

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**A INFLUÊNCIA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA FORMAÇÃO DE UMA
TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA REALIDADE
LATINO-AMERICANA**

CLÓVIS LOPES COLPANI

**Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina
como requisito à obtenção do título de Mestre em
Direito.**

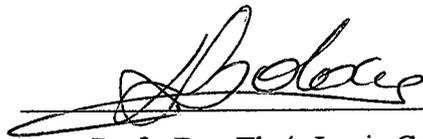
Orientadora: Professora Dra. Thaís Luzia Colaço

Florianópolis

2002

Dissertação julgada apta como requisito para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

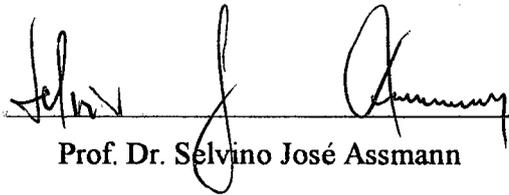
BANCA EXAMINADORA:



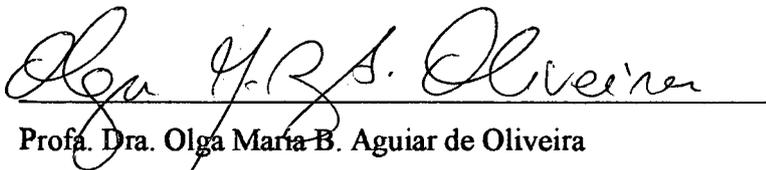
Prof. Dra. Thaís Luzia Colaço

Orientadora

Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer



Prof. Dr. Selvino José Assmann



Prof. Dra. Olga Maria B. Aguiar de Oliveira

Coordenadora do Curso de Pós-Graduação em Direito

Florianópolis, março de 2002.

AGRADECIMENTOS

Aos Colegas e Professores do Curso de Pós-Graduação em Direito – Programa de Mestrado, pelos debates e sugestões valiosos.

Aos funcionários do Curso de Pós-Graduação em Direito, pela atenção e apoio.

Aos Professores Antonio Carlos Wolkmer e Jeanine Nicolazzi Philippi, pelos questionamentos suscitados e pelas importantes indicações.

À Orientadora Professora Thais Luzia Colaço, pela dedicação demonstrada durante a difícil tarefa de orientar.

À minha esposa Liliana e Clóvis Filho pela compreensão e amor.

SUMÁRIO

RESUMO.....	VI
ABSTRACT.....	VIII
INTRODUÇÃO.....	1
I – Questões Preliminares.....	1
II – Questões Metodológicas.....	5
CAPÍTULO 1 – ASPECTOS INTRODUTÓRIOS SOBRE A TEOLOGIA LIBERTAÇÃO.....	9
1.1 – Conceitos de teologia e libertação.....	9
1.2 – Origens, desenvolvimento e forma de atuação da Teologia da Libertação.....	16
1.3 - As Teologias da Libertação.....	29
1.3.1 - Teologia Feminista da Libertação.....	30
1.3.2 - Teologia Indígena da Libertação.....	32
1.3.3 - Teologia Negra da Libertação.....	33
1.3.4 - Teologia da Libertação e ecologia.....	35
1.3.5 - Teologia da Libertação e outras religiões.....	38
1.4 - Teologia da Libertação e sua relação com outras correntes libertárias.....	40
1.4.1 - Antropologia da Libertação Latino-americana em Alberto Vivar Flores.....	41
1.4.2 - Filosofia da Libertação em Enrique Dussel.....	42
1.4.3 - Pedagogia da Libertação em Paulo Freire.....	46
1.4.4 - Ética da Libertação em Enrique Dussel.....	49

Capítulo 2 – DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO INTERNACIONAL.....	53
2.1 – Origem histórica dos Direitos Humanos.....	53
2.1.1 – A racionalização do pensamento e o conceito de pessoa.....	53
2.1.2 – Documentos relacionados aos Direitos Humanos.....	59
2.2 – Questão do conceito e fundamentos dos Direitos Humanos.....	67
2.2.1 – Conceito.....	67
2.2.2 – Fundamentos.....	72
2.3 – Direitos Humanos e Globalização.....	76
2.4 – Os Direitos Humanos na América Latina.....	85
2.4.1 – O Latino-americano.....	85
2.4.2 – A Democracia na América Latina.....	88
2.4.3 – Dados referentes à realidade latino-americana.....	95
Capítulo 3 – CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA REALIDADE LATINO-AMERICANA.....	101
3.1 – Diálogo entre uma ética laica e uma ética religiosa.....	101
3.2 – A Teologia da Libertação como uma alternativa hermenêutica para os Direitos Humanos	107
3.3 – A Teologia da Libertação e os Direitos Humanos de Primeira Geração.....	115
3.4 – A Teologia da Libertação e os Direitos Humanos de Segunda Geração.....	122
3.5 – A Teologia da Libertação e os Direitos Humanos de Terceira Geração.....	130
3.6 – A Teologia da Libertação e as Novas Gerações de Direitos Humanos.....	138
3.6.1 - Direitos Humanos de Quarta Geração.....	141
3.6.2 – Direitos Humanos de Quinta Geração.....	144
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	152

RESUMO

Esta dissertação aborda a influência da Teologia da Libertação, corrente de pensamento surgida na década de 1960 na América Latina, na construção de uma nova Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade dos países que compõem a região.

No primeiro capítulo são analisadas a Teologia Tradicional e a Teologia da Libertação, procurando-se demonstrar a ruptura da segunda em relação à primeira, no que se refere ao conceito, fundamentos e origens. São analisadas também as ramificações da Teologia da Libertação, que se desdobrou em Teologia da Libertação Negra, Indígena e Feminista, alcançando ainda outras religiões cristãs e não-cristãs. É verificada ainda, a relação da Teologia da Libertação com outras correntes libertárias, sendo abordadas a Filosofia da Libertação, a Ética da Libertação, a Pedagogia da Libertação e a Antropologia da Libertação.

O segundo capítulo trata dos Direitos Humanos, analisando suas origens históricas e a questão de seus conceitos e fundamentos, com o objetivo de delinear aquilo que pode ser entendido como uma Teoria dos Direitos Humanos. Também é contemplado o fenômeno da globalização e sua influência na atual concepção dos Direitos Humanos. Ao final do capítulo é abordada a questão dos Direitos Humanos na América Latina, fazendo-se uma análise do homem latino-americano, das democracias na América Latina e de alguns dados estatísticos.

No terceiro capítulo é enfrentada inicialmente a possibilidade de um diálogo entre uma ética laica e uma ética religiosa, para em seguida analisar-se a viabilidade da Teologia da Libertação como uma alternativa hermenêutica para os Direitos Humanos. Por fim, utilizando-se da categorização dos Direitos Humanos em gerações, é verificada a contribuição da Teologia da Libertação na formulação de uma Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana.

Em síntese, a dissertação objetiva analisar a possibilidade da construção de novos referenciais teóricos e práticos para efetivação dos Direitos Humanos na América Latina, tendo por base as proposições teóricas e ações desenvolvidas pelos teólogos da libertação desde a década de 1960.

ABSTRACT

This dissertation approaches the influence of the Liberty Theology, a line of thought that first appeared in the 1960s Latin América, in the construction of a new Theory of Human Rights based on the reality of the countries of this region.

In the first chapter the tradiconal theology are analyzed, and the rupture of the first one to the second is demonstrated, with regard to the concept, fundaments and origins. The ramifications of the Liberty Theology, which are the Black, The Indian and the Feminist Liberty Theologies, are also analyzed. These Liberty Theology ramifications also reached other emancipation lines is also verified and the Philosophy of Liberation as well as the Libertation Pedagogy, Ethics and Anthropology are approached.

The second chapter refers to the Human Rights. In it, its historical origins, as well as its concepts and fundaments, are analyzed. The objective of this chapter is to outline what can be understood as a Theory of the Human Rights. The phenomenon of globalization is also contemplated and its influence in the current conception of Human Rights. In the end of this chapter, the Human Rights matter in Latin America is approached, and it is made an analysis of the Latin American man, the democracies in Latin America and some statistical data.

In the third chapter the possibility of a dialog between a laic ethic and a religious ethic is initially faced, and then the feasibility of the Liberty Theology as a hermeneutic alternative for the Human Rights is analyzed. And then, by taking use of the Human Rights categorization in generations, the contribution of the Liberty Theology in the formulation of a Human Rights Theory is verified in the Latin american reality.

In short, this dissertations purpose is to analyzed the possibility of the construction of new practical and theoretical references for the accomplishment of the

Human Rights in Latin America, based is the theoretical propositions and actions developed by libertation theologians since the 1960s.

INTRODUÇÃO

O tema Teologia da Libertação e Direitos Humanos foi escolhido com o propósito de analisar a correspondência entre a atual Teoria dos Direitos Humanos e a realidade de exclusão e opressão da população latino-americana, que é em sua grande maioria cristã.

I – QUESTÕES PRELIMINARES

No que se refere à **delimitação do tema**, buscar-se-á verificar a contribuição da Teologia da Libertação na construção de uma nova Teoria dos Direitos Humanos, tendo por base a realidade latino-americana desde a década de 1960 quando predominavam os regimes ditatoriais no continente. Analisar-se-á o período de transição aos regimes democráticos, bem como a situação dos Direitos Humanos na região, na atualidade. Será trabalhada a questão dos conceitos e fundamentos dos Direitos Humanos, confrontando-os com a realidade analisada pelos teólogos da libertação, objetivando-se observar até que ponto a Teologia da Libertação pode ser concebida como base para uma releitura dos Direitos Humanos, a qual permita um grau maior de sua efetivação na América Latina.

A **formulação do problema** situa-se na possibilidade de conceber a Teologia da Libertação como uma corrente de pensamento capaz de ajudar na formulação de uma Teoria dos Direitos Humanos voltada para os aspectos próprios da América Latina, possibilitando a mudança do panorama histórico de exploração e submissão aos modelos oriundos de outras realidades.

A importância de estudar a contribuição que a Teologia da Libertação trouxe e pode trazer na formulação da Teoria dos Direitos Humanos se dá pela necessidade de mudar a prevalência dos pensadores dos países ricos neste campo teórico, com a conseqüente exclusão dos pensadores latino-americanos.

O repensar da Teoria dos Direitos Humanos é fundamental para que a realidade dos países pobres comece a ser modificada a partir de referenciais próprios e não apenas através de concessões dos países ricos, das instituições internacionais ou das grandes corporações do Mercado.

O trabalho de reestruturação do pensar latino-americano envolve os intelectuais, a sociedade civil e o Estado, devendo-se buscar alternativas que possam mudar as condições de exclusão e opressão por que passa parte da população da América Latina.

Conceber a Teologia da Libertação como uma destas alternativas, exige uma pesquisa que questione a atual concepção dos Direitos Humanos, o cristianismo, as religiões cristãs e a própria Teologia da Libertação.

Com relação à **identificação no tempo**, ainda que se busque uma análise histórica que remonta ao período grego no que se refere ao conceito de pessoa humana, o enfoque principal dar-se-á no período de surgimento da Teologia da Libertação que vai do final de década de 1960 até a atualidade. No que se refere à **identificação no espaço**, o enfoque principal dar-se-á em relação à América Latina,¹ cuja maior parte dos países tem as mesmas características históricas de exclusão e exploração.

A **importância e justificativa** do tema escolhido se dá pelo fato de que o conceito e os fundamentos dos Direitos Humanos são questões nas quais as divergências são comuns, uma vez que os povos, as comunidades e os indivíduos são diferentes. Porém, essas diferenças não devem servir como obstáculo para que se possam conceber Direitos Humanos de conteúdo universal, mas sim devem prestar-se à interpretação desses Direitos em face das diversas realidades de que se compõe o mundo.

Ainda que os latino-americanos, em sua grande maioria sejam cristãos, sabe-se que isto não foi sempre assim, pois os povos indígenas e os negros prestavam culto a outras religiões. A imposição da religião católica fez prevalecer o cristianismo como principal doutrina religiosa, penetrando assim consideravelmente na forma de pensar, sentir e agir do homem latino-americano.

¹ Para efeito deste estudo incluir-se-á o Caribe como parte integrante da América Latina, ainda que órgãos como a Comissão Econômica para América Latina e Caribe - CEPAL façam a distinção entre estas duas regiões devido a características particulares.

Diante dessa realidade a Teologia da Libertação, por tratar-se de uma reformulação da fé cristã, aparece como um importante instrumento de questionamento, construção, defesa e divulgação dos Direitos Humanos na América Latina.

Questiona porque através da doutrina cristã e do marxismo coloca um ponto de interrogação na atual Teoria dos Direitos Humanos, formulada historicamente pelos líderes e intelectuais dos países ricos, ou por pessoas vinculadas a organizações internacionais em que a participação dos países periféricos é limitada, como é o caso do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas.

Constrói porque procura dar novas definições à questão dos fundamentos dos Direitos Humanos, seja no que se refere à reinterpretação do cristianismo, seja em relação à realidade dos países pobres (em especial os latino-americanos).

Defende à medida que fomenta ações de grupos da sociedade civil na luta pelo reconhecimento e proteção dos Direitos Humanos, buscando na doutrina cristã a motivação para tal.

Divulga através de obras, seminários, simpósios e principalmente através das comunidades eclesiais de base a necessidade de questionar a teologia colonizadora européia, bem como os valores impostos hoje pelos países ricos, tentando assim construir uma teologia mais adequada à realidade latino-americana, que se volta para a questão dos Direitos Humanos.

A Teologia da Libertação sob esta perspectiva ocupa um papel fundamental na elaboração da Teoria dos Direitos Humanos, não como uma verdade absoluta e inquestionável, mas sim como uma via de interpretação cuja aceitação é muito boa por parte daqueles que necessitam mais compreender e lutar por seus Direitos, sejam Direitos de Primeira, Segunda, Terceira, Quarta ou Quinta gerações.

Com este trabalho não se busca uma apologia panfletária ou até violenta da libertação do homem latino-americano, mas construir alternativas hermenêuticas para os Direitos Humanos na América Latina. Partir-se-á então de um referencial teórico elaborado por intelectuais latino-americanos que vivenciaram e vivenciam as diversas realidades da região.

O **objetivo geral** desta dissertação é verificar até que ponto a Teologia da Libertação pode contribuir para a construção de uma nova Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana, através da qual seja possível garantir um grau maior de efetivação dos Direitos Humanos.

Os **objetivos específicos** são:

- Definir o que é a Teologia da Libertação e diferenciá-la da teologia tradicional, especificando o método e as áreas de atuação daquela, bem como, analisando sua aceitabilidade nas diversas doutrinas religiosas e na sociedade latino-americana, considerando a pretensão de universalidade das religiões cristãs.

- Verificar a influência da Teologia da Libertação na criação de outras teorias libertárias, e a possibilidade de tê-la como alternativa hermenêutica para os Direitos Humanos.

- Pesquisar os conceitos e fundamentos a respeito dos Direitos Humanos a partir das principais teorias sobre o tema, estudando a viabilidade de conjugar seus aspectos universais com as particularidades dos povos, nações, comunidades e indivíduos.

- Verificar a influência do processo de globalização na Teoria dos Direitos Humanos, indagando sobre a possibilidade de uma nova concepção dos Direitos Humanos, a partir da realidade latino-americana.

- Averiguar a compatibilidade da Teologia da Libertação com uma concepção dinâmica dos Direitos Humanos, na qual o acréscimo de novos valores e visões de mundo são constantes.

- Constatar em cada uma das gerações de direitos e nos novos direitos o grau de influência da Teologia da Libertação, em face de uma nova concepção dos Direitos Humanos.

A **hipótese central** da dissertação é a de que a Teologia da Libertação procura formular, não apenas uma teologia diferente da européia (colonizadora), mas também uma nova visão de mundo, a partir da realidade e das particularidades da América Latina. Para que se possam conceber Direitos Humanos universais, primeiro parece

interessante considerar qual é a realidade e as particularidades de cada povo, de cada comunidade e do próprio sujeito. Uma Teoria dos Direitos Humanos em que prevaleçam os critérios estabelecidos por correntes de pensamento de alguns povos ou de uma organização internacional é um equívoco. Assim, a Teologia da Libertação não surge como panacéia para falta de efetividade dos Direitos Humanos nos países latino-americanos, mas constitui-se em um importante instrumento de construção de uma nova Teoria dos Direitos Humanos, uma vez que a população latino-americana é em sua grande maioria cristã.

II – QUESTÕES METODOLÓGICAS

O **método de abordagem** a ser utilizado nesta dissertação será o **indutivo**, uma vez que procurar-se-á partir da realidade latino-americana analisada pela Teologia da Libertação, para verificar sua influência na formulação de uma nova Teoria dos Direitos Humanos.

O **método de procedimento** será o **monográfico**, pois serão estudadas as condições da população latino-americana, para verificar a possibilidade de formulação de novos pressupostos teóricos e práticos para os Direitos Humanos, tendo por base os estudos e ações desenvolvidas pelos teólogos da libertação. Priorizar-se-á o enfoque **interdisciplinar**, abrangendo as seguintes disciplinas: Teoria do Direito, Filosofia do Direito, Teologia e História.

A **estrutura da dissertação** compreende três capítulos, correspondendo à planificação adotada para desenvolvimento do assunto.

No primeiro capítulo trabalhar-se-á com os conceitos da teologia tradicional e a ruptura feita pelos teólogos da libertação no momento em que tiveram que optar entre as diretrizes do Vaticano e a realidade que vivenciavam na América Latina. Fomentada inicialmente pelo poder central de Roma, a Teologia da Libertação direcionou-se muito mais para emancipação do homem latino-americano do que para o

assistencialismo piedoso e a fé cega, o que acabou tornando-a uma espécie de filha bastarda da Igreja Católica.

O Vaticano lutava contra o socialismo soviético, do qual João Paulo II, havia sido adversário desde os tempos da Polônia; no entanto, via as correntes marxistas crescendo na América Latina através de si, por meio da Teologia da Libertação. Vendo a necessidade de conter e redirecionar os Teólogos da Libertação, o Vaticano toma uma série de medidas. Diante da oposição à Teologia da Libertação surgem então os questionamentos mais contundentes ao poder central da Igreja Católica por parte dos Teólogos da Libertação, o que acaba gerando uma maior divulgação e propagação de uma teologia mais voltada à realidade latino-americana.

Ainda no primeiro capítulo, será abordada a relação da Teologia da Libertação com outras correntes libertárias, como é o caso da Pedagogia da Libertação, da Filosofia da Libertação, da Ética da Libertação e da Antropologia da Libertação.

Como tema final do capítulo inicial, abordar-se-ão os aspectos da Teologia da Libertação que apontem para a possibilidade de uma releitura dos Direitos Humanos, a partir da realidade latino-americana, tanto no âmbito teórico como nas diversas atividades desenvolvidas nas comunidades eclesiais de base junto à população mais carente. Embora a Igreja Católica tenha se oposto inicialmente a reconhecer a legitimidade dos Direitos Humanos, em uma fase posterior passou a ser sua aliada e defensora, condição na qual a Teologia da Libertação surgiu e desenvolveu-se.

No segundo capítulo, após estabelecido o liame entre a Teologia da Libertação e os Direitos Humanos, será analisado o que se entende na atualidade por uma Teoria dos Direitos Humanos. Iniciar-se-á por suas origens históricas, retornando a períodos anteriores à Revolução Francesa e à Constituição Americana.

Também no segundo capítulo, serão tratadas as questões do conceito e fundamentos dos Direitos Humanos, as quais são bastante controversas. A aceitação da divergência nesta temática é um bom indicativo, pois possibilita o delineamento de uma nova forma de conceber os Direitos Humanos, na qual as diferenças são consideradas e admitidas.

Para falar-se em uma nova Teoria dos Direitos Humanos não é necessário negar seu caráter universal, antes, parece fundamental que sejam consideradas as diferenças

entre cada povo, cada comunidade e até mesmo de cada indivíduo. Essas diferenças não devem ser assimiladas como um defeito, mas sim como uma forma de completar e enriquecer uma sociedade fraterna, onde todos são igualmente seres humanos.

A globalização, como fenômeno que alcança os mais diversos setores, será abordada sob a perspectiva da existência de grandes diferenças entre os diversos países da comunidade internacional, seja de cunho econômico, social, cultural, político, etc. Não se quer negar a globalização, contudo é preciso avaliar sua decantada inevitabilidade em algumas questões, abrindo-se assim um campo fértil para uma nova Teoria dos Direitos Humanos, a partir da realidade dos países pobres, incluindo-se os latino-americanos.

A questão da globalização em relação aos Direitos Humanos não pode significar sua padronização a partir de um modelo de vida ocidental, deve antes corresponder a uma oportunidade para que os países menos desenvolvidos participem do processo político internacional. A imposição de uma única verdade, como aconteceu na colonização latino-americana em relação aos os índios e posteriormente aos negros, em total desrespeito com suas culturas, é algo que poderia ser evitado no processo de globalização, desde que ela seja repensada sob o enfoque das diversas realidades existentes.

Objetivando-se traçar um quadro comparativo entre alguns países da região e outros considerados ricos e desenvolvidos, o último aspecto a ser abordado no segundo capítulo, diz respeito a dados estatísticos sobre o desenvolvimento dos Direitos Humanos na América Latina.

No terceiro capítulo procurar-se-á avaliar o grau de contribuição que a Teologia da Libertação trouxe e pode trazer, na elaboração de uma Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana.

É importante ter presente que uma nova concepção não pode significar um novo dogma. Desta forma é que procurar-se-á reler os Direitos Humanos a partir da Teologia da Libertação. Não como algo destinado a compelir a crença, mas como uma das tantas vias possíveis para conciliar as diferenças das pessoas, das comunidades e dos povos, ante a necessidade do convívio social.

Para estabelecer este respeito à diferença dos outros, parece fundamental o diálogo entre a ética laica e a ética religiosa, as quais podem visar ao objetivo comum da emancipação do homem. Trata-se de um homem que não precisa ser ateu, mas que também

não necessita ser um fanático religioso. O importante é procurar entender aquilo em que se crê, para que a opção das pessoas seja consciente e para que elas sintam-se responsáveis por essa opção.

Assentadas as bases nas quais entende-se a Teologia da Libertação como uma das alternativas hermenêuticas para os Direitos Humanos, procurar-se-á avaliar em que medida esta corrente teológica está presente na conquista e afirmação em cada uma das gerações de direitos. A abordagem a partir das gerações não se prestará a uma rigorosa compartimentação dos Direitos Humanos, mas antes como ferramenta metodológica para facilitar o estudo e compreensão daquilo que se visa analisar.

A abordagem será de cunho teórico e filosófico, pois como já foi afirmado buscam-se novos fundamentos para uma concepção dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana. Fundamentos estes que possibilitem ao operador do Direito a reflexão sobre esta importante temática, sem enclausurá-lo em uma teoria geral, com conceitos fechados e resistentes às mudanças e às diferenças, que são comuns e importantes quando se quer falar em uma sociedade fraterna.

CAPÍTULO 1

ASPECTOS INTRODUTÓRIOS SOBRE A TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

1.1 – Conceitos de teologia e libertação

Para ingressar no estudo da Teologia da Libertação é fundamental compreender antes que é teologia, assim como a significação do termo libertação, de forma a esclarecer em que sentido estas palavras são utilizadas isoladamente e como elas podem ser combinadas para expressar uma releitura da teologia e do cristianismo.

A teologia pode ser concebida em sentido restrito, que corresponde ao estudo da fé cristã, ou em sentido amplo, que significa o estudo das diversas crenças religiosas. Abordar-se-á a teologia em seu sentido mais restrito, na qual se concebeu a Teologia da Libertação, sem negar a possibilidade de falar-se em teologia fora do credo cristão.

Dentre os conceitos possíveis para explicação de que é a teologia, pode-se citar os que Francisco Catão traz na obra "O que é Teologia da Libertação",² na qual o autor fala da teologia apologética-dogmática, da teologia doutrinária e das teologias patrísticas.³

A teologia apologética-dogmática, segundo Catão, é aquela que obedece a dogmas estabelecidos com base nos textos religiosos, dogmas estes que não podem ser questionados, pois constituem a base sólida na qual é edificada a fé cristã. É a teologia mais tradicional, limitando-se a cumprir o que está estabelecido dogmaticamente, não havendo trabalho de interpretação.

A teologia doutrinária busca a compreensão daquilo em que se acredita, não se apegando à necessidade de definir no que se deve crer; o mais importante significa interpretar e compreender os evangelhos, conforme fizeram Santo Agostinho e principalmente São Tomás de Aquino. Nesta forma de teologia já é possível buscar uma

² CATÃO, Francisco. *O que é teologia da libertação*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

³ Id., *ibid.*, p. 28-34.

interpretação dos textos bíblicos, sem contudo falar-se em sua contextualização ou problematização em face da realidade social.

Por último o autor nos fala das teologias patrísticas, que são aquelas originárias das pregações realizadas pelos padres e bispos que mantêm contato com diversas culturas, procurando assim adequar os ensinamentos religiosos às particularidades de cada sociedade. Através da teologia patrística é que a Igreja Católica conseguiu expandir-se pelo mundo inteiro, adequando a pretensão de universalidade do catolicismo às diversas realidades que foram encontradas e que exigiram adaptação. Francisco Catão nos dá uma idéia do que significa ser cristão a partir da concepção das teologias patrísticas:

Ser cristão não quer dizer ter uma mesma mentalidade, uma mesma cultura, uma mesma posição política. Os cristãos estão em todas, ou melhor, há cristãos em todas, procurando harmonizar, ao menos na medida do possível, as exigências do Evangelho, com o que fazem, com o que pensam, com a orientação que dão às suas vidas.⁴

Outra forma de explicar a teologia é a que Gustavo Gutiérrez traz no livro “Teologia da Libertação: perspectivas”,⁵ no qual ele aborda as “tarefas clássicas da teologia”,⁶ para em seguida falar da “teologia como reflexão crítica sobre a práxis”.⁷

Segundo Gustavo as tarefas clássicas da teologia são: “a teologia como sabedoria” e “a teologia como saber racional”.⁸

A primeira estaria relacionada com a fase inicial da Igreja, na qual preponderavam os aspectos espirituais; o religioso distanciava-se das coisas mundanas, pois o que lhe interessava era o aperfeiçoamento espiritual, com a aquisição de uma sabedoria que o santificasse.

A segunda, teologia como saber racional, Gustavo situa a partir do século XIV, quando ocorre a ruptura no equilíbrio entre espiritualidade e teologia. De uma fase essencialmente voltada para a espiritualidade, passa-se, no século XII, a uma fase de relativo equilíbrio entre espiritualidade e uma concepção científica da teologia. Esta

⁴ CATÃO, op. cit. p. 33.

⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

⁶ Id., *ibid.*, p. 58-60.

⁷ Id., *ibid.*, p. 61-70.

⁸ Id., *ibid.*, p. 58-60.

equivalência, no entanto, acaba a partir do século XIV, quando se inicia um processo de sistematização do saber teológico.

Os dois aspectos parecem fundamentais quando vai se trabalhar com teologia, um como forma de conceber um saber que em sua essência é espiritual, pois fala de Deus, e outro como meio de sistematização deste conhecimento. Contudo, além destes dois elementos que compõem qualquer estudo teológico, surge um terceiro, que Gustavo Gutiérrez denomina “a teologia como reflexão crítica sobre a práxis”.⁹

O religioso peruano sustenta a necessidade de direcionar a espiritualidade e o conhecimento racional e sistematizado da teologia à efetivação de ações no mundo. A teologia deixa de preocupar-se unicamente com os aspectos contemplativos, sejam eles de cunho espiritual ou racional, para ingressar no campo da ação. Tenta-se recuperar a mensagem dos primeiros cristãos, que exaltavam a necessidade de ações além das palavras, e que talvez por isso tenham sido martirizados.

Como chegar à prática? O marxismo é uma das leituras possíveis, dentro de seu conceito de *práxis*, que implica ações que possam efetivamente trazer modificações na sociedade. Marxismo e Teologia mantêm um diálogo, o que fica bem definido nas seguintes palavras:

Seja como for, de fato, a teologia contemporânea acha-se em inesquivável e fecunda confrontação com o marxismo. É em grande parte estimulado por ele é que, apelando as suas próprias fontes, o pensamento teológico orienta-se para uma reflexão sobre o sentido da transformação deste mundo e sobre a ação do ser humano na história. Mais ainda, graças a este cotejo a teologia percebe o que seu esforço de compreensão da fé recebe dessa práxis histórica da humanidade, assim como o que pode significar sua própria reflexão para essa transformação do mundo.¹⁰

Esta “reflexão crítica”¹¹ conduz a teologia à necessidade de trabalhar atenta aos diversos problemas do mundo, não apenas no sentido de aconselhar quais seriam as condutas mais adequadas, a partir do *status quo* social ou eclesial em vigor, mas antes procurando envolver-se no efetivo processo de resolução destes problemas, o que pode significar uma ruptura com a ordem estabelecida.

⁹ GUTIÉRREZ, op cit., 61-70.

¹⁰ Id., ibid., p. 66.

¹¹ Id., ibid., p. 67-70.

