

Os valores asiáticos e os direitos humanos

✎ ARNALDO GONÇALVES

PROFESSOR CONVIDADO NO INSTITUTO POLITÉCNICO DE MACAU

A concepção de valores asiáticos foi oposta, primeiro, aos países ocidentais para sublinhar a diferença e conter a uniformização. Hoje é invocada pelos dirigentes, cooptados entre as elites dominantes, para responder aos dissidentes políticos e aos anseios de novas gerações que não se revêem na contrição, na autocensura, nos velhos valores e buscam novos espaços e novas formas para a expressão da sua criatividade e para responder a problemas que são, feliz ou infelizmente, universais.

Introdução

Um dos incontornáveis pontos de referência na situação internacional, neste início incerto do Século XXI, é configurado pela problemática dos direitos humanos e pelo peso que têm nas relações internacionais e na vertente da acção externa dos Estados. Nos últimos anos, pode-se mesmo afirmar que quase ocupou o essencial das relações entre o Ocidente e o Oriente, alimentando mal-entendidos, despertando animosidade e susceptibilidades de um passado colonial comum mal resolvido.

Quão diferentes são os asiáticos relativamente aos ocidentais?

Afirmar-se que alguns deles são mais ricos que muitos europeus e ocidentais é já um lugar comum, mas a sua razão profunda persiste como ponto de controvérsia. Alguns teorizadores asiáticos argumentam que a razão desse sucesso radica em certos «valores asiáticos»,¹ tais como a deferência ou o temor reverencial perante os chefes e os governantes o que contribuiu em vários países do Sudeste Asiático para o excepcional crescimento económico verificado nesses países, nos últimos quinze anos.

Os defensores deste «autoritarismo suave» e não menos vigoroso, argumentam que a cultura confuciana e malaia subjacente a estas sociedades favorece o sucesso económico, a coesão e a paz social. Enquanto os ocidentais exercitam o seu individualismo até ao limite, forçam as suas razões e ajustam agravos e ofensas uns com os outros, é retorquido que os asiáticos preferem a harmonia, deixando o passado ao passado, exibindo uma tolerância perante a adversidade e uma sapiência perante os conflitos, que lhes permite com sucesso concretizar os objectivos que se propõem.

A verdade é que factos recentes vêm desmentindo esta singularidade asiática, colocando traços de sintonia e similitude entre os dois pólos culturais e tornando aparentes contradições irreconciliáveis numa mesma procura da defesa do Homem e da sua dignidade.

Na Coreia do Sul, dois generais candidatos à Presidência, Chun Doo-hwan e Roo Tae-woo, foram levados à Justiça, o primeiro por ter ordenado ao exército coreano o massacre de manifestantes civis em Kwangju, em 1980, o segundo por ter se apropriado de fundos públicos no valor de 300 milhões de dólares, situações que tiveram a mais ampla cobertura da imprensa. Suharto, o Presidente indonésio, foi forçado a renunciar ao seu mandato, na sequência de manifestações e tumultos em várias partes do território contra o regime ditatorial indonésio e o desrespeito dos direitos humanos. Um processo de clara transição para democracia avançou sob a orientação do Presidente Abdurrahman Wahid² e da sua sucessora Megawati Sukarnoputri.

Em Taiwan, uma nova, mas ainda não plena democracia avança através da reforma do sistema político, com o impulso introduzido em 1990, pelo

Presidente Lee Teng-hui para a regeneração do regime autoritário e continuado no mandato do líder do principal partido da oposição, Chen Shui-bian, o Presidente pró-independentista de Taiwan. Chen destacara-se, antes, como advogado e figura cimeira na luta pelos direitos humanos e opositor do regime autoritário do Kuomintang. Regime que durante 50 anos governara Taiwan com pulso de ferro, através da repressão dos opositores e sobretudo com o silenciamento da imprensa. O balanço do seu primeiro mandato é algo contraditório porque apesar das reformas realizadas Chen Shui-bian tem sido incapaz de dismantlar a burocracia impregnada no sistema administrativo e largamente tributária do poder central. Daí os abusos e as insinuações de corrupção que a sua reeleição sob o clima de um atentado provocou na opinião pública de Taiwan.

Tais desenvolvimentos estão em sintonia com o que alerta de Adriano Moreira, segundo o qual «a Declaração de 1948, foi com algum fundamento, considerada dependente da escala de valores e modelos europeus, e por isso considerada de difícil entendimento coincidente nas áreas, por exemplo, de cultura islâmica, ou do humanismo oriental. Todavia, essa avaliação dirigida aos direitos do Homem da primeira geração, contidos na Declaração de 1948, muda de sentido em face da codificação feita pelo Tratado sobre direitos civis e políticos de 1969. (...) Não apenas parece infundado alegar a vinculação europeísta de tais direitos, como parece claro que os direitos do Homem correspondem a um sistema baseado na lei internacional, como sublinhou Volkmar Koler, com precedência sobre o direito interno».³

Sendo exacto o que se afirma, julga-se que se terá que ir um pouco mais longe na avaliação das distintas percepções dos agentes políticos em confronto, para encontrar as verdadeiras razões por detrás da animosidade dos líderes asiáticos quanto à questão dos direitos humanos, entendidos como uma condição *sine qua non* para um relacionamento normal, adulto, recíproco entre nações iguais, segundo os princípios prevaletentes na vida internacional.

Não se deverá minimizar, contudo, que o conceito de direitos humanos não tem sido ele próprio unívoco no pensamento político ocidental, nem expurgado de conotações ou valorações ideológicas. Existe mesmo alguma dificuldade na delimitação do conceito, mesmo entre autores contemporâneos na vasta área dos estudos políticos. O positivismo jurídico da *common law* coloca a origem dos direitos em normas estabelecidas, fazendo depender a existência ou não de um direito na previsão da norma que o suporta. Outra corrente entende os direitos como atributos normativos que pertencem às pessoas, conferindo-lhe as actuações conducentes à sua concretização. Outra corrente ainda identifica os direitos como autorizações para agir. Outra, finalmente, sustenta que os direitos respeitam sempre a bens do Homem, isto é

relativos ao que é bom uma pessoa ter. Comum a todas estas definições existe a ideia que os direitos podem ser reivindicados, exigidos e executados pela pessoa humana.

Mas isso não garante a sua universalidade do ponto de vista dos princípios e, *mutatis mutandi*, a sua exequibilidade concreta nas várias situações societárias e civilizacionais. Confrontamo-nos, ainda hoje, com a rejeição da sua admissibilidade em muitas partes do mundo, em nome de identidades culturais próprias, de tradições seculares incompatíveis.

