão da União Soviética⁶⁷. Perante o risco da multiplicação de movimentos secessionistas, o reconhecimento de direitos específicos para as pessoas pertencentes a minorias começou a ser visto como a melhor forma de lidar com o problema sem cair em soluções extremas. Ao mesmo tempo, o receio de que o reconhecimento de direitos às minorias poderia pôr em causa a paz e a segurança internacionais foi sendo gradualmente substituído pela consciência de que a não proteção dos direitos das minorias é, em si mesma, potenciadora de tensões étnicas prejudiciais à paz e à segurança. Este novo consenso traduziu-se numa profusão de recomendações, resoluções e estudos, bem como num punhado de instrumentos normativos de alcance mundial e regional, ainda que nem todos com carácter jurídico vinculativo (Jerónimo & Granja, 2020: 2973).

Em 1992, a Assembleia-Geral da ONU adotou a Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas, reconhecendo, entre outros, o direito destas pessoas a participar efetivamente nos processos deliberativos que digam respeito ao respetivo grupo e incumbindo os Estados de adotar medidas positivas para garantir o exercício dos direitos elencados. Ainda que reconheça diretamente direitos subjetivos, em vez de adotar a formulação enviesada do artigo 27.º do PIDCP, a Declaração tem sido criticada por também assentar numa perspetiva eminentemente individualista e não ser suficientemente explícita quanto às medidas positivas a adotar pelos Estados (Macklem, 2008: 536, 538). Para além disso, apesar de constituir um avanço no tratamento da matéria ao nível da ONU, a Declaração não pode deixar de ser motivo de algum desalento, por, tratando-se de um instrumento de *soft law* (e não de um tratado), confirmar a persistente falta de vontade política dos Estados para assumirem obrigações internacionais neste domínio (Jerónimo & Granja, 2020: 2973-2974).

No Conselho da Europa, 1992 foi também o ano da adoção da Carta Europeia das Línguas Regionais ou Minoritárias, um tratado, o que é melhor do que uma mera declaração, mas com a particularidade de permitir aos Estados

⁶⁷ O que não quer dizer que a questão das minorias estivesse totalmente ausente da agenda política até então. Recorde-se, por exemplo, que, na década de 1980, no quadro da então Comunidade Económica Europeia, o Conde Stauffenberg e Siegbert Alber apresentaram propostas para uma Carta Comunitária de Direitos das Minorias (Jerónimo, 2012: 259).

signatários uma vinculação muito seletiva às suas disposições. A Carta não teve, de resto, como principal fito proteger os direitos das minorias linguísticas, mas sim definir um catálogo de medidas estatais de proteção das línguas e de promoção do multilinguismo, sendo fraco consolo a afirmação, no texto preambular, de que o uso de uma língua regional ou minoritária é um “direito inalienável” (Macklem, 2008: 545; Thornberry, 1994: 18).

Quanto à possibilidade de incluir direitos das minorias no texto da CEDH por via de um protocolo adicional, a ideia (que tinha sido avançada em 1961) foi retomada pela Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa em 1990 e conheceu o seu ponto alto em 1993, com a (malograda) Recomendação 1201, que propôs um protocolo adicional específico sobre os direitos das minorias nacionais. Na exposição de motivos desta recomendação, a Assembleia Parlamentar explicou que a vantagem da inclusão dos direitos das minorias na CEDH era a de que, desse modo, as pessoas pertencentes a minorias passariam a poder aceder ao TEDH para fazerem valer os seus direitos, mas esse é precisamente um dos motivos pelos quais os Estados Parte da CEDH se mostram tão relutantes em adotar uma solução desse tipo, tendo, sem surpresa, preferido avançar para uma Convenção Quadro, com normas essencialmente programáticas e fora do alcance do TEDH (Jerónimo & Granja, 2020: 2974-2976).

A Convenção Quadro para a Proteção das Minorias Nacionais, aberta à assinatura dos Estados Membros do Conselho da Europa no dia 1 de fevereiro de 1995, contém essencialmente disposições destituídas de aplicabilidade direta, que se limitam a fixar objetivos a prosseguir pelos Estados com uma ampla margem de discricionariedade⁶⁸, não reconhece direitos subjetivos oponíveis aos Estados, salvo o disposto no artigo 3.⁶⁹, e não estabelece um mecanismo de queixa para

⁶⁸ Aos Estados, exige-se sobretudo que envidem um esforço sério no sentido de garantir os direitos elencados, “quando (ou se) necessário” e “na medida do possível” (e.g., artigos 4.º, n.º 2, e 9.º, n.º 3).

⁶⁹ Onde se lê que “qualquer pessoa pertencente a uma minoria nacional tem o direito de escolher livremente ser, ou não, tratada nessa qualidade, nenhum prejuízo podendo resultar dessa escolha ou do exercício dos direitos que dela decorram”; e também que as pessoas pertencentes a minorias nacionais podem exercer, individualmente ou em comum com outras, os direitos e as liberdades decorrentes dos princípios enunciados na Convenção Quadro. Ainda aqui, a questão prévia da pertença a uma minoria nacional pode levantar sérios obstáculos na prática. Importa notar, em todo o caso, que este preceito tem sido entendido pelo Comité de supervisão da Convenção Quadro como consagrando um “direito à livre autoidentificação” (Ringelheim,

indivíduos ou grupos⁷⁰. Mau grado as suas limitações, a Convenção Quadro tem inegável importância, por ser um tratado que situa explicitamente a proteção dos direitos das minorias no quadro do Direito internacional dos direitos humanos (artigo 1.º) e afirma o dever das sociedades pluralistas e democráticas de respeitar a identidade étnica, cultural, linguística e religiosa de qualquer pessoa pertencente a uma minoria nacional e de criar condições adequadas à expressão, à preservação e ao desenvolvimento dessa identidade (§ 6 do Preâmbulo e artigo 5.º, n.º 1). Deste dever genérico decorrem várias incumbências específicas, incluindo a de criar as condições necessárias à participação efetiva das pessoas pertencentes a minorias nacionais na vida cultural, social e económica, bem como nos assuntos públicos, em particular naqueles que lhes digam respeito (artigo 15.º), e a de reconhecer direitos individuais às pessoas pertencentes a minorias nacionais, como o direito de utilizar a respetiva língua minoritária tanto em privado como em público, oralmente e por escrito (artigo 10.º, n.º 1), e o de aprender a respetiva língua minoritária e de receber um ensino nesta língua, sem prejuízo da aprendizagem da língua oficial (artigo 14.º). A Convenção Quadro tem ainda o mérito de reconhecer que a igualdade plena e efetiva entre as pessoas exige a adoção de medidas especiais (necessariamente proporcionais e temporárias) que atendam às particulares condições dos indivíduos pertencentes a minorias nacionais (artigo 4.º, n.º 2) e de repudiar políticas ou práticas de assimilação forçada por parte dos Estados (artigo 5.º), ainda que, como vimos, com a ressalva das políticas de integração (Jerónimo & Granja, 2020: 2977).

Para além disso, o facto de o TEDH não ter jurisdição sobre o cumprimento pelos Estados dos parcos deveres assumidos com a ratificação da Convenção Quadro não o tem impedido de convocar a Convenção Quadro em várias ocasiões, como auxiliar de interpretação da CEDH e/ou indicador do consenso europeu, ainda que isso não resulte necessariamente em favor das pessoas

2013: 146) e que este direito é apontado pelo TEDH como sendo de importância chave no domínio da proteção das minorias (acórdão Molla Sali c. Grécia, de 19 de dezembro de 2018, queixa n.º 20452/14, § 157).

⁷⁰ O sistema de controlo previsto assenta no pressuposto da boa-fé dos Estados e resume-se a um controlo político, levado a cabo pelo Comité de Ministros do Conselho da Europa, assistido por um Comité Consultivo, com base em informações a apresentar periodicamente pelos Estados ao Secretário-Geral do Conselho da Europa, dando conta das medidas legislativas e de outra natureza que estes tenham tomado a fim de dar aplicação aos princípios enunciados na Convenção Quadro. Também por isso, a adoção da Convenção Quadro não fez cessar os apelos à adoção de um protocolo adicional à CEDH sobre minorias nacionais (Jerónimo & Granja, 2020: 2977-2978).

pertencentes a minorias, como observado no já referido acórdão *Chapman c. Reino Unido* e também nos acórdãos *Gorzelik e outros c. Polónia*, sobre o reconhecimento dos silesianos como minoria nacional⁷¹, e *Partei die Friesen c. Alemanha*, sobre a eventual dispensa dos partidos representantes de minorias nacionais dos limiares mínimos para a obtenção de representação parlamentar⁷², por exemplo. Não falta, em todo o caso, quem, independentemente de quaisquer referências à Convenção Quadro, veja na prática do TEDH uma crescente e promissora jurisprudência sobre direitos das minorias (Jerónimo & Granja, 2020: 2969).

Na UE, a ideia de definir mínimos denominadores comuns em matéria de proteção das minorias surgiu na década de 1980, com a proposta de uma Carta Comunitária de Direitos das Minorias, e foi sendo acalentada pelo Parlamento Europeu em sucessivas resoluções ao longo dos anos, mas o respeito pelas identidades nacionais manteve o assunto na inteira disponibilidade dos Estados Membros. A situação mudou ligeiramente de figura quando a UE passou a insistir na importância do respeito pelos direitos das minorias nas suas interações com países terceiros, como fez, por exemplo, para o reconhecimento dos novos Estados saídos da dissolução da ex-Jugoslávia, na década de 1990, e com a definição dos critérios de admissão a cumprir pelos Estados da Europa Central e de Leste, no início da década de 2000 (De Witte, 2002). A duplicidade da UE — que exigia o respeito pelos direitos das minorias aos países terceiros, quando sempre ignorava o tratamento dado às minorias pelos “velhos” Estados Membros — foi muito

⁷¹ O TEDH afirmou que, apesar do consenso internacional sobre a necessidade de proteger as minorias nacionais, refletido no preâmbulo da Convenção Quadro, não podia dizer-se que os Estados estivessem obrigados pelo Direito internacional a adotar uma específica definição de “minorias nacionais” na sua legislação interna ou a adotar um procedimento para o reconhecimento oficial de grupos minoritários. Concluiu, por isso, que, no caso concreto, as autoridades polacas não podiam ser censuradas por não incluírem uma definição precisa de minoria nacional na sua legislação e por deixarem aos tribunais a tarefa de interpretar o conceito e de o aplicar na prática. Acórdão de 17 de fevereiro de 2004, queixa n.º 44158/98 (Jerónimo & Granja, 2020: 2980).

⁷² O TEDH sublinhou a importância atribuída pela Convenção Quadro à participação das minorias nacionais nos assuntos públicos e mencionou as recomendações feitas pelo Comité Consultivo e pela Comissão de Viena a respeito das vantagens da dispensa de limiares mínimos como meio para aumentar a participação das minorias nacionais em órgãos eletivos. Entendeu, no entanto, que a dispensa de limiares mínimos não é imposta pela Convenção Quadro nem é o único meio de atingir aquele objetivo, pelo que concluiu que, mesmo interpretada à luz da Convenção Quadro, a CEDH não exigia um tratamento diferenciado a favor dos partidos representantes de minorias. Decisão de 28 de janeiro de 2016, queixa n.º 65480/10 (Jerónimo & Granja, 2020: 2992-2993).

criticada nos meios académicos e tornou-se insustentável depois do alargamento de 2004 ao centro e leste europeu, que trouxe para o seio da UE as “questões minoritárias” dos novos Estados Membros (Jerónimo, 2012: 259-260). No entanto, o mais que se conseguiu fazer no plano normativo foi incluir, no artigo 2.º do Tratado da União Europeia, o respeito pelos direitos das pessoas pertencentes a minorias entre os valores em que a UE se funda⁷³, o que, tendo inegável importância simbólica, fica muito aquém do reconhecimento de direitos subjetivos e até da consagração de uma cláusula genérica de proteção de minorias semelhante à do artigo 27.º do PIDCP⁷⁴. De resto, a menção explícita aos direitos das pessoas pertencentes a minorias no texto do Tratado não foi acompanhada pela atribuição à UE de qualquer competência específica nesta matéria e é duvidoso que algum Estado Membro (velho ou novo) venha a sofrer sanções por não proteger devidamente ou até violar direitos de pessoas pertencentes a minorias. O artigo 7.º do Tratado da União Europeia admite a suspensão de direitos dos Estados Membros que violem, de forma grave e persistente, os valores referidos no artigo 2.º, mas esta hipótese está reservada para casos extremos e não autoriza uma política de vigilância permanente dos Estados Membros por parte da UE, como esclareceu o Parlamento Europeu em 2004 (Jerónimo, 2011: 351-352).

Para uma nota mais otimista, dir-se-á, em todo o caso, que a integração europeia não deixa de beneficiar, ainda que indiretamente, as pessoas pertencentes a minorias, pela ação da UE no combate à discriminação, pelos direitos (linguísticos e de mobilidade) associados à cidadania da UE e pelo financiamento de projetos nos domínios da educação e da cultura, da língua e do desenvolvimento regional. O TJUE tem contribuído para esta tutela indireta, ao afirmar, por exemplo, que a proteção de uma minoria pode constituir um objetivo legítimo dos Estados Membros⁷⁵, que estes devem atribuir uma importância especial à

⁷³ Inclusão operada pelo Tratado de Lisboa, de 2007. Tinha começado por ser sugerida durante a Convenção sobre o Futuro da Europa, foi depois proposta pela Presidência italiana em dezembro de 2003 e subsequentemente recomendada na Declaração de Bolzano sobre a Proteção das Minorias numa União Europeia Alargada, que foi subscrita por um conjunto de académicos, no âmbito da conferência promovida pelo Open Society Institute e pela Academia Europeia de Bolzano, em janeiro de 2004 (Jerónimo, 2012: 260).

⁷⁴ Há quem, como os membros da Rede Europeia de Peritos Independentes em Direitos Fundamentais, veja no artigo 22.º da CDFUE uma tal cláusula, mas parece-nos que se trata de *wishful thinking* (Jerónimo, 2012: 257-258).

⁷⁵ Acórdão *Bickel/Franz*, de 1998 (proc. C-274/96).

proteção dos direitos dos indivíduos em matéria linguística⁷⁶ e que a imposição de grafias uniformes para os nomes pessoais pode ser incompatível com o Direito da EU em algumas circunstâncias⁷⁷ (Jerónimo, 2012: 261-262).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O novo consenso internacional quanto à importância da diversidade cultural e à necessidade de proteger os direitos das pessoas pertencentes a minorias ficou amplamente demonstrado, mas não faltam ilustrações da resistência oferecida pelos Estados à assunção de compromissos nestas matérias, receosos que continuam a estar dos perigos que a “hiperdiversidade” e as reivindicações identitárias de novas e velhas minorias representam para a coesão das suas sociedades e a integridade dos seus territórios. A capacidade do Direito internacional para aplacar estes receios e domar os instintos protecionistas dos Estados é manifestamente limitada, o que explica muitas das hesitações e incongruências sinalizadas ao longo deste trabalho. Não deixamos de ter, em todo o caso, alguns desenvolvimentos promissores, podendo dizer-se, em jeito de consolo, que não é indiferente termos, ainda que apenas sob a forma de *soft law*, disposições a reconhecer às pessoas pertencentes a minorias o direito a terem a sua própria cultura, a aprenderem a sua língua materna e a receberem ensino nessa língua, a usar e ver oficialmente reconhecido o nome próprio na sua língua materna, a participar nas tomadas de decisão que digam respeito à sua comunidade, etc. enquanto parte integrante (e não anátema) do Direito internacional dos direitos humanos.

REFERÊNCIAS

- Colavitti, Romélien (2013), “La protection des identités culturelles dans le contexte européen”, in M.-C. Foblets e N. Yassari (coords.), *Legal Approaches to Cultural Diversity*, Leiden, Brill, pp. 183-247.
- Contador, António Concorde (1998), “Consciência de geração e etnicidade: Da segunda geração aos novos luso-africanos”, *Sociologia: Problemas e Práticas*, n.º 26, pp. 57-83.
- De Haas, Hein, Castles, Stephen, & Miller, Mark J. (2019), *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, 6.ª ed., Londres, Bloomsbury.

⁷⁶ Acórdãos *Mutsch*, de 1985 (proc. C-137/84), e *Bickel/Franz*, cit.

⁷⁷ Acórdãos *Konstantinidis*, de 1993 (proc. C-168/91), e *Garcia Avello*, de 2003 (proc. C-148/02).

- De Witte, Bruno (2002), "Politics versus law in the EU's approach to ethnic minorities, in J. Zielonka (coord.), *Europe Unbound*, Nova Iorque, Routledge, pp. 137-159.
- Dobbernack, Jan, & Modood, Tariq (2012), *Tolerance and Cultural Diversity in Europe: Theoretical Perspectives and Contemporary Developments*, Florença, Robert Schuman Centre for Advanced Studies.
- Foblets, Marie-Claire, & Yassari, Nadjma (2013), "Cultural diversity in the legal framework: Modes of operation", in M.-C. Foblets e N. Yassari (coords.), *Legal Approaches to Cultural Diversity*, Leiden, Brill, pp. 3-56.
- Gilbert, Geoff (1996), "The Council of Europe and minority rights", *Human Rights Quarterly*, vol. 18, pp. 160-189.
- Jerónimo, Patrícia (2004), "Notas sobre a discriminação racial e o seu lugar entre os crimes contra a humanidade", in A. C. Oliveira (coord.), *Estudos em Comemoração do 10.º Aniversário da Licenciatura em Direito da Universidade do Minho*, Coimbra, Almedina, pp. 783-810.
- Jerónimo, Patrícia (2011), "Direito Público e Ciências Sociais – O contributo da Antropologia para uma densificação 'culturalista' dos Direitos Fundamentais", *Scientia Iuridica*, tomo LX, n.º 326, pp. 345-383.
- Jerónimo, Patrícia (2012), "O princípio da diversidade e o Direito da União: Breves notas sobre o artigo 22.º da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia", *Revista da Faculdade de Direito da Universidade do Porto*, IX, pp. 245-282.
- Jerónimo, Patrícia (2014), "Intolerância religiosa e minorias islâmicas na Europa: a censura do 'Islão visível' – os minaretes e o véu – e a jurisprudência conivente do Tribunal Europeu dos Direitos do Homem", in P. P. Adragão (coord.), *Atas do I Colóquio Luso-Italiano sobre a Liberdade Religiosa*, Coimbra, Almedina, pp. 85-130.
- Jerónimo, Patrícia (2015a), "Interculturalidade e pluralismo jurídico: A emergência de ordens jurídicas minoritárias na Europa e a tutela dos direitos fundamentais", in A. W. Borges e S. O. P. Coelho (coords.), *Interconstitucionalidade e Interdisciplinaridade: Desafios, Âmbitos e Níveis de Interação no Mundo Global*, vol. 1, Uberlândia, LAECC, pp. 334-355.
- Jerónimo, Patrícia (2015b), "Cidadania e reconstrução da identidade nacional em contextos multiculturais", *Interações*, n.º 36, pp. 3-19.
- Jerónimo, Patrícia (2017), "Intolerância, integração e acomodação jurídica das minorias islâmicas na Europa: os desafios postos à prática judicial", in P. P. Adragão et al. (coords.), *Atas do II Colóquio Luso-Italiano sobre a Liberdade Religiosa*, Porto, FDUP, pp. 59-100.
- Jerónimo, Patrícia (2019), "Nós e os Outros: Diversidade cultural e religiosa nos marcos das fronteiras", in Luísa Neto et al. (coords.), *Nós e os Outros: Alteridade, Políticas Públicas e Direito*, Porto, FDUP, pp. 41-54.
- Jerónimo, Patrícia (2023), "Justiça inclusiva e diversidade cultural na prática dos tribunais portugueses: Notas em homenagem a Francisco Salgado Zenha", in Mario Monte et al. (coords.), *Estudos em Comemoração dos 30 Anos da Escola de Direito da Universidade do Minho*, Braga, UMinho Editora, pp. 189-223.
- Jerónimo, Patrícia (2024a), "Multiculturalismo", in J. E. Franco et al. (coords.), *Dicionário Global dos Direitos Humanos*, Lisboa, Theya, disponível em <https://dignipediaglobal.pt/dicionario-global/multiculturalismo> [consultado a 24.10.2024].

- Jerónimo, Patrícia (2024b), “Minorias e povos indígenas”, in J. E. Franco *et al.* (coords.), *Dicionário Global dos Direitos Humanos*, Lisboa, Theya, disponível em <https://dignipediaglobal.pt/dicionario-global/minorias-e-povos-autoctones> [consultado a 24.10.2024].
- Jerónimo, Patrícia, & Cunha, Manuela Ivone (2022), “A jurisprudência multicultural dos tribunais portugueses”, in AAVV, *Multiculturalidade e Direito*, Lisboa, Centro de Estudos Judiciários, pp. 41-73.
- Jerónimo, Patrícia, & Granja, Inês (2020), “Minorias nacionais, étnicas, religiosas ou linguísticas”, in P. P. Albuquerque (org.), *Comentário da Convenção Europeia dos Direitos Humanos e dos Protocolos Adicionais*, vol. 3, Lisboa, Universidade Católica Editora, pp. 2969-3003.
- Jerónimo, Patrícia, & Vink, Maarten (2013), “Os múltiplos de cidadania e os seus direitos”, in M.C. Lobo (coord.), *Portugal e a Europa: Novas Cidadanias*, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, pp. 23-50.
- Koskenniemi, Martti (2001), *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870-1960*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Macklem, Patrick (2008), “Minority rights in international law”, *I-CON*, vol. 6, n.º 3-4, pp. 531-552.
- Mainetti, Vittorio (2013), “La diversité culturelle à l’UNESCO: Ombres et lumières”, in M.-C. Foblets e N. Yassari (coords.), *Legal Approaches to Cultural Diversity*, Leiden, Brill, pp. 59-107.
- Mayall, James (1994), “Sovereignty and self-determination in the new Europe”, in H. Miall (coord.), *Minority Rights in Europe: The Scope for a Transnational Regime*, Londres, Pinter Publishers, pp. 7-13.
- Menski, Werner (2006), *Comparative Law in a Global Context: The Legal Systems of Asia and Africa*, 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press.
- Parekh, Bhikhu (2008), *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, Nova Iorque, Palgrave MacMillan.
- Pentassuglia, Gaetano (2018), “Introduction: The unpacking of ethno-cultural diversity”, in G. Pentassuglia (coord.), *Ethno-Cultural Diversity and Human Rights: Challenges and Critiques*, Leiden/Boston, Brill Nijhoff, pp. 1-24.
- Preece, Jennifer Jackson (1998), *National Minorities and the European Nation-State System*, Oxford, Oxford University Press.
- Renteln, Alison Dundes (2009), “The use and abuse of the cultural defense”, in M.-C. Foblets & A. D. Renteln (coords.), *Multicultural Jurisprudence: Comparative Perspectives on the Cultural Defense*, Oxford/Portland, Hart Publishing, pp. 61-82.
- Ringelheim, Julie (2013), “L’appréhension juridique de l’identité culturelle : Entre autodéinition et objectivation”, in M.-C. Foblets e N. Yassari (coords.), *Legal Approaches to Cultural Diversity*, Leiden, Brill, pp. 137-181.
- Roy, Olivier (2024), *The Crisis of Culture: Identity Politics and the Empire of Norms*, Londres, Hurst & Company.
- Stenou, Katérina (2004), *L’UNESCO et la Question de la Diversité Culturelle: Bilan et Stratégies, 1946-2004*, Paris, UNESCO.
- Thornberry, Patrick (1994), “International and European standards on minority rights”, in H. Miall (coord.), *Minority Rights in Europe: The Scope for a Transnational Regime*, Londres, Pinter Publishers, pp. 14-21.