Em qualquer das abordagens supra sobre que é a teologia, tanto em Francisco Catão, como em Gustavo Gutiérrez, é possível entender que a teologia não pode significar exclusivamente contemplação ou racionalização. É preciso que a teologia vá além e busque indagar quais são as melhores formas de transformação das diversas realidades de exclusão e opressão existentes.

Busca-se a adequação do conhecimento teológico às diversas realidades que são encontradas pelo planeta. O esgotamento de um modelo de teologia centralizada em dogmas e na teorização dos conhecimentos extraídos dos evangelhos conduz inevitavelmente a um repensar teológico, que procura problematizar e resolver diversas questões, principalmente aquelas relacionadas com os países pobres e com a exclusão social da maior parte de suas populações.

Esta necessidade de mudança envolve a idéia de libertação, não apenas do teólogo, mas do excluído em geral. Surge então a dúvida sobre qual a significação que se pode dar a palavra libertação quando conjugada com o termo teologia. Mas libertar-se de quê? De quem? Por quê?

Gustavo Gutiérrez associa o conceito de libertação ao de desenvolvimento,¹² para explicar o primeiro. A idéia de desenvolvimento estaria ligada primeiramente à necessidade de buscarem-se condições mais humanas de existência às pessoas.

Contudo, o termo é utilizado muitas vezes em seu aspecto econômico, caso em que se estaria falando de desenvolvimento econômico, no qual as idéias centrais são o acúmulo de riqueza¹³ e um progresso infinito.¹⁴ É o que se pratica hoje em muitos países, e também em muitos lares e mentalidades, ou seja, a idéia do sujeito bem sucedido economicamente.

¹² GUTIÉRREZ, op cit., p. 75-96.

¹³ Id., ibid., p. 78.

¹⁴ Selvino José Assmann ao tratar da Filosofia da História em Leopoldo Zea, assevera: "o que autoriza Zea como latino-americano a enunciar um projeto utópico da história humana é a crise de uma concepção ocidental da história, baseada na crença de um progresso infinito. A crise transparece pela consciência de que não se pode simplesmente continuar progredindo, pois 'a sociedade de consumo acaba consumindo os seus consumidores'. Um mundo, o ocidental, que tanto lutou para afirmar um projeto igualitário e um projeto libertário, hoje vê que já não pode continuar estimulando ambos os projetos, mas só o libertário; se for estimulado e promovido também aquele igualitário o sistema atual de privilégios, de desigualdades, se rompe... E é precisamente tal ruptura o que o Terceiro Mundo pretende: projeto libertário e projeto igualitário devem ser conciliados". ASSMANN, Selvino José. *A filosofia da história de Leopoldo Zea: A América Latina e a história*. Tese. Roma, 1983. p. 262-263.

Em contraposição a este desenvolvimento de cunho meramente econômico, surge a acepção do desenvolvimento como um “processo social global”,¹⁵ no qual são abordados os aspectos econômicos, sociais, políticos, culturais, religiosos e outros. Não se trata mais da simples acumulação de riqueza, mas sim da construção de uma nova sociedade e de um novo homem capaz de produzir riqueza e articulado politicamente, consciente dos problemas sociais e culturais que o cercam.

Desenvolvimento passa a significar, em primeiro lugar, tomada de consciência, que é atributo do homem. Daí o caráter humanista do conceito de desenvolvimento como processo social global.

Leonardo e Clodovis Boff, ao tratarem do conceito de subdesenvolvimento a partir da perspectiva dos teólogos da libertação, acentuam:

Desembocara-se numa interpretação mais adequada entendendo o subdesenvolvimento como a outra face do desenvolvimento, como um sistema de dependência de centros hegemônicos (países mantidos subdesenvolvidos). As categorias de correlação oposta que mais iluminadoras se mostravam eram: dependência-libertação. Tanto uma como outra destas categorias implicavam uma análise e, ao mesmo tempo, uma denúncia. Dependência significa sistema de opressão que provoca uma indignação ética; libertação quer dizer a ação que liberta a liberdade cativa e evoca um compromisso humanístico.¹⁶

Sob este prisma é possível associar a idéia de libertação a desenvolvimento. A esse respeito, Gustavo Gutiérrez sustenta que esta abordagem humanista procura firmar o conceito de desenvolvimento de forma mais ampla, na qual a “humanidade é vista assumindo seu próprio destino”. Porém, isso conduz a uma “mudança de perspectiva que – por meio de certas correções e da inclusão de outros elementos” – Gustavo prefere designar pelo termo “libertação”.¹⁷

O desenvolvimento difundido como modelo a ser seguido pelos países pobres foi o desenvolvimento econômico, cujas dificuldades para implantação foram e são quase intransponíveis, pois não dependem somente do esforço destes países, mas sim da boa vontade de organismos e grupos internacionais controlados pelos países ricos, como é o

¹⁵ GUTIÉRREZ, op cit., p.79.

¹⁶ BOFF, Leonardo e BOFF, Clodovis. **Da libertação – o sentido teológico das libertações sócio-históricas**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 22-23.

¹⁷ GUTIÉRREZ, op cit., p.80.

caso do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial, da Organização Mundial do Comércio, para não falar nas grandes corporações transnacionais do Mercado.

Somente um processo de libertação desta cartilha, que foi e é imposta aos países pobres, pode transformar a realidade subdesenvolvida destes países. Como já foi comentado, esta libertação é ampla, envolvendo aspectos econômicos, sociais, individuais, culturais, políticos, religiosos, entre outros. Não basta então libertar o homem do jugo de coisas externas a si, que o impedem de ser incluído em uma sociedade, como é o caso da condição econômica. Trata-se também de uma “libertação interior”,¹⁸ fundada na transformação do sujeito, que não se dá unicamente no âmbito social, mas também no “psicológico”.¹⁹

Gustavo fala então de “uma liberdade interior entendida não como evasão ideológica do enfrentamento social, como a interiorização de uma situação de servidão, mas em referência real ao mundo do psiquismo humano tal como compreendido desde Freud”.²⁰ Para o religioso peruano a psicanálise abriu um novo caminho para o homem, pois ao situar a repressão como dado essencial do psiquismo humano, permitiu que fossem estudadas as diversas condicionantes do comportamento humano.

A referência à psicanálise parece realmente fundamental quando se quer abordar a questão de uma libertação do sujeito, pois através dela é possível desmitificar uma série de mitos que foram e são criados sobre um modelo ideal e obrigatório de homem. Na obra “O mal-estar na civilização”,²¹ ao abordar o sentimento de culpa, Freud observa que ocorre uma introjeção da agressividade, uma vez que a civilização utiliza de meios para inibi-la, acabando por internalizá-la no homem. Essa agressividade proveniente do ego acaba retornando a ele, porém é assumida pelo superego que a direciona contra o ego, surgindo assim uma tensão entre ambos (sentimento de culpa). Este sentimento de culpa gera o “mal-estar na civilização”.

O sentimento de culpa ocorre justamente pela eterna busca de completude que as pessoas inconscientemente sentem. A psicanálise possibilita que se tome consciência

¹⁸ GUTIÉRREZ, op cit., p. 87.

¹⁹ Idem.

²⁰ Id., ibid., p. 88.

²¹ FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Otávio Aguiar de Abreu. São Paulo: Abril, 1978. p.76.

dessa incompletude e, portanto, da impossibilidade de se falar em um modelo ideal de sociedade ou de homem a ser imposto a todos. É possível então olhar para o próximo e enxergá-lo como alguém que tem suas particularidades e sua forma própria de pensar e ser, não podendo ser imposto um padrão rígido e imutável de comportamento.

Sem dúvida, o conceito de libertação não pode ficar única e exclusivamente no âmbito coletivo, pois se assim o fosse, inevitavelmente caminhar-se-ia para imposição de novos dogmas que servissem a toda esta coletividade. Assim, quando se fala em libertação, é necessário observar que ela compreende uma série de medidas, algumas direcionadas à coletividade e outras que dizem respeito ao sujeito.

Para a Teologia da Libertação a palavra libertação é utilizada no sentido do último parágrafo, ou seja, serve para definir a busca do homem por condições mais adequadas de vida, de forma a livrar-se do jugo da ignorância e da submissão a um modelo e a condições que lhe são impostos. Contudo, acrescenta-se mais um elemento: a libertação de cunho espiritual, que estaria vinculada às revelações bíblicas.²²

Portanto, são três os processos de libertação, segundo Gustavo Gutiérrez:²³ o primeiro, que envolve os anseios das classes sociais e dos povos oprimidos, são as mudanças coletivas; o segundo, que trata das mudanças no sujeito, é a transformação de cunho psicológico; o terceiro, que diz respeito à libertação em perspectiva teológica, é a transformação espiritual. De acordo com o autor estes três processos não são paralelos, tampouco se sucedem cronologicamente, pois “tais níveis de significação se implicam mutuamente”. Objetiva-se assim não incidir “em posições idealistas ou espiritualistas, que não passam de formas de evasão de uma realidade crua e exigente”. Posicionamentos deste tipo correspondem geralmente a “análises carentes de profundidade e, portanto, em comportamentos eficazes a curto prazo, sob o pretexto de atender às urgências do presente”.²⁴

A teologia para ser libertária deve fazer com que as pessoas se interessem não apenas pelas coisas terrenas e sua relação com a “salvação”, mas também pela

²² Gustavo Gutiérrez explica: “falar de libertação permite outro tipo de aproximação que nos conduz às fontes bíblicas que inspiram a presença e o atuar do ser humano na história. Na Bíblia, Cristo nos é apresentado como portador da libertação. Cristo salvador liberta o ser humano do pecado – raiz última de toda ruptura de amizade, de toda injustiça e opressão –, fazendo-o autenticamente livre, isto é, livre para viver em comunhão com Ele, fundamento de toda fraternidade humana. GUTIÉRREZ, op cit., p. 96.

²³ Id., ibid., p. 95-96.

²⁴ Id., ibid., p. 96.

conjugação de cada um dos três processos de libertação supra.²⁵ Somente em um processo de libertação que envolva a sociedade e o indivíduo é que há espaço para falar-se em uma Teologia da Libertação. De acordo com esta concepção as práticas teológicas não devem mais ser meramente contemplativas ou racionais, passando a incluir o homem no processo de modificação de sua realidade, sem que com isso ele deixe de crer em algo.

Como se observa a Teologia da Libertação envolve a emancipação do sujeito e dos sujeitos sociais, e até mesmo das demais instituições que compõem uma sociedade, no sentido de que busquem novos parâmetros para construção de um desenvolvimento próprio nos campos econômico, social, cultural, político e espiritual, deixando assim de seguir cegamente um modelo de desenvolvimento europeu ou norte-americano de cunho predominantemente economicista e laico. Não significa a negação total desses modelos de desenvolvimento, pois isso levaria a um novo tipo de imposição, trata-se sim de seu questionamento e adequação às particularidades da América Latina.

Definido aquilo que se entende por teologia e por libertação, e tendo também iniciado a análise resultante da conjugação dos dois termos, faz-se necessário passar às origens históricas, conceito e fundamentos da Teologia da Libertação.

1.2 – Origens, desenvolvimento e forma de atuação da Teologia da Libertação

Ainda que se situe a Teologia da Libertação como uma corrente de pensamento recente, ela não surge repentinamente na década de 1960, como fruto de uma decisão original de um setor isolado do clero latino-americano. Ela foi resultado de toda uma reestruturação que se desenhava na Igreja Católica, bem antes do Concílio Vaticano II.

Francisco Catão situa esta reestruturação a partir do papado de Leão XIII, que, “eleito papa em 1878, começa uma nova era. É indispensável compreendê-lo para entender o que ainda hoje estamos vivendo na Igreja, especialmente no que se refere às

²⁵ GUTIÉRREZ, op cit., p. 101.

relações da Igreja com a sociedade, o mundo e a política, com a economia e os direitos humanos.”²⁶

O objetivo de Leão XIII era recuperar a imagem da Igreja Católica, que estava em crise na época, por ter perdido terreno para outras religiões e até para formas laicas de visão de mundo. Uma encíclica deste Papa merece especial destaque, é a *Rerum Novarum* publicada em maio de 1891, que “pode ser considerada o germe da teologia da libertação”,²⁷ pois tinha por conteúdo a defesa dos trabalhadores em face do capitalismo, conduzindo assim o rebanho cristão ao questionamento sobre a realidade social que o cercava. Em seu trecho inicial deixa isto bem claro:

1. Despertado o prurido revolucionário que há bastante tempo agita os povos, era de esperar que o afã de mudá-lo espalhar-se-ia desde o campo da política ao terreno com ele confrontante, da economia. De fato, os avanços da indústria e das artes, que caminham por novos rumos; as mudanças operadas nas relações entre patrões e empregados, a acumulação de riqueza nas mãos de uns poucos e a pobreza da imensa maioria; a maior confiança dos trabalhadores em si mesmos e a maior coesão entre eles, juntamente com o relaxamento da moral, têm determinado o estabelecimento do debate. (...) Assim, pois, nos devendo velar pela causa da Igreja e pela salvação comum, cremos oportuno, veneráveis irmãos, e pelas mesmas razões, manifestar-se sobre a situação dos trabalhadores, o que temos nos acostumado, dirigindo-os cartas sobre o poder político, sobre a liberdade humana, sobre a cristã constituição dos Estados e outras parecidas, que estimamos oportunas para refutar os sofismas de algumas opiniões.²⁸

Faz-se necessário lembrar que bem antes de Leão XIII, importante movimento de libertação teológico foi o protestantismo. Exemplo disto é Thomas Münzer, cuja história é relatada por Ernst Bloch na obra “Thomas Münzer: teólogo da revolução”. Ernst Bloch ao comentar o “homem liberto” em Thomas Münzer, sustenta que “na medida em que os homens expulsam de si os senhores, libertam-se, relegando finalmente a preocupação e o cuidado para o seu devido lugar”.²⁹ A Reforma representou um repensar do conhecimento cristão, cujas dimensões influenciaram e influenciam sobremaneira o pensamento dos teólogos cristãos desde o século XVI.³⁰

²⁶ CATÃO, op. cit., p. 17.

²⁷ Id., ibid., p. 8.

²⁸ LEÃO XIII. Encíclica *Rerum Novarum*. Busca. Disponível em www.vaticano.va. Acesso em 10/01/02.

²⁹ BLOCH, Ernst. Thomas Münzer: teólogo da revolução. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973. p. 108.

³⁰ De acordo com Felipe Fernández – Armesto e Derek Wilson: “Essa ‘contínua reforma’, na verdade, toma-se uma reforma esporádica, pois as igrejas, como qualquer organização criada pelos homens, descambam para a corrupção, a ineficácia ou se petrificam no institucionalismo. São os radicais audaciosos que as purificam ou revigoram. (...) A Reforma é - e a Reforma foi - um movimento espiritual: espiritual no sentido de construir uma convulsão do espírito humano; espiritual também no fortalecimento dos vínculos

O Concílio Vaticano II (1962-1965), iniciado durante o papado de João XXIII, seguindo a linha renovatória de Leão XIII, propugnou pela aproximação da Igreja Católica das questões sociais. A rigidez hierárquica e a fidelidade aos dogmatismos cede espaço para uma Igreja mais preocupada com a realidade. Desta forma o “Concílio é um ponto de referência fundamental para a teologia da libertação”³¹

De acordo com Leonardo Boff,³² logo após o Vaticano II, um grupo de bispos latino-americanos, tendo por fundamento a renovação feita na Igreja Católica a partir do Concílio, reuniu-se em Roma e traçou as diretrizes do que viria mais tarde a ser chamado, primeiramente por Gustavo Gutiérrez, de Teologia da Libertação.³³

Seguem-se ao Concílio Vaticano II duas Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano: Medellín (1968) e Puebla (1979). Estas duas conferências serviram para colocar em prática o propósito enunciados por Leão XIII e também pelo Concílio Vaticano II, ou seja, a proposta de construir uma nova Igreja, voltada para realidade social, possibilitando com isso a criação de uma teologia latino-americana.

O “casamento”³⁴ entre a Igreja e os pobres, segundo Leonardo Boff, deu-se em Medellín (Colômbia), durante a II Conferência Episcopal Latino-Americana. O que Boff quer dizer é que a Teologia da Libertação é o resultado da união da Igreja com os pobres, e que esta união oficializou-se a partir de Medellín. É o que se observa nas seguintes partes do documento redigido a partir da Conferência:

A América Latina está evidentemente sob o signo da transformação e do desenvolvimento. Transformação que, além de produzir-se com uma rapidez extraordinária, atinge e afeta todos os níveis do homem, desde o econômico até o religioso. (...)

14. POBREZA DA IGREJA

I. Realidade Latino-americana

1. O Episcopado Latino-americano não pode ficar indiferente ante as tremendas injustiças sociais existentes na América Latina, que mantêm a maioria de nossos povos numa dolorosa pobreza, que em muitos casos chega a ser miséria desumana.³⁵

que ligam os indivíduos e a sociedade ao Espírito Divino”. ARMESTO, Felipe Fernández e WILSON, Derek. *Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1996. p. 11.

³¹ CATÃO, op. cit., p.37.

³² BOFF, Leonardo (Org.), REGIDOR, José Ramos e BOFF, Clodovis. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996. p. 9.

³³ GUTIÉRREZ, op. cit.

³⁴ BOFF, *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p. 10.

³⁵ SEGUNDA CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA – MEDELLÍN. *Conclusões de Medellín, 1968*. Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em 20/10/01.

Medellín lança as bases gerais que solidificaram a Teologia da Libertação, convocando os cristãos a agirem em busca da libertação e contra as injustiças. Há um evidente chamamento aos cristãos. O papel da Igreja seria então tornar seus seguidores conscientes da situação de pobreza e exclusão em que viviam, para que se iniciasse o processo de libertação.

A III Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada em Puebla no México em 1979, segue linha semelhante a Medellín, mas não idêntica, atribuindo à Igreja o papel de preparar os cristãos para o processo de libertação. Da conscientização, parte-se para a organização social no sentido de fazer cumprir os princípios enunciados no Vaticano II e em Medellín.

Na “Alocução Introdutória aos Trabalhos de Puebla”, observa-se o seguinte trecho, que resume bem o objetivo da Conferência:

O tema da nossa III Conferência Geral é a Evangelização no presente e no futuro da América Latina. Proclamar hoje e amanhã o Evangelho a nossos povos latino-americanos, animados pela esperança e ao mesmo tempo torturados no mais profundo de seu ser pelo desprezo em sua dignidade, é não somente fraterno, nobre, enriquecedor, mas é também nossa missão, nosso dever, é nossa vida. O grito de esperança e angústia de nossos povos que chega até esta Conferência e pede uma resposta profética, exige o compromisso da encarnação da Palavra de Deus em nossa vida e em nosso anúncio. Aqui estamos como Pastores que vão caminhando à frente de suas ovelhas (Jo 10,4).³⁶

Francisco Catão faz a seguinte diferenciação entre as duas conferências: “Puebla vai na linha Igreja-para-o-mundo; Medellín na linha Igreja-no-mundo”.³⁷ Esta diferença pode ser identificada com o que Leonardo Boff denomina “o sacramento de confirmação”,³⁸ ou seja, Puebla representa uma fase em que a Teologia da Libertação alcança a capacidade de seguir seu próprio caminho. Contudo, é preciso ter ciência de que a oposição à Teologia da Libertação ficou bem nítida nesta conferência, tanto por parte do Vaticano quanto por parte dos teólogos tradicionais.³⁹

³⁶ ALOCUÇÃO INTRODUTÓRIA AOS TRABALHOS DA III CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. Puebla, 1979. Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em: 20/10/01.

³⁷ CATÃO, op. cit., p. 59.

³⁸ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p. 11.

³⁹ José Ramos Regidor explica como se deu esta oposição: “Na preparação da III Conferência Episcopal Latino-Americana, ocorrida em Puebla (México) de 27/01 a 12/02/79 e inaugurada por João Paulo II, a TdL sofreu vigorosa hostilidade por parte da Igreja e da teologia católica tradicionais, mais ou menos ligadas ao poder dominante, que tinham como ponto de referência o cardeal Alfonso López Trujillo, então arcebispo de Medellín que, desde novembro de 1972, em Sucre (Bolívia), desencadeara a oposição a essa

No período que vai de 1979 a 1989, a medida que se consolida a Teologia da Libertação, também cresce a sua oposição. Diversos são os elementos que confirmam isto, dentre os quais Regidor⁴⁰ destaca: a influência na luta armada da Frente Sandinista de Libertação Nacional; a vida e obras de Dom Oscar Arnulfo Romero, arcebispo de San Salvador, Teólogo da Libertação que acabou assassinado em 24 de março de 1980; a publicação da coleção Teologia e Libertação em 1985, censurada pelo Vaticano; a imposição de silêncio a Leonardo Boff (1984-1985), o processo contra Gustavo Gutiérrez (1983-1984) e dois documentos editados pelo Vaticano: “Instruções Sobre Alguns Aspectos da Teologia da Libertação” e “Instrução Sobre a Liberdade Cristã e a Libertação”, que acabaram resultando numa maior divulgação da Teologia da Libertação.

A partir de 1989 as diversas mudanças que ocorreram no cenário mundial, dentre as quais destaca-se o fim do bipolarismo Leste-Oeste, com a crise do socialismo e do marxismo, e sua substituição pelas relações fundadas no bipolarismo Norte-Sul, obrigaram os teólogos da libertação a um repensar.

Sobre as perspectivas da Teologia da Libertação em face da “implosão do socialismo”⁴¹ e a considerável influência do marxismo e do socialismo em sua elaboração, Leonardo Boff esclarece que: “Como teoria, ela se fundava no marxismo e como prática tinha o socialismo como modelo”,⁴² contudo, “não identificamos socialismo com stalinismo, como não igualamos a Igreja de Cristo com a Santa Inquisição ou com as atuais agressões à liberdade do atual ex-Santo Ofício”.⁴³

Contudo, para compreender esse repensar é necessário verificar sob qual tipo de marxismo a Teologia da Libertação funda-se. Leonardo Boff ao abordar o assunto marxismo e teologia acentua:

O marxismo não se situa antes de tudo em uma instância teórica, prolongando o já afirmado na primeira parte do parágrafo anterior com a pergunta: qual é a verdade da história e da sociedade? Situa-se ao contrário, em uma instância prática, nos conflitos e nas lutas sociais capazes de emancipar aos oprimidos, iniciando a segunda parte do referido parágrafo com a pergunta: Como transformar a realidade para que seja mais

teologia. “Os teólogos da libertação não se fizeram presentes diretamente na conferência de Puebla, mas através dos seus bispos. De fato, o documento final, em suas opções fundamentais, mostra a profunda influência da TdL.” Id., *ibid.*, p. 20.

⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 20-21.

⁴¹ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. 2. ed. São Paulo: Ática. 1996. p.95-101.

⁴² Id., *ibid.*, p. 95.

⁴³ Id., *ibid.*, p. 97.

humana e, por isto mesmo, mais verdadeira? Não se trata da postura do bem pensante, senão do militante. (...)

Antes de tudo, é necessário derrubar os obstáculos epistemológicos fundamentais que impedem uma visão mais serena do marxismo. A interpretação dominante tem criado uma corrente ideológica através da qual se vinculam ao marxismo coisas como ateísmo, a violência, a repressão desumana, a coletivização despersonalizada, os campos de concentração, etc. Não é possível negar que tudo isto tem se dado nos movimentos que se proclamam marxistas. Porém é perigoso argumentar com este tipo de raciocínio, porque semelhantes fatos não são exclusivos do marxismo.⁴⁴

Estariamos diante de uma interpretação do marxismo, que o torna compatível com o cristianismo, ou estariamos diante de uma interpretação do cristianismo, que o torna compatível com o marxismo? Poder-se-ia responder que a Teologia da Libertação procura reinterpretar o cristianismo e o marxismo, tentando demonstrar que ambos são compatíveis na busca da libertação do homem.

Mas como conciliar a fé cristã com o ateísmo marxista? A Teologia da Libertação o faz por intermédio de suas semelhanças. O objetivo comum de libertação do homem pode ligar religiosos e leigos em uma mesma frente, embora sua visão de mundo diferencie-se em muitos aspectos. Essa interação entre os opostos, essa maleabilidade com relação às diferenças é fundamental quando se fala em liberdade. Pablo Richard acentua que a prática da libertação em um sentido global deve confrontar o ateísmo marxista com a fé cristã, observando que não são incompatíveis, pois o primeiro “não se define teologicamente em oposição ao mundo crente, senão politicamente em oposição ao mundo dominante”; assim, no aspecto teológico há um ateísmo antagônico à fé cristã, porém no aspecto político há um ateísmo diferente, que é antagônico à dominação. Desta forma, a “crítica marxista da religião, compreendida como elemento constitutivo de uma prática

⁴⁴ El marxismo no se sitúa ante todo en una instancia teórica, prolongando lo dicho en la primera parte del párrafo anterior con la pregunta: ¿cuál es la verdad de la historia y de la sociedad? Se sitúa, por el contrario, en una instancia práctica, en los conflictos y las luchas sociales capaces de emancipar a los oprimidos, inaugurando la segunda parte del referido párrafo con la pregunta: ¿cómo se ha transformar la realidad para que sea más humana y, por ello mismo, más verdadera? No se trata ya de la postura del bienpensante, sino del militante. (...)

Ante todo, es necesario derribar los obstáculos epistemológicos fundamentales que impiden una visión más serena del marxismo. La interpretación dominante ha creado una corriente ideológica por la que se vinculan al marxismo cosas como el ateísmo, la violencia, la represión inhumana, la colectivización despersonalizadora, los campos de concentración, etc. No es posible negar que todo esto se ha dado en los movimientos que se proclaman marxistas. Pero es peligroso argumentar con este tipo de razonamiento, porque semejantes hechos no son exclusivos del marxismo. BOFF, Leonardo. *Marxismo en teología: la fe requiere eficacia*. In: TAMAYO ACOSTA, Juan José. *La teología de la liberación*. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992. p. 121-122.

política de libertação e não como crítica teológica abstrata”, serve para os cristãos como um instrumento de análise crítica de sua fé e não como sua negação.⁴⁵

O compromisso máximo do cristianismo, “amar ao próximo como a si mesmo”, para a Teologia da Libertação deixa de ser apenas um ideal celestial e futuro, passando a ser algo atual e permanente. Como operacionalizar isso? O marxismo e o socialismo surgiram como uma opção metodológica, pois correspondiam à oposição aos diversos regimes ditatoriais que vigoravam na América Latina, onde a exclusão social era e é alarmante.

Todavia, a opção por um marxismo ortodoxo e dogmático, cheio de verdades absolutas, conduz à sua imposição, ignorando-se as diversas realidades existentes no planeta. O marxismo como doutrina fundada em determinada época a partir de uma realidade então vigente exige permanentes indagações para que possa adequar-se às diversas realidades que vão surgindo ao longo do tempo.

Observa-se que não basta a Teologia da Libertação questionar os dogmas religiosos, é necessário que ela questione também os dogmas do marxismo, como o fez o italiano Antonio Gramsci.

Se por um lado Gramsci representou uma renovação no pensamento marxista, por outro a Teologia da Libertação representa uma renovação no pensamento cristão com a colaboração do marxismo.

Ao apresentar novos conceitos que confrontavam com o dogmatismo marxista, Gramsci enfrentou de certa forma o poder central do partido comunista. A proposta de estratégias diferentes para alcançar-se o poder quebra o universalismo das pretensões comunistas da época. Gramsci sentiu que o comunismo poderia sim dar certo em muitos lugares, mas precisaria adequar-se às particularidades de cada povo. Os conceitos de "guerra de posições" e "guerra de movimento",⁴⁶ demonstram bem essa tentativa de adequação às diversas realidades.

A Teologia da Libertação, ao trabalhar com referenciais teóricos do marxismo na busca de novas concepções para o cristianismo, procura adequar essa doutrina

⁴⁵ RICHARD, Pablo. *Identidad cristiana y opción por el marxismo*. In: TAMAYO ACOSTA, Juan José. *La teología de la liberación*. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992. p. 140-141.

⁴⁶ GRAMSCI, Antonio. *Gramsci: poder, política e partido*. Organizador Emir Sader, Tradução de Eliana Aguiar. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 86.

religiosa às diversas realidades existentes nos países latino-americanos, demonstrando que se pode conceber um novo modelo de Igreja, capaz de comprometer-se com os problemas sociais e econômicos, contribuindo assim na formação de um novo modelo de Estado.

Gramsci reclamava uma participação mais ativa da Igreja Católica no campo social:

O pensamento social dos católicos. Penso ser possível fazer a seguinte observação crítica preliminar sobre o “pensamento social” dos católicos: não se trata de um programa político obrigatório para todos os católicos, para cuja realização estejam voltadas as forças organizadas que os católicos possuem, mas trata-se pura e simplesmente de um “conjunto de argumentações polêmicas”, positivas e negativas, sem concreção política.(...)