Na estrita economia deste ensaio propomo-nos partir da enunciação da problemática dos direitos humanos no pensamento filosófico ocidental, passando pela delimitação das características da sociedade asiática mais relevante neste aspecto – a confuciana – para concluirmos sobre a conflitualidade, exclusibilidade ou convivência das visões de sociedade que propugnam.

Direitos fundamentais na tradição e pensamento político ocidentais

Desde a sua explicitação doutrinal no Século XVII, os direitos humanos ou fundamentais – *rights, individual rights, liberties*, na fraseologia anglo-saxónica hoje dominante na ciência política – foram pensados na relação com a cidadania num dado Estado, impondo a cada Estado a obrigação de respeitar os direitos dos cidadãos subordinados ao seu poder soberano.

O *Bill of Rights* inglês de 1688 começava com uma invectiva contra o rei James II pela sua tentativa de subverter esses direitos e concluía com a exigência de que a partir da sua celebração, os direitos dos cidadãos deveriam ser respeitados pelo Príncipe de Orange. A Declaração da Independência dos Estados Unidos de 1776 queixava-se das violações de George III e proclamava a independência do novo Governo, a ser formado pelas colónias unidas na base de que um tal tirano é inadequado para ser um governante de homens livres. Por sua vez, a Declaração francesa de 1789 propugnava a inalienabilidade dos direitos *des citoyens*, enfatizando o dever de respeitar os direitos da Nação, entendida como a fonte de toda a soberania.

A ideia que as práticas dos governos e o tratamento dos seus cidadãos tinham importância para o resto do mundo ganhou crescente aceitação a partir da II Guerra Mundial, à medida que o mundo tomou consciência das barbáries nazi e japonesa. Daí que os seus vencedores, na lógica da generalização do seu *acquis* ideológico, tenham inserido na Carta das Nações Unidas uma clara salvaguarda desses mesmos direitos, ao estabelecer no Artigo 55 que «com o fim de criar condições de estabilidade e bem-estar, necessárias às relações pacíficas e amistosas entre as nações, baseadas no respeito do princípio da igualdade dos direitos e da autodeterminação dos povos, as Nações Unidas promoverão: (...) c) o respeito universal e efectivo dos direitos do homem e

das liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião».⁴

Objectivo cuja realização e nos termos do Artigo 56 «todos os membros da Organização se comprometem a agir em cooperação com esta, em conjunto ou separadamente».⁵ Subjacente a este comando estava a orientação do Tribunal de Nuremberga – depois também expressa na Convenção sobre o Genocídio aprovada pela ONU em 9 de Dezembro de 1948 – de que os crimes contra o direito internacional são cometidos por homens, não por entidades abstractas, e só pela perseguição criminal dos indivíduos que cometeram tais crimes, podem as provisões da lei internacional ser aplicadas. Isso implicaria o reconhecimento de direitos aos indivíduos atingidos por tais crimes, invocáveis quer contra indivíduos concretos, quer contra os próprios Estados que os tinham promovido ou consentido, isto é *erga omnes*.

Poucos anos mais tarde e sob o impulso da universalização do conceito, designadamente como instrumento político ao serviço do vasto movimento anticolonial africano e asiático, contra o poder colonial europeu as Nações Unidas clarificariam o conceito de direitos humanos,⁶ na Declaração Universal dos Direitos do Homem, adoptada em Dezembro de 1948, sem votos contra, mas com a abstenção da URSS e seus aliados, e também da África do Sul e da Arábia Saudita.

Nos anos seguintes, as nações do mundo reforçariam o seu compromisso através de uma série de convénios internacionais⁷ de que se destacam a Convenção Europeia para a Protecção de Direitos Humanos e Liberdades Fundamentais (1950), a Convenção Internacional dos Direitos Políticos e Sociais (1966), a Convenção Interamericana de Direitos Humanos (1969), o Acordo de Helsínquia (1975), a Convenção Internacional de Direitos Económicos, Sociais e Culturais e a Carta Africana dos Povos e Direitos Humanos (1981). Mas apesar deste conjunto de instrumentos, deve-se reconhecer que tem havido pouco progresso no sentido de estabelecer uma eficaz máquina internacional para salvaguardar os direitos fundamentais, para além da mera proclamação de concepções, da tentativa de novas definições, da produção de declarações estabelecendo entes com poderes limitados de promoção, investigação, pressão sobre governos ou de recomendação e encorajando os meios de comunicação social a colaborar na denúncia de atentados aos direitos humanos.⁸

Daí que a sociedade civil tenha procurado responder a este vazio de inercibilidade e processualização do direito internacional, no capítulo dos direitos fundamentais, vindo a estabelecer ONG com vista a reforçar a vigilância internacional sobre o desrespeito e a violação de direitos humanos. Tais ONG apresentam-se como agentes de formação da opinião pública internacio-

nal, opinião essa cada vez mais relevante como novo poder democrático efectivamente supranacional. Por outro lado, ao longo dos anos 80 e 90, vários governos, com destaque para os Estados Unidos e a União Europeia, fizeram da questão dos direitos humanos um objectivo da respectiva política externa. Vários governos europeus iniciaram a produção de relatórios sobre a situação dos direitos do homem nos países a que davam assistência económica.

Mas a mais surpreendente consequência da aceitabilidade internacional da problemática dos direitos humanos foram as revoluções na Europa Central e no Leste Europeu ao longo de 1989, com impacto directo na implosão da União Soviética, no fim do Pacto Varsóvia e da Ordem dos Pactos, a rebelião estudantil em Junho do mesmo ano na China, a perseguição internacional das atrocidades cometidas pela Sérvia na Bósnia-Herzegovina e a precipitação da autodeterminação de Timor Leste, em face das ostensivas atrocidades cometidas pela Indonésia contra a população timorense.

A integração da problemática dos direitos humanos nas concepções dos filósofos da modernidade é exemplar e fecunda. Não será necessário regressar aos jusnaturalistas para perceber que ela tem uma dimensão central que tem a ver com a inalienabilidade do carácter intrinsecamente humano do Homem, para lembrarmos S. Tomás de Aquino, com o facto de na nossa tradição cultural e religiosa ele ser a pequena representação do Criador, já que o Homem foi feito à sua imagem. Já na transição do Século XVII para o Século XVIII na eclosão da revolução iluminista, são vários os filósofos que situam o problema da conjugação da liberdade humana com a preservação da coesão e da ordem na sociedade política.