4. Direitos humanos ontem e hoje: um percurso pela Literatura

FÁTIMA OUTEIRINHO*

INTRODUÇÃO

Não sendo especialista em Direitos Humanos e não tendo anteriormente refletido, específica ou explicitamente, sobre uma relação entre Direitos Humanos e Literatura, porventura poderia considerar-se a minha legitimidade como improvável para uma reflexão em torno de um assunto maior, assunto de enorme acuidade nos tempos de risco que hoje vivemos: “Diversidade cultural, desenvolvimento e direitos humanos”. Tenho consciência, porém, que, por razões ligadas a um percurso e a um contexto do espaço de investigação e de ensino em que me integro, a literatura tem sido ponte para o que me rodeia, em incursões numa literatura mais recuada no tempo ou numa literatura mais contemporânea, abordando-a, quase sempre, numa lógica de indissociabilidade entre o trabalho com a palavra e uma relação com o mundo.

Gostaria ainda de clarificar que este meu contributo se move por um imperativo ético: como posso, a partir do espaço em que me situo, atardar-me, também eu sobre literatura e direitos humanos e ao fazê-lo, ajudar, numa pequeníssima escala, é certo, a lembrar, mais de 70 anos depois, a importância de princípios presentes na Declaração Universal dos Direitos Humanos? Procurarei, então, fazê-lo com o auxílio de vozes autorizadas que, com os seus contributos reflexivos e criativos, têm alimentado e enriquecido a reflexão em torno dessa arte que é a literatura.

A escolha de um título claramente ambicioso e vago — por esse motivo, pouco sensato —, para estas notas, decorre da dificuldade em delimitar quer um único ângulo de aproximação ao objeto sobre o qual me debruçar quer um

* Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa (INCML), Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP).

conjunto de manifestações literárias que seriam ilustrativas da relação a estabelecer entre direitos humanos e literatura. Contudo, a dimensão excessiva do intitulado oferece confortável liberdade num percurso que se pretende reflexivo em torno dessa relação, procurando atentar na literatura enquanto escuta do mundo e voz no mundo, enquanto prática social e criativa cujo papel, com ou sem *engagement à la Sartre*, pode concorrer para o exercício de uma cidadania comprometida com os direitos fundamentais de todos e assegurar o desenvolvimento sustentável da Humanidade.

Assim, proponho-me partilhar alguns apontamentos, algumas aproximações a três aspetos que se me afiguram relevantes para pensar essa relação entre literatura e direitos humanos: a necessidade de relembrarmos a literatura não apenas como objeto estético, mas igualmente como forma de conhecimento do mundo, a dimensão social da literatura e questões de *engagement*, e suas possibilidades de declinação. Importa a eleição destes três vetores, pois interessa-me pensar “os usos e o poder da literatura” (Compagnon 2010: 19), para retomar as palavras de Antoine Compagnon, na lição proferida no Collège de France, em 2006, intitulada “La littérature, pourquoi faire?”⁷⁸. Neste texto, Compagnon recorda três funções da literatura que, a meu ver, justificam a importância de nos determos sobre os seus usos e poder: uma função cognitiva, uma função ética e uma função pública.

VALÊNCIAS DA LITERATURA

A literatura trabalha a partir de uma matéria que é a linguagem, mas também a partir também de uma relação com o mundo, de uma experiência do mundo, do humano, do vivente. Assim ela reflete toda uma gama, mais ou menos complexa de emoções, de relação com o outro, com outros, formas de percepção do mundo, construindo mundos, por vezes com nexos de similaridade com universos já conhecidos, outras vezes explorando mundos imaginados, mundos por vir. E porque a literatura resulta do que, por facilidade, vou apodar de um atrito com o mundo, com a existência, ela não se limita a registar, compilar informação sobre o mundo, mas desenvolve conhecimento com maior ou menor grau de referencialidade, permitindo, no entanto, ao leitor co-construir, a partir da obra, o seu

⁷⁸ Lição que podemos ler em tradução portuguesa de que me servirei neste texto.

próprio conhecimento, convergente ou divergente, face ao conhecimento que o texto literário apresenta.

A diversidade da natureza humana, na sua enorme paleta emocional, mas ainda a multiplicidade social, cultural e histórica de um mundo em devir, ou a possibilidade de confronto com a mesma humana condição partilhada, são algumas das possibilidades exploradas pela literatura. Diz-se o mundo de uma forma mediada, novos mundos resultando dessa ação de mediação autoral. No que toca a uma dimensão cognitiva, gostaria tão só de recordar que a literatura se apresenta como um agenciamento de mediação cognitiva, mas também afetiva na linguagem e pela linguagem.

Pela sua irreduzível dimensão social e com ou sem o propósito de desenvolver uma ação sobre o leitor, a literatura pode ser porta de entrada para uma reflexão sobre o mundo, levando a um olhar mais atento sobre ele, desencadeando processos de sensibilização e consciencialização, em torno, por exemplo, da importância de assegurar o respeito por direitos fundamentais.

Ao dar a ver injustiças, violências, assimetrias no tratamento da pessoa humana, mesmo que não haja um intuito expresso de denúncia, ao permitir o confronto do leitor com figuras humanas que experienciam silenciamentos, processos de anonimização e marginalização ou outros vieses que lhes são impostos, a literatura é espaço e ocasião para considerar perspetivas outras que processos de empatia, de compaixão e solidariedade poderão tornar produtivos para aquilo que os franceses denominam o *vivre ensemble*, na casa comum que é o mundo.

De uma perspetiva clássica, importava que a literatura respondesse a três preocupações: a de agradar, a de instruir e a de comover. Se tal tríade deixou de ser orientação a seguir, não há como não reconhecer que ainda hoje a literatura responde a uma necessidade lúdica ou é procurada com esse fim em vista; não há como reconhecer igualmente que ela pode acionar processos de desenvolvimento de pensamento crítico; e que, por fim, ela lida com a possibilidade da comoção.

Com efeito, ao lermos uma obra, a experiência de leitura é muito mais do que o nosso contacto com uma manifestação do sistema formal da língua. Ler é conhecer universos outros, figuras humanas outras, é experimentar emoções que, eventualmente, pensaríamos arredadas de nós. Ora, experimentar múltiplas declinações do humano pode gerar empatia. Neste contexto, a literatura pode

gerar diálogos, levar a comprometer, desencadear processos de transformação do mundo que poderão passar por ações mais individuais ou mais coletivas, como é o caso dos ativismos, neste caso a favor dos direitos humanos.

Em 2019, Brandi S. Morris, juntamente com outros investigadores, publica um estudo sobre mudanças climáticas intitulado “Stories vs. Facts: triggering emotion and action-taking on climate change”. O resultado que apresentam pretende dar conta da importância das narrativas no que toca à emergência de uma agentividade. Dizem os autores: “In this research, we investigate whether climate change narratives structured as stories are better than informational narratives at promoting pro-environmental behavior in diverse audiences. We propose that narratives structured as stories facilitate experiential processing, heightening affective engagement and emotional arousal, which serve as an impetus for action-taking” (Morris *et al.*: 1). O mesmo não sucederá afinal com processos de *storytelling* que a literatura acolhe?

Lembraria ainda que a literatura trabalha com a memória: uma memória individual, uma memória coletiva, ou mesmo uma contra-memória. Ela pode contribuir para assegurar uma preservação da memória e funcionar como memorial. Deste modo, a literatura lembra o que está esquecido ou o que é ignorado. A literatura tem o poder e a liberdade de revisitação ou revisão da História, desenvolvendo um trabalho não negligenciável com a memória. No que aos Direitos Humanos diz respeito, é importante, por exemplo, combater o esquecimento das fragilidades do passado para assegurar um melhor presente e um futuro mais promissor.

A literatura pode, então, assumir um imperativo ético. Não se trata de pensar a literatura enquanto possibilidade de dar respostas, soluções para a implementação de mudanças sociais, mas enquanto espaço de reflexão ou que pode gerar reflexão sobre o mundo, ao acionar uma dimensão ética. Na contemporaneidade, já não se trata de considerar um papel edificador que a literatura desempenharia. Todavia, e na linha dos contributos de Martha Nussbaum, trata-se isso sim de contribuir para uma afinação da nossa experiência, promovendo uma compreensão mais profunda de nós próprios e do mundo que nos rodeia. Também por isso Compagnon se interroga: “Qual será a relevância (...), da literatura na vida? Qual será o seu poder, não só de prazer como também de conhecimento, não só de evasão como também de ação?” (Compagnon, 2010: 23).

ENGAGEMENT E LITERATURA

Em obra de 2008, *Les années*, a Prémio Nobel Annie Ernaux escreve: “O que este mundo imprimiu nela e nos seus contemporâneos, ela usará para reconstruir um tempo comum, que deslizou de há tanto tempo para hoje — para, ao redescobrir a memória da memória individual, transmitir a dimensão vivida da História.”⁷⁹

Serve-me esta passagem para sublinhar a afirmação de Alexandre Gefen, em *L’Idée de littérature. De l’art pour l’art aux écritures d’intervention* (2021). Escreve Gefen que a escrita de Ernaux se mostra como uma “autobiografia coletiva”. Interessante-me esta expressão pelo que ela revela de uma articulação com o social, articulação também com um contexto histórico que Annie Ernaux aborda e que permite ultrapassar um entendimento da sua obra como mera escrita do eu. Com efeito, a autorreferencialidade e a autoficção não são impeditivas de uma atenção ao mundo, e o autotelismo em literatura não é cultivado. Contudo, Annie Ernaux é tão só um exemplo de escritores contemporâneos que renovam modos de comprometimento com o social, não integrando mais uma literatura *engagée à la Sartre*. De facto, não estamos perante prolongamentos ligados a ideologias políticas, mas como observa Gefen, trata-se agora de análise de discurso, de inventários sociais, práticas relacionais para estimular a democracia e produzir novas civilidades, novas escritas de intervenção (2021: 211): criadores literários, com ou sem projeto de intervenção no terreno, engrossam aquilo que poderia ser denominado de ressocialização da literatura (Gefen, 2017: 11).

Na contemporaneidade, vários são os autores que nas suas obras abordam fenómenos como os das migrações e valores de hospitalidade, rememoram, com frequência, uma revisão da história, regressam pela escrita a crimes coloniais, trabalham desigualdades sociais, económicas, problemas ambientais, praticando afinal, e na expressão de Gefen, “uma escrita de atenção concreta” (*idem*: 216), mobilizando éticas literárias de atenção e reparação (Gefen), numa prática de cidadania compartilhada (Appiah, 2008), ilustrando ou concorrendo para uma repolitização da literatura.

⁷⁹ Tradução minha. “Ce que ce monde a imprimé en elle et ses contemporains, elle s’en servira pour reconstituer un temps commun, celui qui a glissé d’il y a si longtemps à aujourd’hui — pour, en retrouvant la mémoire de la mémoire individuelle, rendre la dimension vécue de l’Histoire.” (Ernaux, 2021: 1082).

São, na verdade, numerosas as obras literárias, de inscrição genológica muito diversa, que abordam questões relacionadas com os direitos humanos em vários contextos e cenários culturais, sociais, políticos; obras escritas antes e depois da Assembleia Geral das Nações Unidas terem decidido adotar a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, em 1948, enquanto documento orientador e regulador de uma plataforma comum no que toca à defesa e proteção dos direitos humanos fundamentais a proteger e respeitar, independentemente da raça, cor, religião, sexo, nacionalidade ou qualquer outro estatuto, e que incluem direitos civis e políticos, como a liberdade de expressão, religião e associação; direitos económicos, sociais e culturais, como o direito ao trabalho, à educação e aos cuidados de saúde; e direitos coletivos, como o direito à autodeterminação e à participação na vida cultural. Justiça, liberdade, dignidade humana são apenas algumas das dimensões que encontramos a atravessar diferentes literaturas. A escrita acolhe questões como a desigualdade, a discriminação, a pobreza, a guerra, a opressão e a corrupção; a escrita é palco para vozes marginalizadas, minoritárias, oprimidas e poderá conduzir à mudança.

OBJETOS LITERÁRIOS, OBJETIVOS CRIATIVOS

Em “Direito à literatura” (texto de 1988), o reputado crítico e professor Antonio Candido, solicitado a desenvolver uma reflexão sobre Direitos humanos e literatura, profere afirmações que hoje, e digo-o de forma desolada, ainda podemos fazer nossas: “Todos sabemos que a nossa época é profundamente bárbara, embora se trate de uma barbárie ligada ao máximo de civilização.” (Candido, 2004: 170) Talvez o léxico hoje esperado fosse outro, mas a realidade que lhe subjaz parece não se ter alterado assim tanto. Nesse texto, Antonio Candido observa que “o que hoje chamamos direitos humanos pode dar à literatura uma força insuspeitada. E reciprocamente, que a literatura pode incutir em cada um de nós o sentimento de urgência de tais problemas.” (*idem*: 184)

Em “Direito à Literatura”, Candido pretende mostrar o valor da literatura para todos, independentemente da sua inscrição social ou do nível de instrução, e afirma: “Uma sociedade justa pressupõe o respeito dos direitos humanos e a fruição da arte e da literatura em todas as modalidades e em todos os níveis é um direito inalienável.” (*idem*: 191)

Assim, falar de literatura e Direitos Humanos e não nos determos nos textos literários em si não é do meu ponto de vista sustentável. Na verdade, considerar o objeto literário é pensar na escrita e na leitura como um todo. Porém, antes de me deter sobre esses textos, gostaria de deixar uma pequena nota prévia: não vou discutir neste fórum o que é a literatura e não vou problematizar a legitimidade da inscrição no literário dos textos que elegi. Importa-me tão só encarar estes textos como o resultado de processos criativos, neste caso, dotados de uma vontade de ação que o leitor crê identificar. Não me deterei igualmente sobre se estes textos poderão integrar ou não uma literatura remediadora do mundo.

Não poderia, no entanto, pois tal seria completamente inexecutável e insano, partilhar uma lista sempre incompleta de obras e autores. É, pois, a partir do meu olhar particular, subjetivo de leitora que pensei abordar, necessariamente ao de leve, alguns exemplos muito diversos entre si, ancorando-se a minha escolha numa conceção aberta de literatura que está aquém e além de uma valorização da literatura na sua dimensão estritamente estética ou numa dimensão mais instrumental. Voltando a Antonio Candido, e apropriando-me das suas palavras, diria que “Chamarei de literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático, em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, chiste, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das civilizações.” (*idem*: 174)

Os textos escolhidos refletem então práticas diferentes no trabalho criativo com a língua, por vezes em total autonomia, outras vezes dando conta de uma prática artística mais intermedial. A uni-los, essa atenção ao mundo em volta e à pessoa humana. Esses textos são atravessados por questões concretas numa atenção ao sujeito e com preocupações de intervenção sobre o mundo. Com efeito, direitos humanos e liberdades fundamentais podem ser identificados nas abordagens que os autores desenvolvem.

O primeiro texto que escolhi remonta a um tempo bem anterior à aprovação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, um tempo é certo em que a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* já estava a fazer o seu caminho e também já tinha sido proposta por Olympe de Gouges a *Declaração dos Direitos do Mulher e da Cidadã*. Refiro-me a *O último dia de um condenado* de Victor Hugo, obra de 1829. A escrita do grande romântico francês oitocentista, atravessada

por um humanitarismo social que marcará a primeira geração romântica, vai acolher na sua vasta obra questões sociais, à época fraturantes, como a escravidão e a pena de morte. *O último dia de um condenado* faz a análise dos sofrimentos morais e físicos, mas sobretudo morais de um condenado à morte, e ao fazê-lo pretende desenvolver todo um dispositivo de defesa da abolição da pena de morte. A obra apresenta-se como o resultado de uma questão de consciência, como um dever social. Dá conta de uma questão de civilização. O prefácio à edição de 1832 é claro nestes propósitos e refere que, através desta forma literária — um diário íntimo, um livro de memórias um romance de tese? —, trata-se afinal de explicitar uma ideia política e social.

Texto escrito na primeira pessoa, antecipando o uso do monólogo interior, através de uma narrativa que coloca o leitor face às dilacerações interiores de um homem sem nome, quase sem história, que vê aproximar-se o tempo de subida ao cadafalso, o leitor confronta-se com a pessoa humana na sua condição partilhada. Lembro um pequeno excerto da obra:

É uma hora e um quarto.

Eis o que agora sinto:

Uma dor de cabeça violenta. Os rins gelados, a fronte ardente. Cada vez que me levanto ou que me baixo, parece-me que existe um líquido que bóia no interior do meu cérebro, e que faz bater os meus miolos contra as paredes do meu crânio. Sofro tremores convulsivos, e, de quando em quando, a pena cai-me das mãos como se devido a uma descarga eléctrica.

Os olhos ardem-me como se eu me encontrasse rodeado de fumo.

Doem-me os cotovelos.

Daqui a duas horas e quarenta e cinco minutos estarei curado. (Hugo, 2010: 70)

A história daquele homem em particular poderia ser a história de qualquer um de nós. Em causa está a indiferença pela dignidade e valor da pessoa humana, o desprezo pelo direito à vida, a submissão a um tratamento, psicológico, cruel. Como não lembrar o Artigo 3.º da *Declaração dos Direitos Humanos*, “Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.” Ou o Artigo 5.º, “Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes.”?⁸⁰

⁸⁰ Gostaria de recordar que a pena de morte em França foi abolida apenas em 1981 (a última execução teve lugar em 1977) e, em Portugal, a abolição da pena por crimes políticos foi 1852, por crimes civis em 1867, nas províncias ultramarinas em 1870, para todos os crimes em 1911, em 1916 foi readmitida para casos de traição em tempo de guerra e, finalmente, a abolição total data de 1976.

O segundo exemplo que quero lembrar é retirado da conhecida obra *Persépolis*. *A história de uma infância e a história de um regresso* de Marjane Satrapi, numa tradução de Duarte Sousa Tavares. Trata-se uma obra de “ler-ver”, para me apropriar de uma expressão feliz de Jacinto Lucas Pires que a ela recorre para falar de um diário gráfico. Publicada a edição completa, em França, em 2007, *Persépolis* apresenta-se na sua condição de objeto intermedial ao trabalhar com a palavra e a imagem. A sua autora, criadora franco-iraniana, constrói todo um romance gráfico a preto e branco, de toada autobiográfica. Questões de género, questões de diáspora, questões ainda de atentado à liberdade e falta de tolerância são abordadas ao longo da narrativa do percurso de vida de Marjane: desde os seus 10 anos de idade até à vida adulta, um percurso que passa por uma formação que inscreve a figura numa dupla pertença cultural de marca europeia e de marca oriental. Atente-se no que a autora afirma na “Introdução” à obra e, depois, numa tira de *Persépolis*:

Acredito que uma nação inteira não deve ser julgada pelos crimes de uns quantos extremistas. Também não quero que aqueles iranianos que perderam a vida nas prisões defendendo a liberdade, que morreram na guerra contra o Iraque, que sofreram às mãos de vários regimes repressivos ou que foram forçados a abandonar as suas famílias e a fugir da sua pátria sejam esquecidos. (Satrapi, 2012: 8)



A terceira leitura que desejo partilhar é retirada de *Terra Nullius. Viagem aos antípodas* do escritor sueco Sven Lindqvist. O subtítulo de *Terra Nullius*, na sua tradução literal, seria não viagem aos antípodas, mas uma viagem pela terra de ninguém. Esta minha observação é feita não com o intuito de comentar a tradução, mas outrossim para chamar atenção de que no subtítulo original espelha e enfatiza o título que é *Terra de ninguém*.

Trata-se de um texto que poderemos integrar na comumente denominada Literatura de Viagens. Nele, o autor dá conta da sua viagem na Austrália, atentando na fauna, na flora, porém atentando, sobretudo, numa paisagem humana de hoje e de ontem. Não estamos, face a uma eventualmente mais esperada narrativa de viagens na qual o autor partilha com o seu leitor experiências e episódios mais ou menos curiosos, mais ou menos saborosos que permitem um contacto com o espaço visitado através de um olhar e voz pessoais. Não estamos, de facto, perante um texto de viagens que cultiva uma dimensão lúdica, com frequência, etnocentrada, a que a literatura de viagens durante tanto tempo nos habituou. Como observa o prefaciador da versão portuguesa, mais do que uma viagem física e geográfica, trata-se de uma viagem histórica e política (Marques, 2015: 10). Observa Carlos Vaz Marques: “É de política que se fala quando o que está em discussão é saber se o presente pode e deve expiar os crimes do passado” (*ibidem*).