Na realidade, a Igreja não quer comprometer-se na vida prática econômica e não se empenha a fundo, nem para aplicar os princípios sociais que defende e que não são aplicados, nem para defender, manter ou restaurar aquelas situações em que uma parte dos seus princípios já fora aplicada e que foram destruídas.⁴⁷

Sem abandonar a “utopia socialista”, a Teologia da Libertação toma novos rumos, conservando seu eixo principal, que é a opção pelos pobres e excluídos. Leonardo Boff procura esclarecer que os teólogos da libertação não são contrários à modernidade nas “duas cristalizações históricas que encontrou”: de um lado, a modernidade burguesa que deu origem à “sociedade industrial, ao mercado e ao consumo” e de outro, a modernidade proletária, que deu origem a um “novo sujeito histórico na hegemonia da sociedade”, que são os trabalhadores, os quais buscaram a concretização do socialismo, em sua vertente marxista-leninista, que se encontra em declínio. Observa ainda o religioso que, embora estas duas formas de modernidade tenham se confrontado durante muito tempo, é necessário hoje “construir uma convergência”, na qual se busque uma “modernidade alternativa e integral que incorpore o imenso cabedal de ciência e de técnica (fruto da modernidade burguesa) com democracia social, em benefício de toda a humanidade (o sentido da modernidade proletária)”, de forma a vislumbrar um rumo comum para todos os povos.⁴⁸

Já sob o novo panorama mundial, realizou-se a IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em São Domingo na República Dominicana de 12 a 28 de

⁴⁷ GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. 5. ed. Trad. Luiz Mário Gazzanico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984. p.289.

⁴⁸ BOFF, Leonardo. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**. op. cit., p. 103.

outubro de 1992. Regidor⁴⁹ comenta que a conferência foi rigorosamente controlada pelo Vaticano, ainda que tenha mantido a opção pelos pobres. O termo libertação foi utilizado unicamente no sentido de libertação espiritual e a conferência opta por uma teologia tradicional. Tanto é assim que no corpo do discurso de abertura da Conferência, proferido por João Paulo II, encontramos o seguinte trecho:

A genuína praxes de libertação há de estar sempre inspirada pela doutrina da Igreja, como se explica nas Instruções da Congregação para a Doutrina da Fé (*Libertatis nuntius*, 1984, *Libertatis conscientia*, 1986), que conservam todo o seu valor e devem ser tidas em conta quando se trata do tema das teologias de libertação. Por outro lado, a Igreja não pode de maneira nenhuma deixar que lhe seja arrebatada, por qualquer ideologia ou corrente política, a *bandeira da justiça*, que é uma das primeiras exigências do Evangelho e, ao mesmo tempo, fruto da chegada do Reino de Deus.⁵⁰

Ainda que não reconhecida oficialmente pela Igreja Católica, a Teologia da Libertação continua a gerar produções teóricas e práticas. Muitas são as correntes teóricas e movimentos sociais, alguns ligados à própria Igreja, que tem por base os fundamentos lançados pelos teólogos da libertação. Como exemplos no campo teórico pode-se citar a Antropologia da Libertação, a Pedagogia da Libertação, a Ética da Libertação e a Filosofia da Libertação, que foram influenciadas e influenciaram a Teologia da Libertação. No enfoque prático pode-se destacar as comunidades eclesiais de base, os movimentos sociais ligados aos camponeses, como é o caso do Movimento dos Sem Terra no Brasil, além das pastorais da Igreja Católica, nos quais fica clara a influência marcante da Teologia da Libertação.

Após a análise das origens e do desenvolvimento da Teologia da Libertação, é importante verificar qual é sua forma de atuação. Leonardo Boff e Clodovis Boff dão uma idéia do grau de sistematização da Teologia da Libertação quando a dividem em: “profissional, pastoral e popular”.⁵¹ Os três níveis servem para explicar as diversas formas de atuação da Teologia da Libertação, que não se limita à produção teórica dos

⁴⁹ BOFF, Leonardo A teologia da libertação: balanço e perspectivas op. cit., p. 22.

⁵⁰ DISCURSO DE ABERTURA DO PAPA JOÃO PAULO II À IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM SANTO DOMINGO. São Domingo, 1992, Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em 22/10/01.

⁵¹ BOFF, Leonardo. Como fazer teologia da libertação. op. cit., p.25-27.

“teólogos de profissão”, mas estende-se também aos “pastores e agentes pastorais” e aos “participantes das Comunidades Eclesiais de Base com seus coordenadores”.⁵²

Há uma nítida preocupação em que todos os cristãos participem do processo de elaboração da Teologia da Libertação, ainda que o façam de forma diferenciada. Não há uma igualdade forçada e irreal no âmbito do conhecimento teológico, ao contrário, busca-se destacar os diversos níveis em que se divide e se organiza este conhecimento, de forma que o acesso a cada um deles não é algo inalcançável, pois não se trata de compartimentos estanques. É um método de estudo, não uma rigorosa linha dogmática que não possa ser rompida, ou na qual os níveis não se interpenetrem.

O método pastoral utilizado pela Teologia da Libertação fundamenta-se no “ver-julgar-agir”, que conforme esclarece Regidor⁵³ é indutivo, pois parte da realidade latino-americana para chegar à produção de seus textos, ao contrário do que faz a teologia romana que utiliza o método dedutivo, partindo de princípios gerais para aplicá-los às diversas realidades.

Os irmãos Boff, ao tratarem do método “ver-julgar-agir”, usam as expressões “mediação sócio-analítica, mediação hermenêutica e mediação prática”.⁵⁴

A primeira mediação (sócio analítica) corresponde à idéia de fazer ver por que os excluídos estão na situação de exclusão, o que deve iniciar pelo estudo das condições reais destas pessoas – é o VER. Os autores apontam a explicação dialética,⁵⁵ como a melhor forma para se fazer esta análise da realidade, pois somente através desta é que seria possível ingressar com mais profundidade nos diversos liames da estrutura social.

A segunda mediação (hermenêutica) se faz com a confrontação entre a realidade encontrada na primeira mediação e as escrituras sagradas – é o JULGAR. É denominada hermenêutica justamente porque sua função é fazer a interpretação da realidade em face do conhecimento religioso. A resposta não pode objetivar a criação de um novo dogma, pois, ao trabalhar com as diversas realidades, tomar-se-ia inadequado acreditar em um modelo fechado de análise. Sem dúvida que é uma leitura bastante diferente da teologia tradicional, a qual parte sempre dos dogmas religiosos para chegar a

⁵² Id., *ibid.*, p.26-27.

⁵³ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. *op. cit.*, p. 22.

⁵⁴ BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. *op. cit.*, p. 39-63.

⁵⁵ Id., *ibid.* p.43.

uma transformação da realidade. Com esta mediação, as escrituras devem ser relidas periodicamente para adequarem-se às diferentes situações que as pessoas vivenciam, o que pode sem dúvida desestabilizar o chão firme em que transita a interpretação dogmática dos evangelhos.

A terceira mediação se dá após o estudo da realidade dos excluídos e sua análise através do conhecimento religioso, quando se inicia então a ação no sentido de mudar esta realidade – é o AGIR. As religiões, por meio de sua aceitação dentro da América Latina, têm um papel fundamental no processo de libertação das populações excluídas, não apenas no sentido de interpretar sua realidade em face das escrituras, mas também tomando ações efetivas para mudar esta realidade, seja através das diversas atividades que desenvolve, seja através da articulação com outras forças sociais.⁵⁶

As mediações correspondem ao método, não se confundindo com a opção da Teologia da Libertação, que é pelo pobre. O conceito de pobre na perspectiva da Teologia da Libertação é fundamental para que se consiga entender qual é o tipo de pessoa a que esta teologia se volta, bem como se é possível estendê-la àqueles que não se enquadram dentro do conceito de pobres.

O homem latino-americano que tem especial atenção da Teologia da Libertação é o "pobre socioeconômico",⁵⁷ ou seja, aquele que não tem atendidas às suas necessidades básicas para uma vida digna nos âmbitos social e econômico; mas fala-se também no "pobre evangélico",⁵⁸ que mesmo sem ter necessidades socioeconômicas engaja-se na luta por justiça social.

Como se observa, o pobre para a Teologia da Libertação não é unicamente aquele despojado de bens materiais, mas todo aquele que é oprimido e portanto sofre de alguma das formas de exclusão social, ou ainda, aquele que se solidariza com o pobre, tornando-se um pobre por equiparação.

Na obra "Direitos humanos, direitos dos pobres",⁵⁹ ao ser tratado o conceito de pobre definido na III Conferência do Episcopado Latino-americano em Puebla,

⁵⁶ BOFF, Leonardo. *Da libertação: o sentido teológico das libertações sócio-históricas*. op. cit., p. 19.

⁵⁷ BOFF, Leonardo. *Como fazer teologia da libertação*. op. cit., p. 69.

⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 71.

⁵⁹ ALDUNATE, José, et al. *Direitos humanos, direitos dos pobres*. São Paulo: Vozes, 1992.

elencam-se os seguintes grupos: “os índios, as grandes massas de camponeses, operários, moradores de favelas, os marginais da vida social e política e a mulher do povo”.⁶⁰

Tem-se, como se vê, uma dimensão bastante ampla do que seja o pobre. Esta concepção, segundo parece, tem por objetivo alargar o alcance da luta pela libertação das pessoas, que não ficaria limitada à libertação econômica, estendendo-se também às libertações social, política, cultural e espiritual.

Ainda dentro da sistemática de atuação da Teologia da Libertação é importante abordar o que são as comunidades eclesiais de base – CEBs –, que se constituem em um dos principais instrumentos de divulgação e efetivação dos princípios da Teologia da Libertação, uma vez que através delas é que se organizam as diversas comunidades cristãs em torno da libertação. Segundo Frei Betto as CEBs “são eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares)”.⁶¹

É necessário compreender primeiro o que significam as comunidades eclesiais de base e o que elas não são, como bem acentua José Marins e sua equipe, no livro “Comunidades eclesiais de base: foco de evangelização e libertação”.⁶²

De acordo com a obra acima, as comunidades eclesiais de base representam a Igreja no nível mais próximo da realidade das pessoas, tornando possível uma mediação entre o conhecimento religioso e a libertação. É feita uma diferenciação entre o significado de grupo e comunidade, com o objetivo de esclarecer que as comunidades, ao contrário dos grupos, não são transitórias ou dirigidas a um fim em especial, tampouco exigem uniformidade quanto a seus participantes. Com relação à palavra eclesial entende-se que a comunidade não é somente de cunho social, político, cultural ou econômico, mas também teológico. No que se refere ao conceito de base, este expressa o sentido de que a comunidade eclesial não é de cúpula, mas sim formada a partir das bases que compõem uma sociedade.⁶³

Ainda dentro da mesma obra, encontra-se uma definição do que não são as comunidades eclesiais de base, o que torna mais fácil entender o que elas efetivamente

⁶⁰ Id., *Ibid.*, p. 16.

⁶¹ BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 17.

⁶² MARINS, José, et al. **Comunidades eclesiais de base: foco de evangelização e libertação**. São Paulo: Edições Paulinas, 1980. p. 17-30.

⁶³ Id., *ibid.*, p. 21-23.

são. Observa-se que as comunidades eclesiais de base não são: um fato isolado, um grupo de contestação, um grupo messiânico ou milenarista, uma comunidade natural de base, um simples grupo de discussão, oração, companheirismo ou serviço, um movimento apostólico ou pastoral, nem uma confraria ou associação pia, tampouco é uma fórmula milagrosa para todos os males da sociedade e da Igreja.⁶⁴ A partir desta perspectiva é possível entender melhor o conceito comunidade eclesial de base, que se trata de um instrumento para fomentar a libertação das pessoas que se encontram em situação de exclusão ou opressão, não comportando assim conceitos fechados ou um rigorismo estrutural, que objetive um fim específico a ser perseguido a todo o custo.

Dentro da metodologia proposta pela Teologia da Libertação as comunidades eclesiais de base ocuparam e ocupam um papel fundamental, uma vez que estruturam-se em pequenos grupos de pessoas de uma comunidade, tendo por fim discutir e resolver problemas que as afetam. Todavia, este não é o único objetivo das comunidades eclesiais de base, pois elas também trazem como missão a evangelização, que não se volta unicamente para o aspecto espiritualista ou para o conhecimento religioso dogmático. É uma evangelização que busca esclarecer as pessoas sobre sua realidade e as possibilidades de mudar sua vida, por meio de uma releitura do cristianismo.

Neste contexto, pode-se então ver que a Teologia da Libertação surgiu da necessidade da Igreja Católica em renovar sua forma de fazer teologia, aproximando-se mais das diversas realidades que compartilhava. Desenvolveu-se a partir da própria manifestação oficial da Igreja Católica e da reação do episcopado latino-americano à imposição de uma teologia européia, o que levou ao surgimento de condições favoráveis para que os intelectuais, agentes pastorais e as próprias comunidades cristãs buscassem a libertação a partir de referenciais latino-americanos.

Mas a Teologia da Libertação, como qualquer forma de saber, passa pelo risco da dogmatização, e como bem adverte José Comblin é necessário que se caminhe “rumo a uma teologia da liberdade”,⁶⁵ evitando-se a tendência de buscar uma rigorosa autenticidade, que vise criar uma teologia puramente latino-americana. Esta postura de

⁶⁴ Id., *Ibid.*, p. 27-30.

⁶⁵ COMBLIN, José. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1996. p. 106-117.

alguns teólogos da libertação tem levado a Teologia da Libertação ao isolamento, pois em todos os âmbitos da sociedade latino-americana, seja de cunho econômico, social, cultural ou político, há uma influência de modelos que vêm de fora.

Não se trata de conformismo com o modelo alienígena, tampouco sua rejeição total. Antes, é necessário refletir sobre quais aspectos deste modelo são compatíveis com as diversas realidades da América Latina, para a partir daí fortalecer o que Comblin chama de uma “cultura autônoma”, capaz de dar sustentação a proposições teóricas surgidas com fundamento naquilo que é vivenciado pelas populações da região.⁶⁶

Abordados os principais fundamentos da Teologia da Libertação, o que passou pela análise de suas origens, seu desenvolvimento e forma de atuação, faz-se necessário entrar na temática relacionada às perspectivas da Teologia da Libertação em face das Teologias da Libertação.

1.3 - As Teologias da Libertação

A textura aberta da Teologia da Libertação permite que ela seja concebida sob diversos enfoques, uma vez que a massa dos pobres, como já se viu, é bastante heterogênea, podendo os excluídos ser reunidos em diversos grupos que apresentam características semelhantes. A especialização em diversas Teologias da Libertação surge com o objetivo de facilitar e aprofundar o estudo das muitas realidades, onde a exclusão pode tomar diferentes contornos.

Surgem então a Teologia Feminista da Libertação, a Teologia Indígena da Libertação, a Teologia Negra da Libertação, a Teologia da Libertação e sua relação com a ecologia, e também a Teologia da Libertação em outras religiões. Passar-se-á então à análise de cada uma delas, não como meio de conceber uma rigorosa separação metodológica, pois todas partem das diversas realidades de exclusão que compartilham,

⁶⁶ Comblin acentua: “Se uma teologia da libertação tivesse por base uma forte cultura autônoma, como seria uma cultura mestiça ou uma cultura indígena, que teria readquirido uma força dinâmica de integração das outras culturas, poderia haver uma teologia autônoma, reconhecida e aceita como tal. Na atual situação da cultura latino-americana tal situação ainda é um sonho”. Id., *ibid.*, p. 108-109.

mas sim como uma forma de estudo que possibilite uma compreensão melhor do que é a Teologia da Libertação e qual o seu alcance.

1.3.1 - Teologia Feminista da Libertação⁶⁷

A participação cada vez maior das mulheres, em igualdade de condições com os homens, torna-se evidente em todos os setores da sociedade. Mas ainda vivemos em uma sociedade cuja cultura dominante é “patriarcal”.⁶⁸

A liberdade feminina não está em ocupar o lugar do homem, mas sim em achar o seu próprio espaço respeitando as diferenças.⁶⁹ A luta pela libertação da mulher deve ser uma luta pela libertação de toda a sociedade, o que implica mudar a realidade que temos hoje, sem que a mulher precise perseguir o paradigma masculino. Isso significaria uma exclusão do homem desse processo? Evidentemente que não, contudo pressupõe um homem capaz de pensar, sentir e agir de forma diferente.

Inserida nesta perspectiva a Teologia Feminista da Libertação, elaborada a partir das concepções produzidas pelas “mulheres pobres do Sul”,⁷⁰ procura evidenciar que não basta falar-se em liberdade a respeito de sua sexualidade e fertilidade, sem que as sociedades em que vivem possam ter melhores condições sociais, econômicas e políticas.⁷¹

Com fundamento nestes referenciais inicia-se na América Latina um processo em que a mulher deixa de ser “sujeito histórico oprimido e discriminado, dominado pelo machismo, pela cultura patriarcal e também pelo colonialismo capitalista

⁶⁷ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p 64.

⁶⁸ A expressão “machista” também é utilizada pelos Teólogos da Libertação. A intenção é demonstrar o grau de masculinização da sociedade, na qual prepondera o modelo masculino. A expressão “feminista”, utilizada pelos Teólogos da Libertação, corresponde ao movimento de oposição a este modelo masculinizado de sociedade. Id., *ibid.*, p. 65.

⁶⁹ Como bem observa Juan José Tamayo-Acosta: “As teólogas da libertação afirmam expressamente que sua intenção não é declarar guerra ao varão para derrotá-lo, senão combater a ideologia machista, cujas vítimas são também os varões e cuja cumplicidade corresponde também, com frequência, às próprias mulheres”. “Las teólogas de la liberación afirman expresamente que su intención no es declarar la guerra al varón para derrotarlo, sino combatir la ideología machista, cuyas víctimas son también los varones y cuya complicidad corresponde también, con frecuencia, a las propias mujeres.” TAMAYO ACOSTA, Juan José. *La Teología de la Liberación*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispanica, 1990. p. 23.

⁷⁰ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p 64-70.

⁷¹ Id., *Ibid.*, p. 65.

ocidental”. Com base nessa experiência vivenciada pelas mulheres das áreas populares, passou-se a reconhecer que a mulher é também um “sujeito histórico de libertação e de produção teológica”.⁷²

O diálogo entre o feminismo leigo e as teólogas cristãs estabeleceu-se inicialmente com algumas dificuldades. As teólogas cristãs não aceitavam o conteúdo individualista do movimento feminista, que se apartava das questões relacionadas à coletividade. Com o repensar do movimento feminista a partir das “mulheres pobres do sul”, o caminho trilhado pelas teólogas feministas latino-americanas foi o de reinterpretar os evangelhos, que surgiram no contexto de uma sociedade patriarcal.⁷³

A Teologia Feminista da Libertação procura então reler os evangelhos, sob a perspectiva da mulher como um ser que deve andar ao lado do homem, nem acima, tampouco abaixo. O seu ponto de partida é a realidade de exclusão e opressão que vivenciam homens e mulheres, procurando a partir daí resolver suas questões comuns; todavia é necessário ressaltar que a Teologia Feminista da Libertação busca fundamentalmente resolver os problemas relacionados à opressão e exclusão da mulher, em uma sociedade patriarcal.

É necessário então que se assuma uma postura crítica “à cultura patriarcal e a sua antropologia dualista e androcêntrica”,⁷⁴ para que se chegue a uma nova antropologia, do ponto de vista das mulheres. “Trata-se de uma antropologia humanocêntrica (que toma o ser ‘humano’ como centro) que faz viver simultaneamente as experiências das mulheres e dos homens sem hierarquias, uma antropologia unitária e não dualista.”⁷⁵

As teólogas da libertação, ao criticarem o preconceito contra a mulher e o “machismo teológico”,⁷⁶ procuram com isso construir uma nova sociedade e um novo modelo de desenvolvimento. Para tanto, partem da realidade que vivenciam, confrontando-a com uma releitura dos evangelhos a partir da ótica feminina. É a mesma Teologia da Libertação, porém renovada pelo reconhecimento da mulher como teóloga da libertação, capaz de construir uma teologia sob a perspectiva feminina.

⁷² Id., *Ibid.*, p. 66.

⁷³ Id., *Ibid.*, p. 66-67.

⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 68.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

1.3.2 – Teologia Indígena da Libertação

Parece difícil falar-se em uma teologia indígena, ante o flagrante desrespeito à religião, à cultura e aos direitos indígenas na América Latina, desde os conquistadores europeus, os quais impuseram a fé cristã.

Como bem salienta Thaís Luzia Colaço:

Antes da chegada dos europeus à América, as populações indígenas tinham cultura e histórias próprias, seguindo seu ritmo normal de desenvolvimento.

A América era povoada por diversas etnias indígenas que no contato com o europeu, sofreram um choque demográfico-cultural. Demográfico, em decorrência da guerra da conquista, das doenças transmitidas pelos brancos e da intensiva exploração da mão-de-obra indígena, como a escravidão, a “encomienda” e o “repartimiento”. Cultural, como consequência da incompreensão, do desrespeito e da destruição da sua cultura pela imposição da cultura ocidental. Desta forma, houve uma ruptura na história dos povos americanos que passam, bruscamente, a fazer parte do colonialismo europeu, pertencendo à civilização cristã-ocidental. Inseridas em tal contexto, as populações indígenas tentam reelaborar a sua cultura.⁷⁷

Somente uma teologia que admita esta reelaboração da cultura, religião e direitos indígenas pode ser digna de ser chamada de teologia indígena. Esta parece ser a proposta de uma Teologia da Libertação do “ponto de vista dos indígenas”.⁷⁸

Falar-se no Evangelho sob a perspectiva dos povos indígenas corresponde a entender que a cultura e a teologia européias não são universais; corresponde também à idéia de compreender o cristianismo a partir das diversas culturas, e não a partir da cultura européia; significa ainda reconhecer as outras culturas e religiões, sejam elas indígenas ou negras; por fim, pode-se dizer que é necessário reconhecer os erros e acertos de cada uma das diferentes religiões, para que se possa ter uma convivência harmônica, mesmo com as diferenças. Isso significa alteridade.⁷⁹

Busca-se uma evangelização que não esteja vinculada a uma disputa por espaço e dominação, mas sim comprometida com o respeito à cultura, à religião e aos direitos dos povos indígenas. Não há então a obrigação de ocidentalizar ou cristianizar o índio, ao contrário, “parece então necessário fazer uma verdadeira autocrítica e pedir

⁷⁷ COLAÇO, Thaís Luzia. *Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani pré-colonial nas missões jesuíticas*. Curitiba: Juruá, 1999. p. 11-12.

⁷⁸ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço perspectivas*. op. cit., p. 70.

⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 72.

perdão aos indígenas por todos os séculos de evangelização colonizadora e conquistadora”.⁸⁰

Cria-se a oportunidade para que os povos indígenas optem por sua religião, ou pelo cristianismo. Nos dois casos os teólogos da libertação sustentam a necessidade de respeitar as particularidades de cada cultura indígena, para que a partir delas se possa discutir teologia, e não a partir de um modelo europeu.

Volta-se então ao método original da Teologia da Libertação, qual seja, parte-se da realidade vivenciada em cada comunidade indígena, para em seguida confrontá-la com os evangelhos ou com a religião escolhida pelos indígenas, sendo que ao final buscam-se ações no sentido de concretizar os anseios de libertação.

Mas esta autodeterminação somente é possível quando se pensa em uma comunidade indígena que possa optar por manter, não só sua religião, mas sim todas as características de sua cultura originária.

1.3.3 – Teologia Negra da Libertação

Qual a dimensão do racismo na América Latina? A resposta exige uma reflexão sobre as diversas realidades da região, onde o preconceito racial apresenta diferentes nuances.

A Teologia Negra da Libertação procura centrar seu enfoque na questão da discriminação contra as populações negras. É a opção pelo negro “empobrecido e desprezado, arrancado à força das terras da África há quase quinhentos anos e presente nas comunidades afro-americanas da América Latina e do Caribe”.⁸¹

É bem verdade que o racismo não se limita ao negro, embora este seja um dos mais atingidos na América Latina pelo preconceito racial. Surge então a seguinte

⁸⁰ Idem.

⁸¹ Id., *ibid.*, p. 75.

questão: Como se mensura quem é ou não negro?⁸² O grau de miscigenação em nosso continente é bastante grande, surgindo figuras como a do mulato no Brasil.

Contudo, esta questão não parece ser tão relevante, a menos que se discuta, por exemplo, percentuais de vagas em Universidades e no serviço público destinadas a negros, como se cogita hoje no Brasil. A razão de não se ver uma maior relevância centra-se no fato de que a cor da pele influencia num grau maior ou menor se o negro ou mulato também sofrer de outros tipos de exclusão e opressão. Encontramos o mulato e o negro que têm boas condições econômicas, mas que ainda assim sofrem preconceitos relacionados à exclusão social. Por outro lado, encontramos o negro e o mulato que não têm as mínimas condições econômicas, sofrendo então mais de um tipo de exclusão. Embora da mesma cor, sofrem de graus diferentes de preconceito.

Parece possível identificar quem tem características mais marcantes da raça negra, porém definir exatamente quem é negro ou não, identifica-se muito mais com uma pretensa pureza racial, que pode resultar em preconceito racial.

Os teólogos da libertação antes de trabalharem com o preconceito racial, procuraram entendê-lo, definindo-o como “uma ideologia gerada pela escravidão colonial: tanto entre indígenas forçados à escravidão, como também, depois, entre afro-americanos, em maior extensão.”⁸³

A Teologia da Libertação Negra, atenta a necessidade de libertação em seu sentido mais amplo, procura centrar seu enfoque nas questões sociais, culturais, políticas, econômicas e religiosas que afetam o negro excluído.⁸⁴ Não há uma preocupação em definir exatamente quem é o negro, mas sim em emancipar o negro empobrecido em todas as suas dimensões.

Uma teologia que liberte necessita aceitar as origens culturais e religiosas dos povos afro-americanos, ou daquilo que restou delas. Esta é a proposta da Teologia da Libertação Negra:

⁸² Esta pergunta poderia ter sido feita no item anterior, pois também é difícil medir até que ponto determinada pessoa conserva as características do índio. Contudo, o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), em seu art. 3º, traz a definição de populações indígenas e de índio ou silvícola.

⁸³ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço perspectivas*. op. cit., p. 75.

⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 76.

Também as religiões negras, radicadas na África e em relação com as religiões do novo continente, souberam elaborar formas inteligentes de sincretismo que garantiram a confiança da Igreja Católica sem perder o essencial das suas tradições de povos afros. (...) A Teologia da Libertação se abre a essas alteridades, solidariza-se com a luta contra sua pobreza, e se faz presente nas comunidades de fé afros. Em suas danças, símbolos e ritos religiosos os cristãos percebem a profunda espiritualidade dos afro-americanos.⁸⁵

É possível então se falar em uma Teologia da Libertação Negra, que começa a ser formulada a partir das diversas realidades de exclusão do negro. Isto não significa que ela pretenda tornar o negro igual ao branco, mas antes fazer com que ele recupere suas raízes e descubra seu próprio modelo de desenvolvimento social, econômico, político, cultural e religioso, no qual ele inclua fraternalmente as outras cores de pele.

1.3.4 – Teologia da Libertação e ecologia

Dentro do contexto de adaptação à realidade, a Teologia da Libertação viu-se impelida a abordar os problemas relacionados à preservação do meio ambiente, inserindo em sua opção pelos pobres a análise das questões ligadas à ecologia e seu impacto no aumento da pobreza.

Leonardo Boff em sua obra “Ecologia, Mundialização, Espiritualidade”,⁸⁶ atribui ao cristianismo parte da culpa pela crise ecológica atual, devido à forma equivocada com que a teologia tradicional interpretou o *Gênesis*.

Explica o autor que o livro bíblico *Gênesis* apresenta duas versões. Na primeira delas pode-se entender que o homem foi feito para dominar a terra de forma despótica, pois traz os termos dominar e subjugar a terra.⁸⁷ A partir dessa concepção pode-se entender qual era a missão do homem defendida por Descartes e Bacon, que o viam como um “dominador e escravizador das forças na natureza para o benefício individual e social. Essa interpretação legitimava, com a força da Palavra de Deus o saque que a terra sofreu e vem sofrendo.”⁸⁸

⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 76-77.

⁸⁶ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit.

⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 46.

⁸⁸ Id., *ibid.*, p. 46.

Na segunda versão, Leonardo Boff explica que o Gênesis concebe o homem como parte integrante da natureza, devendo preservá-la e amá-la, uma vez que “foi colocado no jardim do Éden ‘para o cultivar e guardar’ (Gn 2, 15)”.⁸⁹ Mas segundo Boff, esta versão ficou apenas no âmbito teórico ou espiritual, não sendo levada à prática, por não se encaixar no modelo de desenvolvimento ocidental.

A Teologia da Libertação não aceitou de pronto o discurso ecológico, advindo dos países do Hemisfério Norte, ainda mais por sua predominante preocupação com espécies animais que sofriam risco de extinção.⁹⁰ Contudo, ao discutir-se os quinhentos anos de colonialismo ficou evidente que a crise social e a crise ecológica têm uma mesma origem, que é o modelo de desenvolvimento gerador da pobreza e da exclusão, além da depredação da natureza.⁹¹

Sob esta perspectiva foi possível articular um diálogo entre a Teologia da Libertação e a preservação ecológica, pois ambas combatem a pobreza gerada por um modelo de desenvolvimento predominantemente economicista. A luta contra a exclusão social passa também pela adequação a um discurso ecológico voltado para mudanças profundas na relação do homem com o meio ambiente do qual ele faz parte.