Thomas Hobbes seria dos primeiros pensadores a usar o conceito na forma que hoje lhe atribuímos. Em *De Cive* (1642) e *The Leviathan* (1651) introduz a noção de contrato social e afirma que todas as leis da natureza e todos os deveres e obrigações sociais e políticas decorrem do direito de natureza, o direito natural do indivíduo à sua conservação e estão-lhe subordinados.

Mas Hobbes admite que há certos direitos inalienáveis e que não podem ser transferidos para o soberano na sequência da renúncia multilateral e simultânea operada pelo contrato social. Porque não há nenhuma obrigação para um Homem que não proceda de um acto dele próprio e todo o acto dele presume-se visar um fim bom para si próprio; por consequência nenhum contrato, nele compreendido o contrato social, pode ser concebido com a finalidade de privar o Homem do que é a condição do bem para ele, a sua vida e os meios de a assegurar. O homem pode com justiça desobedecer a todo o comando de se matar ou se ferir, ou de prescindir do que necessita para viver. O direito de conservação é inviolável.⁹

Um outro seu contemporâneo, John Locke, desenvolveria em *Two Treatises*

of Government a teoria do contrato social delineada por Hobbes, colocando ainda mais no centro da construção da *polis* a problemática dos direitos. Para Locke existem três direitos fundamentais: vida, liberdade e propriedade. O primeiro implica a dupla obrigação do Homem se preservar a si mesmo e preservar a Humanidade. O segundo consiste na liberdade do Homem em sociedade se encontrar subordinado a nenhum outro poder legislativo que não o que ficou estabelecido por mútuo consentimento, com vista ao bem comum e de não guardar obediência a qualquer vontade, ou ver a sua liberdade restringida por qualquer lei que não a emitida pelo poder legislativo, de acordo com o mandato que lhe foi conferido e que ele ajudou a criar pelo contrato social. Finalmente, o terceiro direito consiste no direito à posse sobre os seus bens materiais, entendidos como o fruto do seu trabalho e labor.

Será impossível concretizar uma sinopse adequada do pensamento político ocidental, no que respeita à relevância dos direitos humanos, sem ter em conta, Montesquieu, Voltaire e Jean-Jacques Rousseau, cujo contributo foi decisivo para o desenvolvimento do humanismo do Século XVIII e pela influência que teve em dois outros pensadores, Immanuel Kant e William Blackstone.

De Rousseau, Kant retém a concepção do primado da moral sobre a filosofia, a acção sobre a contemplação, a razão prática sobre a razão teórica: a ideia que o primado da moral conduz à igualdade na dignidade de todos os homens e que o conteúdo dessa moral coincide com os direitos do Homem. A ideia de uma ética e de uma política *a priori*, fundada sobre uma liberdade concebida como auto-legislação implica a crítica do dogmatismo metafísico, da teologia e psicologia especulativas, tanto como o dogmatismo científico da experiência. A ciência da natureza, diz Kant, é o produto espontâneo do entendimento. O direito do indivíduo a ser tratado como um igual ou pelo menos a ver certos aspectos da sua dignidade respeitados, não se funda sobre a presunção que ele é igual ou respeitável mas sobre o dever de tratar todos os homens como iguais ou respeitáveis. Se o respeito dos direitos do Homem é fundado na Moral é antes de tudo porque a moral é definida pelo respeito dos direitos.¹⁰

William Blackstone distingue os direitos fundamentais entre absolutos e relativos. O primeiro e principal objectivo das leis humanas é manter e regulamentar estes direitos absolutos, considerando-os os direitos que se reportam e que pertencem aos homens particulares enquanto indivíduos, não pertencendo às suas pessoas senão no estado de natureza. Quanto aos direitos relativos, Blackstone refere-se-lhes como os direitos secundários e mais artificiais dos indivíduos tais como se configuram nas relações legalmente instituídas entre indivíduos, desde as relações públicas dos governantes e governa-

dos, às relações entre patrão e servo, do marido e da mulher, do pai e do filho e coisas semelhantes, que são consequentes à sociedade civil.

A ideia que a lei natural é o fundamento dos direitos humanos subjacente aos autores anteriores e à doutrina social da Igreja foi atacada por autores conservadores como Edmund Burke, Jeremy Bentham, Henry Maine, ou John Austin, e no Século XIX pelas correntes socialistas.

Karl Marx rejeita o carácter unitário da visão monista liberal, substituindo-a pelo postulado que a moral, a filosofia, a religião e a política, consideradas em conjunto, são o resultado do condicionamento dos homens pela sociedade e a expressão de determinado modo de produção dominante, nessa sociedade. Assim, na conhecida classificação das sociedades em escravagistas, feudais, capitalistas e socialistas, a cada tipologia de forças de produção dominantes corresponderia uma visão, própria, de relações sociais, políticas e económicas.

A sociedade capitalista que é para Marx uma sociedade fragmentada – dividida por determinadas capacidades que canalizam os homens para determinadas funções que pretextam relações de domínio/subordinação – revela a sua imperfeição na sociedade civil entendida como um enclave individualista na sociedade, o domínio do privado em tudo o que se opõe à comunidade. A sociedade civil é o estrato da vida comum na qual a auto-afirmação dos homens, de uns contra os outros, em nome de direitos inalienáveis e irredutíveis confere a sua característica essencial.¹¹ A santidade destes direitos que autores como Locke tinham como fundamento da garantia dessa liberdade e da humanidade dos homens é rejeitada por Marx, que a considera a origem e como tal a expressão da desumanização do Homem. O igualitarismo da teoria dos direitos que lhe está subjacente é, também, por ele rejeitada por fracassar na percepção das efectivas desigualdades entre indivíduos ou ao reduzir esses seres humanos a trabalhadores unidimensionais.¹² Em suma, os direitos humanos representam para Marx uma falsa visão da natureza humana, egoísta, de homens concebidos como misantropos isolados separados da comunidade e das suas exigências de desenvolvimento e progresso. Esta visão do carácter fragmentário dos direitos burgueses a que se contrapõe a sociabilidade dos direitos socialistas teria continuidade nos escritos de Lenine e Trotsky e materialização no sistema socialista iniciado com a Revolução de Outubro de 1917 e adoptada no séquito das insurreições que seguem ao fim dos impérios ocidentais e conduzem à autodeterminação dos povos colonizados. Desse movimento negativista dos direitos e do individualismo, excepciona-se a autodeterminação indiana a qual se assume herdeira da tradição liberal e garantística inglesa.