Algun do paratexto que acompanha a obra aponta para a questão central que atravessa todo este livro: resgatar a memória de um passado e reescrever a História. Na verdade, um mapa da Austrália com a legenda “A Europa na Austrália” confronta pela palavra e pela imagem a desproporção da bem menor pegada populacional europeia, consequência de um império inglês, com a pegada bem maior, e anterior a uma colonização branca, onde uma população autóctone tem o seu lugar, pegada esta hoje quase apagada e de que Lindqvist tenta denodadamente encontrar os traços. Resgatar uma história e presença aborígenes, procurar lembrar uma prática de aniquilação, de despojamento de terras e dar a ver uma cultura de segregação que marcou a história australiana, com consequências até hoje, torna-se o propósito central da obra. Com efeito, o espírito de fraternidade presente no primeiro artigo da Declaração Universal dos Direitos Humanos (“Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para

com os outros em espírito de fraternidade.”) parece estar ausente nesta história australiana agora revisitada.

Com *Terra Nullius*, Sven Lindqvist mostra continuar a cumprir aquele que foi visto durante tanto tempo como um dos papéis dos textos de viagens, o alargamento de saberes sobre o Outro culturalmente distinto, mas agora para lembrar, de um outro modo, alguns saberes procedendo a uma revisão e reescrita da História. Afinal, através de um texto de viagens, *Terra Nullius* mostra que a literatura tem memória, faz memória e pode ser um auxiliar da memória atuando no presente, pelo menos no presente da leitura. *Terra Nullius* não nos apresenta uma escrita da desesperança e, por esse motivo, as últimas palavras do livro são:

Contra a sabedoria dos provérbios, impõe-se a convicção de que mesmo o passado pode ser alterado. Quando os crimes do passado vêm à luz do dia, quando os perpetradores e os seus herdeiros reconhecem e pedem perdão, quando nos penitenciamos e pagamos, custe o que custar — então o crime adquire um novo cenário e um novo significado. Já não é mais a extinção inevitável de um povo, mas sim a sua capacidade de sobreviver, o reconhecimento dos seus direitos. (Lindqvist, 2015: 217)

A última leitura que escolho é uma obra que, em 2019, foi distinguida pelo Grande Prémio de Literatura de Viagens Maria Ondina Braga, prémio atribuído pela Associação Portuguesa de Escritores, a obras em português de autores portugueses no domínio da Literatura de Viagens: *Jalan jalan, uma leitura do mundo* de Afonso Cruz. No modo como se desenvolve, a obra de Afonso Cruz não está nem espaço-dependente nem espaço-centrada em termos de geografia atravessada, mesmo se textos existem que resultam de experiências de deslocação do narrador numa geografia física particular e pelo encontro de práticas culturais distintas do espaço cultural de pertença do viajante, um espaço europeu e ocidental.

Nesta obra, encontramos, por um lado, a ocorrência discreta de relatos de viagens e, por outro lado, a intensa presença (até em termos quantitativos) de textos de natureza reflexiva sobre o tempo, a memória, o amor, as fragilidades sociais, o fazer poético, entre outros objetos de atenção, num olhar atento sobre o mundo. Não há como reconhecer que é através de um eu, de uma voz individual problematizadora de um estar no mundo, que as reflexões surgem, mas o que está em causa não é tanto a experiência casuística da viagem desse eu, quanto

a necessidade de partilhar uma leitura do mundo com vista a um bem maior. Mais ainda: a pessoalidade de um discurso não visa apenas a atenção sobre aquilo que se quer dizer, mas visa igualmente um efeito sobre o leitor, na base estando uma conceção da literatura como podendo agir sobre o outro, contribuindo assim para uma mudança.

Lembro, assim, algumas passagens de *Jalan jalan. Uma leitura do mundo*, passagens que, de algum modo, representam variações para dizer um modo de pensar a literatura numa ligação a preocupações éticas:

3. A literatura é um exercício de empatia em que leitores e autores se colocam na pele de personagens diversos. É uma prática que ajuda a impedir a erosão da empatia e objetificação do outro, que leva muitas vezes à violência extrema.

4. A empatia é uma anulação da distância, é uma forma absoluta de viagem. (Cruz, 2017:44)

3. Por vezes abstermo-nos de agir pode ser uma firme posição de luta, mas noutras não passa de uma cumplicidade criminosa.

(...)

Somos meros espectadores. Deixamos que se ergam muros na Europa, na América, em todo o lado. Permitimos a espoliação dos refugiados.

O problema é que já vimos isso acontecer, mas na altura usavam-se bigodes à Charlot. (*idem*: 53)

E ainda no texto “Joelhos não esfolados (e boca sem arsénico)” podemos ler: Flaubert teve indigestões enquanto escrevia o envenenamento de Bovary, de tal forma era vívida, para ele, a cena que retratava ou imaginava. Sentia o sabor do arsénico na boca e, depois de jantar, vomitava.

Este episódio, ainda que “meramente” literário, deixa-me invejoso. Não pela literatura nem pela maneira de a viver, mas pela capacidade de empatia. Não deixo de achar estranho que nenhum de nós, de entre os que viram aquele refugiado cair no chão com o filho nos braços (há quanto tempo é que isso foi?), não tenha acordado com os joelhos esfolados. Eu senti vergonha por verificar que os meus estavam ilesos (mesmo que os tivesse sentido momentaneamente ultrajados). Gostava de ser como Flaubert. Sentir veneno na boca, joelhos esfolados. Não esquecer, ter feridas por sarar. (*idem*: 372)

EM JEITO DE CONCLUSÃO

Há que reconhecer que as poucas obras escolhidas como exemplos podem ser lidas conosco tranquila e confortavelmente sentados numa poltrona. Porém, são obras que desassossegam e, ao desassossegar-nos, estimulam o pensamento crítico. Elas dão testemunho de que a literatura pode ser percebida como uma prática de atenção ao mundo, pois a terra não sendo de ninguém é simultânea e paradoxalmente de todos, a literatura podendo ser, frequentemente, meio poderoso para explorar, desafiar e defender as questões dos direitos humanos.

Diz Compagnon que “A literatura é um exercício do pensamento; a leitura, uma experimentação dos possíveis.” Compagnon, 2010: 49) Com estas reflexões e leituras partilhadas, singelas, básicas talvez para alguns, procurei direcionar a atenção não apenas para a escrita, mas também para a leitura, a literatura sendo, afinal, uma plataforma a partir da qual a atenção ao mundo acontece e uma plataforma a partir da qual o leitor, os leitores, podem pensar o mundo em volta.

Não foi meu propósito defender uma sacralização da literatura ou do criador literário quase à maneira romântica oitocentista. Não foi igualmente minha intenção mostrar uma dimensão utilitária da literatura. Tratou-se, outrossim, de lembrar que a literatura exerce ou pode exercer uma ação sobre o seu leitor e, desde logo, pelo seu valor epistemológico. Gefen lembra, de resto, que a literatura é dispositivo social e simbólico que opera sobre as consciências e os corações (Gefen, 2017: 17).

Não se trata então de pensar na literatura enquanto possibilidade de definir respostas, mas enquanto elemento detonador de reflexão sobre o mundo, na medida em que dá conta de uma relação próxima com um tempo coevo e do quotidiano, espaço de abertura para uma reflexão social, política e ética. Ora, esta função, possibilidade, potencial, qualquer que seja o modo de denominar este poder da literatura, precisa de ser cuidado e como Antonio Candido dizia no seu texto “Direito à literatura”, a literatura merece ser ela própria — como de resto outras formas de arte — um direito humano. Foi então pela literatura e a favor da literatura que escrevi estas breves notas.

BIBLIOGRAFIA

- Appiah, Kwame Anthony (2008), "Education for global citizenship", *Yearbook of the National Society for the Study of Education*, 107(1): 83-99.
- Candido, Antonio (2004), "Direito à literatura", *Vários escritos*, 4.^a ed., São Paulo – Rio de Janeiro, Duas Cidades – Ouro sobre Azul, pp. 169-191.
- Compagnon, Antoine (2010), *Para que serve a literatura?*, trad. de José Domingues de Almeida, Porto, Deriva Editores & Instituto de Literatura Comparada, col. "Pulsar".
- Cruz, Afonso (2017), *Jalan jalan. Uma leitura do mundo*, Lisboa, Companhia das Letras.
- Ernaux, Annie (2021), *Les Années*, in *Écrire la vie*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Quarto Gallimard», pp. 925-1085.
- Gefen (2017). *Réparer le monde*, Paris, Éditions Corti.
- Gefen (2021). *L'Idée de littérature. De l'art pour l'art aux écritures d'intervention*, Paris, Éditions Corti.
- Hugo, Victor (2010), *O último dia de um condenado*, trad. de Bénédicte Houart, Lisboa, Sociedade Editora de Livros de Bolso, col. "Biblioteca de Editores Independentes".
- Lindqvist, Sven (2015), *Terra Nullius*, trad. de Luís Mexêdo, Lisboa, Tinta da China.
- Morris, B.S., Chrysochou, P., Christensen, J.D. et al. Stories vs. facts: triggering emotion and action-taking on climate change (2019), *Climatic Change* 154, 19-36 (2019). <https://doi.org/10.1007/s10584-019-02425-6>.
- Satrapi, Marjane (2012), *Persépolis. A história de uma infância e a história de um regresso*, trad. de Duarte Sousa Tavares, Lisboa, Contraponto.

5. Equidade, medicina e a medida de todas as coisas

MANUEL SILVÉRIO MARQUES*

Baseado na experiência clínica, proponho-me efetuar uma breve ronda reflexiva sobre a medicina e as condições ideológicas e éticas do SNS. Privilégio as categorias fundacionais do exercício da profissão e afloro o contexto político, de modo não substantivo e não quantitativo. O meu desiderato consiste na dignificação do ato médico, na desburocratização e desprecificação do encontro clínico e no exame dos efeitos desse tipo de vivência humana, por vezes desumana, sobre a equidade e a iniquidade.

INTRODUÇÃO: A PRIMEIRA FINALIDADE

Pertenço ao grupo de médicos que, logo que a exclusividade foi instituída (meados dos anos oitenta), optou por renunciar ao exercício da medicina liberal e passou a trabalhar apenas no SNS⁸¹, com a maioria de colegas da Oncologia Médica do IPO.⁸² Cumpridas as tarefas, não eram raros os fins de tarde em que

* Médico aposentado, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL).

⁸¹ Tratar doenças malignas agudas do sangue como certas leucemias ou doenças crónicas como determinados linfomas e outras patologias imunoproliferativas, ou quadros graves de displasias ou neoplasias da medula óssea, requer (dados os rápidos progressos da biologia, da genética molecular, das terapias, etc.), não apenas saberes sempre atualizados, incluindo saber-fazer determinadas técnicas, informática, como também saber comunicar — ouvir, sentir e sentir-se, manter boa relação terapêutica, dar más-notícias, etc., etc. E superar as carências mais inacreditáveis, dos materiais a salas condignas, sossegadas, para reuniões de decisão terapêutica com os doentes (e familiares). Tantos eram (e são?) as falhas da nossa (in)cultura organizacional caracterizada por impreparação (escolar, técnica, relacional), más rotinas, cedências, tibiezas, compromissos: nunca é demasiada a atenção ao singular e às suas circunstâncias, sem a qual a más-práticas passam despercebidas — o anel de Giges! — em culturas de complacência (*vd.* Manuel Silvério Marques, “Um acto médico correcto e aumentado”, *Acta Med. Port.*, 11:, 543-544, 1997; *idem*, “Os clones de Kronos, a Medicina Clínica e a cura do SNS”, *Cadernos de Cultura. Medicina na Beira Interior*, 25: 129-139, 2023). Para integrar as matérias aqui tratadas numa boa perspectiva socio-política (ou ideológica, ou cosmopolita, como se preferir) ver *Cuidar o Futuro*, Comissão Independente População e Qualidade de Vida, Lisboa, Trinova Editora, 1998.

⁸² O regime de trabalho da nossa equipa era simples: pelas oito horas da manhã (chegar cedo para evitar o trânsito de Lisboa!) fazíamos a reunião com os jovens internos e se possível a/o enfermeira/o das “nossas”

se discutiam casos difíceis, aquisições científicas, aspetos éticos, políticos e filosóficos das nossas práticas. Fomos, o saudoso colega e amigo Jorge de Melo e eu⁸³, levados a criar condições para o Internato de Hematologia Clínica no serviço, a pôr de pé a Comissão de Ética (CES, a segunda do país) do IPO e a criar uma Unidade de Cuidados Hematológicos Intensivos. Comprometidos no ensino pós-graduado, tivemos o privilégio de conseguir animar múltiplas sessões de reflexão multidisciplinar (reuniões pós-laborais, cursos aos sábados, a partir dos anos 90, *pro bono*) criando, inclusive, um Centro de Estudos de Filosofia da Medicina: foi mais uma forma de responder a inquietações e de suplementar o hipertecnicismo — de altas e baixas tecnologias — das Escolas Médicas com competências do foro das Humanidades.⁸⁴

Enfim, e para abreviar, nos últimos 10-15 anos, a minha experiência do SNS é menos empolgante, desgastante e, acredite-se, traumática: quase exclusivamente de utilizador ou acompanhante. Neste pequeno trabalho que não chega a ser um ensaio, a finalidade é apresentar a defesa da recentração do Serviço Nacional de Saúde (SNS) no doente, desejavelmente de todo o aparato das tecnociências da saúde (incluindo, portanto, a chamada medicina de translação, a informática, a putativa “Saúde Digital”⁸⁵). Serei inevitavelmente seletivo, e não menosprezo condições e finalidades omitidas ou apenas alvitradas: a sabedoria e prudência, os múltiplos *saberes*, o profissionalismo, a organização, a padronização (facticidade, protocolos, avaliação), os resultados (*outcomes*), os honorários, a produtividade, a eficiência, o custo-benefício, a inovação, o progresso... Não me eximirei a apontar algumas “doenças sistémicas” do SNS (e do

enfermarias para tomar nota das ocorrências da noite anterior e rever a programação de trabalho do dia. Este, era demasiadas vezes um “movimento browniano”, tais as solicitações da plétora de doentes graves do internamento e do ambulatório que acorriam a qualquer hora (portas abertas para doenças muito graves, com intercorrências e complicações de risco de vida).

⁸³ E uma dedicada equipa de clínicos e enfermeiros, de que destaco os Drs. Nuno Miranda e Maria de Jesus Frade e as Enfs. Santos Loureiro e Marques Pacheco.

⁸⁴ Nos derradeiros anos de vida hospitalar dirigi o serviço de “hospitalização no domicílio” (Apoio Domiciliário, de que o IPO fora, estatutariamente pioneiro europeu, vai um século, por Lei de António Sérgio, então ministro da Educação), e a promover a valência de Cuidados Paliativos; é justo elogiar os que por lá passaram, principalmente Palmira Maio, excelente Enfermeira. Dei notícia desses trabalhos e de investigações afins em múltiplas conferências e escritos, v.g., *Alicerces*, III, 1, Abril 2010 (II Jornadas de Ciências Sociais e Humanas em Saúde).

⁸⁵ *Estrategia de salud digital. Sistema nacional de salud*. Secretaría General de Salud Digital, Información e Innovación para el SNS, 2 Diciembre 2021; <https://www.who.int/publications-detail-redirect/10665-279505> (com o meu reconhecimento à Professora Maria del Mar Garcia).

pseudo-sistema nacional que o envolve, reanima e asfixia) e a defender a “lógica”, melhor, a ética da desmercantilização e desprecificação do ato médico, uma ética da responsabilidade. (Assumo o incontornável *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas, elaborado, como é sabido, em resposta aos encantos “jacobinos” de *O Princípio Esperança* de Ernst Bloch).

EQUIDADE EM MUNDOS EXÍGUOS E EFÉMEROS

O clínico atua em mundos morais locais, ambivalentes e incertos, legitimado por conhecimento científico homologado, com autoridade socialmente outorgada e, um poderio de facto — obviamente sem o correspondente senhorio — da vida e da morte. Compreender-se-á que uma das virtudes que deve possuir e cultivar é a aequanimitas, a fortitude contra adversidades.⁸⁶ Submete-se, por opção axial (e, sim!, de classe), a um juramento, a um código deontológico, ou seja, respeita a vontade expressa do doente, o seu “melhor interesse”, em processo, procedimentos, ritos, de obtenção do consentimento informado e esclarecido.

Há que reconhecer que, desgraçadamente para muitos, não se nasce biológica e organicamente igual, que cada vez são mais numerosas as propensões hereditárias conhecidas, as graves, e menos graves, patologias genéticas e epigenéticas. Não são apenas as filas de espera, a miséria, a interioridade, o azar, que desigualizam o “direito à saúde”, o acesso aos serviços de saúde. O Direito à Saúde, aliás, desejo e voto generoso, é mera expressão metafórica. Existem, isso sim, positivos Direitos Humanos universais, direitos da personalidade, direito a socorro em sinistro, direito de acesso aos cuidados de saúde, direito de capacitação e empoderamento. Decorrem, na nossa área cultural, do balanço subjetivo e institucional (histórico) entre universalismo, comunitarismo e individualismo. A equidade (ou epiqueia ou retidão) é a ministração da justiça no caso concreto, o que exige tirar a venda, abrir os olhos e ver claro, mormente segundo a perspectiva de outrem.⁸⁷ É justiça distributiva, corretiva, social, se necessário com discrimi-

⁸⁶ À cultura da complacência e do Incaracterístico (António Bracinha Vieira) opõe-se a figura aristotélica do *spondaios*, do homem estruturado, responsável, honesto: vd. M. S. Marques, “Laços sem Fim e os desafios da Medicina”, *Acta Médica Poortuguesa*, 2005, 18: 353-370 (com gratidão ao José Luís Garcia que me deu a conhecer o pensamento filosófico de Eric Vogelín).

⁸⁷ É interessante ver a definição de equidade nos seus mitemas. Témis é a clássica divindade que

nação positiva e/ou negativa. A iniquidade é, notoriamente, um pecado capital dos nossos subsistemas de saúde, tal como a contumaz justiça de classe é um viés corrosivo do aparelho judicial.

Como a liberdade e a fraternidade, a igualdade é conquista social e pessoal quotidiana — por esta viveu e morreu Jean-Paul Marat (1743–1793), *l’ami du peuple*, o médico cujo brutal assassinio David imortalizou, autor da primeira Carta de Direitos Humanos. A equidade é um desafio maior para a Medicina e uma aspiração revolucionária de sistemas de saúde de Estados verdadeiramente democráticos: eu pergunto, como o deputado Vital Moreira fazia em 2001 num semanário, “porque dogma ele [o SNS] tem de ser gratuito para toda a gente, inclusive para quem é abastado?”.⁸⁸

Depois das campanhas sanitárias contra pestilências, epidemias e endemias e do Relatório das Carreiras Médicas de Miller Guerra no século passado, o SNS foi a melhor e mais esclarecida e conseqüente iniciativa criada para a combater a injustiça social na Saúde e na Assistência no nosso país, aquém e além-mar (lembro as campanhas contra a doença do sono, o paludismo e a fome). Diagnosticar a iniquidade na saúde e na doença é pouco, triste, patético mesmo. Ao atrever-me a fazê-lo nestes dias, evoco os feitos de três figuras exemplares de séculos precedentes, nomeadamente Florence Nightingale na enfermagem, na saúde pública e na organização hospitalar, e os cientistas Louis Pasteur e Rudolf Virchow na microbiologia, na infeciologia e na medicina social. E adoto a superior tradição hipocrática que aprendi com Sir Geoffrey Lloyd, scholar de Cambridge, sucessor

representa a justiça no sentido moral, como sentimento da verdade, da equidade, de humanidade, acima das paixões humanas. Por este motivo, Témis, a Justiça (*Dike*), tem os olhos vendados, uma balança numa mão e a espada na outra: justiça, lei e ordem protetora dos oprimidos. Na qualidade de deusa das leis eternas, era a segunda das esposas divinas de Zeus e sua conselheira, com assento ao lado do seu trono. Astreia, filha de Zeus e Témis— de balança na mão, sem venda nem espada —, é símbolo da *reparação* e do processo legal, do contrato social. Contém, portanto, uma conotação de justiça distributiva, corretiva, social: de idade, género, estado, residência, etc. Aqui suscita-se a questão canónica da igualdade enquanto uniformidade e violação da diferença (a massificação, o despotismo, o totalitarismo não andam longe); corresponde a *dikaiosyne* ou ciência de distribuir o devido ou ajustado a cada um. Aristóteles, como sempre, propôs para essa finalidade, a doutrina do meio, da justa medida e a ética da virtude, prudencial. Alguns de nós pensamos que devemos valorizar os requisitos de índole afetiva, a cultura da sensibilidade, a educação de sentimentos básicos, um, o sentimento de injustiça, outro, o sentimento do falso (embotados pelo exercício do poder e pela proximidade dos poderosos, pela propriedade, pela moleza, pela inércia, pela “adaptação”).