Leonardo Boff fala de uma democracia ecológico-social, como a forma de governo mais adequada para resolução da crise ecológica.⁹² Na construção deste conceito Boff afirma:

A ética se dá nas relações que o ser humano entretém nas mais variadas direções. Além da responsabilidade, ela se preocupa também com o mundo das excelências; por isso o imperativo ético alcança para além de qualquer concretização factual; ele possui um nítido caráter utópico. As práticas são boas ou más na medida em que se aproximam ou se afastam do utópico. Então, ético-politicamente, importa indagar: entre as várias formas de governo qual é a melhor?⁹³

Ao responder esta indagação Boff resolve trabalhar com o conceito de democracia, por entender que esta é a melhor forma de organização da sociedade. Passa

⁸⁹ Id., *ibid.*, p. 47.

⁹⁰ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p. 58.

⁹¹ *Idem.*

⁹² BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 83-91.

⁹³ Id., *ibid.*, p. 83.

então a definir as várias formas históricas de democracia: democracia direta, democracia representativa, democracia participativa ou social e democracia como valor universal.⁹⁴

Em seguida acrescenta mais uma forma de democracia que estaria surgindo: “a democracia ecológico-social”.⁹⁵ Para chegar-se a este modelo de democracia o homem não pode mais ser concebido como Senhor do mundo, tampouco seu centro, mas apenas como mais um dos tantos seres que compõem o planeta.⁹⁶ Além disso, é necessário admitir a alteridade dos outros seres que compõem a natureza, respeitando suas diferenças e particularidades, pois o equilíbrio ecológico depende desta complementaridade entre os elementos da natureza.⁹⁷

Após esta reflexão Leonardo Boff acentua que a ecologia social somente é possível quando se fizer uma relação entre injustiça social e injustiça ecológica, sendo que o “o ser humano mais agredido é o pobre”, pois além de ser explorado através de sua força de trabalho, ainda tem retiradas as condições mínimas de uma existência digna, convivendo com “águas contaminadas, ar envenenado, moradias insalubres, transporte poluidor e relações sociais de violência”.⁹⁸

A emergência dos movimentos em defesa do meio ambiente tem demonstrado quão difícil é a luta de seus integrantes na busca daquilo que deveria ser preocupação de todos, ou seja, a preservação do planeta em que vivemos. É um trabalho árduo, em uma sociedade internacional em que o empreendedorismo é sinônimo de vitória, mesmo que por traz dele se esconda toda uma parcela de exclusão e empobrecimento, na qual está incluída uma cota de depredação da natureza. Como já se comentou, não é a negação do desenvolvimento, mas sua reelaboração em ações que redistribuam melhor as riquezas, preservem o meio ambiente e que permitam ao pobre sua emancipação como sujeito.

É um novo tipo de relacionamento com a natureza, que passa obrigatoriamente pelo “coração”, pois é através do que sentimos que se originam agressões que desrespeitam “o acordo originário entre todos os seres”. O “instinto de posse e a

⁹⁴ BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 84-85.

⁹⁵ Id., *ibid.*, p. 85.

⁹⁶ Id., *ibid.*, p. 87-88.

⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 88-89.

⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 89.

vontade de poder podem ganhar a mão. O desejo é insaciável. Importa impor-lhe limites, por amor ao desejo dos outros e em prol da sobrevivência de todos”.⁹⁹

1.3.5 – Teologia da Libertação e outras religiões

Imaginar que o conhecimento cristão possa ser algo deixado a uma única instituição, como seu patrimônio exclusivo, é algo extremamente equivocado. Tal pretensão, com certeza estaria mais próxima de uma tentativa de manutenção do poder do que da correta divulgação das escrituras. Da mesma forma, imaginar que o cristianismo é a única doutrina religiosa que pode levar as pessoas ao verdadeiro conhecimento é algo incompreensível, que conduzirá, pelo menos para os mais fanáticos, ao fundamentalismo religioso, para o qual valem a pena as cruzadas, a inquisição e até o terrorismo.

Na declaração "Dominus Iesus" sobre a Unicidade e a Universalidade de Jesus Cristo e da Igreja, da Congregação para Doutrina da Fé, lê-se o seguinte trecho:

Com a vinda de Jesus Cristo Salvador, Deus quis que a Igreja por Ele fundada fosse o instrumento de salvação para toda a humanidade (cf. At 17,30-31).

9.0 - Esta verdade de fé nada tira ao fato de a Igreja nutrir pelas religiões do mundo um sincero respeito, mas, ao mesmo tempo, exclui de forma radical a mentalidade indiferentista imbuída de um relativismo religioso que leva a pensar que “tanto vale uma religião como outra”.

9.1 - Se é verdade que os adeptos das outras religiões podem receber a graça divina, também é verdade que objetivamente se encontram numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação.¹⁰⁰

Como se observa, embora o Vaticano diga respeitar as outras religiões, reserva para si a universalidade da salvação, não admitindo nem mesmo que outras religiões cristãs possam ser portadoras da verdadeira mensagem do cristianismo.

Os teólogos da libertação reagem a esta postura, pois entendem que ela tem levado à exacerbação do fundamentalismo religioso, sendo necessário repensar as defesas radicais sobre universalidade deste ou daquele conhecimento religioso, que

⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 78.

¹⁰⁰ CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. Declaração "Dominus Iesus" sobre a Unicidade e a Universalidade de Jesus Cristo e da Igreja. Vaticano, 2000, Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em 25/10/01.

conduzem facilmente à utilização da violência, como a história tem comprovado. Somente depois que tiverem abandonado esse “sagrado violento, que não é revelação de Deus nem dos homens, poderão as religiões ter uma perspectiva de futuro a partir do reconhecimento do seu caráter relativo, sem pretender ser a única revelação completa e totalizante do absoluto.”¹⁰¹

Essa concepção passa, é claro, pelo reconhecimento das mensagens pregadas por outras religiões, mas não basta isso, é preciso estabelecer um diálogo com as outras crenças, fortalecendo os pontos em comum e respeitando as diferenças, que muitas vezes são menores do que se imagina.

Os autores da obra “A Teologia da Libertação: Balanço e Perspectivas” citam teólogos que trabalham com a Teologia da Libertação no âmbito das religiões protestantes, islâmica e judaica,¹⁰² além das religiões indígenas e afro-americanas já abordadas.¹⁰³

Os recentes acontecimentos relacionados com o ataque terrorista ao *World Trade Center* e ao Pentágono, nos Estados Unidos, assim como o terrorismo do IRA, dos Palestinos, ou até mesmo o terrorismo de Estado de Israel, têm como uma de suas motivações o fundamentalismo religioso, que equivocadamente não admite a possibilidade de salvação fora do credo defendido.

Neste aspecto, a Teologia da Libertação, ao aproximar-se das outras religiões, procurando não só respeitá-las, mas travar um diálogo que possibilite ações conjuntas na busca da libertação, é um instrumento importante para amenizar os ditos conflitos religiosos. Na realidade muitos são os aspectos que ficam ocultos nos conflitos considerados de ordem religiosa, como, por exemplo, os de uma indústria internacional de armamentos ávida por lucros, a briga dos Estados por mais recursos naturais, a necessidade de demonstração de força, entre outros interesses nada altruísticos.

Há necessidade de se reconhecer os erros cometidos, pois as religiões em geral, ao longo da história, “foram e são cúmplices e às vezes artífices da alienação, da violação dos direitos humanos, da violência contra indivíduos e povos, da discriminação

¹⁰¹ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p. 80.

¹⁰² Id., *ibid.*, p. 77-80.

¹⁰³ Conforme itens 1.3.2 e 1.3.3.

contra as mulheres e do devastador domínio contra a natureza”, ou seja, é necessário que sejam banidas todas as formas de fundamentalismo religioso.¹⁰⁴

Sem dúvida que esse é um horizonte importante a ser analisado pelos teólogos da libertação, que não são mais somente teólogos da libertação católicos, mas também teólogos da libertação protestantes, judaicos, islâmicos, das religiões indígenas, das religiões afro-americanas, e de outras que buscarem esta inclinação teológica.

1.4 – A Teologia da Libertação e sua relação com outras correntes libertárias

O tema da libertação não é propriedade exclusiva da Teologia da Libertação, embora tenha dado a esta expressão contornos próprios, conforme já explicitado.¹⁰⁵

Assim, é possível falar em uma Antropologia da Libertação, em uma Filosofia da Libertação, em uma Pedagogia da Libertação e também em uma Ética da Libertação. Todas elas com um mesmo objetivo: promover a libertação do homem, em especial o latino-americano.

Da mesma forma que a Teologia da Libertação, estas teorias libertárias buscam um modelo de desenvolvimento próprio para a América Latina, que não seja exclusivamente o modelo de cunho economicista, mas antes um modelo próprio que ofereça a oportunidade de crescimento econômico, cultural, político e social. Este desenvolvimento mais completo seria capaz de solidificar o processo de libertação, pois não atingiria apenas aspectos relacionados à coletividade, mas também à transformação do indivíduo.

Passar-se-á a análise de cada uma das correntes libertárias, a partir de alguns de seus principais autores,¹⁰⁶ verificando seus pontos de identificação com a Teologia da Libertação; não como forma de identificar qual foi a corrente precursora da

¹⁰⁴ BOFF, Leonardo. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p. 79-80.

¹⁰⁵ Ver item 1.1.

¹⁰⁶ Existem outros autores que trabalham com as correntes libertárias na América Latina, como é o caso de Leonardo Boff, Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Clodovis Boff, entre outros, mas por uma questão de delimitação do assunto, preferiu-se trabalhar apenas com alguns deles.

idéia de libertação do homem latino-americano, mas sim como meio de verificação da complementaridade de cada uma delas em torno de um mesmo objetivo.

1.4.1 – Antropologia da Libertação latino-americana em Alberto Vivar Flores

Na obra “Antropologia da Libertação Latino-Americana”,¹⁰⁷ Alberto Vivar Flores explica que a primeira pessoa a utilizar a expressão Antropologia da Libertação foi o sociólogo norte-americano André Gunder Frank, em 1969, em uma conferência no Canadá, intitulada: “Antropologia Liberal *Versus* Antropologia da Libertação”.¹⁰⁸ Neste evento Gunder Frank salientou a necessidade de estudar-se a antropologia a partir da realidade latino-americana, que nesta época centrava-se nas diversas guerrilhas que pipocavam no continente.¹⁰⁹ Embora atualmente vivenciem-se outras realidades na América Latina, parece que o conteúdo continua atual, no sentido de que os antropólogos latino-americanos devem preocupar-se também com a realidade que os cerca, construindo uma antropologia a partir do homem-latino americano.

O primeiro estudo sistematizado e mais profundo sobre o tema antropologia da libertação é o livro de Alberto Vivar Flores acima referenciado, no qual o autor objetiva:

...descobrir a concepção do homem que manejam os intelectuais latino-americanos, inscritos no processo de libertação da América Latina, e construir um corpo antropológico sistemático que possa chamar-se, por direito próprio, Antropologia da Libertação Latino-americana.¹¹⁰

Em três partes Flores explica as origens¹¹¹ da Antropologia da Libertação, seu método de trabalho¹¹² e por fim suas perspectivas.¹¹³ O autor explora na primeira parte as origens da antropologia da libertação no contexto latino-americano, diante da história de

¹⁰⁷ FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1991.

¹⁰⁸ Id., *ibid.*, p.31.

¹⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 32.

¹¹⁰ Id., *ibid.*, p. 8.

¹¹¹ Id., *ibid.*, p. 11-6.

¹¹² Id., *ibid.*, p. 47-106.

¹¹³ Id., *Ibid.*, p. 107-144.

opressão e exclusão do “não-homem” e da sua busca pela libertação. Na segunda parte é abordada a questão metodológica do trabalho, que se subdivide na “dialética opressão-libertação”, na qual esse autor analisa a realidade, para em seguida tentar descobrir quais as formas possíveis de modificá-la; ainda na segunda parte aborda a “apreensão”, na qual busca a elaboração de um tratado que possa ajudar o “homem novo” a apreender esta nova realidade, para que se desenvolva no aspecto social e individual. Na terceira e última parte são abordadas as perspectivas da Antropologia da Libertação, ou seja, aquilo que se pode esperar de uma antropologia não-dogmática e comprometida com a libertação do homem latino-americano, daí sua preocupação com a “práxis da libertação” e com o “novo homem”.

Flores procura demonstrar de que forma pode-se falar em um sujeito de direito latino-americano, em um homem que ultrapasse a figura do "bom selvagem". "É desde este contexto de 'violação permanente' dos Direitos Humanos, da existência de uns homens considerados e tratados como 'não-homens' e de uns seres humanos 'impedidos de ser' que surgem as 'lutas de libertação nacional'" ¹¹⁴

Em seu fundamento a Antropologia da Libertação segue a mesma linha da Teologia da Libertação, qual seja, a busca da emancipação do homem das amarras da ignorância individual e da exclusão social, que o impedem de alcançar melhores condições de vida. Esta nova forma de antropologia, empenhada com a construção de um “homem novo”, não visa à edificação de um super-homem do futuro, como, por exemplo, o planejado pelo projeto genoma. Seu objetivo é bem mais simples, pois busca despertar o homem latino-americano para o processo de libertação, tornando-o capaz de compreender a realidade de exclusão que o cerca e os meios necessários para transformá-la.

1.4.2 – Filosofia da Libertação em Enrique Dussel

A necessidade de uma filosofia construída a partir da realidade latino-americana foi o que motivou a criação da Filosofia da Libertação. Não se trata de uma

¹¹⁴ Id., *ibid.*, p. 24.

negação dos fundamentos filosóficos editados pela filosofia desde a antigüidade grega, mas sua reavaliação em face de uma realidade de exclusão e opressão.

Henrique Dussel em sua obra “Filosofia da Libertação”¹¹⁵ delinea o que se pode entender por uma filosofia elaborada pela e para a “periferia”. Seu intuito é reformular os conceitos tradicionais a respeito da filosofia, possibilitando que os excluídos tenham voz na elaboração dos pressupostos filosóficos para análise da realidade que os cerca. Ao justificar esse seu entendimento Dussel ressalta que:

A filosofia pensa o não-filosófico: a realidade. Mas porque é reflexão sobre a sua própria realidade, parte do que já é, de seu próprio mundo, de seu sistema, de sua especialidade. O certo é que a filosofia parece ter surgido sempre na periferia, como necessidade de se pensar a si mesma perante o centro e perante a exterioridade total, ou simplesmente diante do futuro da libertação.¹¹⁶

No contexto latino-americano a possibilidade de uma Filosofia da Libertação está ligada à reavaliação dos modelos que nos foram impostos desde a colonização, seja pela ideologia do colonizador, amparado pelo pretexto da evangelização, seja atualmente com as ideologias norte-americana e européia de livrar o mundo do mal e implantar o bem, com a imposição do seu modelo de desenvolvimento. Selvino José Assmann, ao tratar da história das idéias e a filosofia da história, segundo Leopoldo Zea, observa que “a história das idéias latino-americana é a história da adoção e da adaptação das idéias originais da Europa à realidade americana”.¹¹⁷

Assim como para Aristóteles¹¹⁸ apenas o grego era homem, para o colonizador o índio e depois o negro não eram sujeitos. Atualmente cabe indagar se o homem da periferia também pode ser considerado sujeito, pois ainda que isto não se dê de forma tão expressa quanto nas fases anteriores, o que se tem é uma realidade de exclusão do processo político, social, econômico e cultural. Observa-se uma continuidade em todas estas fases do pensamento no que se refere à necessidade de um modelo de homem. Este

¹¹⁵ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

¹¹⁶ Id., *ibid.*, p. 10.

¹¹⁷ Assmann comenta ainda que “a história das idéias mostra de que modo a adoção de filosofias alheias marginalizou a América Latina do progresso, o que veio, de alguma forma, a mudar com os ‘emancipadores mentais’. Estes pretendiam, porém, apagar o passado e partir do zero, o que comportava renunciar de novo à única ‘possibilidade de identidade’. Tal renúncia equivalia à ruptura com a colonização ibérica e a simples substituição desta com uma nova dependência, o neocolonialismo dos países industrializados.” ASSMANN, *op. cit.*, p. 258-259.

¹¹⁸ DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação na América Latina*. *op. cit.*, p. 11.

modelo acaba sendo lapidado e imposto por aquelas parcelas que detêm o poder. Não há análise do sujeito a partir de sua realidade, mas sempre através daquele modelo.

A filosofia moderna europeia começa com Descartes,¹¹⁹ na qual o modelo de dominação passa gradualmente de feudal para o moderno. Nessa época começam as grandes conquistas, primeiro com os espanhóis e portugueses, depois com a Inglaterra, surgindo com mais força a idéia de centralidade europeia. Dussel explica que “a partir da experiência desta centralidade conseguida pela espada e pela dor, o europeu chega a julgar-se um ‘eu’ constituinte”.¹²⁰

A Filosofia da Libertação surgiu recentemente, mas tem em Bartolomeu de las Casas um precursor,¹²¹ pois este foi sem dúvida um dos primeiros pensadores a desconectar-se do modelo de pensamento europeu, dominado por Roma nos séculos XV e XVI. De fato, a idéia do respeito à religião, cultura e direitos dos povos indígenas foi aceita e propagada por Bartolomeu de Las Casas,¹²² ainda que contrariando os interesses dos colonizadores em muitos aspectos. Contudo, é preciso salientar, como o faz Thaís Luzia Colaço, que a “primeira voz de protesto que ecoou na Espanha contra exploração indígena na América” foi a do religioso dominicano Antonio de Montesinos, que influenciou Las Casas, na época era um “encomendero”.¹²³

Além de Bartolomeu de Las Casas pode-se citar Simon Bolívar, que desejava uma “comunidade de homens onde todos fossem livres”, a qual originar-se-ia a partir da “libertação da dependência dos povos latino-americanos”. Além disso, Bolívar sabia que não bastava aplicar na América Latina “modelos estrangeiros”, uma vez que “é sempre preferível improvisar a imitar, pois a imitação sempre parte de um reconhecimento da superioridade do imitado”.¹²⁴

¹¹⁹ Id., *ibid.*, p. 9.

¹²⁰ Id., *ibid.*, p. 14.

¹²¹ Id., *ibid.*, p. 15.

¹²² GALMÉS, Lorenzo. *Bartolomeu de Las Casas: defensor dos direitos humanos*. São Paulo: Paulinas, 1991.

¹²³ A autora salienta: “LAS CASAS havia recebido uma ‘encomienda’ por ter guerreado contra os índios Taino na Ilha Espanhola. Na condição de ‘encomendero’, escutou os dois sermões de Montesinos e, a partir daí, começou a se questionar, mas não estava ainda totalmente convencido. Durante dois anos, participou da conquista de Cuba, recebendo terras e repartimentos de índios como recompensa. Somente em 1514 se redime e toma a decisão de renunciar a todas as suas posses e dedicar sua vida à defesa dos índios”. COLAÇO, *op. cit.*, p. 91.

¹²⁴ ASSMANN, *op. cit.*, p. 12.

Nessa mesma linha de pensamento surge a Filosofia da Libertação, preocupada em primeiro lugar com a realidade dos países periféricos, e não com um modelo de filosofia do “centro”. Ao tratar dessa nova filosofia Dussel assevera:

A filosofia que souber pensar esta realidade, a realidade mundial atual, não a partir da perspectiva do centro, do poder político, econômico ou militar, mas desde além da fronteira do mundo atual central, da periferia, esta filosofia não será ideológica (ou ao menos o será em menor medida). Sua realidade é a terra toda e para ela são (não são o não-ser) realidade também os “condenados da terra”.¹²⁵

A Filosofia da Libertação procura quebrar com a continuidade dominadora do pensamento colonial e pós-colonial, o que sem dúvida é presente hoje ainda, embora de forma diferente. Não há mais as coroas portuguesa e espanhola, ou até mesmo Roma; existe em seu lugar o Fundo Monetário Internacional, a Organização Mundial do Comércio, o Banco Mundial, as grandes corporações do Mercado e o Grupo dos Países Ricos. O pensar a partir de um modelo economicista e expansionista, com a imposição da realidade e não com o debate das realidades, é ditado por estes organismos.

Não há como pensar fora da conhecida lógica do Mercado, pois quem se aventurar neste arriscado caminho de rebeldia poderá ser pego pela “inquisição”, que hoje é bem mais eficiente, uma vez que dispõe de meios de comunicação velozes, capazes de acusar, julgar e condenar com uma rapidez assombrosa, ou simplesmente calar-se.

Dussel afirma que há necessidade de surgirem intelectuais críticos, pois “a simples repetição entre nós do pensamento e das palavras do Atlântico Norte já não significará inocente vocação de um intelectual só ocupado com a realidade acadêmica ou teórica”. É fundamental uma revisão conceitual, que evite a “mera repetição não-crítica” que passa a ser “uma culpável adesão, com a vida, pensamento e palavras, ou uma autodomesticação para que os outros aproveitem os benefícios da opressão”.¹²⁶

Mas a Filosofia da Libertação não é exclusivamente uma filosofia dos países periféricos, pois ela é perfeitamente aplicável nos países ricos, onde também há exclusão e opressão em suas diversas formas.¹²⁷ Trata-se de um repensar de horizontes bastante amplos, que não fica restrito a este ou aquele continente ou intelectual, pois seu

¹²⁵ DUSSEL, Enrique. Op. cit., p. 16.

¹²⁶ Id., *ibid.*, p. 191.

¹²⁷ Dussel exemplifica citando o americano em geral que é oprimido por um sistema de consumo irracional, o negro excluído nos Estados Unidos, as minorias espanholas, a mulher, entre outros. Id., *ibid.*, p. 257.

fundamento é a libertação das diversas formas de exclusão e opressão que o homem em geral sofre, seja qual for sua condição econômica, cultural, social e política.

A identificação com a Teologia da Libertação é bastante clara, uma vez que os pressupostos básicos são a busca de libertação do homem latino-americano com base em um pensamento que tem seu ponto de partida nas diversas realidades da América Latina. Estas duas leituras que são feitas a respeito da libertação latino-americana são fundamentais para que se possa estabelecer um diálogo entre o pensamento religioso e o pensamento laico, ainda distantes.

1.4.3 – Pedagogia da Libertação em Paulo Freire

Embora o título de uma das principais obras de Paulo Freire seja “Pedagogia do Oprimido”,¹²⁸ o que ela trata é justamente de uma Pedagogia da Libertação. A libertação a que se refere o autor, dá-se através de uma pedagogia na qual o oprimido seja capaz de transformar-se e assim modificar sua própria realidade.

Ao tratar do medo da liberdade, Freire cita um episódio no qual os participantes de grupos de capacitação demonstravam este medo referindo-se ao “perigo da conscientização”, pois a “consciência crítica (...dizem...) é anárquica. Ao que outros acrescentam: Não poderá a consciência crítica conduzir à desordem? Há contudo, os que também dizem: Por que negar? Eu temia a liberdade. Já não a temo!”¹²⁹

Esta passagem nos faz voltar ao “mito da caverna” na “República” de Platão, onde aqueles que viram a luz corriam risco de serem mortos por aqueles que não a viam diretamente, pois permaneceram voltados para a parede.¹³⁰ Estes últimos poderiam ser comparados àqueles que têm medo da liberdade que a conscientização traz. Segundo Sócrates, o objetivo do mito da caverna era demonstrar como poderia ser a natureza humana quando submetida ou não à educação.¹³¹

¹²⁸ FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 9. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

¹²⁹ Id., *ibid.*, p. 19.

¹³⁰ PLATÃO. *A República*. 8. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. p. 317/321(514 a/517 c).

¹³¹ Id., *ibid.*, p. 317 (514a).

Sem dúvida a educação pode libertar, mas surge então outra pergunta: Qual será o tipo de educação que liberta? A pedagogia do oprimido, com certeza traz muitos aspectos interessantes na busca de uma educação libertadora, que conscientize as pessoas sobre as condições de exclusão e opressão em que vivem. É a solução definitiva? É óbvio que não se pode imaginar a universalização de todos os princípios defendidos por Paulo Freire, mas sim a descoberta de um importante referencial.

De acordo com Freire a intolerância ou o sectarismo de direita tentam dominar o homem de forma a impedir que ele mude, já a esquerda, quando adota uma atitude sectarista procura ver no futuro algo inevitável. Esclarece que o "radical" por ter comprometimento com o ideal libertário da humanidade não se deixa conduzir por qualquer verdade absoluta e imutável, que engesse a realidade, pois não é sectarista.¹³²

Este atestado de boa conduta à esquerda, que insistentemente o autor tenta dar ao longo de toda sua obra, é compreensível dada sua inclinação política e o exílio a que foi submetido. Contudo, é possível repensar a Pedagogia da Libertação em qualquer tipo de sociedade, ainda que não se imagine uma esquerda e uma direita nos moldes de Paulo Freire. O mito da caverna ainda serve, entre outras coisas, para refletirmos sobre a educação e a liberdade, porque trata do homem, que não mudou tanto assim desde então. Da mesma forma a Pedagogia da Libertação, em muitos de seus aspectos, trata de uma sociedade que mudou radicalmente, porém, naquilo que se refere ao homem ela continua atual.

Há na pedagogia do oprimido uma luta contra a aceitação da desumanização como uma tendência histórica do homem, pois não haveria nada que se pudesse fazer além de tomar um posicionamento cínico ou de desespero.¹³³ A missão dos oprimidos não é buscar exclusivamente sua libertação, mas também a do opressor, que oprime em razão do poder que detém, sendo que este poder não conseguirá jamais libertar nenhum dos dois; tal libertação somente se dará a partir do poder do mais debilitado, que é o oprimido.

Freire fala de dois momentos da pedagogia do oprimido:

¹³² FREIRE, op. cit., p. 23-24.

¹³³ Id., *ibid.*, p. 30.

O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se na práxis, com a sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação.¹³⁴

Observa-se que a Pedagogia da Libertação trabalha em um processo dinâmico, que inicia pelo homem e sua realidade, sobre a qual ele reflete e transforma-se; transformada a realidade de opressão em que se encontra, há necessidade de uma continuidade no processo de libertação, para que não se crie uma nova forma de dogma.

Com relação à violência que pode ser utilizada pelos oprimidos, a pedagogia da libertação encontra a justificativa no fato de que, embora pareça contraditório, é na resposta dos oprimidos à violência dos opressores que se vai achar um ato de amor. Esta atitude de rebeldia dos oprimidos, consciente ou inconsciente, e que acaba sendo geralmente tão violenta quanto o ato dos opressores, pode ser considerada como um ato inicial de amor.¹³⁵ Há uma legitimação da violência por parte dos oprimidos, difícil é medir quem são os oprimidos.

Na concepção "bancária" da educação, o conhecimento é doado pelos seus supostos detentores, àqueles que eles pensam ser completamente ignorantes, ou seja, alguém monopoliza o saber, de forma a ditar o que é conhecimento.¹³⁶

Já a concepção "problematizadora" da educação não concebe o homem como um ser "vazio", ao qual o "mundo encha de conteúdos", de forma mecânica, mas antes como um ser consciente, capaz de refletir sobre aquilo que lhe está sendo apresentado.¹³⁷

A educação "problematizadora", ao pregar o ideal libertário, deve transpor a contradição entre o educador e os educandos, de forma a viabilizar o diálogo, pois "o educador já não é o que apenas educa, mas o que, enquanto educa, é educado, em diálogo com o educando que, ao ser educado, também educa".¹³⁸

Esta "ação dialógica" visa esclarecer o oprimido a respeito dos motivos que o levam a adequar-se a uma situação de opressão, para que possa a partir disto buscar a

¹³⁴ Id., *ibid.*, p. 31.

¹³⁵ Id., *ibid.*, p. 46.

¹³⁶ Id., *ibid.*, p. 67.

¹³⁷ Id., *ibid.*, p. 77.

¹³⁸ Id., *ibid.*, p. 78.

adesão a formas verdadeiras de transformação de sua realidade.¹³⁹ Já na “ação antidialógica”, na qual há a necessidade de conquista, ocorre justamente o inverso, pois se torna necessária a mitificação da realidade de opressão e dominação.¹⁴⁰

A libertação do homem oprimido/opressor e da sociedade oprimida/opressora está bem presente na Pedagogia do Oprimido e na Teologia da Libertação. A forma como isso é processado é que difere em alguns aspectos particularizados, mas a natureza libertária de ambas é a mesma, pois partem da análise da realidade do pobre ou oprimido, para chegar à sua transformação, que aí sim estará apto a ações efetivas no sentido de libertação de toda a sociedade.

1.4.4 – Ética da Libertação em Enrique Dussel

Como bem salienta Alípio Casali, “a ética em Dussel é uma questão essencialmente histórica e não teórica”,¹⁴¹ ou seja, a Ética da Libertação é compreendida a partir da realidade do homem que vive na periferia do mundo e não a partir das formulações teóricas do centro.