Passado o ciclo dos totalitarismos de inspiração comunista e da absolu-

tização do Estado e do colectivo com o fim da União Soviética e do niilismo que franqueou, em termos da subjugação do individual, diverso, atomista, à totalidade do Estado-partido, de que são exemplos finais os regimes dantescos de Pol Pot, no Cambodja, e Kim Il-sung, na Coreia do Norte, a moderna filosofia política e a teoria constitucional sua contemporânea regressam a Hobbes, na medida em que recentram a questão dos direitos humanos e da dignidade da pessoa humana no centro do debate da pós-modernidade. As concepções do Estado liberal e constitucional reenfazem os direitos como elementos estruturantes de qualquer ordem social e pontos incontornáveis do seu trajeamento político-constitucional. Como o haviam sido, para os legisladores da Constituição Americana de 1785 ou para os da Constituição da República de Weimar, século e meio depois. A segunda metade do Século xx assiste à projecção da problemática dos direitos humanos no discurso político, nas agendas da política externa e nas decisões e actuação das organizações internacionais. Mas vai além do que era o seu casulo original e projecta-se em novas dimensões que têm a ver com o estatuto das minorias ou com situações novas: mulheres, crianças, homossexuais, idosos, deficientes, nados-vivos e mesmo gerações futuras. ONG como a Amnistia International ou a Human Rights Watch instrumentalizam o seu discurso e temperam a sua acção pelo que poderíamos designar como a absolutização dos direitos humanos no discurso político e no debate ético e filosófico. Exemplo incontornável desta última tendência maximalista são os trabalhos de Peter Singer e sua apologia polémica da livre eutanásia, ou dos redescobertos direitos dos animais.¹³

Perspectivando a questão dos direitos humanos no plano de comparabilidade de sistemas políticos, Samuel Huntington recorda-nos que muitos dos elementos que tipificam a sociedade ocidental contribuíram para a emergência de um sentido de individualismo e de uma tradição de direitos e liberdades individuais, única entre as sociedades civilizadas e que o individualismo persiste como uma marca distintiva do Ocidente entre as civilizações do Século XXI.¹⁴

Mas será exactamente assim? Não terá a globalização económica, primeiro, e a globalização política e securitária, depois, colocado a questão dos direitos humanos como parte, por direito próprio, do consenso de sobreposição das várias concepções de bem e das várias verdades que coexistem numa sociedade emancipada e tolerante?¹⁵ Será que alguém poderá, legitimamente, colocar-se de fora dessa realidade sem ser excluído como marginal?

Diversidade cultural e valores asiáticos

Paul Kennedy lembrava em género de introdução aos novos tempos que há dois séculos, Immanuel Kant observou que a natureza emprega dois meios para se-

parar os povos, diferenças de línguas e religião, conduzindo ambas ao ódio mútuo e à guerra.¹⁶ Com o tempo, Kant esperava, que o progresso da civilização levasse, finalmente, ao acordo entre todos. Talvez um dia, mas a evidência do presente sugere que temos um longo caminho a percorrer, e que o progresso da civilização não é assegurar o caminho de acordo com estas mudanças que estão a alterar o nosso planeta e a desafiar as nossas tradicionais concepções políticas. Ao contrário, forças fundamentalistas, parcialmente em reacção à globalização, ganham poder para reagir, enquanto mesmo nas democracias, movimentos políticos nacionalistas e contra o que é estrangeiro ganham peso – sacrificando as suas possibilidades de se prepararem para o futuro.

Vista, 10 anos depois, a citação anterior tem tanto de premonitória como de acertada porque encerra algumas das questões fundamentais das sociedades humanas e coloca uma apostila pertinente à ideia de universalidade na ênfase das questões da culturalidade, da singularidade, da diversidade étnica e religiosa, para explicar o comportamento político de comunidades humanas, objecto de um processo de aculturação e de colonização cultural, de que se intentaram libertar, na vaga da autodeterminação e da independência.

Thommy Svensson lembrava, há algum tempo, que existe uma convicção reiterada que há uma insuperável diferença entre os mundos da Europa e da Ásia: o Iluminismo, o progresso material, a expansão da Europa contribuíram para criar o clima em que a Ásia começou a ser olhada como estranha, estrangeira e inferior.¹⁷ A noção da superioridade europeia tornou-se parte da bagagem intelectual de europeus educados, embebidos nas suas referências intelectuais pelas doutrinas de filósofos e pensadores sociais como Montesquieu, Adam Smith, Richard Jones, Friedrich Hegel, Karl Marx ou Leopold von Ranke. Todos eles veicularam a imagem de uma Ásia atrasada e inerte, composta por Estados despóticos e repugnantes, de uma ordem diferente e inferior da produzida pela civilização europeia. Os seus julgamentos não foram baseados em observações em primeira mão e na experiência. Eles foram superficiais, desinformados e preconceituosos, mas desempenharam um papel fundamental na justificação e consolidação da expansão europeia.

Será de acrescentar que a noção europeia de superioridade resulta da concepção evolucionista de entender a história que atravessa o Iluminismo e as Luzes, perpassando para o marxismo e a sua apologia da sociedade comunista. A ideia chave é a de progresso, que traz implícito a ideia da supremacia da tecnologia e da razão sobre a natureza e a miragem que a evolução humana se dirige para Estados cada vez mais elevados e perfeitos de organização social e evolução humana.

Contra esta postura iluminista, vários intelectuais e líderes asiáticos introduziram a moda – como contraponto à visão de Francis Fukuyama¹⁸ – do re-

gresso a um tempo em que a Ásia era o berço da civilização humana. Valores próprios como harmonia social, gestação de consensos, devoção à comunidade, submissão, recusa do dissenso, santidade da família, Governo forte e crescimento económico foram invocados para justificar essa *asian way*.