⁸⁸ Vital Moreira, “A caminho do precipício”, in jornal *Público*, Espaço público, 9 jan., 2001, p. 11. Mais uma análise pragmática, mas acentrada, sem seguimento. Ninguém percebeu o argumento simples, nem na Informação, nem nos partidos, nem no legislativo, nem no executivo? Estamos a viver os efeitos dessa... cegueira.

de Finley no Darwin College e primeiro diretor do Needham Institute. Conhece como poucos as medicinas clássicas chinesa e grega e é um precursor dos estudos sociais da ciência. Ensinou, num memorável Curso, a significação das categorias seminais da *techné* ou arte médica; permito-me salientar *pathos*, *nosos*, *historia*, *krisis*, *kairós* e *tekmerion* (prova) na esfera epistémica e, na pragmática, o juramento (a palavra dada), o regime, o *pharmakon* e a *acribia*; casam-nas a perspicácia prognóstica, a circunspeção diagnóstica e a deliberação terapêutica⁸⁹. Foi o genial polímata Galeno de Pérgamo que, no século II d.C., fixou por milénio e meio a prática valetudinária nas polaridades empedoclianias dos quatro elementos, na teoria dos humores e no prestígio de Hipócrates e Platão. A doutrina humoral constituiu um imaginário, um cenário de inquirição, mítico, acomodável, mas monolítico, consistente e fechado, suficientemente dinâmico para vigorar 2.000 anos. Seguiu-se no Ocidente o período solidista (anti-humoralista) e químico, produto da bifurcação cartesiana, caracterizado pelo mecanicismo e pelo modelo fibroso (ou fibrilar) do corpo. Corroborado pela ciência baconiana dos modernos, por Boyle, Sydenham, Boerhaave (1668–1738). Este último, catedrático da Universidade de Leyden, conhecido como o preceptor da Europa, repadronizou a praxis segundo a ideologia e a ciência cartesianas: criou a história clínica patográfica e o setting ou canon da presença do médico “interno” e a disciplina “luterana” da visita diária (pelo Mestre, docentes e discentes) aos enfermos hospitalizados, identificando novos Gestalts (pattern-recognition) nosológicos; promoveu ainda a experimentação, a botânica e a química proto-modernas. A medicina clínica era então, e é ainda, essencialmente, como se sabe, uma prática liberal e casuística, isto é, de responsabilidade individual, um contrato fiduciário de prestação de serviço. Vivemos, agora, um quotidiano surreal, sob as presenças ostensivas e amiúde ofensivas e agressivas — mas “domesticáveis” —, da equipa desvinculada (os tarefeiros), anónima e irresponsável, da gestão viciosa ou gananciosa, da informática inescrutinável.

Viremo-nos então para a nossa atualidade. Quando se observam os discursos e as decisões na governação da saúde, percebe-se que as dificuldades humanas,

⁸⁹ Sir Geoffrey Lloyd, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford, Oxford University Press, 2003. Esse estilo cognitivo está patente no modo aforístico de pensar e memorizar — antagónico do pensamento narrativo e do seu *tempo* múltiplo — e aparentemente ressuscitado no modo *emblemático* de comunicar, estar e ser, nesta nossa era do espetáculo, das massas, das redes, do digital.

técnicas e orçamentais de administração secundarizam e mascaram o quotidiano kafkiano dos doentes, e não só, apesar da dedicação e dos esforços dos que trabalham em muitas instituições de saúde. As principais resoluções são administrativas, gestão de recursos, não visam as penas e maleitas atuais, nem a satisfação das necessidades básicas salutogénicas dos mais vulneráveis e/ou desfavorecidos...⁹⁰ Porém, não acho que se possam amordaçar os médicos com o argumento das limitações de verba, da falta de produtividade, do mau profissionalismo, quando, em regra, são competentes e dedicados e chovem há décadas da UE milhões que se delapidam (armentaria irracional, auto-estradas redundantes, consultorias milionárias, “eventos” sumptuários).⁹¹ É óbvio que situações (temporárias ou estruturais) de meios escassos de importância vital (como na medicina de guerra), impõem racionamento e procedimento atempados, justos, justificados e transparentes. Claro que toda a discriminação, potencialmente iníqua, deverá ser antecipadamente conhecida da população e do doente, pelo que a triagem não pode ser ordenada, determinada, “à cabeceira”. Todos vimos as dúvidas, hesitações e incoerências durante a pandemia de COVID, que, diga-se de passagem, foi um desafio de equacionamento e ponderação de estratégias relativamente simples (ou se sacrificava a socio-economia ou se condenavam os mais velhos, a começar pelos acolhidos nos Lares de idosos).

Com a atual degradação do SNS e suas “periferias” — as demoras, as faltas, os erros, as greves inumanas, as mortes indevidas, os idosos abandonados, os emigrantes explorados — cada vez fica mais patente a sua fagocitose (supletiva ou não) pelo sector empresarial (lucrativo ou não). Todos o testemunhámos no início deste processo vai para cinquenta anos, que, quando os tratamentos ficavam caros, esmifrados os pacientes, em caso de complicações graves,

⁹⁰ Para quê o número nacional de utente do SNS se depois é nula a informação útil disponível e cruzada nas emergências, nos tratamentos, nos direitos, etc? Um cartão individual de saúde (com informação digital com vários níveis de blindagem), que em Espanha existe há décadas, salvaria vidas, reduzia a burocracia, melhorava “urgências”, etc. Veto da C. N. de Proteção de Dados? Mas então, e as escutas telefónicas anos a fio, a descontrolada mineração de bases de dados, a violação de redes sociais?

⁹¹ Em medicina, não é universal e suficientemente transparente a ligação farmacêuticas-ensaios clínicos-médicos, porventura com efeitos de ilicitude (no IPO a questão foi bem resolvida, com atritos normais, pela exigência da CES e o apoio da Comissão de Investigação). Há custos astronómicos: os excessos de gastos em fármacos e exames complementares estimam-se em 1/3 dos gastos totais (tão escandaloso como o desperdício da água e de energias!).

aproveitando o pluriemprego de alguns, sem apelo e com agravo, os doentes eram re-dirigidos (realmente empurrados) para o SNS. Não sei se ainda ocorre esta pouca-vergonha. Terminou há muito tempo a capacidade (a oferta) de “hospitalização intermediária” (alguns médios e pequenos estabelecimentos hospitalares, Misericórdias, fundações beneméritas, tiveram um papel único e poderiam ter melhorado muito, com iniciativas como o serviço médico à periferia, a sua requalificação e certificação)⁹². O pior, infelizmente, já anunciado em congressos médicos e nas reuniões das Direções, está a acontecer agora: desaparecem as vocações, diminui o gosto pelos Cuidados Intensivos e, inclusive, pela Medicina Interna, definham equipas médicas e núcleos estatais de ensino da arte clínica, das ciências básicas, das tecnologias/técnicas inovadoras. Vão-se perdendo, no SNS, práticas seculares como a presença — e até o ensino — à cabeceira do doente; o gosto e a rotina da consulta domiciliária na Clínica Geral e Familiar rareiam e, em grandes Hospitais, desapareceram as rondas da enfermeira sénior e dos clínicos pelas enfermarias. (Rondas mais importantes e necessárias nas horas noturnas, os melhores tempos de partilha, confiança, exposição de problemas e reforço da cultura do serviço). Todos testemunhamos que a própria pessoa do médico assistente, seja por incúria incompreensível, seja por ignorância indesculpável, caiu num estado de agonia. Abusada a boa vontade de alguns, negligenciada a inércia de muitos, numa atmosfera de atritos, caos, burnout, desaparecem os espaços institucionais (como a psiquiatria de ligação), curriculares (ensino pós-graduado) e informais onde se cultivava o humanismo e estiolam equipas onde floresciam as Humanidades Médicas (há honrosas exceções). Salvar-se-á ainda desta débacle a qualidade média do ensino tecnocientífico (médico e de enfermagem) e da investigação. Perante isto, discutimos teologias políticas, catecismos, lugares, negócios, “cunhas”, sexos impúberes. E verificamos que, amiúde, a governação é feita pelos ditadores de opinião e de slogans de rua. Onde as controvérsias, as ideias novas, as soluções testadas? Nos fora

⁹² Laurinda Abreu, “A especificidade do Sistema de Assistência Pública português. Linhas estruturantes”. *Arquipélago, História*. 2.ªs., 6: 417-434, 2002. O Hospital Real de Todos os Santos (fundado em 1492, por D. Manuel) em Lisboa e a obra notável das Misericórdias (criadas por Frei Miguel Contreiras e pela Rainha D. Leonor em 1498), tiveram uma extraordinária influência na organização e prestação da assistência pública, na enfermagem, na saúde e no ensino médico. Num século e pouco implantaram-se centenas de Misericórdias do Minho a Timor (com gratidão a Laurinda Abreu).

económicos e sociais, que políticas, que (re)soluções se aprovaram e se concretizaram? O certo é que, com a passividade ou o beneplácito de muitos, de responsáveis e peritos, há uma geração que o SNS sangra e se esvai lentamente à vista de todos.⁹³

Resumindo. Foram-se os deuses, ficaram os demónios da Medicina? Não, andam fatalmente, como sempre, associados às humanas formas de vida. Fez-se crescer um sector empresarial e segurador na Saúde, agora insubstituível pela sua dimensão e pelas suas efetivas prestações. O mesmo se deve reconhecer na “velha” medicina de pulso livre, normalmente de boa qualidade. Que fazer? Começar por reaprender o que é ser médica/o (ou enfermeiro/a). É vocação, pensamento da passagem (dizia o arguto filósofo e fino articulista Paulo Tunhas⁹⁴), passo perigoso, mas exaltante e enobrecedor, entre saúde e doença, acaso e necessidade, “elementos” e “qualidades”, parte e todo, percepção e ação, remédios e venenos, sensível e inteligível, particular e universal, natureza (Physis) e cultura, factos e valores. Hoje, evidentemente, o conteúdo deste modo de pensar é científico e clínico, ciência da complexidade e da incerteza, já não é um estilo aforístico e algum binarismo ainda se mantém no raciocínio diagnóstico (e em muitas meta-categorias).⁹⁵ No plano social, e meramente humano, como não perceber que toda a discriminação assistencial, deve, em princípio, estar prevista, favorecendo os mais necessitados, sendo avalizada por comissões de ética ou outras entidades independentes, monitorizada, revista e eventualmente modificada, sob pena de se aumentar a injustiça e a desigualdade?⁹⁶ É difícil e cruenta hoje a terapêutica? A primeira responsabilidade cabe aos médicos, às Faculdades, à Ordem, aos Colégios de especialidade, sem omitir os Sindicatos por óbvias razões, pois trata-se acima de tudo, de ciência (bem) aplicada e de profissionalismo autorregulado e (justamente) compensado.⁹⁷

⁹³ Há que afrontar o nosso pendor familista, conformista, devoto, sebastico, e as suas taras sectárias, quixotescas, messiânicas, dementes e a liderança tola, ridícula, desenrascada que alguns tomam por governança esclarecida.

⁹⁴ Paulo Tunhas, “Hipócrates e o Pensamento da Passagem” in *O Pensamento e os seus Objectos. Maneiras de Pensar e Sistemas Filosóficos*. 2012, Mlag, Discussion papers, 5: 37-86.

⁹⁵ Não é baseado na evidência, mas na *prova* estatística, como Fernando Gil demonstrou há 30 anos, explicando porque nada há de evidente na evidência no seu *Tratado da Evidência*, Lisboa, IN/CM, 1995.

⁹⁶ Exemplos triviais que envolvem a saúde e a medicina: a hipersubsidiação; as baixas por doença; as cirurgias e próteses da anca; o transplante de órgãos; a terapia das doenças raríssimas.

⁹⁷ Perante a fuga de médicos e enfermeiros, a questão dos honorários dignos e razoáveis não pode ser escamoteada, nem a da venal *dicotomia* consigo próprio ou com terceiras entidades (vários empregos,

PRINCÍPIOS ANTIGOS, PANACEIAS RECENTES

O bem, costume defini-lo com Paul Ricoeur, como “a procura da vida boa, com e para os outros, numa sociedade justa”. A construção da equidade acho-a consagrada numa máxima inequívoca: “de cada um segundo as suas possibilidades, a cada um segundo as suas necessidades”. Inspirada porventura nos *Actos dos Apóstolos* (4:32-35;32; mas compare-se *Mateus*, 25;15), foi lema das Revoluções de 1848 e entronizada por Saint-Simon, pelos anarquistas libertários, por Marx. Supõe, impõe, o anonimato do doente, uma contradição antagônica para o médico responsável, para o cuidador, para o “socorrista” (mas não como *o meu próximo* no paradigma do bom samaritano).⁹⁸ Felizmente permite, facilita, a elevação do sem-nome à filia, à fraternidade que devém espontânea e natural na experiência clínica, com a escuta das queixas, através do reconhecimento de outrem — se e só se, o interlocutor inibiu a sua própria arrogância, a força petrificante do poder (que destrói a relação humana, coisifica a doença, reifica a dor, nulifica o paciente) —, se e só se arredou a máscara da *gravitas* e suspendeu a tentação permanente da desubjetivação do mais fraco, a alienação camusiana do estrangeiro.⁹⁹

Um hospital, qualquer unidade de saúde moderadamente diferenciada ou especializada, de dimensão razoável, é uma organização complexa e a sua boa direção médica é tarefa heterogênea, hercúlea, envolvendo, como aponte, assistência, ensino e investigação. E um *modicum* de aptidões de gestão, sobretudo de recursos humanos. Compreende-se agora a necessidade de renúncia ao multitempore e opção (se vantajosa, racional, viável) pela dedicação *exclusiva*? Acumular os deveres da gestão “empresarial” na mesma pessoa (que normalmente pouco sabe da função, de contabilidade e legislação afim) é um erro,

conflitos morais, etc.). Muitos pensam que é uma questão cultural, nacional, porventura do Sul mediterrânico. De todos nós, portanto.

⁹⁸ Veja-se o comovente e vigoroso escrito de F. Gil, “L’Hôpital et la Loi Morale” in *Rue Descartes*, p. 78-101, 2010 (p. 85): “C’est par l’anonymat que l’homme s’élève à son humanité et que l’œuvre acquiert une dimension collective, c’est-à-dire ‘objective’ et ‘extérieure’” (a 1.ª versão portuguesa em *Atlântico*, n.º 1, é, salvo erro, de 2006).

⁹⁹ Alienação e desubjetivação que cartazes, *retóricas* e atores vitalícios de alguma luta sindical e política tornam cada vez mais prolíficas nas suas paródias carnavalesco-mediáticas, por vezes soezes, da verdadeira luta de classes (classes sociais para muitos inexistentes nos países socialistas, de capitalismo de Estado, nas cleptocracias e oligarquias pós-comunistas). *Déjà vu*: leia-se, gerada em era de ilusões pós-tribunal de Nuremberga, a luminosa correspondência entre Albert Camus e René Char, lição de amizade, lição de coragem, lição de discernimento, lição de luta pelo bem comum (com um abraço forte ao Gonçalo que recentemente me ofereceu o livro)!

creio.¹⁰⁰ No que diz respeito apenas aos objetivos da *equidade* cabe às hierarquias em especial, mas também a cada funcionário, proteger a centralidade do doente, de cada doente, especialmente se mais urgente, grave, frágil ou necessitado. Há que prover ao ensino/aprendizagem (local) e à permanente motivação do pessoal, dos menos capacitados e instruídos. Sem esquecer as capacidades de comunicação, relacionamento, empatia, etc., incluindo o “ABC” da reanimação. Quanto à classe médica, defendo que a onda avassaladora da tecnociência poderá ser navegada e regulada pela mobilização do *ethos* hipocrático e pela ética do cuidado, inscritas numa Medicina Reflexiva (Antropológica, Holística ou Narrativa¹⁰¹), impulsionados pelas instituições, se colocarem à cabeça o bem dos doentes e de cada doente.

Nos nossos sistemas de saúde — a qualquer nível — ainda não se valoriza o suficiente a cooperação (a complementaridade, a colaboração em equipa) entre enfermeiros e médicos (e, assistentes sociais, secretariado clínico, etc.), nem se preza o ciclo da formação contínua, estudo permanente, avaliação.¹⁰² A primeira lição do neófito, muitas vezes, é torpe, *imunda*: quem realiza mais e/ou melhor atividade clínica, de enfermaria, de cuidado, é penalizado pelo sistema.

¹⁰⁰ Eis uma lista aproximada de funções diretivas: assistência e coordenação, promoção da qualidade e da equidade, evitamento e deteção do erro, desenvolvimento científico e tecnológico (incluindo processo clínico, computação, talvez medicina translacional, etc.), recursos humanos, urgência, assistência ao domicílio, ensino (socrático, tutorial pré- e pós-graduado), investigação, relações e obrigações académicas, redução de riscos, cooperação nacional e internacional, ética clínica e ética da investigação, juridiscionalidade, hotelaria, comités, relatórios, e mais relatórios... Perante isto percebe-se a manha de um ministro recente de substituir a exclusividade pela mais modesta opção de “dedicação plena”, mas parece-me alternativa condenada, ineficaz, pueril e, talvez, de má fé. Se o não é, então retirem-se as consequências políticas, a solução concertada, porventura tipo *Plano Dekker*, e portanto “bloco central” e não “bloco de esquerda” — ponham-se os nomes nas coisas e “peguem-se os bois de cernelha”... Desejos, paródias e retóricas imaturas (ia a dizer delinquentes), posições negacionistas, fazer de conta — ainda por cima sem boas contas — tem resultado no colapso dos espaços e serviços públicos, do SNS, do ambiente e do património, enfim, aceleradamente, dos valores colectivos, da ideia de bem comum. A crise climática não explica tudo, não estamos preparados para as grandes catástrofes (pandemias, secas, guerras, crises financeiras, etc.) e desprezamos as leis de ferro da demografia.

¹⁰¹ Manuel Silvério Marques, “*Venatio, vexatio* and the subduing of meaning in medicine” in Isabel Fernandes *et al.* (Eds.) *Creative Dialogues. Narrative and Medicine*. UK, Cambridge Scholars Publishing, 2015, pp. 40-66. *Vd.* o clássico: Rita Charon: *Narrative Medicine. Honoring the Stories of Illness*. Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 49: “(...) *the narrative impulse does not excavate the unknown beyond recognition. (...) It celebrates uniqueness and respects the unity of the event while representing it. (...)*”.

¹⁰² Desnecessário salientar a importância de condições para a vida pessoal dos trabalhadores (tempo para a família e para pensar, repouso, estudo, etc.) e a sua estabilidade e realização nos vários planos (da equipa à comunidade, do literário ao técnico, do humanístico ao laboral).

Premeiam-se mais as publicações, os *papers*, frequentemente comanditados, indigentes, repetidos, miméticos. Como farão agora com o *chatGPT 4*? Não se percebe esta inversão de valores! Não podemos calar o estado em que estão as “pedras vivas”, as organizações e a cultura institucional.¹⁰³

Vou mencionar apenas três tipos de derivas escandalosas reveladoras da estranha evolução de muitas entidades (ignorância de uns, desistência de outros?) nas últimas décadas:

1. Impressiona a incapacidade que temos de racionalizar e unificar os vários *subsistemas* públicos de saúde, chegando muitos cidadãos a terem direito a três, além do seguro privado (este com cerca 1,5 milhões de associados, dizem-me), ao mesmo tempo que se alimentou a transferência para empresas de fim lucrativo das fatias mais gordas do bolo do ambulatório médico e das cirurgias rentáveis — caso da ADSE.

2. Na investigação farmacológica, a tendência a abolir a equipolência (*equipoise*) clínica e o princípio da hipótese nula na experimentação (fruto da competição entre multinacionais, dos custos elevadíssimos da pesquisa básica e dos prazos longos da investigação pré-clínica). Em oncologia, destacam-se a suspeita acentuação de *oposição principial* entre efeito citotóxico e efeito citostático e a adoção de alvos substitutos (*surrogate end-points*) como pré-condições do registo do novo fármaco (se não houver alternativa); troca-se o critério da dose-máxima tolerada

¹⁰³ Apoucou-se a relação, o *ethos* (e não apenas o mandato *primo non nocere*), a humanidade da postura. O *contacto* (no duplo sentido) desaparece, comprometendo-se a essência do cuidar e do curar. A própria enfermagem, esquecendo os traços identitários, minimiza o cuidar corporal, a dor e a integridade do doente, preferindo naturalmente os proventos e benesses de chefias e burocracias. A vida, em Portugal, sei bem, não está fácil para as novas famílias e para os jovens em geral... e o achamento de soluções cabe à geração dos pais. Enquanto aumentam condutas de risco e agressivas e a multiculturalidade nas Escolas, descurou-se a Enfermagem (e a Medicina) Escolar, ignora-se a tragédia demográfica, as dependências crescem (mormente alcoolismo juvenil e redes sociais)... Para os idosos, pactua-se com casas de saúde *desmedicalizadas* e com pessoal mal preparado, mas com disposição para ser ensinado. (Já agora, as inspeções devem ser por amostragem, de surpresa e sancionatórias). Porque não medicalizar rápida, adequada e definitivamente os “Lares”? Enquanto o país envelhece acelerada e irreversivelmente, e as patologias incuráveis aumentam, não se cria e dá acesso a *verdadeira* enfermagem e medicina de Cuidados Paliativos. Noutra domínio, o da saúde pública, quem rege os megadados, a pegada ecológica, o *risk assessment*, a *accountability*, a *technology assessment* nas nossas instituições (e não só no SNS)?

(MTD) pelo efeito, com aceitação de taxas de respostas (RR)>15%; estas opções são legitimadas por métodos *bayesianos* (que nem todos dominam) que favorecem *matematicamente* os ensaios clínicos mais céleres, mais baratos e de *probanda* mais diminuta¹⁰⁴.

3. Outra tendência, igualmente ambígua, ganhadora no *mains-tream*, muito ligada à biopolítica e ao economicismo, é a medicina baseada na prova (erradamente dita evidência, evidence-based medicine, EBM), que procura aplicar os resultados de meta-análises (atitude correta, salutar e bem-vinda), mas, abusivamente, tende a absolutizar as leis das probabilidades e os modelos estatísticos, como medida de todas as coisas.¹⁰⁵

Face a tudo isto, em desconformidade, os Colégios de especialidade e a tutela resistem, entre nós, a estabelecer a re-certificação e a re-acreditação sistemática de profissionais e serviços, realidades implantadas há decénios nos países do Norte europeu.

Em suma, tenho para mim há muitos anos, que a solução alternativa, no plano médico e no da gestão, é a medicina centrada no doente ou, se se preferir, a gestão centrada no doente. Sabemos que no último meio século aconteceram inegáveis avanços no desenvolvimento e qualidade de vida da população, apesar dos mencionados fracassos na saúde *do SNS*. Cingindo-me apenas a aspetos de saúde pública, urge ativar os meios e os dispositivos mínimos para permitir a concretização de estados de prontidão — para as melhores políticas nos campos concretos da medicina social e preventiva, das emergências e catástrofes.¹⁰⁶ O que implica a assistência e a ação social, dado o consenso de que a classe socioeconómica, aliada à escolaridade e à interioridade, é um dos mais robustos preditores do risco, da doença e da saúde e que o rendimento é o melhor preditor da

¹⁰⁴ A. W. Millar, K. P. Lynch, “Rethinking Clinical Trials”, *Nature Rev. Cancer*, 3: 540-5, jul. 2003; Vivek Subblah, “The next generation of Evidence-based Medicine”, *Nature*, 29: 40-57, jan., 2023 (estou grato ao meu colega Dr. António Lourenço por esta referência).