Uma Ética da Libertação deve trabalhar com o questionamento do pensamento ético vigente, principalmente quando sua imposição se dá a partir do centro, o que pode corresponder a inclinações de cunho ideológico.¹⁴²

Ao tratar da “ética da dependência” Dussel acentua o caráter desigual em que se encontram os países ricos e pobres na distribuição de renda. Não basta então a libertação do homem no âmbito de seu país, é preciso pensá-la em dimensões globais, o que somente pode ocorrer com a amenização da dependência econômica existente entre o enfraquecido capitalismo dos países pobres e o forte capitalismo dos países ricos.¹⁴³

O que se vê na atualidade em muitos países pobres é a tentativa de copiar um modelo ético a partir da realidade dos países ricos, se é que se pode falar em ética

¹³⁹ FREIRE, op. cit., p. 205.

¹⁴⁰ Id., ibid., p. 204.

¹⁴¹ LAMPE, Armando, et al.. *Ética e a filosofia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 231.

¹⁴² Id., ibid., p. 233.

¹⁴³ Dussel afirma: “a extração de riqueza dos países subdesenvolvidos, periféricos e de fraco capitalismo dependente é imolação de vida humana ao ‘deus capital’, antropófago, demoníaco e invisível.” DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. 2. ed. Petrópolis: vozes, 1987. p. 161.

nestes casos, pois o mais adequado talvez fosse pensar em meras regras de procedimento. Um pensamento ético pressupõe a possibilidade de questionamento e de adequação às diversas realidades existentes, com o respeito ao outro e suas particularidades de cunho cultural, político, econômico, social, religioso, entre outras. Ao tratar do outro, Dussel acentua que a “práxis” corresponde à “atualização da proximidade, da experiência de ser próximo para o próximo, de construir o outro como pessoa, como fim de minha ação e não como meio”, significando assim “respeito infinito”.¹⁴⁴

A Ética da Libertação procura dar ênfase à necessidade de formação de uma comunidade fraterna, em que as pessoas olhem o outro como alguém que não está acima ou abaixo, mas ao lado. Há uma constante crítica a “práxis dominadora”¹⁴⁵ que desconsidera o outro, tanto no âmbito pessoal como coletivo.

É fundamental contudo, saber de onde deve iniciar-se a “práxis libertadora”.¹⁴⁶ Seu marco inicial deve dar-se no rompimento com o sistema de práticas existente, que tem uma moral própria, a qual justifica, estabelecendo suas práticas como boas.¹⁴⁷ Esta definição do “bem” e do “bom” feita por certa sociedade, em determinada época, acaba causando “vítimas”, sendo que a partir delas a “verdade começa a ser descoberta como a não-verdade, o válido como não-válido, o factível com o não eficaz e o ‘bom’ pode ser interpretado como o ‘mau’ ”.¹⁴⁸

Há uma “consciência moral” difícil de ser rompida como explica Dussel, pois por meio dos “princípios morais do sistema dominador” é criada uma “consciência tranqüila, que não dói, ante uma práxis que o sistema aprova mas que pode ser originariamente perversa, de dominação”.¹⁴⁹

Paralelamente a esta necessidade de questionar o equivocado sistema moral que é imposto como aquilo que é bom, torna-se fundamental que os agentes do

¹⁴⁴ DUSSEL, op. cit., p. 19.

¹⁴⁵ Id., ibid., p. 29.

¹⁴⁶ Id., ibid., p. 43.

¹⁴⁷ Realmente é difícil imaginarmos os países ricos tomando a iniciativa de questionar seus próprios valores de bom ou mau. Seria muito difícil que os Estados Unidos reconhecessem erros em sua política externa como uma das causas dos recentes atos de terrorismo, até porque há uma série de interesses econômicos por traz deste conflito, dentre os quais o da indústria bélica. Mais difícil ainda parece ser o Afeganistão reconhecer e respeitar os valores do mundo Ocidental.

¹⁴⁸ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 301.

¹⁴⁹ DUSSEL. *Ética comunitária*. op. cit., p. 46.

processo de tomada de consciência ética saibam “abrir-se ao outro e levá-lo a sério (responsabilidade) pelo outro ante o sistema”.¹⁵⁰ Observa-se então que a proposta da Ética da Libertação não é apenas de questionamento sobre o atual modelo moral, que vem pronto de antemão, mas sim uma reconstrução ética que visa reconhecer o outro como ser que deve ser ouvido e considerado.

Mas é necessário ir adiante, pois “ouvir a voz do outro”¹⁵¹ também significa assumir a responsabilidade pela dor que se causa a ele, ou seja, colocar-se em seu lugar. É uma verdadeira “conversão”,¹⁵² que depende não apenas de repensar a relação com o outro mas com toda a comunidade. O que começa com o indivíduo e sua tomada de consciência ética deve alcançar também a comunidade, em um processo de contínua interpretação da realidade do indivíduo, do outro e da comunidade. É o que o autor denomina “obrigação ético libertadora”, a qual exige um esforço heróico de quem se propõe a cumpri-la, podendo-se pagar com a própria vida, uma vez que os responsáveis pelas “novas ordens éticas” enfrentam aqueles que detém o poder e desejam a manutenção do *status quo*.¹⁵³

Na distinção entre moral e ética, Dussel faz referência ao Sermão da Montanha, onde Jesus de Nazaré procura através de um discurso ético desconstruir a moral judaica vigente, que correspondia a um conjunto de regras de procedimento necessárias para manter a dominação, pois não se admitiam questionamentos.¹⁵⁴

Tentando demonstrar o conteúdo universal, mas não dogmático da ética, o autor argentino declara que o “ético é assim transcendental à moral”, pois as “morais são relativas: há moralidade asteca, hispânica, capitalista. Cada uma justifica a práxis de dominação como boa. A ética é uma, é absoluta: vale em toda situação e para todas as épocas”.¹⁵⁵

Desta forma, é que a Ética da Libertação procura preparar o homem, em especial o pobre, que é o mesmo pobre da Teologia da Libertação, para a necessidade de questionar os conceitos que as diversas morais procuram impor como dogmas. É a idéia

¹⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 52.

¹⁵¹ Id., *ibid.*, p. 51.

¹⁵² Id., *ibid.*, p. 53.

¹⁵³ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação* op. cit., p. 565.

¹⁵⁴ DUSSEL, *Ética comunitária*. op. cit., p. 63.

¹⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 64.

trazida pelo “princípio da libertação”, através do qual se dá o “dever ético-crítico” de mudança, tanto individual como coletivamente, sendo que para tanto há necessidade de uma intervenção criativa das pessoas no “progresso qualitativo da história”.¹⁵⁶ Trata-se da construção de um sujeito capaz de ser partícipe da história a partir de sua própria realidade, buscando o conteúdo ético de sua práxis naquilo que o cerca e não em um modelo pronto.

Delineado aquilo que se pode entender como Teologia da Libertação, analisando-se as origens, conceitos, fundamentos, desenvolvimento, ramificações e perspectivas, é necessário passar ao estudo dos Direitos Humanos no contexto internacional, com enfoque na América Latina.

¹⁵⁶ DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação* op. cit., p. 564.

CAPÍTULO 2

DIREITOS HUMANOS NO CONTEXTO INTERNACIONAL

2.1 – Origem histórica dos Direitos Humanos

Antes de adentrar no tema dos fundamentos e conceito dos Direitos Humanos, parece fundamental investigar suas origens históricas, pois a identificação das circunstâncias em que surgiram é crucial para entender como e em virtude de que foram afirmando-se, bem como, os motivos que levaram a ter esta designação. A abordagem será de cunho muito mais descritivo, pois servirá de base para a análise do conceito e fundamentos dos Direitos Humanos que será feita nos itens seguintes deste capítulo.

2.1.1 – A racionalização do pensamento e o conceito de pessoa

Para compreender com se deu a racionalização do pensamento e sua influência no conceito de pessoa, é necessário voltar até o período em que surgiram as grandes visões de mundo, a partir das doutrinas iniciadas por “Zaratustra na Pérsia, Buda na Índia, Lao-Tsé e Confúcio na China, Pitágoras na Grécia e o Dêutero Isaías em Israel”,¹⁵⁷ e em uma fase posterior com Jesus e depois Maomé. A sociedade é, ainda que em parte, reflexo do pensamento e dos enunciados destes nomes da história, seja no âmbito religioso ou não.

Com a filosofia grega nasce a reflexão sobre que parâmetros deveria repousar a conduta humana. Não se pode negar a constante referência aos deuses, com toda a construção de uma escatologia, como ocorre com o “mito de Er” na “República” de Platão,¹⁵⁸ contudo, é a partir da filosofia pré-socrática que o homem começa a refletir racionalmente sobre sua realidade, afastando-se gradualmente dos mitos. Como bem lembra Fábio Konder Comparato, “a tragédia grega, muitos séculos antes da psicanálise

¹⁵⁷ COMPARATO, Fábio Konder. *A afirmação histórica dos direitos humanos*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2001. p. 8.

¹⁵⁸ PLATÃO, op. cit., p. 487/500 (614b/621d).

representou a primeira grande introspecção nos subterrâneos da alma humana, povoados de paixões, sentimentos e emoções de caráter irracional e incontrollável”¹⁵⁹

A racionalização do pensamento, que começa sistematizar-se com a filosofia grega,¹⁶⁰ foi também inserindo-se no discurso religioso, que passa a refletir muito mais sobre a realidade que cerca os homens. Isto é percebido no cristianismo que traz por fundamento a igualdade e o amor recíproco entre os homens, em uma clara referência à responsabilidade das pessoas por seus atos, ainda que extremamente vinculado à idéia de um Deus-Pai. Mais clara ainda é a influência de Platão em Santo Agostinho, que foi o primeiro grande teórico do cristianismo, o qual afirma:

Ora, se antes de tudo me tivesse instruído nas vossas Santas Escrituras, e, familiarizado com elas, sentisse a vossa doçura, se deparasse depois com aqueles volumes (dos platônicos), talvez eles me arrancassem do sólido fundamento da piedade. Ou, se persistisse no sentimento salutar que deles tinha haurido, julgaria que, se alguém aprendesse só por esses livros, também deles poderia alcançar o mesmo afeto espiritual.¹⁶¹

Da mesma forma, em Tomás de Aquino se encontra a nítida influência de Aristóteles na busca da racionalização do pensamento cristão.¹⁶²

Com relação às sociedades orientais, uma forma de racionalização do pensamento é percebida no “Livro das Mutações” ou *I Ching*, por meio do qual é possível consultar o oráculo em cada um de seus sessenta e quatro hexagramas, cada um deles composto de seis linhas, a partir das quais é possível identificar qual a ação mais apropriada. Carl Gustav Jung, ao prefaciá-la tradução da obra realizada por Richard Wilhelm, acentua:

Não é, pois, de estranhar que essas duas vertentes da filosofia chinesa, o Confucionismo e o Taoísmo, tenham suas raízes comuns aqui. Esse livro lança uma nova luz em muitos segredos ocultos no modo de pensar tantas vezes enigmático desse sábio misterioso, Lao-Tsé e seus discípulos. O mesmo ocorre em relação a muitas idéias que surgem na tradição confucionista como axiomas aceitos sem serem devidamente examinados.(...)

¹⁵⁹ COMPARATO, op. cit., p. 9.

¹⁶⁰ SOUZA, José Cavalcante, et. al. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova cultural, 2000, p. 5.

¹⁶¹ SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Nova cultural, 2000, p. 195

¹⁶² TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. São Paulo: Nova cultural, 2000. No prólogo do texto encontram-se diversas referências a Aristóteles e a Avicena (intérprete daquele), onde fica clara a influência do filósofo grego nos conceitos elaborados por Tomás de Aquino.

Mesmo os aspectos mais simples da vida cotidiana da China estão embebidos de sua influência.¹⁶³

Embora existam dúvidas a respeito da origem histórica da filosofia e da ciência teórica, a maior parte dos historiadores entende que é na Grécia, e não nas civilizações orientais, que “começa a audácia e a aventura expressas numa teoria”.¹⁶⁴ Ainda que assim se entenda, é fundamental compreender as origens do pensamento oriental, não só com base no *I Ching*, mas também no budismo e no islamismo, pelo menos na perspectiva de uma Teoria dos Direitos Humanos que consiga conciliar alguns princípios universais com as diferenças existentes entre os homens, as comunidades e os povos.

Pode-se então situar a origem histórica dos Direitos Humanos a partir das primeiras enunciações de igualdade entre os homens. Ainda que de forma bastante limitada “lançavam-se, assim, os fundamentos intelectuais para compreensão da pessoa humana e para a afirmação da existência de direitos universais, porque a ela inerentes”.¹⁶⁵

As leis escritas surgem junto com a necessidade de estabelecer uma segurança maior a esta igualdade nas relações jurídicas entre os homens.¹⁶⁶ Embora tenha alcançado caráter sagrado entre os judeus, principalmente a partir de Moisés e os “Dez Mandamentos”, foi na Grécia que a lei escrita tornou-se “fundamento da sociedade política”.¹⁶⁷

A lei não-escrita também tinha importância fundamental entre os gregos, tendo duas significações: como costumes que tinham importância jurídica; ou como leis universais (iguais para todos), primeiro de origem divina, depois entre os sofistas e estóicos com origem na natureza e posteriormente com fundamento na alma humana.¹⁶⁸

No cristianismo observa-se o rompimento com a idéia de um povo escolhido, pregada pelo judaísmo, surgindo então um modelo de homem a ser seguido por todos: Jesus Cristo. Não é mais Deus que fala através dos profetas, mas sim através de seu filho unigênito, que veio ao mundo para ensinar que todos os homens são iguais. Porém, esta igualdade confirmou-se apenas no âmbito espiritual, pois a realidade comprova que as

¹⁶³ I CHING – O LIVRO DAS MUTAÇÕES. Tradução de Richard Wilhelm. São Paulo: Pensamento, 1997, p. 3.

¹⁶⁴ SOUZA, op. cit., p. 6.

¹⁶⁵ COMPARATO, op. cit., p. 11.

¹⁶⁶ Id., ibid., p. 12.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ Id., ibid., p. 12/6.

religiões cristãs, em especial a católica, toleraram as conquistas, a escravidão do índio e do negro, além de contribuírem para idéia de inferioridade da mulher.¹⁶⁹

A partir da concepção escolástica¹⁷⁰ de pessoa é que se firma o princípio da igualdade essencial do ser humano, ainda que se possam apontar diversas diferenças de ordem pessoal, étnica, cultural e biológica, e, de acordo com Fábio Konder Comparato “é essa igualdade essencial da pessoa que forma o núcleo do conceito universal de direitos humanos”.¹⁷¹

Na primeira metade do século XVI, desenvolve-se o conceito de pessoa em Bartolomeu de Las Casas. Em 1514, tendo sob sua responsabilidade uma grande *encomienda*, manifestou-se publicamente em favor dos índios e contra o regime empregado pelos espanhóis, sendo que juntamente como o tema da libertação dos nativos, referiu-se também ao dever de restituir-se os bens que haviam sido espoliados dos índios.¹⁷²

Ao rebater os argumentos de Juan Ginés Sepúlveda, favoráveis à guerra contra os índios, Bartolomeu de Las Casas defende de forma bem clara os direitos dos índios, reconhecendo a liberdade deles em ceder ou não os bens que lhes pertenciam, condenando sua escravidão e ressaltando a necessidade de uma evangelização pacífica e voluntária do nativo.¹⁷³ Contudo, faz-se necessário lembrar que Las Casas pregava a escravização do negro.

Galmés escreve sobre Bartolomeu de Las Casas, situando-o como um dos primeiros defensores dos Direitos Humanos na América Latina, dando assim a dimensão histórica da luta para o reconhecimento do ser humano latino-americano. Ressalta: “A sociedade atual, tão sensível à defesa dos direitos humanos em todas suas formas, tem em Bartolomeu de Las Casas a personificação de um esforço que o passar dos anos não conseguiu calar”. Bartolomeu de Las Casas fez um grande esforço para que os índios fossem respeitados, “não teoricamente, mas no cerne de sua experiência vital”.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Id., *ibid.*, p. 17-18.

¹⁷⁰ Santo Tomás de Aquino no “Compêndio de Teologia” ao tratar do intelecto do homem deixa clara a idéia de uma única essência para alma humana: “Não é só o intelecto agente e o intelecto possível que convergem na essência una e única da alma humana, senão também todas as outras potências, que são princípios de operação da alma”. TOMÁS DE AQUINO. *op. cit.*, p. 190.

¹⁷¹ COMPARATO, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷² GALMÉS, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷³ Id., *ibid.*, p. 188-189.

¹⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 8.

Em uma fase seguinte encontramos o conceito kantiano de dignidade da pessoa, que corresponde à idéia de que o homem não é um meio para se alcançar alguma coisa, mas sim um fim em si. É a dimensão kantiana dos imperativos categórico e hipotético em relação ao homem:

O imperativo hipotético diz somente que a ação é boa para algum propósito possível ou real. No primeiro caso é um princípio problemático-prático; no segundo caso é um princípio assertório-prático. O imperativo categórico, que, sem referência a qualquer propósito, isto é, sem nenhum outro fim, declara a ação objetivamente necessária em si, tem o valor de um princípio apodítico-prático.¹⁷⁵

Para compreender melhor o conceito de pessoa em Kant é necessário abordar seus conceitos sobre ética. Como bem observa Schopenhauer, o maior mérito de Kant na ética teria sido sua purificação de todo Eudemonismo. Se a ética dos antigos era eudemônica, identificando virtude e felicidade, a ética dos modernos correspondia a uma “doutrina da salvação”, na qual a felicidade é a consequência da virtude.¹⁷⁶ Schopenhauer entende que o pensamento kantiano acaba por dar continuidade a uma ética da salvação, uma vez que o imperativo categórico serve de “encosto” para o fundamento da moral, embora possa se dizer que Kant faz uma separação entre o princípio ético e a experiência.¹⁷⁷

O filósofo de Dantzig ao tratar do fundamento da moral em Kant afirma:

Ele rejeita a experiência externa ainda mais decididamente que a interna, pois recusa toda fundamentação empírica da moral. Portanto ele não fundamenta - o que peço que se note bem - seu princípio moral em qualquer fato da consciência que seja demonstrável, algo como uma disposição interna. (...) conceitos puros a “priori”, quer dizer, conceitos que não têm ainda nenhum conteúdo da experiência externa ou interna, que são, portanto, puras cascas sem caroço, é que devem ser o fundamento da moral.¹⁷⁸

Ao tratar da universalidade da lei¹⁷⁹ em Kant, Schopenhauer observa que a legalidade corresponde a que a lei valha para todos, contudo esta lei encontrará um fundamento em si própria, estando vazia de conteúdo. O que Schopenhauer visa evitar é a

¹⁷⁵ KANT, Emmanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995. p. 64.

¹⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 17.

¹⁷⁷ Id., *Ibid.*, p. 18.

¹⁷⁸ Id., *Ibid.*, p. 33.

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER, op. cit., p. 40.

obediência cega ao imperativo categórico, que é demasiado distante da realidade, devido justamente à sua necessidade de pureza.

Em Kant a virtude nasce da razão pura,¹⁸⁰ havendo então uma identificação entre o comportamento racional e a virtude, o que não ocorrera antes dele. Essa identificação não é aceita na concepção de Schopenhauer, pois ele sustenta que o agir viciosamente também pode identificar-se com a razão. Assim caberia afirmar mais uma vez que o princípio máximo da moral kantiana não é um imperativo categórico, mas sim hipotético.¹⁸¹

Primeiro com Schopenhauer, depois com Nietzsche, observa-se um “reconhecimento de que o homem é o único ser vivo que dirige a sua vida em função de preferências valorativas”.¹⁸² Nesta fase observa-se que o homem começa a ser identificado como o responsável pela elaboração dos textos legais que regem sua vida em sociedade, a partir dos valores que possui. O fundamento para sua elaboração e obediência não é mais uma razão pura como queria Kant.

No “Manifesto Comunista”, o conceito de pessoa se constrói por exclusão. Ao definir o que o proletário significava para a burguesia, Marx e Engels trataram de definir qual seria o tipo ideal de homem. O operário “torna-se um mero acessório da máquina, e dele se exige apenas o manejo mais simples, mais monótono e mais fácil de aprender”.¹⁸³ O proletário é concebido a partir de sua inserção na luta de classes, aí ele tem seu papel na construção de uma sociedade sem classes.¹⁸⁴ O sujeito comunista sempre cede ante a esmagadora força da coletividade proletária, que desconheceria até as fronteiras nacionais.¹⁸⁵

Já no século XX, o conceito de pessoa humana vai passar por algumas alterações a partir de pensadores como Heidegger e Freud, que passam a salientar o caráter de incompletude do homem. Em Heidegger é possível observar isto na Conferência “Tempo e Ser”, quando ele indaga: “Quem somos nós? Continuamos cautelosos com a

¹⁸⁰ Id., Ibid., p.57.

¹⁸¹ Id., Ibid., p. 64.

¹⁸² COMPARATO, op. cit., p. 25.

¹⁸³ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Cortez, 1998. p. 13.

¹⁸⁴ “Se o proletariado, na luta contra a burguesia, necessariamente se unifica em classe por uma revolução, se faz classe dominante e como classe dominante suprime pela força as velhas relações de produção, então suprime, juntamente com estas relações de produção, as condições de existência do antagonismo de classes, as classes em geral e, com isto, o seu próprio domínio de classe.” Id., *ibid.*, p. 31.

¹⁸⁵ Id., *ibid.*, p. 20.

resposta”.¹⁸⁶ Com Freud a incompletude do homem assume a dimensão psicanalítica, o que já foi abordado.¹⁸⁷

Jeanine Nicolazzi Philippi, ao tratar da estruturação subjetiva do sujeito, na obra “O Sujeito do Direito: Uma Abordagem Interdisciplinar”, cita Lacan que define o sujeito como “um ser vivo, falante, cujo corpo é marcado por uma estrutura que o aprisiona, fragmentando-o em efeitos significantes”. Jeanine Nicolazzi Philippi ressalta ainda que o sujeito em Lacan é “um ser que não pré-existe a qualquer forma de representação, que não pode ser situado em lugar algum, já que seu dado inicial é o grande Outro”.¹⁸⁸

As abordagens supra não esgotam, por certo, o conceito de pessoa, mas por meio delas é possível compreender como este foi modificando-se ao longo do tempo, permitindo assim a solidificação da idéia de Direitos Humanos, o que resultou na elaboração de uma série de documentos como forma de garantir sua aplicabilidade.

2.1.2 – Documentos relacionados aos Direitos Humanos

Considerados os principais aspectos relacionados ao conceito de pessoa ao longo da história, o que serve para entender como se deu a formação do que hoje conhecemos por Direitos Humanos, faz-se necessário reportar-se aos principais textos normativos que trataram sobre declarações de Direitos do Homem.

O primeiro texto legal que se pode citar é a Magna Carta de 1215, assinada pelo rei João da Inglaterra (João Sem-Terra), na qual destacam-se as limitações ao

¹⁸⁶ Heidegger continua: “Pois a situação poderia ser tal que se determinasse o que caracteriza o homem enquanto homem, justamente a partir daquilo que agora devemos considerar: o homem abordado pela presença, o qual, a partir de tal abordagem se apresenta ele mesmo, à sua maneira, a tudo que se apresenta e ausenta”. HEIDEGGER, Martin. *O ser e o tempo*. Trad. Ernildo Stein, São Paulo: Nova cultural, 2000. p.159.

¹⁸⁷ Ver item 1.1 desta dissertação.

¹⁸⁸ A autora ensina ainda que: “Esquizado, isto é, dividido, o sujeito sustenta sua condição de desejante a partir da intrusão de um Outro em contextos particulares, que marcam os primeiros momentos da vida do ser humano. (...) Na medida em que o desejo é reconhecido a partir de uma exterioridade, do desejo da mãe, o lugar do Outro no qual ele é apreendido, o sujeito, num mesmo movimento, assimila a imagem do corpo do Outro e, assim, reconhece-se, igualmente, como corpo”. PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. *O sujeito do direito: uma abordagem interdisciplinar*. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 1991. p. 171 e 184.

poder de tributar, a proporcionalidade entre o delito e a sanção a ser imposta, a necessidade do devido processo legal, a liberdade de locomover-se, a não possibilidade de apossar-se dos bens dos súditos por parte das autoridades, entre outros direitos. É a primeira vez que o soberano submete-se às suas próprias leis, reconhecendo direitos próprios da nobreza e do clero, os quais não poderiam ser modificados por aquele.¹⁸⁹

Em 1679, surge na Inglaterra a Lei de *Habeas Corpus*, regulamentando este remédio jurídico, que já existia desde período anterior à Magna Carta, embora sua eficácia fosse limitada, justamente pela falta de um texto legal que garantisse sua aplicabilidade. Este instituto surgiu com o intuito de evitar prisões arbitrárias e garantir o direito de locomoção, servindo de modelo para criação de outras “liberdades fundamentais”.¹⁹⁰

No ano de 1689 é editada na Inglaterra a *Bill of Rights* (Declaração de Direitos), como requisito para assunção ao trono de Guilherme de Orange, que se submeteu a este documento elaborado pelo parlamento inglês. Esta declaração impõe ao Rei uma série de limites relacionados ao poder de legislar, além de garantir a eleição dos parlamentares, a proibição de penas cruéis e a criação do direito de petição. Contudo, havia a expressa negação da liberdade religiosa em seu artigo IX, que proibia o governante de ser papista.¹⁹¹

Em 1776 foi elaborada a Declaração de Direitos da Virgínia, datada de 16 de junho, na qual foram previstos uma série de Direitos Humanos Fundamentais, dentre os quais o princípio da legalidade, as liberdades religiosa e de imprensa, e o princípio do juiz natural e imparcial.¹⁹²

Também em 1776 ocorre a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, fruto das condições particulares de seus colonizadores,¹⁹³ que não

¹⁸⁹ COMPARATO, op. cit., p. 75-76.

¹⁹⁰ Id., ibid., p. 84.

¹⁹¹ MORAES, Alexandre de. *Direitos Humanos Fundamentais: teoria geral*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2000. p. 26-27

¹⁹² Id., ibid., p. 27.

¹⁹³ Na obra “A Democracia na América”, Alexis de Tocqueville ao tratar da origem dos anglo-americanos e de sua importância para seu futuro acentua que: “Todas as colônias inglesas tinham pois, entre si, na época do seu nascimento, extraordinárias semelhanças. Todas, desde o princípio, pareciam destinadas a oferecer terreno propício ao desenvolvimento da liberdade; não a liberdade aristocrática de sua pátria, mas a liberdade burguesa e democrática, de que a história do mundo de nenhum modo apresentava ainda um modelo completo”. TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. Tradução de Neil Ribeiro da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987. p. 31.

copiaram um modelo de organização social europeu com uma rígida divisão de classes, mas antes preferiram um regime de igualdade jurídica, ainda que não reconhecendo o negro como pessoa. Este regime que tentava ser livre e igualitário encontrou resistência nos sucessivos aumentos de tributos impostos pela coroa inglesa, o que acabou fortalecendo o movimento de independência norte-americana. É editada então a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, cujo aspecto mais marcante está em ser o primeiro documento a consagrar as bases da democracia política na modernidade.¹⁹⁴

Em 17 de setembro de 1787, em dez artigos, é publicada a Constituição norte-americana, que em seu primeiro artigo institui as liberdades religiosa, de palavra e de imprensa, bem como o direito de reunir-se pacificamente e de peticionar ao governo para correção de injustiças. Outros direitos que podem ser citados são a proibição de buscas e apreensões arbitrárias (artigo quarto), o devido processo legal (artigo quinto) e julgamento por um tribunal do júri e ampla defesa (artigo sexto).¹⁹⁵

A Assembléia Nacional Francesa em 28 de agosto de 1789 promulgou a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, que representou uma tentativa de universalização do lema liberdade, igualdade e fraternidade, dentro do qual se insere um novo regime político que em tese serviria a todos os povos e nações.¹⁹⁶ Nesta pretensão de universalidade é que residia a principal diferença entre os ideais revolucionários franceses das demais declarações de direitos de até então. Havia a nítida intenção do movimento revolucionário em espalhar pelo mundo a idéia de renovação de todas as estruturas da sociedade.¹⁹⁷

A igualdade representou o marco central do tripé revolucionário, pois “o espírito da Revolução Francesa era, muito mais, a supressão das desigualdades estamentais do que a consagração das liberdades individuais para todos”. Justamente por isso que,

¹⁹⁴ COMPARATO, op. cit., p. 99/100.

¹⁹⁵ Id., *ibid.*, p. 109.

¹⁹⁶ De acordo com Eric J. Hobsbawm a “Revolução Francesa dominou a história, a própria linguagem e o simbolismo da política ocidental desde a sua irrupção até o período que se seguiu à Primeira Guerra Mundial – incluindo a política daquelas elites no que hoje é chamado de Terceiro Mundo, que viram que as esperanças de seus povos estavam em algum tipo de modernização, ou seja, em seguir o exemplo dos mais avançados estados europeus”. HOBBSAWM, Eric J. *Ecos da Marselhesa: dois séculos revêem a Revolução Francesa*. Tradução de Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 47.