Segundo estes intelectuais, a democracia liberal é olhada como uma forma imperfeita de governo e o individualismo, como socialmente inconveniente e desprezível, inconsistente com a realidade asiática. Shintaro Ishihara regista que:

«A política é um meio que determina a direcção para onde uma nação ou uma sociedade se dirige. Os valores que suportam as opções políticas são marcadamente diferentes. Uma comparação entre o Sudeste Asiático e a Europa Ocidental, em particular, claramente demonstrará este facto. Na Europa o individualismo, o respeito pelo indivíduo é conferido igualmente a um criminoso ignóbil que comete habitualmente crimes hediondos. Opiniões negando a existência de Deus são abertamente expressas, sem serem seriamente contestadas, mas numa sociedade islâmica, expressá-las conduz à morte. E a tolerância, apesar de tudo, da sociedade com grupos como os neonazis, em nome da liberdade de pensamento, é um fenómeno que muitos asiáticos não conseguem compreender. Muitos asiáticos concordarão que a ordem social pode ser mantida através do castigo e que há coisas mais importantes. Os asiáticos não apreciam uma democracia que tende para ser permissiva quanto a uma liberdade excessiva e sem inibições, não importa o muito respeito pelo indivíduo que seja enfatizado. É o estoicismo asiático que rejeita este individualismo».¹⁹

Talvez seja à volta desta ideia de estoicismo, que preferiríamos definir por neo-confucionismo que passa a linha diferenciadora da tradição oriental da milenar civilização chinesa e de outras não menos milenares, como a khmer, malaia ou javanesa face às concepções prevaletentes no Ocidente.

Começaríamos por sublinhar, que os valores humanos definem o essencial das nossas vidas. Estruturamos as nossa vidas de acordo com as nossas crenças acerca do que é importante para nós. Os valores identificam também o que as pessoas são, ou devem ser, as finalidades de uma sociedade e do sistema político, valores esses que podem variar ao longo do tempo, de geração para geração.

O Confucionismo, entendido como a doutrina de Confúcio e seus discípulos Mencio e Hsun Tzu compreende cinco clássicos: o *I Ching* (O Clássico da Mudança), o *Shu Ching* (O Clássico da História), o *Li Ching* (O Clássico dos Direitos), o *Chu'un Ch'iu* (Os Anais do Outono e da Primavera) e o *Yuch Ching* (O Clássico da Música) bem como em outras obras comentadas do pensamento de Confúcio como as *Conversações*, a *Grande Aprendizagem*, a *Doutrina do Sentido* e o *Livro de Mencio*.

Sistema ético aplicável à sociedade chinesa, ao Estado e à cultura, identifica cinco tipos de relações cardinais: entre o soberano e os ministros; entre pai e filho; entre marido e mulher; entre irmãos mais velhos e irmãos mais novos; entre amigos. Confúcio sublinha quais as qualidades para essas relações: Pai – magnanimidade; Filho – piedade filial; Irmão mais velho – bondade; Irmão mais novo – respeito; Marido – rectidão; Mulher – respeito; Soberano – benevolência; Ministros – lealdade.

O pensamento de Confúcio dá forma a um ideal do homem e apenas do homem. É nessa medida que se pode falar do seu agnosticismo e da sua ética essencialmente baseada na afirmação de valores humanos. Os ensinamentos de Confúcio estão comprometidos por natureza, centrados num ideal prático. O ideal que Confúcio se propõe é o homem de bem, o *jun-zi* (à letra o filho do soberano) por contraponto ao *xiao-ren* (à letra o homem de pequena envergadura). Além da educação e das boas maneiras o *jun-zi* deve receber uma sólida formação moral, condição para desempenhar funções no governo.

O *jun-zi* está virado para a busca de um Soberano Bem, que é o *ren* (humildade ou amor) como seu maior expoente e que deve alcançar através da aprendizagem para executar sobre os seus súbditos quando for governante. Durante 2000 anos, este sistema ético-filosófico foi seguido na China e estendeu-se ao espaço que integrava o Império Chinês e que corresponde a países como as Coreias, o Japão, a Mongólia, a Manchúria, o Nepal ou o Tibete.

O Confucionismo pode ser assim caracterizado como uma espécie de humanismo, racionalismo e moralismo. Enfatiza a regulação de todas as condutas humanas através de consensualizações éticas, a preservação de harmonia interpessoal, a inconveniência moral do confronto ou do conflito, a necessidade de numa disputa evitar que o interlocutor perca a face, deixando sempre uma porta aberta para que não apareça aos olhos da sociedade, como um vencido, finalmente a defesa da família entendida como unidade intelectual. Daí a relação muito especial que enfatiza entre soberano e subordinados e vice-versa, que se deve equacionar como uma relação entre pai e filho, feita de clarividência, por um lado, e de respeito, por outro.

Citando ainda Shintaro Ishihara:

«Uma casa para um japonês é ainda o lugar onde três gerações de pais e filhos vivem de forma harmoniosa, sobre o mesmo tecto. É através desta noção profunda de família que uma solidariedade metafísica de respeito pelos antepassados de cada um é alimentada e uma ênfase societal em honrar os antepassados, que transcende a religião, é um facto da vida. A tradição familiar de honrar os antepassados fortifica um sentimento de solidariedade, responsabilidade e obrigação em relação à disciplina, que se estende a toda a sociedade, para além do que confina à família, de uma forma natural».²⁰

Esta concepção milenar de respeito (e temor) pelos superiores seja os familiares mais velhos, o chefe, o patrão ou o governante perpassa toda a sociedade asiática e a diáspora. Subjacente está a crença no aperfeiçoamento e na educação da pessoa comum e do exemplo virtuoso do governante humilde e desinteressado como factor de osmose social.

Este espírito mantém-se inalterado ao longo do tempo, não obstante as interações com outros sistemas de pensamento como o Legalismo, o Budismo ou o Taoísmo. Durante várias décadas, o Confucionismo foi aceite como a ortodoxia do Estado através do qual a conduta política dos indivíduos, desde o soberano à burocracia estatal (os mandarins e outros dignatários provinciais e locais que garantiam a aplicação da Lei do Imperador) eram regulados, e influenciou de forma constante os vários pontos do Império.

É fácil compreender que a doutrina liberal, ocidental de defesa e prevalência dos direitos humanos é naturalmente estranha a este enquadramento de deferência e tem grande dificuldade em afirmar-se e prevalecer em sociedades cujo apelo à ordem social, à tradição, à honorabilidade religiosa e moral é um valor em si.

Num estudo muito interessante de Andrew Nathan sobre a tradição constitucional chinesa, alerta-se que «os direitos [na China] não derivam da pessoa humana mas sim da cidadania ou da pertença ao <povo>; os direitos são conferidos pelo Estado e podem ser mudados pelo Estado; os direitos são programáticos; os direitos estão sujeitos a limitações pela lei, em vez de serem uma limitação à lei; o órgão legislativo não pode ser fiscalizado por outros órgãos; e a soberania popular frequentemente reconhecida como princípio, não dispõe de provisão que permita a sua efectivação».²¹ Daí que os aspectos essenciais do Confucionismo na construção de uma psicologia social chinesa são os seguintes: a) o Homem existe através e é definido por a sua relação com os outros; b) estas relações são estruturadas hierarquicamente; c) a ordem social é assegurada com cada um honrando os seus compromissos resultantes da relação.