¹⁰⁵ Mas leiam-se as “autoanálises” de uma especialista da área, Debora Mayo.

¹⁰⁶ Mesmo aceitando a imprevisibilidade (antolhos e inoperância evitáveis dos organismos de Vigilância Epidemiológica), os desafios do Covid revelaram a nossa grande impreparação política e estratégica, a incúria acumulada e a incapacidade de sucessivos governos — comparativamente, a falência da *política* de combate aos incêndios de Verão, da profissionalização e do reordenamento rural revelam *também*, entre outras coisas, falência do *poder local*, menorização do povo, eleitoralismo e, quiçá, pavor imaginário de *jacqueries*.

longevidade das populações.¹⁰⁷ Todavia, todos o sabemos, nenhuma reforma, nenhuma comparação, nenhum melhoramento faz sentido sem educação para a saúde, sem o chamado “auto-cuidado” e sem serviços de garantia da qualidade em saúde, proativos, competentes, reconhecidos internacionalmente, na linha-gem de Rosa Suñol. Logo, avaliações do desempenho e inspeções pontuais, indispensáveis, não chegam (mesmo se inopinadas, aleatórias, sancionatórias).¹⁰⁸

A MEDIDA DE TODAS AS COISAS

O clínico é *inventor ocasionnis* (Huarte San Juan, 1529–1588), a clínica é ofício em modo hermenêutico de sentir, de fazer, de engenho, é arte e ciência, fulguração do *kairos* e construção da filia. Conjeturei há anos que o Juramento Hipocrático se explicaria pelo apagamento, pela denegação, pela forclusão da violência originária da Medicina: Violência iatrogênica do *tanatho meletes* (provedor da morte), do *pharmakon* — que significa vítima expiatória, veneno e remédio —, da cirurgia cruenta, do corpo lacerado, da intimidade implodida. E violência sobre si: enfrentamento do tabu do sangue, prelúdio do escatológico, quirofania do excremental. Segui o pensamento de Fernando Gil acerca das *fundações* do Saber e do Eu e da sua ocultação pela fundamentação ideológica, sectária. A medida de todas as coisas, em múltiplos domínios, é, evidentemente, o homem (Protágoras), a pessoa humana, o indivíduo doente, implicando, na cultura ocidental, respeito pela sua autonomia, vontade e dignidade: a observância dos Direitos Humanos.¹⁰⁹ Noutra perspectiva, à escala social, uma política de saúde justa cumprirá critérios (inspirados pelas éticas da responsabilidade, comunitária e comunicacional) e regras da Saúde Pública, de bem comum, da melhor qualidade possível de vida

¹⁰⁷ Pare citar um exemplo recente: houve realmente fome em Portugal no tempo da *troika*? Onde estão os rastreios (epidemiológicos) de desnutrição aguda de idosos e crianças? Quem fez a monitorização? Existiu, onde está, o plano de contingência para prevenir e combater a fome na crise de 2008 e sequelas?

¹⁰⁸ Sem recertificação e garantia de qualidade, com *standards* criadas na “base” e pela “base”, nada é consistente, verificável (escrutínio por pares, público e político), nem a estrutura, nem o processo nem o *outcome*. Nenhuma deficiência dos serviços será diagnosticável e curável, desde as listas de espera às quedas nas enfermarias, desde as infeções nosocomiais às mortes evitáveis (estimava-se há anos que, com verificação *post-mortem*, rondavam 5 a 10 % do total dos óbitos em hospitais diferenciados).

¹⁰⁹ Sobre estas questões, as obras de Paul Ricoeur e Hannah Arendt são o que encontrei de melhor, pela mão de amigos (J. Manuel Pereira de Almeida, F. Gil, F. Molder, A. Cardoso), para afrontar os problemas e dilemas morais da clínica.

e felicidade para todos. Para a fixação do *modus operandi*, salva-nos, perante a pluralidade de valores, neste labirinto de motivos e nesta catadupa de crises, acredito, o carácter afetivo, intuitivo, universal, das bases emocionais do sentimento, do juízo, do estado mental, da consciência reflexiva, como um Vico e um Herder propuseram, como a medicina sempre ensinou (escritos sobre as paixões, as melancolias, as vesânicas), bases e processos que António Damásio e outros têm demonstrado e aprofundado.

Portanto, a praxis requer permanente atenção à equidade, o que obriga repito, entre as estratégias de combate às desigualdades e injustiças, o discernimento e a seleção dos mais carenciados, “pequenos”, e para tal, o recurso — contra a natureza intersubjetiva singular do encontro médico — a formas de anonimato e de lotaria na distribuição (em situações equivalentes) de meios necessários, tantas vezes escassos e/ou onerosos (ex.: terapêuticas inovadoras, tecidos e órgãos para transplante, “doenças órfãs”, próteses comuns, próteses biónicas).¹¹⁰ Nalguns contextos, prioridades e métricas serão determinadas pela urgência real e, ainda noutros, pelo critério clínico, mais perfeito e filosófico, do Único, do Singular, tipificado no acesso aos cuidados intensivos. Por vezes, e não apenas neste micro-universo, “razões” eugénicas — imorais, na substância e no procedimento —, são infelizmente aceites, como sucedeu, dissimuladas, silenciadas, no pico da recente pandemia na Bélgica e em Espanha (infelizmente, ao que sei, a sua análise crítica por parte das Instituições profissionais e das classes políticas respetivas está por fazer).

Perceber-se-á, tal é o enigma da saúde (Gadamer) e a beleza e natureza da clínica: as harmonias invisíveis dos seres vivos, prevalecem sobre as visíveis e são espaços de constante diferenciação: requerem, subtilmente, métricas internas, impróprias da coisa, do objetivo, do objetivado (mensurável, ponderável, avaliável). Reclamam espírito de *finesse* e zetético, pluralidade de perspectivas e métodos (clínicos, morfológicos, funcionais, narrativos, éticos, qualitativos, semi-quantitativos), trabalho sempre incompleto, que, idealmente, compensa a fragilidade do bem e supera a fungibilidade da ação. Não é compatível com abstrações de econometria e génios de finanças. Assim, talvez se consigam curar

¹¹⁰ E, em regra, tal só é legítimo se as terapêuticas estão incluídas em projetos de investigação que possibilite a avaliação científica das consequências (e, inevitavelmente, custos-benefícios).

as patologias locais e as taras coletivas, e sarar as feridas expostas e as derivas brutais que afetam o SNS e o pseudo-*sistema* de saúde nacional. Cabe repor a ética clínica no seu lugar nativo, na experiência, digo, na vivência do individual, na demanda do fundo metafísico da moral, quiçá na busca humilde do “absoluto que pertence à terra” (Hermann Broch, lido por Maria Filomena Molder¹¹¹). Vê-se que entendo, como muitos antes de mim, que há profissões — vocações, militâncias, caminhos, sacerdócios — em que as relações são por excelência humanas, nanja de mercadoria: a primeira delas foi e é a medicina. A desprecificação do ato médico não é, insisto, utopia nem distopia. É uma opção pessoal e institucional que mantém centenárias Misericórdias, Cruz-Vermelhas, Médicos Sem Fronteiras, e as equipas hospitalares excepcionais e associações beneméritas e voluntárias que resistem (e não apenas as religiosas).

Reconheço, claro, que a mercadorização do ato médico, do nascer ao morrer, tem invadido consultórios, blocos operatórios, espaços hospitalares privados e públicos, pela mão visível da tecnologia e do mercado, tendência planetária, mesmo do chamado Sul Global. Frutos paradoxais da dupla estrutura e da dupla verdade que consubstanciam a dialética da natureza e as polaridades do vivo.

Em síntese: mantenho que os determinantes do ato médico, especialmente das decisões à beira do doente — a saber, o alívio do sofrimento e a cura da doença segundo as *leges artis*, a Ciência, a deontologia e a ética —, *jamaiz* deverão ser o honorário, o lucro. Tal não obsta a que os gastos se devam estimar e considerar, prevenindo e combatendo más práticas, evitando futilidade e *dispendium*, aceitando a incerteza, ignorância e finitude. Tanto na medicina pública, como na privada, na empresarial como na social.

Sem dúvida que as civilizações de consumo e desperdício lesaram e lesam o nosso terrestre *spaceship*, mas, contra fundamentalismos, foram os notáveis avanços da biomedicina, das tecnociências e da I.A¹¹². que proporcionaram o sucesso sobre a pandemia do Covid e, crê-se, em breve, cantarão vitória sobre a malária, um dos maiores flagelos da humanidade. Há que reconhecer que se associaram

¹¹¹ Maria Filomena Molder, *O Absoluto que pertence à Terra*. Viseu, Vendaval, 2005 e Famalicão, Col. Saguão, 2020.

¹¹² Brian Klaas (autor de *Fluke*, 2024) afirmava recentemente que a inteligência artificial em sistemas fechados como os atinentes ao diagnóstico médico pode ser benéfica, mas em sistemas abertos, como, decisões estratégicas na guerra, pode ser muito perigosa (in *CNN*, programa de Amanpour, 6 fev. 2024).

para potenciar a terrível regressão do *ethos* do cuidado a todos os níveis, e para nos instalarmos contentes num presente “pós-humano”, a aceleração da história, as malhas do biopoder, as crises económicas e ambientais, os conflitos bélicos internacionais, a luta parlamentar indecorosa, o carnaval mediático, a gestão economicista e a falsa consciência de muitos protagonistas contaminando profissionais e organismos de classe.¹¹³ Sem surpresas, a falsa consciência,¹¹⁴ a mimese vitimária, a percepção da insegurança, a incerteza, o fel (como diriam os nossos avós e... Raúl Brandão) atingem proporções inimagináveis, só comparáveis ao envilecimento e corrupção dos “espaços” públicos. No caso da saúde, como causas próximas destes males, menciono a evacuação da ideia e das práticas de hospitalidade e o desprezo da complexidade do objeto em todas as suas escalas (ato clínico concreto, anestesia, intervenção cirúrgica, serviço hospitalar, unidade de saúde, hospital, SNS...). Dificuldades comuns evitáveis facilmente, são, em geral a aversão nacional ao dissenso, o apego cego e obediente à *letra* morta e, sobretudo, a pala mental nós/eles=bons/maus. Aplica-se esta última crítica aos cidadãos, aos dirigentes, nos quatro vértices e seis mediações (ou relações) do triedro que desdobra a original figura ternária hipocrática (doente/médico/doença). Os quatro vértices são (1.º) recetores (ou utilizadores) de prestações,

¹¹³ Quem não está farto do *potlach*, da mediocridade (na ocasião, na forma e/ou no conteúdo) na defesa dos privilégios dos poderosos e opressores (alegando o interesse dos oprimidos): – greves de médicos (e de enfermeiros), greves no SNS (como de “ambulâncias”, bombeiros e similares serviços vitais) fazem *sempre* numerosas vítimas sonegadas. Evocam o *Homo Sacer*, o rito sacrificial — sim, morrem doentes diretamente, à vista de todos, por omissão, nas greves em Saúde, violando a Constituição —, a profanação banalizada (da velha “*Religio Medici*”), exutórios para os quais Giorgio Agamben bem nos advertiu (aliás, limitando-a, mal, ao Capitalismo; a ideologia cega, mesmo os mais perspicazes — pensemos nos nacional-socialismos, na Coreia do Norte, no regime de Pol Pot, nos Wigurs, nas teocracias pseudo-islâmicas). Se querem uma prova comparem a mortalidade e morbidade em instituições, nos dias laborais normais de semana e nos fins de semana, pontes, etc. Eu nunca vi os *cuidados mínimos* explícita e concretamente discutidos nem consensualizados cabalmente. (Vivi o caso da hemato-oncologia no IPO, onde *todos* os cuidados para doentes internados, urgentes ou não, eram — e são ainda? — cuidados mínimos, por todos nós nos serviços, assumidos). Nem vi elencos de cuidados mínimos divulgados, discutidos e legitimados, designadamente por Sindicatos, Comissões de ética, de Qualidade (?), nem sequer pelos Colégios de especialidade, e ainda menos pactuadas com associações de doentes e entidades jurisdicionais e disciplinares. Se os *Conselhos Hospitalares de Administração, Consultivos, Gestão, etc.* (as designações mudam tão depressa como os “conselheiros”) do SNS, e não só, devem servir para alguma coisa, é para defender sempre o melhor interesse, em *todas* as ocasiões, dos doentes e da Instituição que os honra.

¹¹⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et Le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. France, Gallimard, 1943; Joseph Gabel, *A falsa consciência*. Guimarães, Guimarães Editores, 1979 (1962) (Trad. Alfredo Margarido).

intervenções e cuidados (2.º) prestadores, (3.º) financiadores e (4.º) legisladores e reguladores:¹¹⁵

(1.º) Os utilizadores, doentes desmobilizados, mal-avisados, contentam-se em estar melhor hoje que anteontem, mas, impotentes, sabem estar bem pior hoje que ontem. Fala-se de empoderamento dos pacientes, enquanto displicentes e impunes, os deixam morrer nas salas de espera e cercanias dos hospitais centrais da capital (sem que um dirigente sénior ou um responsável dê a cara e explique o que se passa).

(2.º) Os prestadores acham que ganham com acumulações, ignorando conflitos de interesse e, na forma das suas reivindicações (justas, frequentemente), têm vindo a deixar destruir — a maltratar ou matar — o que dizem e tentam defender, cuidar e curar: o SNS e os doentes mais pobres e graves.

(3.º) Muitos financiadores (em nome) do Estado efetua(ra)m acordos com empresas privadas multinacionais ou nacionais (Hemodiálise, Imagiologia, Radioterapia, BigPharma, Laboratórios, Data mining, etc.), frequentemente em condições draconianas, ou irremissíveis. Rejeitam-se cegamente alguns (a PPP do Hospital de Vila Franca de Xira, p. ex.) e desleixa-se o sector social, ignorando altivamente a qualidade e os sorvedores de bens públicos raros e caros.¹¹⁶

(4.º) Os legisladores, perante as graves maleitas e perversões do SNS e de todo o “Sistema” de saúde português (paradoxal, generoso e dispendioso), continuam impotentes e/ou ignorantes, alguns dos parlamentares entretidos com latrinas e eutanásias (discursaram acerca desta melindrosa opção, pouco percebendo e sentindo da realidade concreta e vivenciada, incluindo da terminologia mais básica¹¹⁷).

¹¹⁵ Uso linguagem de gestão que não é a minha e simples imagens impressionistas; omito, claro, os seus respetivos direitos e deveres, objetivos e instrumentos, modelos e algoritmos.

¹¹⁶ A esterilidade e incoerência do Tribunal de Contas (mas bem-haja pelo labor!) por vezes parece cúmplice da ineficácia da Justiça e da irracionalidade da “justiça”.

¹¹⁷ Opções respeitáveis em frequentes e trágicos estados-limite que nos interpelam a todos. A questão da eutanásia (do suicídio assistido e da sedação terminal) foi notoriamente mal posta: em regra não requer leis mas boa medicina e boa deontologia com respeito da autonomia do doente: “Filosofia e Medicina, Sobre Dor e Sofrimento”, *Philosophica*, 52, 2018 (co-editado com a Prof. Adriana Veríssimo Serrão do CFUL).

CONCLUSÃO

Imitadores de Saturno (lembro as famosas *Pinturas Negras* de Goya) a Norte e Sul, Leste e Oeste, enfeitizados pelas tecnociências e pela afluência, não estaremos, levados pela *hybris*, a devorar os nossos filhos?

– Falhámos todos, os profissionais que fizemos e fazemos o SNS, partidos, governos, Escolas, associações de profissionais e de doentes (estes não se mobilizaram unitariamente), porque deixamos viver, sofrer e morrer os nossos doentes nesta grande... Para sair deste arrastado impasse de direitas, esquerdas, centros, híbridos, neutros e nulos, julgo que as mudanças terão sempre de partir e de chegar a um ponto, o “*point of care*” — como diz Pedro Abecasis, colega e amigo fraterno —, o lugar da atenção e do cuidado de saúde, no qual o doente deve ser desonerado, aliviado do sofrimento livre de encargos.¹¹⁸ “Daí faz-se o caminho para trás”.¹¹⁹ O que não deverá continuar é o pluriemprego, o canibalismo síndico-corporativo (que Manuel Lucena profetizou há cinquenta anos¹²⁰), a misturada atual ineficientíssima, em que milhares de portugueses têm múltiplos subsistemas, mais de um milhão de portugueses pagam duas vezes (o IRS e o seguro), e tantos adoecem e morrem miseravelmente em solidão e abandono. Neste inferno, é insultuoso alardear a nobreza do ato médico correto e

¹¹⁸ A gratuidade, a graciosidade ideal no *point of care*, tem como fundação óbvia o valor infinito e irredutível de cada vida humana, dignidade sem preço, cujo cuidado consumado, eficaz, apenas merecerá honorários quando mantida em estado de perfeita saúde como dita a legenda confuciana. (Ou, compromisso honroso, os honorários seriam simbólicos, equitativos, discricionários, coletivos, anónimos). Um psicanalista talvez desqualificasse a rasura do contrato de prestação de serviço por ser paternalista, castradora, pelo visio demissionista, pela redução do empoderamento e pela imposição da dívida (outra potencial *nemesis*). É, a este respeito, edificante ler o Juramento de José Rodrigues de Castelo Branco (n. 1511), médico judeu português, o Amato Lusitano autor das famosas *Centúrias* da sua casuística, desterrado pela Inquisição e teve uma notável carreira na Europa, falecendo de peste na Salónica otomana (1568), onde fora acolhido em fuga da sanha antissemítica: esta lá tudo.

¹¹⁹ Comunicação pessoal de Pedro Abecasis em Março de 2024 (ex-Diretor do C. Hospitalar de Lisboa Ocidental). Acrescenta esta interrogação que me parece pertinente e oportuna: “O conceito de Médico de Família ainda hoje em dia permanece válido? Não será um bocado paternalista? Numa sociedade moderna precisamos que nos tomem conta da família? Não deverá cada um de nós ter antes um médico assistente que pode ser ou não o mesmo? E terá de ser no Centro de Saúde? Muitos que conheço são seguidos por Clínicas Gerais ou outros fora dos Centros de Saúde”. Para resolver estes bloqueios é tempo de pensar “fora da caixa”.

¹²⁰ Com semi-*lockouts* (e não greves; quem é mandante, quem é “explorador”?) arrasadores por parte de médicos, enfermeiros, professores, etc., que, aliás, nunca paralisa a atividade privada ou liberal (dos próprios).

aumentado¹²¹, afagar a geração mais bem preparada do país quando foge dele, glorificar o *élan* vital e as liberdades (?) em atos de sentido potenciadores dos infinitos, sub-reptícia e malevolamente roubados ao destino individual.¹²² Urge devolver o tempo, a esperança, a confiança, a palavra única a cada paciente, tudo o que é negado ou dificultado pela *clínica* tecnocrática, cronometrada, mercantilizada, digitalizada (virtualizada), desumanizada. Experimentando soluções há muito validadas... na casa dos vizinhos.

Agradecimentos: fico muito grato pelas leituras e comentários amigos de José Matos Silva, Pedro Abecasis e José Gonçalves da Costa, a quem, evidentemente, nenhuma responsabilidade pode ser atribuída pelo tom e conteúdo deste escrito, mesmo quando nominalmente mencionados.

¹²¹ Marques, 1997, cit.

¹²² Diogo Pires Aurélio, "A soberania como 'localização do infinito na existência individual'", *Cultura*, 2016, 35, II série, pp. 15-29.

6. Direitos humanos e diversidade cultural: Para uma ética intercultural

ACÍLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA*

INTRODUÇÃO

Foi no início do século, em 2001, que a UNESCO aprovou *A Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural*, pois esta “é tão necessária para a humanidade como a biodiversidade o é para a natureza”, e constitui “património comum da Humanidade” (art.º 1.º)¹²³. De facto, os quadros referenciais tradicionais desfizeram-se e a realidade social alterou-se desmesuradamente: as sociedades outrora homogêneas transformaram-se profundamente com o concurso sobretudo de populações oriundas das migrações. No entanto, não deve confundir-se *multiculturalidade* com *multiculturalismo*; certamente o multiculturalismo decorre da multiculturalidade, mas esta não será aqui objeto de discussão, como um facto que é: sê-lo-ão, sim, os fundamentos éticos das algumas das posições multiculturalistas.

O fenómeno remonta longe no tempo, pois já os Sofistas gregos (Protágoras, Antifonte, Hípias) gizaram os prolegómenos do relativismo cultural na sua modalidade mais radical, *v.g.*, os “Duplos Discursos”, bem patente nestes extractos: “Parece decente aos Macedónios que as raparigas, antes de se casarem, se apaixonem e tenham relações sexuais com um homem, mas, quando uma rapariga já está casada, é vergonhoso; para os Gregos é vergonhoso em ambas as situações.” Outro exemplo: “Os Masságetas, depois de despedaçarem os progenitores, comem-nos, e eles consideram que não há tûmulo mais belo do que ser sepultado no corpo dos próprios filhos; mas, na Grécia, se alguém fizesse isso, seria expulso da Grécia e pereceria em ignomínia por cometer atos vergonhosos

* Academia das Ciências de Lisboa.

¹²³ Adotada pela Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura, na 31.ª sessão, a 2 de novembro de 2001. Nessa sequência, em 2002, as Nações Unidas fixaram o dia 21 de maio como “Dia Mundial da Diversidade Cultural para o Diálogo e o Desenvolvimento”.

e terríveis.”¹²⁴ Já então a diversidade era vultosa, tais os exemplos aí descritos.

Assim, o escopo desta reflexão é vincular as diversidades culturais com o assenso de princípios *tendencialmente* universais. Apesar das controvérsias muito acesas, o núcleo do problema ético abrange os temas da *justiça* como um bem verdadeiramente universalizável e dos *bens singulares* (formas de vida diversas) que não têm se ser universalmente partilhados.