¹⁹⁷ Hobsbawm esclarece que “tanto o liberalismo quanto a revolução social, tanto a burguesia quanto, potencialmente, o proletariado, tanto a democracia (em qualquer de suas versões) quanto a ditadura encontram seus ancestrais na extraordinária década que começou com a convocação dos Estados-Gerais, a Tomada da Bastilha e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão”. Id., *ibid.*, p. 81.

contrariamente ao que ocorreu nos Estados Unidos, a separação de Poderes, ainda que prevista no art. 16 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, foi ignorada.¹⁹⁸

Em 3 de setembro de 1791 é aprovada a Constituição Francesa, havendo uma complementação dos direitos enunciados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de forma a reforçar a sua regulamentação. É, contudo, convocada novamente a Assembléia Legislativa, surgindo a Constituição Francesa de 1793, após uma disputa entre girondinos (defensores da preponderância dos direitos individuais sobre os sociais) e jacobinos (defensores da preponderância dos direitos sociais sobre os individuais), fixando-se um texto que acabou não trazendo muitas inovações, sendo quase uma repetição das declarações anteriores; todavia, nem chegou a ser aplicado.¹⁹⁹

No ano de 1795, após o golpe de Estado que resultou na morte de Robespierre, há uma reviravolta política na França, a partir da qual se torna necessário reduzir o poder do povo, que começava a revoltar-se com o estado de coisas que se sucediam. É promulgada então a Constituição Francesa de 1795 por uma Assembléia de maioria girondina, havendo uma nítida restrição aos direitos sociais. Como bem acentua Comparato, “é a consagração constitucional explícita da ordem privatista burguesa e do sistema capitalista de produção”.²⁰⁰

A Constituição Francesa de 4 de novembro de 1848, que surge após a revolta popular de Paris, movimento este que se disseminou por toda a Europa, representou uma ampliação dos Direitos Humanos. Dentre as novidades destacam-se a promessa de defesa dos trabalhadores e dos menos favorecidos, prevista no art. 13, além de outros Direitos Fundamentais.

A Convenção de Genebra, assinada em 22 de agosto de 1864, representa o início da inclusão dos Direitos Humanos na esfera internacional. Tal declaração, que foi assinada exclusivamente por países europeus, objetivava segundo prevê seu preâmbulo,

¹⁹⁸ COMPARATO, op. cit., p. 130.

¹⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 147-149.

²⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 150-151

amenizar “os males irreparáveis da guerra”, bem como “suprimir os rigores inúteis e melhorar a sorte dos militares feridos nos campos de batalha”.²⁰¹

Em 1917 surge a Constituição Mexicana, promulgada em 5 de fevereiro, cuja importância histórica está em ter elevado os direitos trabalhistas à categoria de Direitos Fundamentais, ao lado das liberdades individuais e dos direitos políticos.²⁰² Assim, pelo menos formalmente, o trabalho deixa de ser equiparado a uma mercadoria.

No ano de 1918, sob o influxo da Revolução de 1917, é elaborada a Declaração Soviética dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado, tendo por objetivo acabar com a exploração do homem pelo homem, pondo fim à divisão da sociedade em classes, o que culminaria com a instauração do socialismo em todo o mundo.²⁰³

Em 7 de outubro de 1918 é proclamada a Lei Fundamental Soviética, que apesar de consagrar o princípio da igualdade, acaba retirando alguns direitos individuais para privilegiar os interesses da revolução socialista.²⁰⁴

A Constituição Alemã de 1919, conhecida como Constituição de Weimar, pois sua votação e elaboração deu-se na cidade de Weimar, foi promulgada logo depois da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial. A Alemanha estava destruída e humilhada diante das exigências do Tratado de Versalhes, que lhe impôs condições severíssimas.²⁰⁵ Em meio à crise surgida por estes acontecimentos, ocorre uma revolução socialista que instituiu um governo provisório, sendo eleito um congresso de representantes, o qual decide pela convocação de uma Assembléia Nacional Constituinte,²⁰⁶ que se encarregou de elaborar a Constituição de Weimar promulgada em 11 de agosto de 1919.²⁰⁷

A Constituição de Weimar procurou conciliar os direitos civis e políticos com os direitos sociais e econômicos, o que resultou na influência da social-democracia nos tratados e declarações internacionais elaborados no pós-guerra. Todavia, em seu período de vigência, a Constituição Alemã de 1919 teve pouca efetividade, devido às fracas

²⁰¹ CONVENÇÃO DE GENEBRA. *Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos*. Disponível em www.onu.org. Acesso em 06/01/02.

²⁰² COMPARATO, op. cit., p. 185.

²⁰³ MORAES, op. cit., p. 31.

²⁰⁴ Id., *ibid.*, p. 31.

²⁰⁵ RICHARD, Lionel. *A república de Weimar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 31.

²⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 47-51.

²⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 54.

condições econômicas, sociais, políticas e culturais a que estava submetida a Alemanha, o que resultou na ascensão do Nazismo em 1933.²⁰⁸

A partir da “Carta do Atlântico” assinada por Roosevelt e Churchill, em 14 de agosto de 1941, surgem as idéias iniciais do que seria mais tarde a ONU. Este documento, que firma o compromisso dos dois países signatários em combater os países do Eixo, seria incorporado à Declaração das Nações Unidas de 1º de janeiro de 1942, na qual 26 países combinaram esforços com o mesmo propósito.²⁰⁹

A Carta de Fundação da Organização das Nações Unidas, assinada por 51 países, em 26 de junho de 1945, explicitou a intenção de instrumentalizar o desenvolvimento econômico e social dos povos, conforme se observa em seu preâmbulo, além, é claro, de consagrar os direitos e liberdades fundamentais, com o propósito de alcançar a paz e segurança internacionais.²¹⁰

O passo seguinte foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada em 10 de dezembro de 1948, pela Assembléia Geral das Nações Unidas, que traz novamente à tona o lema da Revolução Francesa da igualdade, fraternidade e liberdade, consagrado no artigo I, que prescreve: “Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”.²¹¹

A questão do caráter vinculante dos Direitos Humanos consagrados na Declaração Universal dos Direitos do Homem é reconhecida independentemente de sua positivação em textos legais dos diversos sistemas jurídicos, da mesma forma que são reconhecidos o costume e os princípios gerais do Direito. O seu efetivo cumprimento já é uma outra questão, pois ficam vinculados muito mais a questões de conveniência dos

²⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 55.

²⁰⁹ COMPARATO, *op. cit.*, p. 217.

²¹⁰ Comparato comenta: “Deve-se ressaltar que a tarefa de manutenção da paz e da segurança internacionais, a qual constitui o primeiro dos propósitos e princípios da Organização, tem sido descumprida em razão da estrutura-oligárquica do Conselho de Segurança, onde os membros permanentes têm o poder de veto. Ademais, uma das principais atribuições do órgão, a saber, a de formular ‘os planos a serem submetidos aos membros das Nações Unidas, para o estabelecimento de um sistema de regulamentação dos armamentos’ (art. 26), nunca foi levada a sério, pois ela se choca com os interesses nacionais das grandes potências”. *Id.*, *ibid.*, p. 218.

²¹¹ DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. Instrumentos internacionais de direitos humanos Disponível em www.onu.org. Acesso em 06/01/02.

Estados, organizações e corporações internacionais, do que em atenção ao Direito dos cidadãos.

Com o objetivo de reforçar a institucionalização dos Direitos Humanos previstos na Declaração Universal de 1948, a Assembléia Geral das Nações Unidas firmou dois pactos internacionais de Direitos Humanos em 16 de dezembro de 1966: Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.

Celso Lafer ao comentar esta divisão esclarece:

De fato, os direitos civis e políticos comportam o processo de reclamação ou petição individuais a um organismo internacional, que pode resultar de uma garantia-coletiva criada pelos Estados-Parte de uma convenção sobre direitos humanos. Já os direitos econômico-sociais e culturais, pelas suas características de "objetivos" a serem realizados progressivamente por uma coletividade, através da ação estatal, são menos suscetíveis de aplicação imediata.²¹²

A formulação de dois tratados não retira a unidade dos Direitos Humanos, sendo que a separação é fruto das exigências, de um lado das grandes potências do Ocidente que queriam apenas o reconhecimento das liberdades individuais clássicas como forma de contenção do poder estatal, e, de outro dos países comunistas e africanos que procuravam dar maior ênfase aos direitos sociais e econômicos.²¹³ Desta forma, definiu-se que o poder de fiscalização do Comitê de Direitos Humanos seria exclusivamente sobre os direitos civis e políticos, conforme artigos 28 a 45 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, sendo que os direitos sociais, econômicos e culturais seriam concretizados de forma progressiva, conforme art. 2º, alínea 1, do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais:

Artigo 2º

1 . Cada Estado-Parte do presente Pacto compromete-se a adotar medidas, tanto de esforço próprio como pela assistência e cooperação internacionais, principalmente nos planos econômico e técnico, até o máximo de seus recursos disponíveis, que visem a assegurar, progressivamente, por todos os meios apropriados, o pleno exercício dos

²¹² LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 129.

²¹³ COMPARATO, op. cit., p. 278.

direitos reconhecidos no presente Pacto, incluindo, em particular, a adoção de medidas legislativas.²¹⁴

Em 22 de novembro de 1969 é aprovada a Convenção Americana de Direitos Humanos, na cidade de São José da Costa Rica, cujo teor identifica-se sobremaneira com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos de 1966, trazendo algumas inovações, como o direito de resposta diante de informações inexatas prestadas por meio de comunicação, a menção expressa ao direito de propriedade privada e a restrição a meios indiretos de liberdade de expressão, entre outras.²¹⁵

Seguindo a proposta de separação entre a previsão de direitos civis e políticos em um documento e a previsão dos direitos sociais, econômicos e culturais em outro, é que foi firmado apenas em 17 de novembro de 1988, o Protocolo sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, na Conferência Interamericana de São Salvador, o qual não impediu que os países signatários seguissem a cartilha de Washington, pois como bem lembra Comparato:

...à época, já predominava em grande parte da América Latina a ideologia neoliberal, expressa no chamado “Consenso de Washington”, no sentido de orientar a ação do Estado para o fortalecimento da iniciativa empresarial privada em todos os campos, restringindo-se ao máximo as políticas públicas de proteção social. Tem-se a impressão de que os Estados que adotaram o Protocolo reproduziram, inconscientemente, a atitude retórica dos senhores rurais de período colonial, diante das ordenações régias que procuravam limitar seu poder de exploração econômica, fundado no trabalho escravo ou semi-escravo: *las ordenanzas se acatan, pero no se cumplen*.²¹⁶

Cabe ainda citar a Convenção sobre a Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro em 5 de junho de 1992, cujo teor aponta para a necessidade de preservação ambiental, como compromisso com a atual geração e com as futuras, dando assim uma nova dimensão para a solidariedade, que passa a ser concebida em relação aqueles que ainda nem sequer nasceram. É o que deixa claro o último parágrafo do preâmbulo: “As

²¹⁴ PACTO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS. **Organização das Nações Unidas**. Disponível em www.onu.org. Acesso em 06/01/02.

²¹⁵ COMPARATO, op. cit., p. 366-367.

²¹⁶ Id., *ibid.*, p. 370-371.

partes contratantes: (...) Determinadas a conservar e utilizar de forma sustentável a diversidade biológica para benefício das gerações presentes e futuras”.²¹⁷

Novamente percebe-se a influência neoliberal,²¹⁸ pois a convenção cedeu diante das exigências do Mercado, pelo menos é o que se extrai do conteúdo do artigo 3º, o qual prevê que os Estados, “em conformidade com a Carta das Nações Unidas e com os princípios de Direito internacional, têm o direito soberano de explorar seus próprios recursos segundo suas políticas ambientais”,²¹⁹ o que reforça uma política de supremacia do interesse econômico sobre a preservação do meio ambiente.

Os documentos citados, embora não esgotem a relação dos elaborados sobre Direitos Humanos, possibilitam a compreensão das origens históricas destes, dando uma dimensão de sua transformação e alcance, o que é essencial para explorar o difícil tema do conceito e fundamentos dos Direitos Humanos.

2.2 – Questão do Conceito e Fundamentos dos Direitos Humanos

2.2.1 - Conceito

Antes de ingressar na temática do conceito dos Direitos Humanos, parece mais apropriado tratar do próprio conceito de Direito, ou seja, a partir de qual enfoque pode-se situá-lo como Ciência. Buscar um conceito unívoco para o Direito seria o primeiro erro, pois este caracteriza-se por sua dinâmica, que não permite um modelo fechado. Procurar entendê-lo exclusivamente a partir das visões jusnaturalista, positivista ou mesmo do materialismo histórico, é situá-lo fora da realidade social. Por outro lado situá-lo apenas na realidade social é desconsiderar os aspectos formais, imprescindíveis para compreensão dos conceitos jurídicos.

²¹⁷ CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA. *Texto da Convenção*. Disponível em www.biodiv.org. Acesso em 06/01/02.

²¹⁸ COMPARATO, COMPARATO, *op. cit.*, p. 432.

²¹⁹ CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA. *Texto da Convenção*. Disponível em www.biodiv.org. Acesso em 06/01/02.

Não se pode trabalhar com o Direito compreendendo-o como fruto de origens metafísicas, religiosas ou cosmológicas, tampouco pode-se tratá-lo unicamente como um conjunto de normas postas pelo Estado, ou ainda, como algo estritamente vinculado a estrutura de produção de uma sociedade dividida em classes.

Parece mais adequado buscar uma concepção que procure interligar os diversos aspectos que compõem o Direito. Agostinho Ramalho Marques Neto, ao criticar as concepções tradicionais sobre o Direito acentua:

Mencionada crítica terá como fundamento central a tese de que os aludidos pontos de partida que tradicionalmente têm comandado as tentativas de explicação do Direito são, em si mesmos, obstáculos epistemológicos a uma abordagem científica do fenômeno jurídico, por isso que o enfocam abstraído as condições sociais, espaço-temporais localizadas, em que ele se gera e se modifica.²²⁰

Marques Neto a partir de uma abordagem dialética procura evidenciar as contradições do atual paradigma da Ciência do Direito, objetivando a resolução dos problemas existentes, tendo por base a realidade social que está em constante mudança, exigindo assim um enfoque aberto.

Dentro de uma abordagem dialética podemos entender que o Direito surge da sociedade e para a sociedade. Compreende assim as diversas diferenças existentes entre os seres humanos, servindo de instância mediadora de boa parte dos conflitos que surgem no meio social, pois o Direito não resolve todos os conflitos. Observa-se que o Direito tem caráter instrumental, pois não deve existir como um fim em si próprio, mas sim como meio para que a sociedade resolva parte de seus problemas. Se o meio social exige mudanças, o Direito não pode ser um obstáculo, pelo contrário, deve servir de instrumento para as transformações necessárias.

A sociedade não é estática, pois se transforma constantemente, e tendo em conta essa metamorfose é que o Direito deve ser pensado; não é possível entendê-lo a partir de proposições tidas como verdades absolutas e inquestionáveis. A Ciência do Direito é fruto de uma contínua elaboração e, como bem esclarece Gregório Robles Morchón, o Direito não é algo que “vem dado de antemão” à ciência por meio da vontade do legislador

²²⁰ MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. *A ciência do direito: conceito, objeto e método*. Rio de Janeiro: Forense, 1982. p. 99-100.

ou das autoridades; não se identifica com os textos legais publicados nos órgãos oficiais, antes, o Direito é o sistema que resulta da construção feita com base nos textos legais elaborados pelas autoridades. Desta forma o “Direito é uma realidade construída e não uma realidade dada”²²¹.

Assim, observa-se que a criação do Direito não se dá exclusivamente com base no texto legal, este é apenas o início de toda a construção teórica de que faz referência Morchón. Não se nega o papel essencial do texto positivado, que serve de parâmetro para formação dos ordenamentos jurídicos, mas transformá-lo em objeto único ou principal da Ciência do Direito é um equívoco.

Fosse assim o legislador não poderia errar, e como sabemos a legislação contém lacunas, obscuridades, contradições e erros. Atribuir ao legislador o papel de um semideus, que não comete equívocos, corresponderia a admitir a sua neutralidade. Mauro Almeida Noletto ao tratar do mito da neutralidade nos relata que:

O formalismo positivista cumpriu a estranha tarefa de isolar o Direito dos conflitos sociais, arrancando-o da História. É que, como vimos, a progressiva racionalização da atividade jurídica na modernidade objetivou emancipá-la do universo mítico e abstrato (metafísico), que caracterizava o período pré-moderno anterior às revoluções burguesas, através da fixação de critérios objetivos gerais, estruturados lógica e formalmente nas normas jurídicas estatais.²²²

Com relação aos Direitos Humanos, ocorre o mesmo, pois não existe unanimidade na sua conceituação. Contudo, isto longe de significar um problema, deve representar a possibilidade mais concreta de fortalecimento de uma nova Teoria dos Direitos Humanos. Essa diversidade deve ser trabalhada no âmbito da teoria do direito de forma que os conflitos dela decorrentes possam ser amenizados sem a imposição, às vezes violenta, de modelos tidos como democráticos.

²²¹ “El Derecho no viene dado de antemano a la ciencia a través de la voluntad del legislador o de la autoridad. El Derecho no se identifica con el texto bruto, con el ordenamiento. Antes al contrario, el Derecho es el sistema que resulta de la construcción, es decir, el texto elaborado sobre la base del texto bruto que proporciona la autoridad. El Derecho es una realidad ‘construida’ y no una realidad ‘dada’”²²¹ MORCHÓN, Gregório Robles. *Teoría del derecho: fundamentos de teoría comunicacional del derecho*. Madrid: Civitas, Vol. I, 1998. p 131.

²²² NOLETO, Mauro Almeida. *Subjetividade jurídica: a titularidade de direitos em perspectiva emancipatória*. Porto Alegre: Fabris, 1998. p. 71-72.

O surgimento e imposição de determinados padrões (econômicos, culturais, políticos, religiosos, ambientais, etc.) não decorre apenas das sanções de organizações internacionais, da conquista armada, dos efeitos da mídia ou dos fundamentalismos religiosos, mas também da forma pela qual se concebem os Direitos Humanos, ou seja, da maneira como eles passam a integrar os diversos sistemas jurídicos.

A respeito da dificuldade de conceituação dos Direitos Humanos, Mauro Almeida Noletto em seu livro “Subjetividade Jurídica: a Titularidade de Direitos em Perspectiva Emancipatória”²²³ afirma que a interpretação do que são os Direitos Humanos vai depender muito dos valores que o intérprete possui.

Conforme já ressaltado é um risco enclausurar o Direito dentro de determinados limites, dando-lhe um conceito fechado. Melhor é trabalhar com um conceito aberto, que permita uma dinâmica em seu constante processo de elaboração. Essa idéia parece mais presente ainda quando se fala em Direitos Humanos, que tratam justamente da totalidade dos seres humanos do planeta, e até mesmo de todos os seres do planeta, sem os quais nem a vida humana será possível.

Na obra “Los Derechos Humanos: Um Proyecto inacabado”, ao serem tratadas as opções de dogmatizar ou problematizar os Direitos Humanos, é observado que um “fraco serviço” se faz a estes quando são mostrados como algo estático, confundindo sua “pretensão de universalidade com uma inexistente imutabilidade”. Convém mostrar que os Direitos Humanos são “algo histórico, vivo, cambiante,” que traçam linhas mestras de uma convivência desejável entre os homens, constituindo-se em um estágio da “consciência moral da humanidade”.²²⁴

Dentro dessa perspectiva de transformação dos Direitos Humanos, e de sua dificuldade conceitual, trabalhar-se-á no último capítulo com classificação dos Direitos

²²³ Id., *ibid.*-p. 104.

²²⁴ “Los Derechos Humanos no son un nuevo Decálogo. Flaco servicio creo que se hace a los Derechos Humanos si les muestra como algo estático, como algo dado, confundiendo su pretensión de universalidad con una inexistente permanencia e inmutabilidad. Antes bien, conviene hacer notar que son algo histórico, vivo y cambiante. Expresan sólo – nada más y nada menos – un estado en la evolución de la conciencia moral de la humanidad.” LLORENTE, Luis Gómez. In: GOÑI, José Antonio Baigorri, et al. *Los derechos humanos: un proyecto inacabado*. Madrid: Laberinto, 2000. p. 17-18.

Humanos de Primeira, Segunda²²⁵ e Terceira gerações,²²⁶ e com as novas gerações de Direitos Humanos que compreendem os de Quarta e Quinta gerações.²²⁷

Essa classificação representa bem a constante adição de novos valores e necessidades que vão surgindo nas diversas sociedades que compõem o planeta. Em sua obra “Pluralismo Jurídico”, Antônio Carlos Wolkmer, ao tratar das necessidades humanas fundamentais explica:

Naturalmente, como assinalou-se anteriormente, a estrutura do que se descreveu por “necessidades humanas fundamentais” não se limitará às necessidade sociais ou materiais, mas compreenderá necessidades existenciais (de vida), materiais (subsistência) e culturais. Com isso, deixa-se de lado as inúmeras, variadas e unilaterais abordagens sobre as “necessidades” feitas por antropólogos (necessidade como função do sistema orgânico-biológico de uma dada cultura), filósofos (necessidades como prioridades produzidas por um sistema de signos e codificações), cientistas sociais (necessidades como “exigências da produção e da luta de classes nas diferentes frentes”), psicólogos (necessidades como reflexo de motivações, sensações e estímulos inerentes à natureza humana) etc.²²⁸

Dessa forma torna-se difícil falar em uma Teoria Geral dos Direitos Humanos que formule um conceito definitivo sobre estes, uma vez que os conceitos irão variar ao longo do tempo e de acordo com a sociedade que os interpreta, justamente pela

²²⁵ Importante lembrar aqui o conceito de cidadania em Thomas Humphrey Marshall, para o qual esta é constituída pelos direitos civis e políticos (primeira geração) e sociais (segunda geração): “Estarei fazendo o papel de um sociólogo típico se começar dizendo que pretendo dividir o conceito de cidadania em três partes. Mas a análise é, neste caso, ditada mais pela história do que pela lógica. Chamarei estas três partes, ou elementos, de civil, política e social.” MARSHALL, Thomas Humphrey. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967. p. 63.

²²⁶ Os autores da obra “Los Derechos Humanos: Un Proyecto Inacabado”, acentuam: Os direitos humanos de terceira geração pretendem partir da totalidade de necessidades e interesses do ser humano tal como se manifestam na atualidade. Se o titular dos direitos humanos de primeira geração era o ser humano isolado, e os protagonistas dos direitos humanos de segunda geração os seres humanos em grupos, as novas circunstâncias exigem que a titularidade dos direitos corresponda, solidariamente e universalmente, a todos os homens”. “Los derechos humanos de tercera generación pretenden partir de la totalidad de necesidades e intereses del ser humano tal como se manifiestan en la actualidad. Si el titular de los derechos de primera generación era el ser humano aislado, y los protagonistas de los derechos de segunda generación e los seres humanos en grupos, las nuevas circunstancias actuales exigen que la titularidad de los derechos corresponda, solidaria y universalmente, a todos los hombres.” GOÑI, José Antonio Baigorri, et al. *Los derechos humanos: un proyecto inacabado*. Madrid: Laberinto, 2000. p. 46.

²²⁷ José Alcebiades Oliveira Júnior ao fazer referência a obra “A Era dos Direitos de Bobbio”, cita os Direitos de Quarta e Quinta gerações: “4ª Geração: os direitos de manipulação genética, relacionados a biotecnologia e bioengenharia, e que tratam de questões sobre a vida e a morte, e que requerem uma discussão ética prévia. 5ª Geração: os advindos com a chamada realidade virtual, que compreendem o grande desenvolvimento da cibernética na atualidade, implicando o rompimento de fronteiras, estabelecendo conflitos entre países com realidades distintas, via Internet”. OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades. *Teoria jurídica e novos direitos*. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2000. p. 86.

²²⁸ WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*. São Paulo: Alfa Omega, 1994. p. 217.

capacidade de atendimento maior ou menor das necessidades a que se refere Antônio Carlos Wolkmer e até mesmo por sua modificação e criação de outras.

2.2.2 – Fundamentos

A fundamentação dos Direitos Humanos é igualmente difícil, pois qual pode ser o fundamento de algo tão complexo, que envolve não apenas um tipo de cultura, mais várias. Quais os aspectos convergentes e quais os divergentes, dos povos, das comunidades e dos indivíduos? Quais os princípios que podem ser universais? Quais critérios devem ser seguidos para positivação em textos legais?

As perguntas são muitas, mas novamente não parece conveniente arriscar uma definição fechada a respeito do tema. Pode-se sim elencar alguns princípios ou valores que são encontrados nos mais diversos sistemas jurídicos, e nas declarações, convenções e tratados internacionais sobre Direitos Humanos.

João Baptista Herkenhoff, com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos, enumera valores “ético-jurídicos”: “paz e solidariedade universal, igualdade e fraternidade, liberdade, dignidade da pessoa humana, proteção legal dos direitos, justiça, democracia e dignificação do trabalho”.²²⁹

Não resta dúvida que esta é uma boa base de trabalho para estudar os fundamentos dos Direitos Humanos, mas acabam surgindo novas perguntas.²³⁰ Qual o melhor caminho para chegar-se à paz? A ONU é democrática? Como falar em igualdade quando o poder econômico está nas mãos de poucos? Enfim, em que bases estão firmados os Direitos Humanos hoje?²³¹

²²⁹ HERKENHOFF, João Batista. *Curso de direitos humanos*. São Paulo: Acadêmica, 1994. p. 111-182.

²³⁰ “Ainda que fizéssemos uma enumeração exaustiva dos valores morais contidos na Declaração dos Direitos Humanos, logo observaríamos que faltam outros que cada um de nós estima, ou ao menos estão muito insuficientemente revelados”. “Aunque hiciéramos una enumeración exhaustiva de los valores morales contenidos en la Declaración de los Derechos Humanos, al punto observaríamos que faltan otros que cada uno de nosotros estima, o al menos que están muy insuficientemente reflejados. Unos echarán en falta valores religiosos, sentido transcendente de la vida; otros pueden echar en falta valores estéticos”. LLORENTE, op. cit., p. 12-13.

²³¹ Parte da doutrina, como é o caso de José Comblin, entende que os Direitos Humanos servem como justificativa para que as elites lutem contra o “Estado que quer cobrar impostos; para exigir a liberdade do mercado, isto é, a possibilidade de dominar o mercado; para exigir privatizações, em nome da superioridade da propriedade privada, e assim por diante. Em nome dos direitos humanos impõem aos

Luis Gómez Llorente afirma ser óbvio que se a ONU fosse democrática, e não dominada pelas potências vencedoras da Segunda Guerra Mundial, redigiria hoje livremente uma carta de Direitos Fundamentais dos povos e dos seres humanos, dando um giro notável em relação à Declaração de 1948. Partindo dessa concepção seria possível reler os Direitos Humanos dando-lhes uma nova interpretação, a qual teria em conta as diferentes culturas, evitando assim o que o autor chama de “monopólio interpretativo etnocentrista”.²³²

O repensar sobre os valores morais das diversas sociedades que compõem o planeta, com a descoberta e reconhecimento de novas culturas e formas de pensar e valorar a realidade, de modo diferente da Europa e da América do Norte, é um caminho que começa a ser trilhado, como diria Enrique Dussel, por alguns intelectuais do centro e da periferia.

Nesta linha, Antônio Carlos Wolkmer, ao abordar os conceitos de legitimidade e legalidade,²³³ nos faz refletir sobre a questão da legitimidade dos diversos documentos e ações relacionados aos Direitos Humanos. Concebê-los como legítimos pelo fato de terem sido aprovados pela ONU ou por um bloco de países, transformando-os em textos legais de um ordenamento jurídico, é confundir os conceitos de legalidade e legitimidade. Antes seria necessário verificar se ao poder político ou jurídico dos organismos internacionais e do Estado que está firmando o documento “subsiste uma condição de valores consensualmente aceitos e que refletem os interesses, as aspirações e as necessidades de uma determinada comunidade”.²³⁴

A questão da legitimidade/legalidade conduz à reflexão sobre o reconhecimento da obrigatoriedade dos Direitos Humanos, tratada pela doutrina jurídica germânica²³⁵ a partir da distinção entre Direitos Humanos e Direitos Fundamentais. Os

países mais fracos a abertura das fronteiras, mas lutam para fechar as fronteiras do próprio país.” COMBLIN, Op. cit., 288-289.

²³² Id., *ibid.*, p. 18.

²³³ WOLKMER, Antonio Carlos. *Ideologia, Estado e Direito*. 2. ed., São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995. p. 79-89.

²³⁴ Id., *ibid.*, p. 79.