Na linha destas premissas, Deng Xiao Ping afirmava, em 12 de Outubro de 1983, num discurso perante o Comité Central do Partido Comunista Chinês:

«É verdade que no estudo dos problemas actuais alguns camaradas desviaram-se da orientação marxista. Envolveram-se em discussões sobre o valor da pessoa humana, humanismo e alienação e só se interessaram em criticar o socialismo, não o capitalismo. Naturalmente que o humanismo deve ser estudado como uma questão teórica e ética. Mas há mil e uma definições de humanismo. O que nós devemos é fazer uma análise marxista, dissecá-lo e praticar o humanismo socialista criticando o humanismo burguês. A burguesia sempre apregoa o seu humanismo e ataca o socialismo como desumano.

Estou surpreendido com alguns camaradas do Partido que exaltam o humanismo, o valor da pessoa humana em termos tão abstractos. Eles não percebem que nem na sociedade capitalista, nem na sociedade socialista, pode haver um valor abstracto da pessoa humana ou um humanismo abstracto, porque mesmo na nossa sociedade há pessoas más, excrescências da velha e da nova sociedade, inimigos do socialismo. É verdade que os padrões de vida e educação do povo não são elevados, mas a discussão sobre o valor da pessoa humana ou sobre o humanismo não irá elevá-los. Só esforços efectivos para alcançar progresso material, ideológico e cultural pode concretizá-lo».²²

Há aqui claramente uma convergência natural à tradição do pensamento marxista e leninista sobre a problemática dos direitos numa sociedade socialista sob ditadura do proletariado. Dela decorre a conceptualização da tutela constitucional e da protecção estatal dos direitos, matéria que tem a ver, para usarmos o aforismo marxista, com a superestrutura e não com a infraestrutura da sociedade. E com uma consequência decisiva: é que se a questão dos direitos se coloca no domínio da superestrutura estamos no domínio do *jus imperii*, dos poderes-deveres, da salvaguarda da integralidade do *corpus* político. Lembra Randle Edwards que há cinco aspectos a considerar nesta constitucionalização dos direitos socialistas: a) os direitos individuais são entendidos como um instrumento para a prossecução de objectivos socialistas gerais; b) é dada uma ênfase particular na harmonização do comportamento individual, com o interesse da sociedade e do Estado; c) existe uma consensualizada percepção que os direitos decorrem do Estado para o indivíduo e não são reclamados pelo indivíduo do Estado; d) há relutância em recorrer a métodos litigiosos para resolver disputas; e) é dado um grande ênfase à justiça substantiva em detrimento da objectiva, com a prática da não-finalidade.²³ Em conclusão, para além da sua imanência da condição humana ser rejeitada, a institucionalização de um sistema de direitos é mais uma dívida do Estado que uma efectiva limitação dos seus poderes pelos governados, como decorre, *a contrario*, da tradição democrática liberal.

Daqui resulta a suspeição relativamente a postulados subjacentes ao conceito de democracia ocidental, como a desconfiança e a crítica aos governantes, a resistência à tirania e ao abuso do poder, o limite dos poderes do Estado e dos seus órgãos, a livre amovibilidade dos governantes quando esgotado o mandato, em cada ciclo de representação directa. É essa a principal razão porque não existe, em qualquer dos grandes espaços do confucionismo, uma jurisdição constitucional autónoma e independente no quadro do sistema judicial. O que vai na linha do princípio *ninben si xiang* como principal (e único) orientador da acção do Governo.²⁴

É evidente que começam a acumular-se sinais de mudança. Fareed Zakaria

refere que o regime chinês tem introduzido eleições livres em algumas vilas e aberto o Partido Comunista a empresários, embora subsista a ideia dominante que «uma democratização prematura num país que é vasto, pobre, e diversificado como a China pode levar ao caos».²⁵ Com o objectivo de modernizar a economia e adaptá-la às exigências colocadas pela Organização Mundial de Comércio, o Governo introduziu uma série de reformas no sistema jurídico e maiores direitos económicos e sociais. Como resultado, refere Zakaria, a litigância explodiu, designadamente a litigância administrativa. Os cidadãos chineses estão a processar o Governo – e a ganhar – em números sem precedente – 90 557 acções administrativas em 1997, contra nenhuma em 1984.²⁶ Segundo Zakaria, este é um processo incontornável de aprendizagem jurídica e de educação cívica: e funciona para os dois lados, governantes e cidadãos. E a prazo manifestar-se-á através da exigência de mais e mais amplas liberdades.

A imagística dos direitos fundamentais e a sua contextualização

Estarão os asiáticos mais livres, estando mais ricos?

A questão é, apesar de aparentemente contraditória, importante porque permite explicitar o contorno de alguns dos conflitos presentes.

Alguns países asiáticos tornaram-se mais ricos nos últimos 15 anos, sem efectuarem qualquer progresso no sentido da democracia política e parte deles inclui-se, significativamente, no *ranking* dos sistemas autocráticos (*cf.* tabela).²⁷

Para o mau posicionamento de vários destes países é argumentado, frequentemente, que a falta de liberdade política é um preço a pagar pela prosperidade económica e o progresso social. Muitas vezes é afirmado que os asiáticos estão mais interessados no desenvolvimento económico e em bens de consumo e menos em direitos humanos ou liberdade política. Lee Kuan Yew, o antigo Primeiro-Ministro de Singapura, que sempre fez disso uma profissão de fé, pertence a uma escola do pensamento asiático-nacionalista que tem outras figuras de proa como Deng Xiao Ping, Syngman Rhee ou Sukharno. Geração que advogou, face aos valores proeminentes do Ocidente e àquilo que designam como a política de hegemonia cultural e ideológica do Ocidente, que é preciso pôr as reformas políticas em suspenso e concentrar-se no desenvolvimento económico e no mercado para emancipar as nações asiáticas da pobreza crónica em que por inclinação se atolam. Para isso é necessário um governo competente, da elite dos mais capazes e

Índice comparativo dos regimes mais livres e menos livres

Escala de 1 a 7

1= mais livres e 7= menos livres

	Liberdades Políticas	Liberdades Cívicas
Birmânia	7	7
Cambodja	6	5
China	7	6
Coreia do Norte	7	7
Coreia do Sul	2	2
Filipinas	2	3
Índia	2	3
Indonésia	3	4
Japão	1	2
Laos	7	6
Malásia	5	4
Singapura	5	4
Sri Lanka	3	3
Taiwan	2	2
Timor Leste	1	3

melhores educados que governe sabiamente o povo, com eficácia e pulso forte e em que este se reveja no exemplo. Mas que não lhe seja conferido o poder de demitir ou retirar do poder essa elite dirigente, que governa em seu nome e por sua inspiração. Poder-se-ia citar, o ex-Primeiro-Ministro da Malásia, Mahathir Mohamad, como o outro promotor desta ideologia de um poder forte, centralizado, de homens providenciais e impolutos.