ÉTICA E O MULTICULTURALISMO

Justiça e a diversidade cultural:

a) *Individualidade frente a comunidade?*

Muito antes da passagem de século, o multiculturalismo tornou-se um tema sensível nos debates ético-políticos, contando com defensores e adversários. Foi sobretudo do outro lado do Atlântico que a questão suscitou o debate filosófico mais amplo e aprofundado. Com efeito, durante décadas, as relações entre princípios democráticos e reivindicações das minorias foram objeto de contenda intelectual, tendo como protagonistas os “liberais” e os “comunitaristas”. Tal controvérsia surge da reformulação da teoria liberal por John Rawls, em 1971, e da crítica que Michael Sandel suscitou em 1982, a que se seguiu um debate tão árduo quanto difícil, em razão da heterogeneidade de razões propostas pelos dois campos; além disso, a clareza do debate é ainda obnubilada pelo facto de que as posições de uns e de outros têm evoluído ao longo dos tempos.

Na verdade, Rawls, em *Uma Teoria da Justiça*, defende a primazia do indivíduo face à comunidade, ante a qual os direitos do indivíduo não podem sofrer quaisquer compromissos; ele justifica tal prevalência baseando-a na prioridade quer do *justo* relativamente ao *bom* quer do *eu* por relação aos seus *fins*. Ora, para os comunitaristas, tal primado atribuído aos direitos individuais é exagerado, pois exerce-se em prejuízo de outras virtudes exercidas na comunidade. A estas críticas, Rawls responde que a justiça tal como a concebe concerne a estrutura base da sociedade, isto é, as instituições sociais, económicas e políticas fulcrais. Ademais, a prioridade

¹²⁴ [Hermann Diels/Walther Kranz (ed.)], *Sofistas: testemunhos e fragmentos*, trad. e notas de Ana A. Alves Sousa e Maria J. Vaz Pinto, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda (2005), 90, 2, 12, 14-15, pp. 289-290.

da justiça não exclui as outras virtudes: “Não devemos, evidentemente, supor que, na vida quotidiana, as pessoas nunca fazem sacrifícios substanciais pelos outros, já que, movidas pelos laços de afeição e de sentimento, tal ocorre com frequência. Mas tais ações não são exigidas, em nome da justiça, pela estrutura básica da sociedade”¹²⁵.

Em suma, para os liberais, só o indivíduo é o titular legítimo de direitos, devendo o Estado ser neutro relativamente às diferentes concepções comunitárias de “vida boa”; ao invés, para os comunitaristas, a comunidade é a principal fonte de identidade pessoal e o Estado deve reconhecer-lhe direitos específicos, de modo que possam sobreviver e constituir a base do respeito do indivíduo por si próprio e da sua autoestima. Assim sendo, as primeiras políticas multiculturalistas eram objeto da crítica dos liberais e de defesa dos comunitaristas.

Michael Sandel, em *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, aprofunda o debate entre liberais e comunitaristas¹²⁶, criticando a determinação que Rawls faz do “eu” individual, como atomístico e desencarnado, afirmando que o “eu” rawlsiano está descomprometido da sua ambiência, das circunstâncias históricas e culturais nas quais o indivíduo evolui, recusando assim uma concepção da vida humana predominantemente sob a autonomia individual. Segundo Sandel, a filosofia rawlsiana conduz a uma concepção de sujeito inadequada para a vida em comunidade, já que uma sociedade estruturada segundo os princípios da justiça seria muito menos neutra do que poderia parecer à primeira vista; a primazia da autonomia individual, que fundamenta a pretensão liberal de neutralidade, só pode ser justificada com a adoção de uma certa concepção de pessoa, que, ademais, acarreta consequências muito pouco neutras que o liberalismo admite: se a autonomia pressuposta deve assegurar que a liberdade de um cidadão não interfira com os direitos de outrem, a limitação da autonomia de *um* só pode ser limitada pela necessidade de proteger a autonomia de *todos*; deste modo, uma concepção de bem subjacente a valores e projetos comunitários está posta de lado por uma tal concepção de sujeito liberal.

¹²⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1971, p. 178; Id., *Uma Teoria da Justiça*, trad. Carlos P. Correia, Lisboa, Presença, 1993, p. 208.

¹²⁶ Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982. Id., *O Liberalismo e os Limites da Justiça*, trad. Carlos E. P. Amaral, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

b) *Têm as culturas igual dignidade?*

Para o filósofo canadiano Charles Taylor, um dos pensadores comunitaristas mais influentes, importa pressupor a igualdade dos valores culturais: “Mas a outra exigência que estamos agora a examinar é que todos *reconheçam* o valor igual das diferentes culturas; que as deixemos não só sobreviver, mas reconhecamos também o seu *mérito*”; isso significa presumir “que todas as culturas humanas que animaram sociedades inteiras, durante períodos por vezes consideráveis, têm algo de importante a dizer [...]. O que tem de acontecer é aquilo a que Gadamer chamou de uma “ *fusão de horizontes*”¹²⁷— Esta hipótese de partida¹²⁸, segundo a qual qualquer cultura deve ser vista segundo essa empatia descrita na *Verdade e Método* (1960) mostra que o multiculturalismo defendido por Taylor atribui à diversidade cultural um valor primacial.

Mas quais os fundamentos desta presunção de igualdade reivindicada por Taylor, para quem, ademais, a adoção de um modelo cultural interpretativo leva a recair no artificialismo? Esta pretensão resulta em parte duma *indução*: “(...) poder-se-ia afirmar que é razoável supor que as culturas que forneceram um horizonte de significação para um grande número de humanos, com caracteres e temperamentos tão diversos durante um longo período de tempo — que, por outras palavras, articularam o seu sentido do bem, do sagrado, do admirável —, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que isso seja acompanhado de muitas outras coisas que abominamos e rejeitamos. Talvez o possamos exprimir de outro modo: seria uma suprema arrogância, afastar, *a priori*, esta possibilidade”¹²⁹. Tal presunção de igualdade de valores das culturas denota ainda o influxo de Herder, por esta arreigada igualdade valorativa.

Note-se que a insistência na pertença à comunidade associa Taylor, e vários outros comunitaristas, a um certo *neo-aristotelismo*; com efeito,

¹²⁷ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press, 1994, pp. 64, 66. Id., *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*, trad. port. de Marta Machado, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 84, 87.

¹²⁸ Cf Acílio da Silva Estanqueiro Rocha, “A questão da universalidade da hermenêutica”, *Phainomenon*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, nº 7, (53-86) pp. 83-86: <https://hdl.handle.net/1822/8812>

¹²⁹ Ch. Taylor, *op. cit.*, pp. 72-73; trad., p. 93.

Aristóteles definiu o homem como um “animal político”¹³⁰, donde decorre que não pode afirmar-se a sua identidade intelectual e moral fora duma comunidade; é por isso que afirma: “É evidente que a cidade é, por natureza, anterior ao indivíduo, porque se um indivíduo separado não é autossuficiente, permanecerá em relação à cidade, como as partes em relação ao todo. Quem for incapaz de se associar ou que não sente essa necessidade por causa da sua autossuficiência, não faz parte de qualquer cidade, e será um bicho ou um deus”¹³¹. O Estagirita definiu a cidade — a comunidade política — como uma comunidade de tipo superior, pois “os homens não se associaram apenas para viver mas sobretudo para a vida boa”¹³². Taylor ou Sandel ou Walzer não são propriamente comunitaristas antiliberais: eles permanecem ligados a princípios do liberalismo, mas *criticam* este por conferir primazia aos direitos privados e negligenciar o bem comum; tal crítica realça ainda que a liberdade tem necessidade duma cidadania participativa e, portanto, duma comunidade onde esta inteiramente se realize.

c) *Entre o justo e o bem, que prevalência?*

Rawls pretendeu refutar o utilitarismo, criticando a conceção utilitarista de bem, que visa a satisfação dos desejos e das preferências. A questão pode resumir-se: determinamos o que é justo a partir do que é bom, ou o inverso? Rawls, fiel à tradição liberal, conclui que não são os bens utilitaristas que determinam o justo, mas que é o justo que determina os limites do que pode considerar-se como bem; quer dizer, o *justo* é prioritário por relação aos *bens*. No entanto, nota Taylor, isso pressuporia que se reconhece aí afinal uma ordem hierárquica: cada qual reconhece que há diversas categorias de bens (o mais digno, o mais válido, o moral e o não moral, o fim, e os meios, etc.). Para os utilitaristas, sendo excluída a possibilidade de um bem superior, resta agregar os diversos tipos de bem empiricamente dados. Para Kant, ao contrário, é o *motivo* — agir moralmente — que é decisivo. Para os liberais modernos, não é nem o conteúdo nem o motivo, mas o *processo* que é determinante; a questão essencial é: seguiu-se o processo

¹³⁰ Aristóteles, *Política*, 1253a 1-5, ed. bilingue, Lisboa, Veja (1988), pp. 52-53.

¹³¹ *Ib.*, 1253a 25-30, pp. 54-55.

¹³² *Ib.*, 1280a 30-35 (pp. 216-217). Cf. Jean-Luc Gignac, «Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire», *Politiques et Sociétés*, 16 (2) 1997, p.36 note 16, p. 42 note 33.

previamente estabelecido para o que é justo? Por isso Rawls declara que a sua teoria é a de uma justiça procedimental pura¹³³.

Na base desta escolha em favor duma via processual está, segundo os comunitaristas, uma certa compreensão da vida humana e da razão, isto é, uma doutrina antropológica e, conseqüentemente, uma particular conceção de bem: “Seria incoerente defender uma teoria do justo negando que ela tenha um fundamento numa teoria do bem”¹³⁴. Assim, Taylor afirma que nenhuma teoria ética, dando precedência ao justo, poderia desenvolver-se verdadeiramente sem pressupor o bem: “qualquer teoria que dê primazia ao justo sobre o bem assenta na realidade numa noção de bem, no sentido em que (a) é preciso articular esta conceção do bem para explicitar as motivações da teoria e em que (b) seria incoerente sustentar uma teoria do justo negando que ela tenha um fundamento numa teoria do bem”¹³⁵. Deste modo, uma teoria da justiça não deve depender de factos contingentes, históricos ou culturais, assim facultando posturas *críticas* relativamente à sociedade; porém, alegam os comunitaristas, não é possível nem desejável fazer inteiramente abstração dos elementos históricos, culturais e tradicionais; tentar fazê-lo é novamente cometer o erro de Platão: “As teorias éticas que partem da liberdade moderna foram naturalmente “platónicas” no sentido de “revisionistas”. A própria ideia da liberdade moderna implicou a capacidade de abstrair-se de todas as nossas práticas coletivas e das instituições que as mantêm e de as pôr em questão”¹³⁶. Eis, de certo modo, o antigo debate de Aristóteles contra Platão, também de Hegel contra Kant, que é hoje o dos comunitaristas contra os liberais.

No campo das interrogações:

a) *Que identidade? Em diálogo com, por vezes em luta contra...*

Taylor quer ainda superar o *monologismo* liberal, confrontando-o com o carácter intrinsecamente *dialógico* da identidade humana. Ele recorda que o pensamento humano se constitui não no isolamento e na introspeção transcendental, mas a

¹³³ Leia-se J. Rawls, *A Theory of Justice*, *op. cit.*, § 14, pp. 85-86; trad., § 14, pp. 86-87.

¹³⁴ Ch. Taylor, “Le juste et le bien”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93 (1), 1988, p. 41.

¹³⁵ *Ib.*

¹³⁶ Cf. *ib.*, pp. 43-45.

partir dos outros e pelo *diálogo*: “Esperamos certamente desenvolver as nossas próprias opiniões, concepções, posições em relação às coisas, e num considerável grau, através de uma reflexão solitária. Mas não é assim que as coisas funcionam com os problemas importantes, como a definição da nossa identidade. Definimo-la sempre em diálogo com, por vezes em luta contra, as coisas que os nossos “outros dadores de sentido” querem ver em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás alguns desses “outros” — os nossos pais, por exemplo —, e de eles desaparecerem das nossas vidas, a conversação com eles continua no interior de nós mesmos para o resto das nossas vidas”¹³⁷. Ora, o pensamento liberal subestima a importância do *outro* e do *diálogo* na constituição da identidade moral.

Além disso, a moral liberal limita a intervenção do Estado: está aí a principal crítica que Taylor dirige ao liberalismo: perfilhando uma concepção atomizante do sujeito, o liberalismo é incapaz de compreender as necessidades coletivas e identitárias das comunidades. É também sobre esta base filosófica que Taylor critica a posição de não reconhecimento das diferenças, afinal uma perspectiva homogeneizante.

b) Que cidadania? “Cidadania multicultural”

Por seu turno, Will Kymlicka procura legitimar uma política de cidadania multicultural baseada na ética liberal: com esse escopo, insere a sua argumentação no quadro do paradigma liberal dos direitos e conecta o reconhecimento de uma cidadania multicultural com o reconhecimento dos direitos coletivos. Assim, partindo de um ponto de vista liberal, mas acrescentando alguns aspectos mais comunitários, preconiza um enfoque multiculturalista segundo uma “teoria liberal dos direitos multiculturais”, que o notabilizou por entre os fatores do multiculturalismo.

Tal como nas posições de inspiração comunitária, Kymlicka considera a *pertença* cultural como um bem fundamental que a teoria liberal não pode ignorar. Se os comunitaristas adotam uma grelha de leitura holística, Kymlicka segue a lógica do individualismo democrático. Então, a concepção moral comunitária baseia a constituição da identidade moral do sujeito na *pertença* a uma comunidade, a concepção liberal na *autonomia* do sujeito. Segundo Kymlicka, se os liberais

¹³⁷ *Ib.*, pp. 32-33; trad., p. 53. Cf. J.-L. Gignac, *op. cit.*, pp. 39-41.

difícilmente reconhecem a existência dos direitos coletivos, não é porque subestimem a importância da cultura na constituição da identidade, mas porque atribuem um estatuto ontológico diferente aos indivíduos e às comunidades; para os liberais, as culturas não existem em si e somente se revestem da importância que lhes for atribuída pelos indivíduos. “Durante muito tempo, propus que os pensadores liberais deveriam sentir-se interessados pela questão da viabilidade das culturas sociais. Por um lado, estas contribuem para assegurar a autonomia das pessoas e, por outro, as gentes sentem-se profundamente ligadas à sua própria cultura”¹³⁸. Então, o liberalismo deve ter também em devida conta a pertença cultural como um bem essencial.

Kymlicka julga que um Estado liberal pode e deve mesmo, sob certas condições, proteger as culturas minoritárias; para o mostrar, a sua argumentação faz-se em dois tempos: (a) a diversidade cultural e a pertença a uma cultura são bens fundamentais necessários à autonomia e identidade pessoal; (b) a preservação da diversidade cultural e das pertenças culturais pode exigir que se garantam direitos específicos a grupos culturais minoritários. Ora, os direitos multiculturais são aqueles direitos (individuais ou coletivos) cuja função é proteger o contexto de escolha dos cidadãos que pertencem a culturas minoritárias. No caso que aqui nos interessa, o das minorias sem base territorial, Kymlicka propõe o que designa por “direitos *poliétnicos*”; assim, por exemplo, entre outros, há o direito ao contacto com a administração pública na língua materna, à educação bilingue, a um currículo que reconheça a contribuição cultural dos grupos imigrantes, a assentos permanentes na assembleia legislativa ou em instituições governamentais, ao gozo de feriados religiosos próprios, isenção de códigos de indumentária obrigatórios em instituições ou locais públicos.

Além disso, Kymlicka apresenta uma outra precisão conceptual suscetível de resolver o conflito teórico liberal entre os direitos coletivos e os direitos individuais; distinguindo entre “proteções externas” e “restrições internas”, afirma: “As proteções externas (*external protections*) visam garantir que as pessoas são capazes de manter o seu estilo de vida se assim os escolherem, e não são impedidas de o fazer por decisões tomadas por pessoas exteriores

¹³⁸ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 94. Cf. J.-L. Gignac, *op. cit.*, pp. 46-47.

à comunidade. As restrições internas (*internal restrictions*) visam forçar as pessoas a manter o seu estilo tradicional de vida, mesmo que elas não queiram escolhê-lo de forma voluntária, porque há outro estilo de vida que lhes parece mais atrativo”¹³⁹. Os direitos coletivos tornam-se aceitáveis do ponto de vista da ética liberal somente se eles permitirem a uma comunidade defender-se contra a hegemonia de uma cultura dominante (*proteções externas*); contudo, eles não podem ser invocados para suprimir a expressão dos dissidentes no interior da comunidade (*restrições internas*). Assim, por exemplo, direitos que consagrem a possibilidade de excisão feminina, ou a possibilidade do casamento contra a vontade dos nubentes, não seriam considerados direitos poliétnicos legítimos, já que configuram restrições internas e não proteções externas. Há uma preocupação bem patente em Kymlicka em não sacrificar os princípios de autonomia e de liberdade individual que os liberais apregoam, pretendendo, ao invés, conjugá-los com valores comunitários.

c) *Que representação? As “cinco faces da opressão”*

Por sua vez, Iris Marion Young alarga o critério de identificação dos grupos com a necessidade do seu reconhecimento, ao defender que, além das minorias nacionais e culturais existem também grupos transversais (as mulheres, os velhos, os trabalhadores, os deficientes, grupos que se definem em termos de opções sexuais), frequentemente vítimas de forma de *opressão* — o termo que julga mais apropriado para designar a *injustiça social*. “O apelo por justiça está sempre situado em práticas sociais e políticas completas que precedem e excedem o filósofo. O esforço tradicional para transcender a finitude em direção a uma

¹³⁹ *Ib.*, p. 204, n. 11. É a partir duma argumentação em favor dos direitos coletivos que Kymlicka legitima uma cidadania multicultural diferencial. Além disso, distingue entre dois tipos de direitos multiculturais: 1) os direitos das minorias nacionais, e 2) os direitos das minorias étnicas. Para este filósofo, «é evidente que os grupos de imigrantes não podem reivindicar os mesmos direitos que as minorias nacionais» (Will Kymlicka, «Le libéralisme et la politisation de la culture», in Michel Seymour, *Une Nation peut-elle se donner la Constitution de son Choix?*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 108). Segundo Kymlicka, as minorias nacionais podem reivindicar a autonomia de governo quando elas compõem a maioria num território e formam uma comunidade histórica. Os imigrantes distinguem-se dos nacionais no plano dos direitos coletivos na medida em que eles imigraram de um modo «individual e voluntário». Eles não poderão reivindicar, por exemplo, o direito de se governarem porque não ocupam um território de modo maioritário; mas Kymlicka reconhece-lhes direitos poliétnicos: ele pensa que a sociedade de acolhimento deve ser hospitaleira para com os novos chegados a fim de facilitar a sua integração, reconhecendo-lhes certos direitos distintos; estes direitos poliétnicos são direitos a uma representação política equitativa, medidas de discriminação positiva, financiamento pelo Estado de atividades particulares, etc.

teoria universal abarca apenas construções finitas que escapam da aparência de contingência, normalmente ao tomarem o dado como necessário”¹⁴⁰. Com efeito, a opressão verifica-se muitas vezes de modo subtil, sofrida por vários grupos no nosso quotidiano.

Young, na sua crítica às teorias liberais, considera que o principal problema da justiça não é o distributivo (riqueza, acesso a bens e a serviços), mas o da “opressão e da dominação institucionalizada”, o que envolve os campos do “poder de decisão e dos procedimentos” que podem assumir múltiplas formas, incluindo a maneira negativa como determinados grupos são representados. Preconizando uma via onde há influxos de variantes do neo-estruturalismo e do pós-modernismo (Adorno, Derrida, Foucault, Kristeva, Irigaray, Lyotard e outros), afirma que a opressão e a dominação devem ser os problemas urgentes a considerar numa nova conceptualização da justiça, já que “[...] o ideal da imparcialidade, a pedra angular da maioria das teorias morais e teorias da justiça, nega a diferença. O ideal da imparcialidade sugere que todas as situações morais devem ser tratadas de acordo com as mesmas regras. Com a pretensão de facultar uma perspectiva que todos os sujeitos podem adotar, nega a diferença entre os sujeitos. [...] o ideal da imparcialidade denota uma impossibilidade. Além disso, serve pelo menos duas funções ideológicas. Primeiro, pretensões de imparcialidade sustentam o imperialismo cultural ao permitirem que as experiências particulares e as perspectivas de grupos privilegiados sejam exibidas como universais. Segundo, a convicção que burocratas e peritos podem exercer o seu poder de decisão de uma forma imparcial, acaba por legitimar a hierarquia autoritária”¹⁴¹. Assim, a autora demarca-se do conceito de justiça de cariz universalista, típico da modernidade, e das suas ideias de imparcialidade e de bem comum.

Neste enfoque, o *ideal da imparcialidade* é criticado como ocultando um “imperialismo cultural” que serve os interesses de um determinado grupo, legitimando a sua autoridade. Daí que consagre o 2.º capítulo — “Cinco faces da opressão”¹⁴² — às modulações da “opressão”, um “conceito estrutural” que resulta das estruturas sociais e das formas de decisão instituídas nas sociedades capitalistas, donde o funcionamento “opressivo” dessas estruturas cuja análise se torna

¹⁴⁰ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 5.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 10.

¹⁴² *Ib.*, “Five faces of oppression” (Chapter 2), p. 39 ss.

impressiva nas “cinco faces da opressão” — a exploração, a marginalização, a perda de poder, o imperialismo cultural, a violência.

Então, “o ideal da imparcialidade é uma *ficção idealista*. É impossível adotar um ponto de vista moral não situado, e se um ponto de vista está situado, então não pode ser universal, não pode distanciar-se e entender todos os pontos de vista. É impossível raciocinar acerca de questões de moral substantiva sem entender a sua substância, a qual pressupõe sempre algum contexto social e histórico particular”¹⁴³. Segundo Young, essa opressão advém do princípio liberal do universalismo abstrato que trata todos os indivíduos da mesma forma e avalia-os segundo o critério da “normalidade”; este critério corresponde às características do grupo dominante e, conseqüentemente, é incapaz de garantir a igualdade entre indivíduos que possuem diferentes identidades e distintos modos de vida.