²³⁵ Fábio Konder Comparato ao tratar da diferenciação entre Direitos Humanos e Direitos fundamentais indaga: “Mas como reconhecer a vigência efetiva desses direitos no meio social, ou seja, o seu caráter de obrigatoriedade? É aí que se põe a distinção, elaborada pela doutrina jurídica germânica, entre direitos humanos e direitos fundamentais (Grundrechte). Esses últimos são os direitos humanos reconhecidos como tal pelas autoridades, às quais se atribui o poder político de editar normas, tanto no interior dos

Direitos Fundamentais seriam aqueles reconhecidos por um ordenamento jurídico e positivados nos diversos textos legais que o integram, a começar pela constituição.

A positivação dos Direitos Humanos em textos legais é importante para dar uma garantia maior a sua aplicabilidade, contudo, este não pode ser o único fundamento para sua efetivação. O trabalho de elaboração dos textos legais relacionados aos Direitos Fundamentais pertence ao Estado, sendo que os Direitos Humanos foram concebidos justamente para impor limites a este, que deveria respeitar as liberdades civis e políticas dos cidadãos, de acordo com o que pregavam os revolucionários americanos e franceses do século XVIII.

O Sistema Jurídico Brasileiro, que tem como texto legal maior a Constituição Federal de 05 de outubro de 1988, é um exemplo claro de positivação de uma série de Direitos Humanos, principalmente em seu Título II que é designado “Dos Direitos e Garantias Fundamentais”. O Art. 5º, § 2º, da Carta Magna é claro ao afirmar que os direitos e garantias previstos na Constituição Federal “não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou nos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”, o que amplia sobremaneira a concepção do que sejam os Direitos Fundamentais.

Porém a realidade brasileira, seja ela de cunho social, econômico, político, cultural, ambiental, etc, comprova que é preciso ir além da normatização dos Direitos Humanos. É necessário concebê-los em um âmbito que ultrapasse a ordem política e jurídica do Estado, buscando-se referenciais que sejam mais adequados às realidades vivenciadas pelas pessoas, comunidades e povos.

É indispensável que se encontre um fundamento para vigência dos Direitos Humanos além do Estado. De acordo com Fábio Konder Comparato esse fundamento pode ser “a consciência ética coletiva, a convicção, longa e largamente estabelecida na comunidade, de que a dignidade humana exige respeito a certos bens ou valores em quaisquer circunstâncias”, mesmo que estes não estejam previstos em textos legais de um ordenamento estatal, ou em documentos normativos internacionais.²³⁶

Estados quanto no plano internacional; são os direitos humanos positivados nas Constituições, nas leis, nos tratados internacionais. COMPARATO, op. cit., p. 56.

²³⁶ Id., *ibid.*, p. 57.

A interpretação ocupa um papel de muita importância neste trabalho de efetivação dos Direitos Humanos, pois trabalha justamente com a questão dos fundamentos; contudo, deve ser uma interpretação voltada para as diversas realidades e não para os interesses dos países ricos ou de grandes corporações do Mercado.

Este repensar dos Direitos Humanos serviria então de base hermenêutica para os operadores jurídicos, como fundamento de suas ações no campo jurídico. É o que procura demonstrar Mauro Almeida Noletto ao tratar dos Direitos Humanos como "bases para uma hermenêutica jurídica emancipatória",²³⁷ pontuando que não é suficiente "enunciá-los como tal, é preciso que esse processo revitalizador no âmbito teórico se converta em práxis jurídico-política a nortear a ação dos operadores do Direito, na compreensão da intrincada relação do Direito com a Sociedade".²³⁸

Mas a interpretação proposta pelo autor, longe de ser vinculada aos métodos tradicionais que procuram adequar-se exclusivamente aos textos legais, busca antes a harmonização com a cambiante realidade social, através da utilização de "critérios de justiça material".²³⁹

Diante da necessidade de reinterpretação, surge a indagação sobre a possibilidade de uma nova Declaração Universal dos Direitos Humanos, que atendesse não só aos novos direitos que vão surgindo, mas também às diversas realidades de que se compõe o planeta.²⁴⁰ A sociedade civil, os cientistas e os operadores do Direito em geral podem ocupar um papel fundamental na construção de uma nova Declaração Universal dos Direitos Humanos, desde que se possa estabelecer também uma nova Teoria dos Direitos Humanos. De nada adiantaria se falar em uma nova declaração, se não houvesse a possibilidade de incluírem-se novas formas de interpretação e efetivação dos Direitos Humanos.

²³⁷ NOLETO, op. cit., p. 83-127.

²³⁸ Id., *ibid.*, p. 117.

²³⁹ Id., *ibid.*, p. 121.

²⁴⁰ Baigorri Goñi aborda a necessidade ou não de uma nova declaração universal: "Por isso, na atualidade, há vozes que pedem uma nova declaração para incorporar novos artigos que resguardem os direitos de terceira geração, enquanto outros pensadores defendem que é suficiente a redação atual, e afirmam que estes novos direitos se acham implícitos nos já existentes, podendo desenvolver-se a partir desse marco geral". "Por eso, en la actualidad, hay voces que piden una nueva declaración para incorporar nuevos artículos que rocojan los derechos de tercera generación, mientras que otros pensadores defienden que es suficiente con la redación actual, y afirman que estos nuevos derechos se hallan implícitos en los ya existentes, y se pueden desarrollar a partir de ese marco general." GOÑI, op. cit., p. 46-47.

Assim, observa-se que um fundamento único e absoluto para os Direitos Humanos é impraticável, o que torna importante conceber novas formas para sua elaboração e definição. O fomento dos movimentos sociais na sociedade civil, com a criação daquilo que Liszt Vieira chama de "Terceira Margem do Rio", parece crucial na definição de novos fundamentos (não absolutos) para os Direitos Humanos. O autor afirma que:

A constituição dessa esfera pública global tem permitido a emergência de uma ator imprescindível ao processo de globalização: a sociedade civil. Estamos nos referindo aqui à multiplicidade de organizações que, seja em nome dos direitos de determinados grupos sociais, seja dada noção de bem comum, não se submetem nem às razões de Estado nem aos mecanismos de mercado – sobretudo as ONG e os movimentos sociais, que vêm se articulando mundialmente.²⁴¹

A Teoria dos Direitos Humanos deve ser repensada, não para criar conceitos e fundamentos dogmáticos, mas antes para oportunizar que teóricos, ativistas, organizações e grupos sociais dos países pobres possam entrar nesse debate em condições de igualdade com aqueles que hoje definem o que e quais são os Direitos Humanos. Essa nova concepção da sociedade civil, que alcança uma dimensão mundial, leva à reflexão dos Direitos Humanos em face do fenômeno da globalização.

2.3 – Direitos Humanos e Globalização

Não se pode tratar do tema dos Direitos Humanos ignorando ou dando pouca importância à globalização, uma vez que este fenômeno passa justamente pela construção de um novo tipo de sociedade. A imposição de um modelo capitalista de globalização, no qual imperam as leis do Mercado e a exclusão social, implica a confirmação de uma equivocada concepção dos Direitos Humanos, que serviria de justificção para concentração de riqueza e poder político nas mãos de alguns países, corporações e organizações internacionais.

²⁴¹ VIEIRA, Liszt. *Cidadania e globalização*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998. p. 111-112.

O debate sobre a significação e origem do termo globalização tem se prestado a inúmeras definições. No entanto, vários autores têm se posicionado no sentido de que sua afirmação se deu com o fim do bloco socialista, que foi o fator decisivo para a “internacionalização do capital, fenômeno originado no século XVI e que, em sua manifestação genérica, constitui-se em uma categoria com significados de alcance político, jurídico, econômico, social, cultural e espacial”.²⁴²

Com essa nova ordem há a necessidade de repensar a forma pela qual se interpreta a realidade mundial. As lutas por soberania nacional estão sendo superadas por questões globais, que ultrapassam as fronteiras territoriais chegando ao campo das etnias e das religiões. Neste contexto a racionalização do pensamento acaba excluindo a possibilidade de diálogo com as religiões dentro de um processo de libertação, o que acaba fortalecendo os fundamentalismos. É necessário “compreender que as mudanças que se expressaram nos anos oitenta não só supõem o triunfo de novas hegemonias, mas de novas categorias”.²⁴³

Mas além da necessidade de adaptar-se a esta nova categorização, surge a dificuldade de articular uma globalização que se fundamente em parâmetros razoáveis de igualdade entre os diversos atores que compõem o cenário internacional. O fomento de um debate “empírico e abrangente”²⁴⁴ a respeito das desigualdades deve envolver uma série de questões, sendo o primeiro passo para promoção de uma globalização mais igualitária. No entanto, esta é uma questão que não será resolvida em conferências e documentos, são necessárias mudanças estruturais nos órgãos que têm o poder de decisão, de forma a permitir uma discussão mais ampla a respeito da globalização.

Liszt Vieira em sua obra “Cidadania e Globalização”, ao retratar as dimensões da globalização, traz uma série de dados a respeito de sua imposição e suposta inevitabilidade. O autor sustenta a necessidade de uma maior participação da sociedade civil e dos países do sul no processo de globalização, chegando a afirmar que:

²⁴² SILVA, Karine de Souza. *Globalização e exclusão social*. Curitiba: Juruá, 2000. p. 40/1.

²⁴³ Pablo Gentili refere-se não a categorias específicas, mas sim a novas formas de conceituação da realidade que alcançam diversos âmbitos, a partir da nova ordem mundial. GENTILI, Pablo, et al. *Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 46-47.

²⁴⁴ As questões abordadas dizem respeito “à divisão do trabalho – hierárquico ou igualitário –, à alocação de direitos, à distribuição de renda e riqueza, à estrutura de riscos e saúde e de oportunidades de carreira.” Id., *ibid.*, p. 67.

O sistema da ONU, de caráter internacional, bloqueia a emergência de um novo sistema transnacional de governabilidade, onde teriam participação ativa organizações vivas da sociedade civil (associações científicas, religiosas, entidades de classe, ONGs, etc.). (...) Outra necessidade fundamental é lutar pela reforma das instituições internacionais, especialmente as Nações Unidas, de forma a dar mais peso às perspectivas da sociedade civil global. Para isso, será necessário enfraquecer a influência geopolítica e de mercado em todas as fases das atividades da ONU, assegurando maior participação dos países do Sul e das forças sociais transnacionais empenhadas na promoção dos direitos humanos e da democratização.²⁴⁵

Volta-se à mesma temática de democratização da ONU, com uma participação mais efetiva de todos os países nas diversas decisões tomadas por este órgão. Buscar-se-ia o consenso por convencimento, através do diálogo e não apenas por razões de eficácia econômica, sendo imprescindível que todos os que participam no diálogo o façam em condições de igualdade.²⁴⁶

Assim, o consenso, que não seria o de Washington, abrangeria modificações na forma das decisões tomadas pela ONU, que teria a responsabilidade por um governo mundial democrático. Como bem demonstra Fábio Konder Comparato, as modificações passariam por um Conselho de Segurança que poderia suprimir as cadeiras permanentes; há também a necessidade de um Conselho Econômico e Social, ao qual deveria ser atribuído poder decisório e de condução das atividades que são desempenhadas por organizações como o Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial e Organização Mundial do Comércio; ainda é importante salientar a necessidade de criação de um Tribunal Internacional com amplos poderes para julgamento das violações dos Direitos Humanos por todos os países, subsidiado por uma Comissão de Investigação que igualmente tivesse reforçados seus poderes investigatórios.²⁴⁷

Estas mudanças dependem de uma maior participação da sociedade civil no cenário internacional, com a instituição de uma sociedade civil global, capaz de criar um

²⁴⁵ VIEIRA, op. cit., p. 125.

²⁴⁶ Se alguns dos que se sentam para falar de um tema têm dependência de outros – econômica, política ou de qualquer outro tipo – é muito possível que o acordo a que se chegue expresse não um convencimento mútuo, senão a posição de privilégio de quem possui essa superioridade”. “Si algunos de los que se sientan a hablar sobre un tema tienen una dependencia de otros – económica, política, o de cualquier otro tipo – es muy posible que el acuerdo al que se llegue exprese no un convencimiento mutuo, sino la posición de privilegio de quienes poseen esa superioridad”. GOÑI, op. cit., p. 58.

²⁴⁷ COMPARATO, op. cit., p. 468.

espaço de decisão política que a coloque em igualdade com os Estados e o Mercado. Mas como alavancar isto?

Do Mercado e suas organizações não se pode esperar muita coisa, pois sua política é de competitividade e acúmulo de capital, defendendo uma globalização de cunho economicista, na qual a exclusão social tem sido a regra, principalmente nos países pobres.²⁴⁸ Quem dirige a economia global é o mercado financeiro, que está decidindo sobre câmbio, taxa de juros, rendimento dos investimentos, entre outros indicadores econômicos.²⁴⁹ O mundo está sendo conduzido para um “tipo de modelo de Terceiro Mundo”, através da política seguida pelos Estados e pelo Mercado, ficando dividido em um setor de grande acúmulo de capital e outro setor de pobres. Está sendo criada uma massa de homens descartáveis, da qual acabam sendo retirados todos os direitos, pois não contribuem para produção de lucros, que é visto como “o único valor humano”.²⁵⁰

Os Estados nacionais por sua vez estão perdendo sua força decisória, pois embora mantenham a soberania territorial, falta-lhes um controle efetivo sobre o processo de globalização que extrapola suas fronteiras. Surge assim uma “tendência à superação dos Estados nacionais”,²⁵¹ justamente pela falta que estes têm de mecanismos que atendam as necessidades de âmbito global que vão surgindo. Não se pode imaginar que esta superação se dê de forma imediata, pois existem obstáculos a sua consecução, como, por exemplo, o crescimento do sentimento nacionalista e até a criação de novos Estados.²⁵² Não se nega a importância do Estado na efetivação de políticas internas e externas que conduzam a uma globalização que não seja apenas de cunho economicista. Porém, não se pode esperar que o

²⁴⁸ Noam Chomsky observa que a atual crise global tem como um de seus fatores a globalização da produção “que ofereceu aos empresários o provocador programa de fazer retroceder as vitórias de direitos humanos conquistados pelos trabalhadores. A imprensa empresarial adverte francamente aos ‘mimados trabalhadores ocidentais’ que têm que abandonar seu ‘estilo de vida luxuoso’, e a ‘rigidez de mercado’, como estabilidade no emprego, aposentadorias, saúde, segurança no trabalho e outras bobagens anacrônicas. (...) A ‘ameaça’ é suficiente para forçar as pessoas a aceitar salários mais baixos, jornadas de trabalho mais longas, benefícios e segurança social reduzidos e outras ‘inflexibilidades’ dessa natureza.” CHOMSKY, Noam e DIETERICH, Heinz. *A sociedade global: educação, mercado e democracia*. Blumenau: Editora da FURB, Tradução Jorge Esteves da Silva, 1999. p. 56.

²⁴⁹ Liszt Vieira comenta: “A abertura econômica, a integração dos mercados e a privatização têm sido apresentadas como a panacéia do desenvolvimento. As conseqüências sociais são graves: aumento do desemprego, queda dos níveis salariais, aumento da pobreza e da concentração de renda, conflitos sociais, degradação dos serviços públicos, deterioração da qualidade de vida, destruição ambiental.” VIEIRA, op. cit., p. 81.

²⁵⁰ CHOMSKY, op. cit., p. 59.

²⁵¹ VIEIRA, op. cit., p. 106.

²⁵² Id., *ibid.*, p. 106.

Estado em sua atual crise paradigmática consiga sozinho conduzir adequadamente o processo de globalização.

A sociedade civil organizada, seja no âmbito local, nacional ou internacional, pode reunir forças para a realização das demandas não atendidas pelo Estado e o Mercado no processo de globalização. Observa-se nitidamente que o Estado não é mais o detentor exclusivo do espaço público. “A expansão das ONGs internacionais pode ser vista como um ponto de partida para orientações políticas globais (ou, ao menos que excedam o nacional)”, possibilitando assim o surgimento da base para uma “sociedade civil internacional”.²⁵³

Os diversos movimentos sociais, que vão surgindo no seio da sociedade civil, munidos de uma renovada concepção dos Direitos Humanos, tendem a fortalecer o seu papel em formular novas políticas e decisões nos planos local, nacional e internacional. É a constituição daquilo que Liszt Vieira chama de esfera pública não-estatal:

Expressões como autonomia, autogestão, independência, participação, empowerment, direitos humanos, cidadania passaram a ser associadas ao conceito de sociedade civil. Não se trata mais de um sinônimo de sociedade, mas de uma maneira de pensá-la, de uma perspectiva ligada à noção de igualdade de direitos, autonomia, participação, enfim, os direitos civis, políticos e sociais da cidadania. (...) Em suma, essas entidades e movimentos da sociedade civil, de caráter não-governamental, não-mercantil, não-corporativo e não-partidário podem assumir um papel estratégico quando se transformam em sujeitos políticos autônomos e levantam a bandeira da ética, da cidadania, da democracia e da busca de um novo padrão de desenvolvimento que não produza a exclusão social e a degradação ambiental.²⁵⁴

Importante não confundir os movimentos sociais com os grupos de interesse, pois aqueles cumprem uma função pública cujos objetivos transitam em uma esfera pública, já os últimos defendem interesses particulares de certos grupos, como o fazem os partidos políticos e sindicatos.²⁵⁵ É óbvio que não se quer uma pureza dos movimentos sociais, no sentido de que se contaminariam se mantivesse ligações com os grupos de interesse. O objetivo é muito mais não descaracterizar os princípios que regem os movimentos sociais, que ocupariam uma posição mediadora entre a sociedade civil e os grupos de interesses, sem confundir seus propósitos.

²⁵³ VIEIRA, op. cit., p. 110-111.

²⁵⁴ Id., ibid., p. 63-66.

²⁵⁵ Id., ibid., p. 61.

Definir as bases metodológicas em que devem surgir e atuar os movimentos sociais é fundamental, pois eles precisam de uma autonomia que os tornem independentes do Mercado, do Estado e dos grupos de interesse. Não teria fundamento pensar em movimentos sociais que tivessem uma subordinação a qualquer diretriz destas esferas, o que, é claro, não impede que se busque o diálogo para firmar parcerias na consecução de objetivos comuns.

Ao tratar das Organizações Não-Governamentais – ONGs, Liszt Vieira esclarece que algumas delas são criadas espontaneamente como “associações civis de base”, outras, no entanto, são criadas pelo Estado ou por organizações do Mercado, havendo assim um “vício de origem” que pode por em risco sua autonomia, salvo no caso de conseguirem ainda assim encampar os “verdadeiros anseios das comunidades”.²⁵⁶

Este parece ser um caminho importante a ser trilhado pelos diversos movimentos sociais, que trabalham com a dualidade de algumas características particulares das sociedades, que não precisam mudar com a globalização, e de outras que precisam ser trabalhadas em nível global. Como exemplo pode-se citar as características culturais de determinada comunidade, na qual seja costume a caça de determinada espécie em extinção; sem dúvida que esta é uma característica particular que deve ceder diante da necessidade de preservação ambiental, que envolve não somente os seres humanos, mas todos os seres do planeta. Todavia, esta mesma comunidade não precisa abandonar a tradição cultural de vestir-se de determinada maneira, pois esta é uma característica particular que pode ser mantida em face da globalização.

Como se observa é preciso analisar os aspectos positivos e negativos da globalização, ou seja, não basta a simples negação deste fenômeno, de modo a concebê-lo como algo nocivo que deve ser impedido a todo custo, principalmente pelos países pobres e em desenvolvimento. Se por um lado, ela pode representar uma “fábrica de perversidades”,²⁵⁷ resumindo-se uma nova forma de dominação calcada em fatores econômicos, mas que geram uma padronização forçada nos demais campos, por outro, ela

²⁵⁶ VIEIRA, op. cit., p. 68.

²⁵⁷ Milton Santos esclarece que “para a maior parte da humanidade a globalização está se impondo como uma fábrica de perversidades. O desemprego crescente torna-se crônico. A pobreza aumenta e as classes médias perdem em qualidade de vida. O salário médio tende a baixar. A fome e o desabrigo se generalizam em todos os continentes.” SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 19.

pode representar a possibilidade de “construção de um outro mundo”,²⁵⁸ servindo de base para repensar a estrutura social de todo o planeta, surgindo como uma nova chance de debater problemas que hoje são globais, sem que com isso se ameace a diversidade cultural através de uma padronização. O que ocorre é uma verdadeira revolução, baseada no desenvolvimento tecnológico, cuja velocidade é espantosa em setores como a informática e as telecomunicações, o que acaba “desterritorializando o indivíduo”.²⁵⁹

Conforme sustenta Liszt Vieira há uma tendência em confundir os efeitos da crise mundial com os da globalização.²⁶⁰ Se a globalização não é a panacéia para todos os males do mundo, tampouco pode ser dimensionada como a “besta apocalíptica de sete cabeças”. O fundamental é separar os interesses das grandes corporações internacionais e dos países ricos de aspectos do processo, que indicam “necessidades irreversíveis do gênero humano”, relacionadas à “democratização e universalização dos direitos humanos, solidariedade internacional dos movimentos sociais, novas necessidades de desenvolvimento, maior cooperação e regulação mundial”.²⁶¹

Deter ou reverter a globalização seria retroceder em aspectos que exigem soluções globais, assim, a expressão mais adequada seria repensar, ou seja, buscar uma nova orientação. Reavivar o isolacionismo do Estado-Nação, apartando-o do mundo, pode resultar em um grau maior de exclusão da população menos favorecida, como é o caso de muitos países. Problemas como a preservação do meio ambiente, a explosão demográfica, a pobreza e a fome, não podem ser discutidos e principalmente resolvidos, unicamente em termos locais. Sob este ponto de vista a globalização passa então a ser uma importante aliada no sentido de buscar-se uma sociedade mais pacífica e solidária, sem que seja necessária a imposição de um novo tipo de homem, baseado em um determinado modelo.

²⁵⁸ Milton Santos ao tratar da possibilidade de uma outra globalização, salienta que “podemos pensar na construção de um outro mundo, mediante uma globalização mais humana. As bases materiais do período atual são, entre outras, a unicidade da técnica, a convergência dos momentos e o conhecimento do planeta. É nessas bases técnicas que o grande capital se apóia para construir a globalização perversa de que falamos acima. Mas, essas mesmas bases técnicas poderão servir a outros objetivos, se forem postas ao serviço de outros fundamentos sociais e políticos.” *Id.*, *ibid.*, p. 20.

²⁵⁹ Ao tratar da desterritorialização do indivíduo e do surgimento de um novo tipo de vida, Vieira comenta: “já se percebe a tendência ao declínio do Estado-Nação, bem como a globalização da pobreza e do desemprego, que torna descartável a maior parte da humanidade. Simultaneamente, surgem condições mais favoráveis para a defesa dos direitos humanos e da democracia.” VIEIRA, *op. cit.*, p. 71-72.

²⁶⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 103.

²⁶¹ *Id.*, *ibid.*, p. 104.

Esta rediscussão da globalização transita ao lado de uma rediscussão dos Direitos Humanos. Não basta utilizar os Direitos Humanos como parâmetro para uma globalização mais igualitária, é necessário repensar esta base hermenêutica, ligando-a às diversas realidades existentes no planeta. Uma maior efetividade dos Direitos Humanos hoje representaria sem dúvida uma globalização menos excludente.

A América Latina com seu enorme contingente de excluídos precisa inserir-se no processo de globalização, não como se ele fosse um contrato de adesão, no qual as partes não podem discutir as cláusulas que já vêm prontas de antemão. Ou adere e goza das benesses, ou rejeita e sofre as conseqüências. Esta inevitabilidade pode ser questionada, ou já poderia ter sido questionada. Contudo, a decisão mais cômoda para os governos latino-americanos tem sido seguir à risca a cartilha do Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial e da Organização Mundial do Comércio, com a exceção de Cuba, que paga um preço alto por esta desobediência.

Um rompimento brusco com este estado de coisas significaria um suicídio político para qualquer governo latino-americano, todavia, a redefinição da atual proposta de globalização de cunho exclusivamente econômico é possível, e passa por um discurso que seja no mínimo coerente entre os países do continente.²⁶²

A realidade latino-americana aponta para o caminho contrário à inserção no processo de globalização, sendo difícil imaginar melhores condições de vida para sua população dentro do atual modelo de desenvolvimento. Ângela Moulin Penalva Santos, apontando alguns dados, observa que os países pobres e em desenvolvimento, na sua grande maioria, não são atores importantes no “atual jogo econômico”, pois distanciam-se continuamente das economias mais desenvolvidas.²⁶³ A autora ainda ressalta que embora se fomente um processo de regionalização na América Latina, as economias dos países que

²⁶² Observou-se recentemente, em face da crise econômica na Argentina, o “sucesso” do governo brasileiro em provar para o Mercado que suas condições econômicas são muito diferentes do país vizinho, tudo isto para não espantar os investidores. Este tipo de atitude demonstra o grau de dependência das economias latino-americanas, bem como a falta de integração dos Estados que compõem a região em questionar os atuais rumos da economia mundial.

²⁶³ A autora explica que: “a evidência empírica sugere que a América Latina não está conseguindo ampliar sua interdependência econômica com os países desenvolvidos. Ao contrário, está sendo crescentemente excluída da ‘globalização’. Não obstante isso, as políticas públicas que estão sendo implementadas no continente vêm sendo justificadas como inevitáveis diante da ‘globalização’. Nesta situação, todas as transformações econômicas em curso na região correspondem, declaradamente, a ajustes na ordem econômica global”. SANTOS, Ângela Moulin Penalva. *Globalização na América Latina: integração solidária*. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1997. p. 56-55.

compõem o continente ainda são extremamente dependentes dos países desenvolvidos, que constituem seu principal mercado.²⁶⁴

Há a imposição de que os países latino-americanos sigam a política de ajuste liberal, a qual gera algumas contradições, pois ao defender-se um Estado Mínimo se esquece que para a efetivação das políticas liberais é necessário um Estado forte, capaz de institucionalizá-las.²⁶⁵ Contudo, os Estados latino-americanos demonstram uma fragilidade bastante grande, sendo que sua legitimidade não resiste muitas vezes ao “humor” do Mercado. Somente a adoção de políticas alternativas às imposições de Estado Mínimo do neo-liberalismo é que poderia devolver uma legitimidade aos Estados da região capaz de alavancar melhores condições de vida para suas populações.²⁶⁶

A redefinição do processo de globalização a partir da realidade da América Latina passa, como já se salientou, pela reformulação daquilo que se compreende como Direitos Humanos na região.²⁶⁷ Esta linha de pensamento conduz à reflexão sobre os Direitos Humanos na América Latina, tanto em seu aspecto teórico quanto na práxis.

²⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 65.

²⁶⁵ Sobre o Estado Mínimo a autora ainda aponta a contradição de incentivar-se “a promoção de atributos locacionais que contribuam para reverter uma situação de exclusão do espaço nacional. Como apontam vários autores, as novas vantagens locacionais dinâmicas não dependem da disponibilidade de recursos primários a baixo custo, mas sim de uma força de trabalho adequadamente qualificada e de infra-estrutura que proporcione uma estrutura logística adaptada às necessidades das empresas. Atuar nesta direção implica uma política fiscal ativa bem como a afirmação do governo central como orientador dos investimentos e de sua alocação espacial. Caso este papel fique com o ‘mercado’ o resultado será a afirmação de regiões mais dinâmicas e magnificação da estagnação das áreas estagnadas.” Id., *ibid.*, p. 76-77.

²⁶⁶ A autora adverte: “esta reflexão é urgente se considerarmos que a implementação daquelas políticas vem implicando uma crescente clivagem social e que esta não pode crescer indefinidamente sem que haja reação social.” Id., *ibid.*, p. 78.

²⁶⁷ Karine de Souza Silva, ao tratar do “caminho da resistência”, pontua que: “de modo muito lento, a sociedade vai tomando consciência dos perigos que enfrenta. No âmbito teórico estão surgindo trabalhos que analisam a globalização à luz de pressupostos críticos, que evidenciam a necessidade de proteger os excluídos e salvaguardar seus direitos...” e também, “no campo da práxis, estão surgindo movimentos e grupos de apoio que, sem olvidar a reflexão teórica, começam a proliferar por todas as partes do globo.” SILVA, *op. cit.*, p. 148-149.

2.4 – Os Direitos Humanos na América Latina

2.4.1 – O Latino-americano

A análise dos Direitos Humanos na América Latina remonta à colonização, pois a partir dela começa a delinear-se todo um processo de exclusão que ainda persiste. O índio, o negro, o mestiço, o branco, o pobre e finalmente o latino-americano.²⁶⁸ Estas são seis categorias de homens que ao longo do tempo sofreram e continuam sofrendo, com a pecha de pertencer a uma região que representa atraso, pobreza e ignorância. São hoje cidadãos, mas na maioria dos casos apenas formalmente.

Se o índio e o negro tiveram contra si a imposição de uma cultura completamente diferente das que possuíam originariamente, hoje o cidadão latino-americano se vê diante de uma cultura consumista estranha a maior parte de sua população, simplesmente pela falta dos recursos mínimos de subsistência.