Esta profissão de fé na autenticidade e singularidade dos valores asiáticos alimentou uma proficiente defesa do direito de não ingerência nos assuntos internos, por parte de muitos países do Terceiro Mundo. Alimentou uma postura asiática de resistência à pressão da conversão democrática que nas últimas décadas do Século xx se generalizou em antigos espaços permeáveis a regimes autocráticos como a América Latina e mesmo em parte do continente africano.

A emergência da globalização securitária, o facto das ameaças à estabilidade da ordem internacional já não virem apenas dos Estados, mas crescentemente de contra-poderes não-estaduais, de grupos organizados, de seitas, de facções que não se acomodam a esta lógica de gaiola de cristal inverteu, por completo os parâmetros de análise e de comportamento. O que significa que os argumentos de ontem a favor de zonas de excepcionalidade à abrangência das ideias da liberdade, da igualdade, da dignidade da pessoa humana, deixam de fazer qualquer sentido.

Regressando à pergunta colocada, países asiáticos como a Coreia do Norte, a Birmânia ou o Laos são mais pobres, sendo, ao mesmo tempo, menos livres, enquanto o Japão, a Coreia do Sul ou Taiwan são mais ricos mas também são mais livres. Outros como Singapura, Malásia e Indonésia são mais ricos, mas não são suficientemente livres. Deram passos substanciais para serem mais livres e auto-responsáveis, mas falta-lhes, ainda, percorrer uma parte importante do seu caminho. Ainda outros, como a China, usufruem um extraordinário desenvolvimento económico e visibilidade internacional, mas não conseguem suprir as desigualdades e assimetrias de desenvolvimento e estão ainda atrasados em termos de liberdades civis e políticas.²⁸ Finalmente, existe o caso da Índia, a primeira das democracias da Ásia e paradigma da concepção ocidental dos direitos fundamentais, que usufruindo de uma democracia estável com 50 anos, desperta agora para os desafios do desenvolvimento e crescimento económico, assumindo-se como uma das nações asiáticas mais promissoras do Século XXI.

A conclusão a extrair parece ser só uma: existe uma ligação directa, mas não necessária, entre liberdade política e prosperidade económica, o que quer dizer que interagem, sem se determinarem, reciprocamente.

Como é que se explica a situação chinesa? Um movimento de contestação

estudantil ao regime comunista transformou-se, há 15 anos, num banho de sangue. Depois de Tiananmen, o regime continua a proibir a oposição política, a restringir as liberdades básicas, a censurar a imprensa, a condicionar o acesso à *internet*, a condicionar a deslocação das pessoas. A economia chinesa prossegue, nestes primeiros anos do novo século, um ciclo de crescimento a taxas de crescimento anual do Produto Interno Bruto (PIB) na ordem dos 8% a 9%. Alguns chineses, talvez muitos chineses, seguiram a famosa recomendação de Deng Xiao Ping e perceberam que é glorioso enriquecer. O resto, as liberdades civis, serão, porventura, para os que enriqueceram, menos importantes.²⁹

A primeira conclusão que se pode retirar é que as liberdades económicas, como o direito de criar o seu próprio negócio, a economia de mercado, a propriedade privada, o investimento livre em Bolsa, a poupança privada, são necessárias e propiciadoras do progresso económico e do bem estar social. Tais liberdades podem sobreviver – pelo menos durante algum tempo – num sistema que constrange as liberdades políticas fundamentais.

Lee Kuan Yew e Mahathir Mohamad enalteceram o paradigma do *homo asiaticus*, respeitador da ordem e do governo, devotado ao trabalho, ao bem estar da sociedade e ao enriquecimento da família. Promovendo um republicanismo autoritário, à moda de Esparta e da Roma imperial, em que se combinaram, em aparente (ou amordaçada) harmonia e bonomia, um despotismo majestático e um capitalismo atomista, com reduzida intervenção estatal. Segundo a sua profissão de fé, as liberdades individuais devem ceder passo perante o bem comum, o interesse superior da comunidade, a harmonia e coesão social, a prática romana da virtude. Mas ambos já se retiraram da vida política activa, ficando uma espécie de senadores, guardiães dos velhos valores e de um tempo que, quer queiram quer não, já passou. E as velhas perguntas regressaram com memorável fragor, colocando uma enorme pressão aos seus sucessores.

Se a obediência natural, a ordem e a harmonia confuciana (ou mesmo asiática) dispensam a liberdade e a primazia da individualidade porque é que em Hong Kong, Rangoon, Jacarta, Pequim, como antes em Seul ou Manila, alguns, muitos asiáticos, reivindicam de uma forma tão convincente – e tantas vezes com o risco da própria vida – a liberdade? Aung San Suu Kyi, na Birmânia, Chai Ling, em Pequim, Emily Lau em Hong Kong, a que *ratio* último se pode atribuir essa necessidade de afrontar a autoridade, o *statu quo*, de afirmar a diferença, a singularidade e reivindicar o pluralismo se os asiáticos são assim tão diferentes?

Porque é que os indianos guardam e veneram, de uma forma tão especial, o direito de eleger e demitir os seus líderes? E combater a corrupção e o nepo-

tismo? Porque é que a população de Taiwan se bateu nas ruas contra a eventual manipulação eleitoral de Chen Shui-bien na sua reeleição polémica de 2004? E fazem-no, não em nome da velha tradição autoritária e da legitimidade de nacionalista do Kuomintang, mas sim a favor da liberdade política, da santidade do sufrágio universal, da representatividade, da legitimidade do voto?

A segunda conclusão é que a prosperidade económica, o exercício das liberdades económicas, mais tarde ou mais cedo pretexta a necessidade das liberdades políticas, porque com o alargamento da base social, com a emergência de uma classe média reivindicativa e exigente, o pluralismo social, a democratização política, a exigência de maior participação nas decisões colectivas tornam-se impositivas e incontornáveis. O mesmo é dizer que ser próspero implica – na sociedade contemporânea – ser livre.