ENTRE RELATIVISMO E UNIVERSALISMO

a) “A cultura não é o problema e a cultura não é a solução”

Para Brian Barry, na esteira de Rawls, cidadania e politização da cultura não se conjugam entre si; a outorga de direitos multiculturais a grupos específicos ou a membros individuais desses grupos em nome da cultura, precisamente com o objetivo de acomodar conflitos religiosos, é contrária ao modelo unitário de cidadania. Já o próprio liberalismo surgiu como uma resposta aos conflitos gerados pelo “multiculturalismo” das sociedades europeias dos séculos XVI e XVII, com vista a uma política equitativa, sob instituições comuns, entre os seguidores do catolicismo e do protestantismo.

Segundo Barry o conceito de multiculturalismo assumiu dois usos distintos, um *descritivo* e um *normativo*; ele pode ser utilizado descritivamente para designar “pluralismo” (ou seja, sociedades que incluem uma quantidade variada de comportamentos e de culturas diferentes), como pode ter um uso normativo para designar uma política específica de intervenção nas sociedades pluralistas; neste caso, trata-se de reclamar o poder do Estado a intervir em defesa de formas culturais ameaçadas. Segundo Barry, Kymlicka confunde os usos descritivos e

¹⁴³ *Ib.*, pp. 97, 104.

normativos do multiculturalismo; ao perceber que a maioria das sociedades contemporâneas são pluralistas — e são mesmo —, ele argumenta como se isso *per se* fosse um argumento suficiente para a defesa do multiculturalismo em sentido normativo. Os problemas multiculturais resultariam não de diferentes comunidades terem uma cultura distinta, mas em estarem prejudicadas no prosseguimento de objetivos gerais, no que concerne à educação, à saúde, à renda¹⁴⁴, cuja solução deve buscar-se no quadro de uma justiça distributiva.

E o que importa como a via mais equitativa para superar os conflitos que decorrem do multiculturalismo é a afirmação pública de princípios como a liberdade de expressão e de consciência, a liberdade de associação, a igualdade cívica, a não-discriminação, garantias de oportunidades iguais¹⁴⁵. Tal significa, para os liberais, que, postos esses princípios em prática com uma configuração institucional básica da sociedade, é possível acolher socialmente as minorias religiosas e culturais, com os seus costumes diferentes e sem prejudicar os respetivos valores partilhados no quadro da identidade de um grupo ou comunidade.

Aliás, podem implementar-se políticas equitativas para minorias — tais como a “ação afirmativa” ou a “admissão diferenciada”, praticadas nos Estados Unidos —, para superar discriminações, por exemplo, no acesso às universidades, mediante um tratamento diferenciado com membros de certos grupos, mas visando os *indivíduos* e não os *grupos*¹⁴⁶; é verdade que se favorece o grupo a que pertencem os indivíduos beneficiados, mas não é à comunidade enquanto tal que são atribuídas tais prerrogativas; não se trata da política de “reconhecimento” reclamada por Taylor, mas de medidas que estão na base de oportunidades iguais para alcançar a velha igualdade entre os indivíduos, preconizada pelos liberais. Aliás, Barry defende a proteção de membros individuais contra a opressão do próprio grupo.

A posição de que “a cultura não é o problema” deriva dessora questão, segundo a qual um grupo se define como “um coletivo de pessoas diferenciado de um outro grupo por formas culturais práticas ou pela forma de vida”¹⁴⁷. Ora,

¹⁴⁴ Cf. Brian Barry, *Culture and Equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 2001, p. 306.

¹⁴⁵ Cf. *ib.*, p. 122.

¹⁴⁶ *Ib.*, p. 113.

¹⁴⁷ I. M. Young, *op. cit.*, p. 43.

para Barry, um dos nós górdios do multiculturalismo, e das suas soluções, é a derivação das diferenças de grupos pelos rasgos culturais por estes partilhados¹⁴⁸. Barry retorquiria a Young que é equivocado atribuir à referência cultural o constitutivo desses grupos — negros, mulheres, idosos, homossexuais, minorias étnicas e nacionais. Assim, será a idade o que caracteriza alguém como membro do grupo dos idosos, como o que inclui um indivíduo no grupo dos homossexuais será a sua orientação sexual (aliás, para muitos homossexuais, nem sequer é essa orientação o elemento organizador de suas formas de vida); não é, pois, uma cultura particular o núcleo identificador da identidade de um grupo ou comunidade, devendo atender-se mais às formas de discriminação que originam situações de injustiça e que devem ser combatidas.

Daí que, para Barry, “a cultura não é o problema e a cultura não é a solução”¹⁴⁹. Esta posição pode ilustrar-se com um “teste de cidadania”, nestes termos: será que o direito x , reivindicado em nome da diferença cultural, vai contra interesses fundamentais dos cidadãos dum Estado democrático? Ou será que esse direito não afeta interesses fundamentais dos cidadãos? No primeiro caso, o direito x não deve ser outorgado e a legislação que o consagra — se existir — deve ser revogada; no segundo caso, o direito pode ser outorgado e é a legislação que coarta esse direito — nos casos em que exista — deve ser revogada.

b) “O olhar distanciado”

O conhecimento dos outros não é simplesmente uma via possível para o conhecimento de si: é a única: “nenhuma civilização — escreve Lévi-Strauss — pode pensar-se a si mesma, se não dispuser de algumas outras que lhe sirvam de termo de comparação”¹⁵⁰. Ora, como já declarou em 1952, “[...] a diversidade das culturas não deve convidar-nos para uma observação fragmentária ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem”¹⁵¹. Lévi-Strauss sustinha já as bases da *interculturalidade*, ao valorizar a

¹⁴⁸ Brian Barry, *op. cit.*, p. 305.

¹⁴⁹ “Culture is not the problem and culture is not the solution”, *ib.*, p. 317. Para a interpretação de Barry, cf. João Cardoso Rosas, “Multiculturalismo e antimulticulturalismo: perspectivas sobre a cidadania diferenciada de minorias sem base territorial”, *Actas do II Congresso da Associação Portuguesa de Ciência Política*, Lisboa Editorial Bizâncio, 2006, (702-712) pp. 708-709.

¹⁵⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon, 1973, pp. 319-320.

¹⁵¹ *Id.*, *Race et Histoire* [1952] Paris, Éditions Gonthier/Unesco, 1961, p. 17.

aptidão de cada cultura para estabelecer trocas mútuas com as outras.

O olhar distanciado — um dos seus títulos¹⁵² — ilustra bem a posição do antropólogo: ele observa sociedades afastadas da sua, depois em retorno vê a sua dum ponto de vista distanciado. “Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir para longe o olhar; para descobrir as propriedades, é preciso primeiramente observar as diferenças”¹⁵³. Lévi-Strauss — o herdeiro contemporâneo de Rousseau —, oferece-nos a possibilidade de alargar o conhecimento e a nossa compreensão de nós mesmos e da humanidade.

Portanto, não é a separação das culturas ou o seu isolamento que constitui uma sociedade multicultural; é a sua *comunicação*: “A tolerância não é uma posição contemplativa, que dispense as indulgências ao que foi ou ao que é. É uma atitude dinâmica, que consiste em prever, em compreender e em promover o que quer ser. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e diante de nós. A única exigência que podemos fazer valer a seu respeito (criadora para cada indivíduo dos deveres correspondentes) é que ela se realiza sob formas em que cada uma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras”¹⁵⁴. O antropólogo-filósofo reconstrói assim as bases para uma ética intercultural.

c) *Para uma “ética procedimental de reciprocidade”*

Poderíamos ir mais longe: há em cada cultura *particular*, quando os seus conteúdos não são “absolutizados”, elementos *universais*, algo que não é apenas étnico, mas que versa acerca da existência humana em geral; por exemplo, quem poderia afirmar que as quadras de Omar Kayyam não falam ao homem sensível do Ocidente, o “spleen” (poema) de Baudelaire, ou ainda *A arte da guerra* de Sun Tzu como expressiva sobre a psicologia da conflitualidade?

Segundo Alain Touraine, “o direito à diferença, isolado de qualquer reflexão sobre a comunicação intercultural, conduz a um relativismo cultural carregado de conflitos insolúveis. [...] O pluralismo cultural respalda-se não na diferença, mas no *diálogo* de culturas que, para além das diferenças, poderão engrandecer a experiência humana e concorrer para a universalização de uma

¹⁵² Id., *Le Regard Éloigné*, Paris, Plon, 1983.

¹⁵³ Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, cap. VIII, *apud* C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, *op. cit.*, p. 47.

¹⁵⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, *op. cit.*, p. 85.

experiência particular”¹⁵⁵. O *pluralismo cultural* deve ser, hoje, desígnio de convergência na rejeição de multiculturalismos obcecados com um espaço culturalmente homogêneo; e, neste intuito, é crucial não confundir o ponto de vista *cultural* com o ponto de vista *moral*: a confusão entre diversidade cultural e enriquecimento moral imuniza qualquer cultura de crítica moral. Somente a democracia permite harmonizar a diversidade das culturas e o universalismo dos direitos fundamentais.

O debate entre o culturalismo liberal de Kymlicka e o liberalismo igualitário de Barry permite-nos esclarecer melhor a posição de Jürgen Habermas: se, por um lado, transparece alguma afinidade entre a teoria de Habermas e a perspectiva universalista dos direitos individuais perfilhada por Barry, não é menos verdade, por outro, que o modelo habermasiano de democracia deliberativa opõe-se à persistência de um liberalismo insensível às diferenças culturais¹⁵⁶. Por isso mesmo o tema do multiculturalismo ocupou a atenção de Habermas, logo que irrompeu no debate ético-político. E contraditando Taylor, Habermas sustém: “[...] o processo de realização de direitos deve inscrever-se em contextos que requerem tanto uma importante componente política, como também [...] discussões sobre uma conceção comum de bem e da forma de vida desejada e reconhecida como autêntica. São controvérsias nas quais os participantes esclarecem, por exemplo, como eles se encaram como cidadãos de uma determinada república, como habitantes de uma determinada região, como herdeiros duma determinada cultura, que tradições querem continuar ou suspender, como querem relacionar-se com o seu destino histórico, uns com os outros e com a natureza, etc.”¹⁵⁷. Não está interdita a adoção de uma conceção comunitária de bem, partilhada após discussão pública; interditado estará a absolutizar uma mundividência.

Uma teoria da justiça não decorre de factos contingentes, históricos ou culturais: todos os seres humanos nascem e vivem livres e iguais em direitos e este juízo deve aplicar-se a todas as sociedades. Obviamente, as políticas multiculturalistas perdem muito do seu impacto se elas não estiverem articuladas com programas de luta contra as desigualdades sociais e económicas. Daí que a nossa

¹⁵⁵ Alain Touraine, «Faux et vrais problèmes», *Une société fragmentée?*, Paris, La Découverte, 1997, p. 311.

¹⁵⁶ Sobre este tópico, cf.: Acílio S. E. Rocha, “Democracia deliberativa”, in João Cardoso Rosas (org.), *Manual de Filosofia Política*, 2.^a ed. revista e aumentada, Coimbra, Almedina, pp. 137-182.

¹⁵⁷ Jürgen Habermas, *La Inclusión del Otro* (1996), Barcelona, Paidós, 1999, pp. 205-206.

posição pressupõe a satisfação das “*necesidades humanas básicas*”¹⁵⁸ como pressuposto antropológico, onde se funda uma “ética procedimental de reciprocidade”, na senda habermasiana, que torne possível a tolerância num contexto pluricultural, tendo como referente regulador um *universalismo tendencial*. Ante o perigo de uma reificação das identidades, é urgente considerar o imperativo ético-político que reclama uma ética intercultural.

¹⁵⁸ Seguindo Ernst Gellner, *Culture, Identity, and Politics* (Cambridge University Press, 1987, p. 29 ss), uma sociedade moderna requer como requisitos básicos a alfabetização, a mobilidade social e a igualdade formal (não obstante, uma “desigualdade fluída”).

7. “Entre a teoria e a prática: desafios contemporâneos à concretização dos direitos humanos”

DANIELA NASCIMENTO*

O tema dos direitos humanos, em particular no que diz respeito à sua concretização e efetivação, é um tema particularmente desafiante e muito pertinente, desde logo porque nos obriga a fazer uma reflexão sobre os últimos 76 anos desde a proclamação daquele que é um dos mais importantes documentos internacionais nesta matéria — a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) de 1948 e a qual marcou, sem dúvida, o início e os contornos daquele que é o atual sistema de proteção universal dos direitos humanos, nas suas forças e nas suas fragilidades. Essa reflexão exige de nós uma capacidade não só de reconhecer os enormes ganhos ao longo destes 76 anos, mas também dos inúmeros limites, obstáculos e fragilidades que ainda podemos identificar um pouco por todo o mundo quando falamos de direitos humanos. Exige ainda que aceitemos e entendamos em que medida estes direitos humanos devem ser “renovados” na sua necessidade da sua reclamação, garantia e proteção. É, portanto, importante fazer um exercício retrospectivo para não só se poder identificar e refletir sobre algumas das limitações e fragilidades do sistema de proteção universal dos DH, mas sobretudo para identificarmos quais são os grandes desafios que se colocam hoje e no futuro.

Até 1948, os direitos humanos não eram considerados um assunto legitimador da ação internacional, na medida em que eram considerados uma prerrogativa dos Estados soberanos, um domínio reservado dos Estados. Nesse sentido, o dever que decorria da ênfase na soberania era o da não-intervenção e a obrigação de não interferência nos assuntos internos do Estados, assumindo que os direitos humanos eram considerados como estando sob a jurisdição interna dos Estados (Piovesan, 1996; Goodhart, 2013). Para além da questão da soberania e até 1948,

* Centro de Estudos Sociais (CES), Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (FEUC).

o direito a ter direitos decorria de um fator essencial que era a nacionalidade. Ou seja, a responsabilidade pela defesa e garantia dos direitos humanos estava naturalmente associada ao Estado de que se era nacional. O que as circunstâncias da Segunda Guerra Mundial trazem a este entendimento é que ele é limitado, no sentido em que quando o Estado nacional não apenas não garante e protege os direitos dos seus nacionais como, pelo contrário, é o opressor — lembrando que muitos dos que foram perseguidos e mortos pelo regime nazi eram nacionais alemães — então o escudo de proteção da nacionalidade não é suficiente nem garantido. De facto, em determinados contextos de opressão e repressão, uma proteção estritamente nacional dos direitos das pessoas é uma proteção frágil, pode-se virar contra as pessoas protegidas, na medida em que o Estado se pode tornar num mecanismo opressor dos cidadãos. Noutros contextos, ganha-se consciência de que os direitos defendidos não cobriam toda a gente, e quando cobriam, eram vulneráveis e dependiam de vontade política, suscitando a necessidade de criação de mecanismos de proteção de direitos para além do Estado (Piovesan, 1996; Salcedo, 2001; Goodhart, 2013). É neste contexto e partindo desta limitação, que aquilo a que conhecemos como processo de internacionalização (ou universalização) dos direitos humanos — e que, simbolicamente, associamos a 10 de dezembro de 1948 e à proclamação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) — carrega uma efetiva novidade no sentido de romper com essa necessidade de um vínculo de nacionalidade para ver garantidos e protegidos os direitos de todos os cidadãos dentro de um Estado. O processo de internacionalização dos direitos humanos pode ser lido a partir de duas componentes e objetivos concretos. Por um lado, sublinhar que soberania implica responsabilidade e que o Estado soberano tem o dever e a obrigação primários de proteção dos seus cidadãos. Por outro lado, visa limitar a discricionariedade do Estado, a sua margem de manobra do Estado, por via da criação de quadros normativos de direitos humanos e respetivos mecanismos de fiscalização desses mesmos direitos. Ora, a DUDH tornou-se o símbolo máximo deste processo de internacionalização, afirmando os direitos humanos como universais e não limitados às fronteiras nacionais dos Estados. É este processo que também permite que, progressivamente, se estabelecesse e consolidasse o sistema de proteção universal dos direitos humanos, em que estes passam a ser uma categoria própria do Direito Internacional (Piovesan, 1996; Salcedo, 2001; Buergenthal, 1997). O sistema

de proteção universal de direitos humanos é um sistema denso e rico que pode ser considerado um verdadeiro regime internacional assente em três patamares. Um pilar institucional, que nasce pela iniciativa da Organização das Nações Unidas (ONU) e, especificamente, da Comissão de Direitos Humanos (CDH) criada em 1946 para dar corpo a este sistema e a que progressivamente se vão acrescentando outros organismos específicos (Stewart, 2008); um pilar normativo constituído por um conjunto denso e variado de tratados internacionais mais gerais — como por exemplos os Pactos Internacionais de Direitos Civis e Políticos e de Direitos Económicos, Sociais e Culturais de 1966 — ou mais sectoriais — como a Convenção contra a Tortura (1984) ou a Convenção dos Direitos das Crianças (1989); e um pilar procedimental que visa garantir mecanismos de monitorização, fiscalização e de responsabilização dos Estados em termos do seu cumprimento das responsabilidades decorrentes da adesão a este regime (Clapham, 2013; Stewart, 2008). Muitos destes mecanismos são apenas pedagógicos, mas outros têm pendor mais ostensivo e colocam uma grande pressão ou escrutínio sobre os Estados — veja-se, por exemplo, o caso dos Relatores Especiais das Nações Unidas ou as missões de investigação no terreno (Alves, 1997). Podemos afirmar que um dos elementos mais inovadores e importantes deste processo é que a criação e consolidação deste regime se faz à custa da erosão progressiva das soberanias nacionais e do princípio da não-ingerência nos assuntos internos, passando os direitos humanos a “assunto internacional” (Salcedo, 2001; Stewart, 2008).

De notar ainda a natureza dos direitos que estão consagrados no quadro deste regime. Um conjunto de direitos de natureza civil e política impondo sobre o Estado um conjunto de responsabilidades muito claras e de pendor negativo, ou seja, no sentido de proibição que o Estado viole ou coloque em causa direitos como a liberdade de expressão, de associação, garantias de justiça, privacidade, entre outros. Tomemos como exemplo o papel extraordinariamente importante do Tribunal Europeu de Direitos Humanos (TEDH) e que tem, ao longo das últimas décadas e em especial a partir dos anos 2000, condenado e responsabilizado vários dos Estados vinculados ao sistema europeu e à Convenção Europeia dos Direitos Humanos (Barreto, 2001); e um conjunto de direitos de natureza económica, social e cultural que exigem do Estado uma responsabilidade positiva, ou seja, de garantir ativa e progressivamente direitos como a saúde, educação,

direitos sociais, entre outros. Relativamente a estes direitos houve também uma evolução importante no sentido de equilibrar o aparato normativo e sobretudo procedimental e de fiscalização a eles associados, permitindo, já em pleno século 21, o mesmo patamar de reclamação junto do sistema das Nações Unidas, nomeadamente ao nível de criação de um sistema de queixas individuais que possa ser ativado quando um Estado-parte não garanta estes direitos (Luño, 1991; Piovesan, 1996; Muelle, 1997; Riedel *et al.*, 2016).

Um outro movimento importante em matéria de internacionalização e consolidação dos direitos humanos prende-se com as dinâmicas de responsabilização individual por violações graves dos direitos humanos, a partir daquele havia sido a experiência dos tribunais *ad hoc* de Tóquio e Nuremberga após a Segunda Guerra Mundial e que resultou na condenação e responsabilização de alguns dos principais responsáveis pelos crimes cometidos durante a guerra (naquilo que ficou conhecido como a “justiça dos vencedores”, uma vez que não houve quaisquer julgamentos do lado das forças Aliadas). O estabelecimento de tribunais *ad hoc* para a ex-Jugoslávia e para o Ruanda em 1992 e 1994, respetivamente, e para julgar os crimes de limpeza étnica e genocídio e, em particular, o estabelecimento do Tribunal Penal Internacional (TPI), em 2002, a partir do Estatuto de Roma — permitindo o julgamento de quaisquer indivíduos considerados responsáveis por crimes particularmente graves e que incluem genocídio, crimes contra a Humanidade, crimes de guerra e crimes de agressão, foram passos importantes para efetivar e confirmar a necessidade de justiça e de responsabilidade penal internacional do indivíduo (Robertson, 1999; Schabas, 2017).

Outra dimensão que é fundamental sublinhar e que decorre de um extraordinário processo de internacionalização, prende-se com a crescente consciência relativamente à importância dos direitos humanos por parte de uma sociedade civil, global e nacional, cada vez mais mobilizadas, envolvidas e ativas na reclamação e exigência de direitos para todas as pessoas (Keck & Sikkink, 1998; Frost, 2002; Neier, 2020; Biekart & Fowler, 2022). Isso vê-se em diferentes contextos políticos — veja-se, por exemplo, o caso do Brasil que, durante o governo de Bolsonaro, se mobilizou ativamente apesar das dificuldades políticas, no sentido de reclamar justiça no que à violência por parte de forças estatais dizia respeito, mas também noutras parte do globo onde se têm evidenciado movimentos de defesa e garantia dos direitos das comunidades LGBTI+, por

exemplo. Ou, pensando naquilo que tem sido outros avanços, nas últimas décadas, na proteção de direitos de comunidades mais específicas e localizadas, como por exemplo as comunidades indígenas e a extraordinária mobilização de em torno da defesa dos direitos de identidade cultural como forma de reclamação de justiça e acesso a outro tipo de direitos por parte destas comunidades indígenas, nomeadamente o direito à terra e mesmo à vida. A América Latina e Central, em particular, tem sido palco de um enorme avanço nestas áreas nas últimas décadas (Buyse & Gómez, 2022).

Estamos, portanto, perante um sistema de proteção robusto do ponto de vista normativo, que permitiu um avanço extraordinário na cristalização de um conjunto de normas e práticas com vista à garantia e proteção dos direitos humanos à escala universal (Buergethal, 1997; Goodhart, 2013). Ainda assim, os muitos avanços que foram feitos e que são, indiscutivelmente fundamentais e de grande importância como impulsionadores de comportamentos tendentes a um maior respeito e proteção dos direitos, não podemos ignorar os muitos desafios com os quais a concretização e efetivação dos direitos humanos se confronta a nível global e que têm contribuído para fragilizar o sistema de proteção universal e lançar suspeições e visões mais críticas que sublinham a sua ineficácia, a sua quebra e até a sua obsolescência. Uma das principais críticas que tem sido feita a este sistema é a sua notória dificuldade em efetivamente impor aos Estados a obrigatoriedade de implementação das normas de direitos humanos internacionalmente reconhecidas (Cançado Trindade, 1997). Mas também a forma como os direitos ainda estão por cumprir em muitas partes do mundo, seja em virtude de governos mais repressivos, seja por visões radicais e fundamentalistas de códigos culturais ou religiosos (Cançado Trindade, 1997; *The Guardian*, 2014). É verdade que os direitos humanos são diários e sistematicamente violados e que isso nos faz pensar e acreditar que não são verdadeiramente direitos ou efetivos/válidos. Mas é essencial pensar nos direitos humanos como resultado de uma construção difícil e de um processo nunca terminado que procura conciliar o princípio de respeito pela dignidade da pessoa humana nas suas múltiplas dimensões com as obrigações que daí decorrem, sobretudo por parte dos Estados que ainda são, gostemos ou não, os principais sujeitos de direito internacional quando se trata de efetivar, implementar, respeitar, garantir direitos humanos. E que mantém uma significativa margem de manobra em termos de efetivação das suas

responsabilidades nesta matéria. Apesar da validade dessas críticas, creio que é injusto considerar que aquilo que foi possível construir e alcançar não é valioso e essencial como impulsionador de maior ação por parte de todos e todas. E de certa forma, podemos afirmar que apesar das dificuldades e do muito que há ainda por fazer, a energia se mantém e isso é visível nas múltiplas campanhas, associações e ativismo pelos direitos humanos que vemos crescer e mobilizar-se todos os dias. Veja-se o que se passou relativamente ao Irão e à condenação do assassinato de Mahsa Amini em 2023, a mobilização contra a política xenófoba, misógina de Bolsonaro no Brasil, a condenação e denúncia, por parte de múltiplas ONGs, da organização do Mundial de futebol no Qatar em torno das violações de direitos humanos e exploração de mão de obra escrava e tratamento desumano e degradante dos trabalhadores. A imensa mobilização que se verifica hoje no sentido de uma ampla condenação da política de extermínio perpetrada pelo governo israelita na Faixa de Gaza, Cisjordânia e Líbano desde os bárbaros ataques de 7 de outubro de 2023. Considero, por isso, que a necessidade mais premente para efeitos consolidação dos direitos humanos que já se conquistaram é a da sua recuperação e renovação enquanto valores fundamentais. É uma consciência clara de que os direitos humanos não são nem nunca poderão ser dados como adquiridos ou definitivos e que exigem a responsabilidade e a mobilização constantes para que sejam respeitados, promovidos e cumpridos em toda a parte, para todas as pessoas. Há um caminho imenso por fazer, mas não podemos, em nome de todas as pessoas que lutaram pelos direitos que temos hoje consagrados, ignorar o tanto e tão importante caminho que já se fez.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alves Lindgren, José (1997), *A arquitectura internacional dos direitos humanos*. São Paulo, Ed. F.T.D., capítulo 4: “Os mecanismos não-convencionais de protecção dos direitos humanos”, pp. 242-269.
- Biekart, Kees, & Fowler, Alan (Eds.) (2022). *A Research Agenda for Civil Society*. Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing.
- Buergenthal, Thomas (1997), “The Evolution of International Human Rights” (impresso como “The Normative and Institutional Evolution of International Human Rights”, in *Human Rights Quarterly* 19, pp. 703-723.
- Buyse, Antoine, & Gómez, Veronica (2022), “Human rights organizations and civil society”. In Kees Biekart & Alan Fowler (eds). *A Research Agenda for Civil Society*. Cheltenham, UK, Edward Elgar Publishing.

- Cançado Trindade, António A. (1997), "Dilemas e desafios da Proteção Internacional dos Direitos Humanos no limiar do século XXI", *Revista Brasileira de Política Internacional*, 40(1).
- Clapham, Andrew (2015), *Human Rights: A Very Short Introduction* (2.^a ed), Oxford, Oxford University Press.
- Donnelly, Jack (2013) "Human rights as an issue in world politics", in Donnelly, Jack *International Human Rights* (4.^a ed.). Boulder, Westview Press, pp. 3-17.
- Frost, Mervyn (2002), *Constituting Human Rights: Global Civil Society and the Society of Democratic States*. Routledge.
- Goodhart, Michael (2013), *Human Rights: Politics and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Keck, Margaret; Sikkink, Kathryn (1998), *Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*. Ithaca e Londres, Cornell University Press.
- Luño Pérez, António (1991), "Las generaciones de derechos fundamentales", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º10, pp. 203-217.
- Muelle, Edgard (1997), *Derechos Humanos en el Derecho internacional*. Estocolmo, Forfattares.
- Neier, Aryeh (2020), *The International Human Rights Movement: A History*. NED-New edition, 39. Princeton, Princeton University Press.
- Piovesan, Flávia (1996), *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. São Paulo, Ed. Max Limonad, capítulo VI: "A estrutura normativa do sistema global de proteção internacional dos direitos humanos", pp. 175-216.
- Riedel, Eibe; Giacca, Gilles; Golay, Christophe (eds) (2016), *Economic, Social, and Cultural Rights in International Law: Contemporary Issues and Challenges*. Oxford, Oxford University Press.
- Robertson, Geoffrey (1999), *Crimes Against Humanity. The Struggle for Global Justice*. London, Penguin Books, pp. 324-367.
- Salcedo, Juan António Carrillo (2001), *Soberanía de los Estados y derechos humanos en derecho internacional contemporáneo*. Madrid, Editorial Tecnos, capítulo 1: "Los derechos humanos en la Carta de las Naciones Unidas", pp. 29-47; capítulo 2: "La Declaración Universal de Derechos Humanos", pp. 49-72.
- Schabas, William (2017), *An Introduction to the International Criminal Court* (5.^a ed.). Cambridge, Cambridge University Press.
- Stewart, Ngozi (2008), "International Protection of Human Rights: The United Nations System", *The International Journal of Human Rights*, 12:1, 89-105.
- The Guardian (2014), "The case against human rights", 4 de dezembro, 2014. <https://www.theguardian.com/news/2014/dec/04/-sp-case-against-human-rights>

8. Anexo

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Reprodução da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, Adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas na sua resolução 217A (III) de 10 de dezembro de 1948, publicada no *Diário da República*, I Série, n.º 57/78, de 9 de março de 1978, pp. 489-493, mediante aviso do Ministério dos Negócios Estrangeiros.

9 DE MARÇO DE 1978

489

**DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM
DE 10 DE DEZEMBRO DE 1948**

Préambulo

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo;

Considerando que o desconhecimento e o desprezo dos direitos do homem conduziram a actos de barbárie que revoltam a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os seres humanos sejam livres de falar e de crer, libertos do terror e da miséria, foi proclamado como a mais alta inspiração do homem;

Considerando que é essencial a protecção dos direitos do homem através de um regime de direito, para que o homem não seja compelido, em supremo recurso, à revolta contra a tirania e a opressão;

Considerando que é essencial encorajar o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações;

Considerando que, na Carta, os povos das Nações Unidas proclamam, de novo, a sua fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres e se declararam resolvidos a favorecer o progresso social e a instaurar melhores condições de vida dentro de uma liberdade mais ampla;

Considerando que os Estados membros se comprometeram a promover, em cooperação com a Organização das Nações Unidas, o respeito universal e efectivo dos direitos do homem e das liberdades fundamentais;

Considerando que uma concepção comum destes direitos e liberdades é da mais alta importância para dar plena satisfação a tal compromisso:

A Assembleia Geral

Proclama a presente Declaração Universal dos Direitos do Homem como ideal comum a atingir por todos os povos e todas as nações, a fim de que todos os indivíduos e todos os órgãos da sociedade, tendo-a constantemente no espírito, se esforcem, pelo ensino e pela educação, por desenvolver o respeito desses direitos e liberdades e por promover, por medidas progressivas de ordem nacional e internacional, o seu reconhecimento e a sua aplicação universais e efectivos tanto entre as populações dos próprios Estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição.

ARTIGO 1.º

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. Dotados de razão e de consciência, devem agir uns para com os outros em espírito de fraternidade.

ARTIGO 2.º

Todos os seres humanos podem invocar os direitos e as liberdades proclamados na presente Declaração, sem distinção alguma, nomeadamente de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política ou outra, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação.

Além disso, não será feita nenhuma distinção fundada no estatuto político, jurídico ou internacional do país ou do território da naturalidade da pessoa, seja esse país ou território independente, sob tutela, autónomo ou sujeito a alguma limitação de soberania.

ARTIGO 3.º

Todo o indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

ARTIGO 4.º

Ninguém será mantido em escravatura ou em servidão; a escravatura e o trato dos escravos, sob todas as formas, são proibidos.

ARTIGO 5.º

Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes.

ARTIGO 6.º

Todos os indivíduos têm direito ao reconhecimento em todos os lugares da sua personalidade jurídica.

ARTIGO 7.º

Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual protecção da lei. Todos têm direito a protecção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

ARTIGO 8.º

Toda a pessoa tem direito a recurso efectivo para as jurisdições nacionais competentes contra os actos que violem os direitos fundamentais reconhecidos pela Constituição ou pela lei.

ARTIGO 9.º

Ninguém pode ser arbitrariamente preso, detido ou exilado.

ARTIGO 10.º

Toda a pessoa tem direito, em plena igualdade, a que a sua causa seja equitativa e publicamente julgada por um tribunal independente e imparcial que decida dos seus direitos e obrigações ou das razões de qualquer acusação em matéria penal que contra ela seja deduzida.

ARTIGO 11.º

1 — Toda a pessoa acusada de um acto delituoso presume-se inocente até que a sua culpabilidade fique legalmente provada no decurso de um processo público em que todas as garantias necessárias de defesa lhe sejam asseguradas.

2 — Ninguém será condenado por acções ou omissões que, no momento da sua prática, não constituíam acto delituoso à face do direito interno ou

490

I SÉRIE — NÚMERO 57

internacional. Do mesmo modo, não será inflicida pena mais grave do que a que era aplicável no momento em que o acto delituoso foi cometido.

ARTIGO 12.º

Ninguém sofrerá intromissões arbitrárias na sua vida privada, na sua família, no seu domicílio ou na sua correspondência, nem ataques à sua honra e reputação. Contra tais intromissões ou ataques toda a pessoa tem direito a protecção da lei.

ARTIGO 13.º

1 — Toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado.

2 — Toda a pessoa tem o direito de abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao seu país.

ARTIGO 14.º

1 — Toda a pessoa sujeita a perseguição tem o direito de procurar e de beneficiar de asilo em outros países.

2 — Este direito não pode, porém, ser invocado no caso de processo realmente existente por crime de direito comum ou por actividades contrárias aos fins e aos princípios das Nações Unidas.

ARTIGO 15.º

1 — Todo o indivíduo tem direito a ter uma nacionalidade.

2 — Ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua nacionalidade nem do direito de mudar de nacionalidade.

ARTIGO 16.º

1 — A partir da idade núbil, o homem e a mulher têm o direito de casar e de constituir família, sem restrição alguma de raça, nacionalidade ou religião. Durante o casamento e na altura da sua dissolução, ambos têm direitos iguais.

2 — O casamento não pode ser celebrado sem o livre e pleno consentimento dos futuros esposos.

3 — A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e tem direito à protecção desta e do Estado.

ARTIGO 17.º

1 — Toda a pessoa, individual ou colectivamente, tem direito à propriedade.

2 — Ninguém pode ser arbitrariamente privado da sua propriedade.

ARTIGO 18.º

Toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos.

ARTIGO 19.º

Todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão.

ARTIGO 20.º

1 — Toda a pessoa tem direito à liberdade de reunião e de associação pacíficas.

2 — Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

ARTIGO 21.º

1 — Toda a pessoa tem o direito de tomar parte na direcção dos negócios públicos do seu país, quer directamente, quer por intermédio de representantes livremente escolhidos.

2 — Toda a pessoa tem direito de acesso, em condições de igualdade, às funções públicas do seu país.

3 — A vontade do povo é o fundamento da autoridade dos poderes públicos; e deve exprimir-se através de eleições honestas a realizar periodicamente por sufrágio universal e igual, com voto secreto ou segundo processo equivalente que salvaguarde a liberdade de voto.

ARTIGO 22.º

Toda a pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social; e pode legitimamente exigir a satisfação dos direitos económicos, sociais e culturais indispensáveis, graças ao esforço nacional e à cooperação internacional, de harmonia com a organização e os recursos de cada país.

ARTIGO 23.º

1 — Toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições equitativas e satisfatórias de trabalho e à protecção contra o desemprego.

2 — Todos têm direito, sem discriminação alguma, a salário igual por trabalho igual.

3 — Quem trabalha tem direito a uma remuneração equitativa e satisfatória, que lhe permita e à sua família uma existência conforme com a dignidade humana, e completada, se possível, por todos os outros meios de protecção social.

4 — Toda a pessoa tem o direito de fundar com outras pessoas sindicatos e de se filiar em sindicatos para a defesa dos seus interesses.

ARTIGO 24.º

Toda a pessoa tem direito ao repouso e aos lazeres e, especialmente, a uma limitação razoável da duração do trabalho e a férias periódicas pagas.

ARTIGO 25.º

1 — Toda a pessoa tem direito a um nível de vida suficiente para lhe assegurar e à sua família a saúde e o bem-estar, principalmente quanto à alimentação,

9 DE MARÇO DE 1978

491

ao vestuário, ao alojamento, à assistência médica e ainda quanto aos serviços sociais necessários, e tem direito à segurança no desemprego, na doença, na invalidez, na viuvez, na velhice ou noutros casos de perda de meios de subsistência por circunstâncias independentes da sua vontade.

2 — A maternidade e a infância têm direito a ajuda e a assistência especiais. Todas as crianças, nascidas dentro ou fora do matrimónio, gozam da mesma protecção social.

ARTIGO 26.*

1 — Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito.

2 — A educação deve visar à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do homem e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos, bem como o desenvolvimento das actividades das Nações Unidas para a manutenção da paz.

3 — Aos pais pertence a prioridade do direito de escolher o género de educação a dar aos filhos.

ARTIGO 27.*

1 — Toda a pessoa tem o direito de tomar parte livremente na vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar no progresso científico e nos benefícios que deste resultam.

2 — Todos têm direito à protecção dos interesses morais e materiais ligados a qualquer produção científica, literária ou artística da sua autoria.

ARTIGO 28.*

Toda a pessoa tem direito a que reine, no plano social e no plano internacional, uma ordem capaz de tornar plenamente efectivos os direitos e as liberdades enunciados na presente Declaração.

ARTIGO 29.*

1 — O indivíduo tem deveres para com a comunidade, fora da qual não é possível o livre e pleno desenvolvimento da sua personalidade.

2 — No exercício destes direitos e no gozo destas liberdades ninguém está sujeito senão às limitações estabelecidas pela lei com vista exclusivamente a promover o reconhecimento e o respeito dos direitos e liberdades dos outros e a fim de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar numa sociedade democrática.

3 — Em caso algum estes direitos e liberdades poderão ser exercidos contrariamente aos fins e aos princípios das Nações Unidas.

ARTIGO 30.*

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada de maneira a envolver para qualquer

Estado, agrupamento ou indivíduo o direito de se entregar a alguma actividade ou de praticar algum acto destinado a destruir os direitos e liberdades aqui enunciados.

UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS

Preamble

Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world,

Whereas disregard and contempt for human rights have resulted in barbarous acts which have outraged the conscience of mankind, and the advent of a world in which human beings shall enjoy freedom of speech and belief and freedom from fear and want has been proclaimed as the highest aspiration of the common people,

Whereas it is essential, if man is not to be compelled to have recourse, as a last resort, to rebellion against tyranny and oppression, that human rights should be protected by the rule of law,

Whereas it is essential to promote the development of friendly relations between nations,

Whereas the peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women and have determined to promote social progress and better standards of life in larger freedom,

Whereas Member States have pledged themselves to achieve, in co-operation with the United Nations, the promotion of universal respect for and observance of human rights and fundamental freedoms,

Whereas a common understanding of these rights and freedoms is of the greatest importance for the full realization of this pledge,

Now, therefore,

The General Assembly

proclaims this Universal Declaration of Human Rights as a common standard of achievement for all peoples and all nations, to the end that every individual and every organ of society, keeping this Declaration constantly in mind, shall strive by teaching and education to promote respect for these rights and freedoms and by progressive measures, national and international, to secure their universal and effective recognition and observance, both among the peoples of Member States themselves and among the peoples of territories under their jurisdiction.

ARTICLE 1

All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.

ARTICLE 2

Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.

Furthermore, no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty.

ARTICLE 3

Everyone has the right to life, liberty and security of person.

ARTICLE 4

No one shall be held in slavery or servitude; slavery and the slave trade shall be prohibited in all their forms.

ARTICLE 5

No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.

ARTICLE 6

Everyone has the right to recognition everywhere as a person before the law.

ARTICLE 7

All are equal before the law and are entitled without any discrimination to equal protection of the law. All are entitled to equal protection against any discrimination in violation of this Declaration and against any incitement to such discrimination.

ARTICLE 8

Everyone has the right to an effective remedy by the competent national tribunals for acts violating the fundamental rights granted him by the constitution or by law.

ARTICLE 9

No one shall be subjected to arbitrary arrest, detention or exile.

ARTICLE 10

Everyone is entitled in full equality to a fair and public hearing by an independent and impartial tribunal, in the determination of his rights and obligations and of any criminal charge against him.

ARTICLE 11

1—Everyone charged with a penal offence has the right to be presumed innocent until proved guilty according to law in a public trial at which he has had all the guarantees necessary for his defence.

2—No one shall be held guilty of any penal offence on account of any act or omission which did not constitute a penal offence, under national or international law, at the time when it was committed. Nor shall a heavier penalty be imposed than the one that was applicable at the time the penal offence was committed.

ARTICLE 12

No one shall be subjected to arbitrary interference with his privacy, family, home or correspondence, nor to attacks upon his honour and reputation. Everyone has the right to the protection of the law against such interference or attacks.

ARTICLE 13

1—Everyone has the right to freedom of movement and residence within the borders of each state.
2—Everyone has the right to leave any country, including his own, and to return to his country.

ARTICLE 14

1—Everyone has the right to seek and to enjoy in other countries asylum from persecution.
2—This right may not be invoked in the case of prosecutions genuinely arising from non-political crimes or from acts contrary to the purposes and principles of the United Nations.

ARTICLE 15

1—Everyone has the right to a nationality.
2—No one shall be arbitrarily deprived of his nationality nor denied the right to change his nationality.

ARTICLE 16

1—Men and women of full age, without any limitation due to race, nationality or religion, have the right to marry and to found a family. They are entitled to equal rights as to marriage, during marriage and at its dissolution.
2—Marriage shall be entered into only with the free and full consent of the intending spouses.
3—The family is the natural and fundamental group unit of society and is entitled to protection by society and the State.

ARTICLE 17

1—Everyone has the right to own property alone as well as in association with others.
2—No one shall be arbitrarily deprived of his property.

ARTICLE 18

Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either

9 DE MARÇO DE 1978

493

alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.

ARTICLE 19

Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers.

ARTICLE 20

1—Everyone has the right to freedom of peaceful assembly and association.

2—No one may be compelled to belong to an association.

ARTICLE 21

1—Everyone has the right to take part in the government of his country, directly or through freely chosen representatives.

2—Everyone has the right of equal access to public service in his country.

3—The will of the people shall be the basis of the authority of government; this will shall be expressed in periodic and genuine elections which shall be by universal and equal suffrage and shall be held by secret vote or by equivalent free voting procedures.

ARTICLE 22

Everyone, as a member of society, has the right to social security and is entitled to realization, through national effort and international co-operation and in accordance with the organization and resources of each State, of the economic, social and cultural rights indispensable for his dignity and the free development of his personality.

ARTICLE 23

1—Everyone has the right to work, to free choice of employment, to just and favourable conditions of work and to protection against unemployment.

2—Everyone, without any discrimination, has the right to equal pay for equal work.

3—Everyone who works has the right to just and favourable remuneration ensuring for himself and his family an existence worthy of human dignity, and supplemented, if necessary, by other means of social protection.

4—Everyone has the right to form and to join trade unions for the protection of his interests.

ARTICLE 24

Everyone has the right to rest and leisure, including reasonable limitation of working hours and periodic holidays with pay.

ARTICLE 25

1—Everyone has the right to a standard of living adequate for the health and well-being of himself and of his family, including food, clothing, housing

and medical care and necessary social services, and the right to security in the event of unemployment, sickness, disability, widowhood, old age or other lack of livelihood in circumstances beyond his control.

2—Motherhood and childhood are entitled to special care and assistance. All children, whether born in or out of wedlock, shall enjoy the same social protection.

ARTICLE 26

1—Everyone has the right to education. Education shall be free, at least in the elementary and fundamental stages. Elementary education shall be compulsory. Technical and professional education shall be made generally available and higher education shall be equally accessible to all on the basis of merit.

2—Education shall be directed to the full development of the human personality and to the strengthening of respect for human rights and fundamental freedoms. It shall promote understanding, tolerance and friendship among all nations, racial or religious groups, and shall further the activities of the United Nations for the maintenance of peace.

3—Parents have a prior right to choose the kind of education that shall be given to their children.

ARTICLE 27

1—Everyone has the right freely to participate in the cultural life of the community, to enjoy the arts and to share in scientific advancement and its benefits.

2—Everyone has the right to the protection of the moral and material interests resulting from any scientific, literary or artistic production of which he is the author.

ARTICLE 28

Everyone is entitled to a social and international order in which the rights and freedoms set forth in this Declaration can be fully realized.

ARTICLE 29

1—Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible.

2—In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and the general welfare in a democratic society.

3—These rights and freedoms may in no case be exercised contrary to the purposes and principles of the United Nations.

ARTICLE 30

Nothing in this Declaration may be interpreted as implying for any State, group or person any right to engage in any activity or to perform any act aimed at the destruction of any of the rights and freedoms set forth herein.