Nessa perspectiva, o *homo asiaticus* não é na sua formulação concreta, societária, diferente do ocidental. A busca da dignidade humana, a salvaguarda dos direitos fundamentais – o direito à vida, a professar a religião de escolha, a eleger os seus governantes, passando pelo direito de expressão, de pensamento, de manifestação – constitui, um fim em si.

Seria interessante acreditar que a liberdade conquistada, arduamente, nas Filipinas, em Taiwan, na Coreia do Sul, na Tailândia, na Indonésia, em Timor Leste se alargaria a toda a Ásia, eliminando os últimos resquícios de poderes autocráticos e ditatoriais, que em muitas partes do continente, se apropriaram de reivindicações justas de singularidade cultural, religiosa e étnica, que marcaram, há 40 anos, as autodeterminações asiáticas e africanas.

Talvez confluyente a esta questão existe um problema de mentalidade, de conflito inter-geracional. Grande parte dos velhos dirigentes que governaram as nações do Sudeste Asiático tomaram parte na luta emancipalista contra o colonialismo europeu, dirigindo o proficiente movimento das independências asiáticas e africanas. Esses líderes mantiveram, por isso, uma atitude equívoca, ambivalente, em relação ao Ocidente e aos seus valores. Lutaram por libertar-se do autoritarismo imperial, que lhes negava – e aos seus povos – o direito a exprimir-se e a autogovernar-se. Mas foram, ao mesmo tempo, profundamente influenciados pelas ideias usadas pelos representantes do poder colonial, para consolidar o seu poderes.

Por isso sustentam a ideia na origem imperial que os povos asiáticos ainda não estão preparados para a democracia. Têm que ser melhor educados ou tornar-se mais ricos e prósperos, mais disciplinados, mais virtuosos, ou mais qualquer outra coisa... antes de poderem ser livres.

Em boa verdade, a dicotomia valores asiáticos *versus* valores ocidentais é, essencialmente, uma falácia, um exercitar de propaganda, destinado a desviar as atenções do que é essencial e perene. À medida que as velhas gerações

deixarem o palco do poder, novas exigências de maior abertura, representatividade e liberdade políticas irão emergir.

A concepção de valores asiáticos foi oposta, primeiro, aos países ocidentais para sublinhar a diferença e conter a uniformização. Hoje é invocada pelos dirigentes, cooptados entre as elites dominantes, para responder aos dissidentes políticos e aos anseios de novas gerações que não se revêem na contrição, na autocensura, nos velhos valores e buscam novos espaços e novas formas para a expressão da sua criatividade e para responder a problemas que são, feliz ou infelizmente, universais.

Notas

- 1 *Asian values* ou *confucian values* na aceção anglo-saxónica corrente nos estudos de ciência política e sinologia.
- 2 Ver, por exemplo, Paulo Gorjão, «Abdurrahman Wahid's Presidency of Indonesia: What Went Wrong?», in Hadi Soesastro, Anthony L. Smith and Han Mui Ling (eds), *Governance in Indonesia: Challenges Facing the Megawati Presidency* (Singapore: ISEAS, 2003), pp. 13–43.
- 3 Adriano Moreira, *Teoria das Relações Internacionais* (Coimbra: Livraria Almedina, 1997), p. 204.
- 4 Carta das Nações Unidas [<http://www.un.org/aboutun/charter/>].
- 5 *Idem*.
- 6 John Kueger, *The Oxford Companion to Politics of the World* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 403.
- 7 Ian Brownlie, *Principles of Public International Law* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 570.
- 8 Ver, para maior desenvolvimento sobre este ponto, J. G. Starke (com I. A. Shearer), *Starke's International Law* (Londres: Butterworths, 1994), pp. 55–6 e 330–6.
- 9 Leo Strauss e Joseph Cropsey, *Histoire de la philosophie politique* (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), p. 446.
- 10 *Idem*, p. 652.
- 11 Karl Marx, «On the Jewish Question» [<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>].
- 12 Karl Marx, «Critique of the Gotha Programme» [<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/>].
- 13 Ver Peter Singer, Helga Kuhse, Stephen Buckle, Karen Dawson e Pascal Kasimba (eds), *Embryo Experimentation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); e, Tom Regan, *Animal Rights and Human Obligations* (Uple Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1976).
- 14 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Nova Iorque: Simon & Schuster, 1996).
- 15 John Rawls, *A Theory of Justice* (Harvard: Harvard University Press, 1999 [1971]).
- 16 Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-First Century* (Londres: Harper Collins, 1993), p. 133.
- 17 Thommy Svensson, «Prospects for Improved Pacific Asia-Europe Cooperation in Research, Education and Culture» (Comunicação apresentada em Leiden, Agosto de 1996).
- 18 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nova Iorque: Free Press, 1992).
- 19 Shintaro Ishihara, «Towards a New Civilization» (Comunicação apresentada em Leiden, Agosto de 1996).
- 20 *Idem*.
- 21 R. Randle Edwards, Louis Henkin e Andrew Nathan, *Human Rights in Contemporary China*, (Columbia: Columbia University Press, 1986).
- 22 Deng Xiao Ping, *Fundamental Issues in Present-Day China*, (Beijing: Foreign Languages Press, 1987), p. 24.
- 23 Edwards, Henkin e Nathan, *Human Rights in Contemporary China*, p. 150.
- 24 Michael C. Davies, *Constitutional Confrontation in Hong Kong*, (Londres: MacMillan, 1989), p. 23.
- 25 Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (Nova Iorque: W.W. Norton & Company, 2003).
- 26 *Idem*, p. 84.
- 27 Ver o relatório anual da Freedom House [<http://www.freedomhouse>].

- org/]. Os dados utilizados referem-se a 2003.
- 28 Fang Lizhi, «Democracy, Reform and Modernization», in Orville Schell e David Shambaugh (eds), *The China Reader: The Reform Era* (Nova Iorque: Vintage Books, 1999), pp. 178–82.
- 29 Joseph Fewsmith, «Generational Transition in China» (*The Washington Quarterly*, Vol. 25, nº 4, Outono de 2002), pp. 23–35 [<http://www.twq.com/o2autumn/fewsmith.pdf>]; e, John Pomfret, «China Orders Halt to Debate On Reforms» (*The Washington Post*, 27 Agosto de 2003).