Bartolomeu de Las Casas, inspirando-se em Montesinos, demonstrou o rumo equivocado que a colonização europeia representou para o índio, arrancando-lhe a possibilidade de permanecer diferente do europeu.²⁶⁹

No Brasil, o índio livre foi afastado de suas terras sendo empurrado para longe do litoral, onde permaneceram somente aqueles que foram aprisionados e escravizados pelos colonizadores. As intrigas entre as tribos indígenas eram fomentadas pelos portugueses, que mais tarde aplicaram a mesma técnica na África para arrebanhar escravos negros.²⁷⁰

O indígena resistiu ao trabalho escravo nas plantações e engenhos de propriedade dos portugueses, e, quando não lograva fugir, acabava morrendo em virtude dos maus-tratos ou das doenças que contraía do homem branco, tendo sido assim que

²⁶⁸ Silva Filho com base em Enrique Dussel cita cinco “rostos” dos latino-americanos, seriam eles: o índio, o negro, o mestiço, o crioulo e o camponês. SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.), et al. *Fundamentos de história do direito*. 1. ed., Belo Horizonte: Del Rey, 2000. p. 193-196.

²⁶⁹ Conforme abordagem feita no item 2.1.

²⁷⁰ GUIMARÃES, Alberto Passos. *Quatro séculos de latifúndio*. 5. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981. p.14.

milhares de índios foram dizimados.²⁷¹ Ressalte-se que o indígena também foi escravizado em larga escala na América Latina, contribuindo com seu trabalho em muito para os propósitos dos colonizadores, sendo irreal a pecha de vadio e não adaptável à escravidão.

Se o índio sequer era reconhecido como pessoa, muito menos seu Direito. O Direito indígena não seguia um modelo de Direito escrito que pressupunha um Estado gerador de normas. Os povos indígenas não possuíam uma estrutura organizacional no modelo de Estado ocidental, por isso demorou-se a reconhecer a existência de um Direito indígena. Como bem salienta Thaís Luzia Colaço, ao abordar a questão do direito guarani pré-colonial:

Também cabe ressaltar a importância da desmitificação do direito ocidental como paradigma incontestável, assegurado por um aparato estatal e apresentado por uma codificação escrita.

A questão da existência ou não de ordenamento jurídico nos chamados povos ágrafos foi discussão que se estendeu a este século. O direito era sempre associado à figura do Estado e da sua codificação escrita. Era muito difícil, à maioria dos juristas, conceber outras formas de direito, que não aquela já consagrada pelo modelo ocidental.²⁷²

Com a destruição dos povos nativos o europeu teve que buscar mão-de-obra em outro lugar. O negro importado da África como um produto e escravizado não teve um tratamento diferente do índio. Embora aderindo a uma política liberal, a maior parte dos países latino-americanos possuía um direito que “costumou ser um instrumento cego ao sofrimento popular, pois procurava harmonizar a existência da violência irracional com a ‘liberdade’ (para dentro obviamente)”.²⁷³

O surgimento do mestiço era inevitável diante da convivência entre índios, negros e brancos. Qual sua posição na sociedade? Não chegou a ser de uma exclusão tão forte quanto a do negro e do índio, mas este também não correspondia ao modelo ideal de homem, que era o branco de origem européia.

²⁷¹ Ainda que houvesse o apelo de alguns religiosos o genocídio continuou: “malgrado os apelos de Anchieta e de Nóbrega, as piedosas recomendações papalinas, e as tímidas determinações da Metrópole, a marcha inexorável da colonização prosseguia em seu avanço, deixando no rastro o sangue das populações nativas.” Id., *ibid.*, p. 15.

²⁷² COLAÇO, *op. cit.*, p. 17.

²⁷³ SILVA FILHO, *op. cit.*, p. 193.

Mesmo o branco de origem européia nascido no Brasil, que correspondia ao “crioulo”,²⁷⁴ não deixou de sofrer certo grau de exclusão, uma vez que perante o homem europeu era considerado de um nível inferior, pois tinha-se como parâmetro uma cultura européia.

Ante esta composição racial surge mais um tipo de cidadão latino-americano, que independente de sua cor ou origem sofreu e continua sofrendo com os diversos tipos de exclusão. Trata-se do pobre, e aqui falamos do pobre econômico, aquele que não tem as mínimas condições de subsistência financeira. Exemplo claro disto foram as levadas de europeus que vieram para atender a demanda de mão-de-obra após a abolição da escravidão, cuja cor da pele e a origem européia não impediu que sofressem com as péssimas condições de vida que encontraram aqui.

Ainda pode-se citar o latino-americano, no qual incluem-se todas as categorias acima, e também aquele que embora tenha condições econômicas razoáveis, acaba sendo considerado um cidadão de “segunda categoria”, se comparado ao cidadão dos países ricos.²⁷⁵

Esta categorização do homem latino-americano em diversos tipos não representa uma rígida composição social, onde cada um possa ter um rótulo a ser identificado, mas antes uma tentativa de esmiuçar um pouco do que é o problema da discriminação na região, que pode dar-se pela origem étnica, pela cor, pela condição econômica ou até pelo passaporte. Estas discriminações ocorrem tanto internamente quanto externamente ao continente, e talvez a interna seja a pior, porque dificulta a emergência de cidadãos latino-americanos capazes de identificar sua história e sua realidade, e a partir delas construir uma sociedade mais justa e igualitária. Não se trata de arregimentar homens para um movimento revolucionário armado, com a construção de um modelo de homem latino-americano, mas antes a busca de homens capazes de revolucionar seu modo de refletir e agir ante a realidade de exclusão e opressão em que vivem.

²⁷⁴ Id., *ibid.*, p.194.

²⁷⁵ Em um misto de vaidade, ambição e necessidade, o sonho de muitos latino-americanos é ter a oportunidade de ganhar dinheiro nos países ricos, mesmo que para isso tenham que correr o risco de entrar clandestinamente no país e o que é pior, permanecer na clandestinidade, assumindo assim a identidade de homem inferior, em decorrência de não ter encontrado em sua terra natal condições financeiras para alcançar um modelo ideal de homem, que tampouco arrisca a questionar.

Albert Memmi em sua obra “Retrato do Colonizado Precedido pelo Retrato do Colonizador”, ao tratar da “criança colonizada”, faz a seguinte observação:

Considerando-se excluído da cidadania, o colonizado perde igualmente a esperança de ver seu filho tornar-se um cidadão. Cede, renunciando ele mesmo a essa esperança, não alimenta mais esse projeto, elimina-o de suas ambições paternas, e não lhe dá lugar algum na sua pedagogia. Nada, pois, sugerirá ao jovem colonizado a segurança, o orgulho de sua cidadania. Dela não esperará vantagens, não estará preparado para assumir seus encargos.²⁷⁶

Observa-se que não há um modelo ideal de homem, mas sim um cidadão a ser construído, respeitando-se as diversas diferenças existentes entre cada sociedade e cada ser humano. A construção deste cidadão passa pela análise da realidade latino-americana em face dos Direitos Humanos.

Mas quais os limites da democracia na América Latina?

2.4.2 – A democracia na América Latina

As democracias latino-americanas ainda são frágeis, possuindo na maioria das vezes um conteúdo formal, previsto nos sistemas jurídicos de alguns países, através da positivação dos Direitos Humanos, que recebem, via de regra, a denominação Direitos Fundamentais. Esta fragilidade acontece justamente pela não-efetivação destes Direitos, o que ocorre por pressões externas, advindas do Mercado, de alguns países ou de instituições internacionais, assim como pela dificuldade dos diversos governos do continente em iniciar um processo de libertação de modelos prontos e supostamente inevitáveis de democracia.

A característica da América Latina desde a colonização foi a de seguir modelos formulados a partir de outra realidade, sem a possibilidade de construção de uma sociedade com características próprias, na qual fossem valorizadas suas particularidades. Geralmente, o que tem origem latino-americana é considerado inferior, seja um produto,

²⁷⁶ MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 90.

seja o próprio homem, contudo esta não é apenas uma visão dos países desenvolvidos, é a opinião do latino-americano, muitas vezes.

Esta insegurança em seguir o próprio caminho contribuiu para que surgissem nas décadas de 1960 e 1970 os regimes autoritários no continente, período em que foram cometidos alguns dos maiores atentados à democracia e aos Direitos Humanos. Os interesses do Estado sobrepuseram-se ao cidadão. Esta é uma frase muito simplista para definir o conjunto de interesses que resultaram na implantação de regimes não-democráticos. O que estava em jogo era algo mais que a simples defesa dos Estados nacionais, pois como se sabe, na realidade, havia uma luta pela hegemonia internacional entre o bloco capitalista, liderado pelos Estados Unidos e o bloco socialista, liderado pela ex-União Soviética. Subjacente a esta luta havia uma série de interesses econômicos, que acabaram resultando no fim do bipolarismo Leste/Oeste, nos últimos anos da década de 1980.

Nos anos oitenta voltaram a ser instaurados regimes democráticos na América Latina, em virtude da progressiva perda de legitimidade dos regimes autoritários. Porém, é preciso diferenciar o que se supõe uma mera mudança de regime político daquilo que pode ser concebido como uma efetiva democratização das instituições estatais, dos procedimentos competitivos e dos mecanismos participativos.²⁷⁷

Durante o período de transição a dificuldade não era apenas de capacitar e criar instrumentos para que o novo regime político pudesse superar a crise do antigo regime, mas também de criar formas de suplantar as práticas autoritárias que ainda subsistiam por conta da época em que vigoraram os regimes autoritários.²⁷⁸ De fato, estes foram e continuam sendo os maiores obstáculos para efetivação de práticas mais democráticas nos países latino-americanos. A consolidação das democracias na América Latina ainda está em compasso de espera, sofrendo algumas vezes um processo de regressão, como é o caso da adoção de políticas econômicas que desrespeitam alguns Direitos Fundamentais constitucionalmente garantidos.

Como bem acentua Ismael Crespo, nos primeiros momentos dos novos ou recuperados regimes democráticos, a legitimidade de suas instituições ficou

²⁷⁷ CRESPO, Ismael, in: ALCÁNTARA, Manoel. *Los límites de la consolidación democrática en América Latina*. Salamanca: Universidad, 1995, p. 14.

²⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 14.

condicionada pelos resultados socioeconômicos. Formaram-se democracias com uma legitimidade contestável, dada a ausência de outras opções de organização dos interesses e resolução dos problemas.²⁷⁹ De acordo com Heinz Dieterich, esta falta de legitimidade reforça a atuação do “quarto poder” ou “quarta faculdade estatal” a que se refere Locke em seu “Ensaio Sobre o Governo Civil”, o qual deveria ser utilizado de forma ética e equilibrada naqueles casos em que os problemas não pudessem ser resolvidos pelos textos legais em vigor.²⁸⁰ Porém, na América Latina este “quarto poder” tem se desvirtuado, tomando a forma de medidas provisórias no Brasil, decretos de necessidade e urgência na Argentina, decretos presidenciais no Peru, além dos estados de sítio.²⁸¹

Se por um lado há a *institucionalización*, com a fixação de padrões de comportamento político e de reforço das estruturas e instituições de autoridade e mediação, por outro, tem-se a *incertidumbre* através da qual se pode medir a elasticidade do novo regime em admitir a abertura de espaço político para que novos atores possam lutar por suas reivindicações, possibilitando assim uma instância de mediação entre Estado, sociedade civil e o sistema político.²⁸²

A superação desta crise de legitimidade e o conseqüente fortalecimento das democracias na América Latina estão vinculados às mudanças de posturas dos diversos governos latino-americanos. Todavia, estas mudanças não podem ser unilaterais, pois é fundamental que os novos atores que vão surgindo a partir da sociedade civil busquem seu espaço nas decisões políticas de forma a consolidar o processo democrático a partir da realidade da região.

Ainda que se tenha um governo disposto a implementar mudanças e uma sociedade civil mobilizada no mesmo sentido, faltaria ainda a disposição dos países ricos, das grandes corporações e das instituições internacionais (Fundo Monetário Internacional, Organização Mundial do Comércio, Banco Mundial, etc.) em ceder espaço para que se estabelecessem medidas capazes de fortalecer o processo democrático nos países pobres, que como se vê vai além de práticas institucionalizadas e abertas ao diálogo, pois exige

²⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 20.

²⁸⁰ CHOMSKY, op. cit., p. 233.

²⁸¹ Heinz Dieterich assevera que “o ‘quarto poder’ do Estado latino-americano, juntamente com o uso das eleições fraudulentas ou ilegítimas para governar à margem dos interesses majoritários, são de fato os mecanismos dominantes das elites no poder, às quais a normatividade de uma convivência democrática pouco importa”. Id., *ibid.*, p. 233-238.

²⁸² CRESPO, op. cit., p. 25-26.

reformas que atingem a redemocratização da ONU, a redistribuição de renda, a preservação do meio ambiente, o respeito à cultura e religião dos diversos povos do planeta, entre outras.

O quadro geral que se apresenta é este, mas também parece fundamental analisar a realidade democrática em alguns dos países e regiões que compõem a América Latina, bem como as transformações ocorridas no retorno aos regimes democráticos.

Na obra “Direitos Humanos Direitos dos Pobres”²⁸³ há um quadro que demonstra as modificações socioeconômicas, políticas e religiosas, desde a época da independência das nações latino-americanas, de 1810 até o fim das ditaduras militares, a partir de 1979. Destaca-se o ano de 1945, quando começa no âmbito socioeconômico o “desenvolvimentismo”, cujo fracasso é situado no ano de 1955, momento em que já se buscavam outros rumos. Ainda em 1945, no aspecto político, iniciam-se os regimes militares no Brasil e na Argentina, em 1948 no Peru, em 1952 na Venezuela e em Cuba, em 1953 na Colômbia, em 1954 na Guatemala, Paraguai, São Domingos e Nicarágua.²⁸⁴

Ainda no âmbito político, em 1959 ocorre o triunfo da Revolução Cubana e das Guerrilhas. Em 1961 iniciam-se os movimentos de libertação em vários países da América Latina. Em 1964 ocorre o golpe militar no Brasil e na Bolívia; em 1966 é a vez da Argentina sofrer um golpe. Em 1968 ocorrem golpes no Peru, Equador, Chile, Bolívia, Argentina, Uruguai e Colômbia, todos eles bastante militarizados. No aspecto religioso em 1968 ocorre a Conferência do Episcopado Latino-americano em Medellín, que solidifica as bases da Teologia da Libertação.²⁸⁵

A partir de 1979 as ditaduras vão abandonando o cenário político da região, sendo que em muitos casos com base em movimentos de libertação nacional. Os anos que consolidaram a troca dos regimes políticos no continente foram os seguintes: em 1979 na Nicarágua, em 1980 no Equador, em 1981 na Bolívia, em 1983 na Argentina, em 1984 no Uruguai, em 1985 no Brasil e em 1988 no Chile.²⁸⁶

²⁸³ ALDUNATE, op. cit., p. 26-27.

²⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 26-27.

²⁸⁵ Idem.

²⁸⁶ Idem.

Analisar-se-á a situação específica de alguns países latino-americanos e da América Central, como forma de demonstração concreta do processo de implantação dos últimos regimes militares, sua transição e instauração dos regimes democráticos.

No Brasil o golpe militar deu-se em 1964 com a deposição do Governo Goulart e a instalação do regime militar, sendo que, em 11 de abril do mesmo ano, Castelo Branco é eleito Presidente pelo Congresso Nacional. Em 31 de março de 1964 os militares lançam manifesto contra a “cubanização” do Brasil e reúnem-se em aberta oposição ao Chefe do Poder Executivo. Subjacente a este nacionalismo, como se sabe, havia o interesse hegemônico do bloco capitalista, ocorrendo uma associação dos interesses do grande capital nacional com o internacional, os quais deram sustentáculo ao golpe militar.

A repressão política tomou proporções jamais vistas no Brasil, com perseguições torturas e mortes. O sistema jurídico brasileiro em vigor sofreu alterações profundas, sendo modificado pelo surgimento de atos institucionais. O Ato Institucional 01 manteve a ordem constitucional em vigor, mas impôs a cassação de mandatos e suspensão de direitos políticos. Depois deste vieram outros atos institucionais, tendo o Ato Institucional 04 regulado a forma pela qual seria elaborada a nova Constituição, a qual foi promulgada em 24 de janeiro de 1964. A Emenda Constitucional de 30 de outubro de 1969, na realidade tratou-se de nova constituição, reconfigurando novamente todo o sistema jurídico brasileiro.²⁸⁷

Embora tenha ocorrido certo desenvolvimento econômico, no âmbito social as coisas não andaram no mesmo ritmo.²⁸⁸ No aspecto político e jurídico a confirmação (ao menos formal) do regime democrático deu-se pela promulgação da Constituição Federal em 05 de outubro de 1988. Ainda que instauradas as garantias democráticas, permanece um tipo de “violência sistêmica, em que o arbítrio das instituições do Estado se combina com altos índices de criminalidade violenta, crime organizado, grande intensidade de violência física nos conflitos entre cidadãos e impunidade generalizada”.²⁸⁹ A possibilidade que a Constituição Federal de 1988 abriu para o

²⁸⁷ SILVA, José Afonso. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo: Malheiros, 1992. p. 79-80

²⁸⁸ Conforme se verá no item 2.4.3 com a demonstração de alguns dados estatísticos.

²⁸⁹ PINHEIRO, Paulo Sérgio. In: DIMENSTEIN, Gilberto. **Democracia em pedaços: direitos humanos no Brasil**. 1996. p. 7.

surgimento de movimentos sociais atuantes esbarrou no autoritarismo que ainda persiste em uma série de práticas estatais, que acabam impedindo o exercício da cidadania.²⁹⁰

No Chile o golpe militar deu-se em 11 de setembro de 1973, acabando com o governo de Salvador Allende, e também com a vida, a liberdade e a integridade física de diversas pessoas. Segundo dados do ano de 1985, elencados no livro “Direitos Humanos Direitos dos Pobres”,²⁹¹ tendo por fonte o Vicariado da Solidariedade, foram 663 desaparecidos, 280 prisioneiros, 3.922 exilados, 168 expulsos e 72 mortos.

De acordo com José Aldunate o regime militar chileno comprometeu-se com uma linha econômica “ultracapitalista chamada no Chile de linha dos *Chicago Boys*”.²⁹² A fidelidade a esta cartilha converteu muitos economistas do país em Ministros da Economia, o que acabou fortalecendo os grandes capitais internos e externos, em contraposição ao aumento dos índices de exclusão social. Ainda que se tenha conseguido manter um certo grau de controle da economia e da inflação, no conjunto, a linha seguida pelo regime militar foi extremamente prejudicial para os mais desfavorecidos.²⁹³

A ditadura militar acabou, havendo inclusive a tentativa de responsabilizar Pinochet pelos crimes cometidos durante o tempo em que governou o país. Ocorreu também a criação de novos movimentos sociais em defesa dos Direitos Humanos.²⁹⁴ O caminho a ser seguido não é muito diferente do Brasil, até porque os acontecimentos durante o regime militar, na época de transição e agora na tentativa de consolidação do regime democrático, são similares.

Na Bolívia o golpe militar ocorreu em 1971, quando o general do Exército Hugo Banzer Suárez e seus seguidores tomaram o poder, ocorrendo o tradicional abandono dos direitos civis, políticos e sociais, com a imposição de uma série de medidas autoritárias, como o fechamento de organizações sindicais e profissionais e de partidos políticos. A fórmula mágica (de todo regime totalitário) para execução destas medidas foi

²⁹⁰ Vera Regina Pereira Andrade alerta: “a questão da cidadania é importante não apenas pelos seus fortes potenciais democráticos, mas também porque, representando um desafio ao velho e ao instituído, ela gera, potencialmente, e ao lado de outros fatores, a possibilidade de um retrocesso corporativista ou autoritário (como revela a própria conjuntura que antecede o golpe de 1964)”. ANDRADE, Vera Regina Pereira Andrade. *Cidadania: do direito aos direitos humanos*. São Paulo: Acadêmica, 1993. p. 132.

²⁹¹ ALDUNATE, op. cit., p. 31-32.

²⁹² Id., *ibid.*, p. 32-33.

²⁹³ Id., *ibid.*, p. 33.

²⁹⁴ Idem.

as ações repressivas, dentre elas pode-se citar desaparecimentos, perseguições, torturas, invasões de domicílio e detenções.²⁹⁵

Em dezembro de 1977 a Assembléia Permanente dos Direitos Humanos da Bolívia – APDHB promoveu uma greve de fome de grandes proporções com o objetivo de alcançar a anistia política e a instauração de um regime democrático. A manifestação obteve êxito, pois a anistia foi concedida, além do retorno de outros direitos civis e políticos, dentre os quais destaca-se a convocação de eleições gerais.²⁹⁶

Contudo, o regime democrático instaurado no país adotou a política econômica neoliberal, que via de regra não é boa para os países pobres como é o caso da Bolívia. Foi o que aconteceu com o governo de Paz Estensoro (1985), dando continuidade a sistemática de exclusão social, ainda que sob a fachada de um regime democrático e revolucionário.²⁹⁷

A América Central é uma região cuja localização é estratégica na ligação e circulação de mercadorias entre os hemisférios sul e norte, assim como entre o oeste e o leste, sofrendo desde a época da conquista colonial com os conflitos entre as grandes potências mundiais. Nos últimos tempos a presença dos Estados Unidos tem sido bastante freqüente na área, seja pela existência de Porto Rico que é um Estado associado à federação americana, seja pelo fato de que o Canal do Panamá esta sob bandeira norte-americana, ou ainda pelas contínuas invasões a alguns países da região.²⁹⁸

Como bem salienta Guido Zuleta Ibarguen “falar da ‘ilha do Caribe’ foi, e ainda continua sendo, uma forma de anunciar locais de veraneio para turistas de países prósperos, locais de transações de negócios múltiplos com limites legais sumamente amplos – quando não inexistentes”.²⁹⁹ A situação socioeconômica da região é espantosa, com altos índices de pobreza e exclusão social, além do fato de ter contado no aspecto político com diversas “Repúblicas de Bananas”, título espúrio mas merecido para muitos

²⁹⁵ ALDUNATE, op. cit., p. 51.

²⁹⁶ Carlos Ossio ainda observa que “durante os regimes democráticos a vigência dos direitos humanos na Bolívia se confrontou com situações que são comuns na maior parte das nações sul-americanas: o retardamento da justiça, violência policial no tratamento dos réus, níveis salariais inadequados, falta de fontes de trabalho, corrupção de funcionários, etc.” Id., *ibid.*, p. 53.

²⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 53-54.

²⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 45.

²⁹⁹ Idem.

governos da região que, ao longo da história, contribuíram para o domínio do capital externo e para o acúmulo de riqueza internamente.

Cuba que ousou enfrentar o poderio norte-americano ainda sofre com o embargo econômico, todavia, representa um exemplo de resistência à imposição de um modelo de desenvolvimento, que de qualquer forma poderia provocar uma situação de exclusão muito pior que a Ilha de Fidel enfrenta hoje. Outros movimentos de libertação surgiram na América Central e Caribe, alguns obtiveram êxito em relação ao fim das ditaduras e na transição para um regime (formalmente) democrático, porém é difícil falar-se em uma consolidação dos regimes democráticos na grande maioria dos países da região.

Novamente observam-se características similares entre os países latino-americanos, o que se dá pelas diversas formas de dominação a que estão submetidos e a que se deixam submeter, desde o aspecto econômico até o cultural, passando pelo político, pelo social, pelo religioso, entre outros.

É difícil mensurar o grau de consolidação das democracias na América Latina e até de fazer projeções em relação ao seu futuro. Alguns dados estatísticos são desanimadores, pois ainda que apontem algumas progressões na área social e econômica, estas se dão em compasso bastante lento, aumentando o fosso que separa os países latino-americanos daqueles considerados ricos e desenvolvidos.

2.4.3 – Dados referentes à realidade latino americana

A pobreza econômica na América Latina dá uma noção da realidade dos povos que habitam a região. Utilizando os termos “indigente” e “pobre”,³⁰⁰ os autores da obra “Direitos Humanos Direitos dos Pobres”, com base em estudos respaldados pela Comissão Econômica para América Latina e Caribe - CEPAL, demonstram que no início

³⁰⁰ Para os autores, indigente corresponde àquela família que não consegue atender suas necessidades de alimentação nem mesmo com sua total destinação para este fim; pobre é a família que não consegue destinar o percentual adequado de sua renda para atender as necessidades de alimentação. ALDUNATE, op. cit., p. 22.

da década de 1970, 19% da população latino-americana vivia em condições de indigência e 40% em condições de pobreza, sendo que o déficit médio da pobreza alcançou 74 dólares por família. Estima-se que entre um terço e dois quintos da população do continente tinham deficiências nutricionais.³⁰¹

De acordo com dados da CEPAL,³⁰² a percentagem de lares em situação de pobreza na América Latina em 1980 era 35%, passando para 36% em 1997, sendo que os lares em situação de indigência que eram de 15% em 1980 permaneceram nesta mesma percentagem em 1997.

Ainda que o produto interno *per capita* tenha dobrado entre o período de 1950 a 1977,³⁰³ os problemas sociais e a má distribuição de renda propagados pelo “desenvolvimentismo” demonstram a falta de êxito deste sistema. No período de 1960 a 1970 a pobreza teve uma diminuição de 51% para 40%, sendo que a distribuição de renda não sofreu grandes variações, passando de 3,1% em 1960 para 2,5% em 1970, isto com relação à participação na renda dos 20% mais pobres.³⁰⁴

Observa-se que o crescimento econômico na América Latina não representa uma redução proporcional da pobreza. Embora tenha havido uma redução da pobreza no período de 1950 a 1980 de 50% para 35%, o produto bruto por habitante cresceu de 550 dólares em 1970 para 1000 dólares em 1980.³⁰⁵ A previsão para o ano 2000 seria de 170 milhões de pobres, o que corresponderia a 30% da população, sendo que deste percentual 60% já estaria vivendo na cidade, correspondendo assim a 24% da população urbana. O restante dos pobres (40%) continuaria no campo, constituindo 50% da população camponesa.³⁰⁶ As estatísticas do Banco Mundial sobre a América Latina³⁰⁷ indicam que a percentagem de pessoas que vivia com menos de 1,08 dólares/dia em 1987 era de 15,33%, passando para 15,57% em 1998.

³⁰¹ Id., *ibid.*, p. 22/3.

³⁰² DADOS ESTADÍSTICOS DA COMISSÃO ECONÔMICA PARA AMÉRICA LATINA E CARIBE - CEPAL. Disponível em: www.cepal.org. Acesso em: 19/11/01.

³⁰³ ALDUNATE, op. cit., p. 24.

³⁰⁴ Id., *ibid.*, p. 24.

³⁰⁵ Idem.

³⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 25.

³⁰⁷ GRUPO BANCO MUNDIAL. Dados. Disponível em: www.bancomundial.org. Acesso em: 25/11/2001.

Os dados acima são confirmados por outras estatísticas da CEPAL,³⁰⁸ pois a dívida externa de toda a América Latina e Caribe, que era de 220.256 milhões de dólares em 1980, passou para 759.085 milhões de dólares em 1999, representando um aumento em torno de 244%.³⁰⁹

A população total do continente, que era de 357.598.000 em 1980, tinha a previsão de chegar a 515.116.000 em 2000, representando um aumento de aproximadamente 69%. Já a população economicamente ativa (acima de 10 anos) no período de 1980 a 2000 passou de 126.160.000 para 217.241.000, aumentando em 72%.³¹⁰

Em relação à população economicamente ativa, no ano de 1970 a agricultura empregava 35.715.000 de pessoas, o setor de serviços empregava 31.502.000 de pessoas e a indústria empregava 20.207.000 de pessoas. No ano de 1980 a agricultura empregava 41.085.000 de pessoas, o setor de serviços empregava 53.615.000 de pessoas e a indústria empregava 32.924.000 de pessoas. No ano de 1990 a agricultura empregava 31.153.000 de pessoas, o setor de serviços empregava 66.864.000 de pessoas e a indústria empregava 34.115.000 de pessoas. De 1970 a 1990 houve um decréscimo da população economicamente ativa na agricultura, sendo que no setor de serviços o número dobrou e na indústria aumentou um pouco mais que a metade, o que resultou no inchaço das cidades com todos os problemas sociais daí decorrentes.³¹¹

O crescimento do Produto Interno Bruto de toda a América Latina e Caribe no período de 1980 a 1985 foi de 0,6; no período de 1985 a 1990 foi de 1,7; no período de 1980 a 1990 foi de 1,1; no ano de 1990 foi de 0,6; no ano de 1995 foi de 1,1; no ano de 1996 foi de 3,6; no ano de 1997 foi de 5,2; no ano de 1998 foi de 2,3; no ano de 1999 foi de 0,5. Tais dados comprovam o crescimento econômico nos últimos anos, que no entanto não corresponde ao crescimento em outros setores.³¹²

De acordo com o Documento “Equidad, Desarrollo y Ciudadania”,³¹³ a educação demonstra as diferenças existentes entre os países da Organização de Cooperação

³⁰⁸ DADOS ESTATÍSTICOS DA COMISSÃO ECONÔMICA PARA AMÉRICA LATINA E CARIBE - CEPAL. Disponível em: www.cepal.org. Acesso em: 19/11/01.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ Idem.

³¹¹ Idem.

³¹² Idem.

³¹³ EQUIDAD, DESARROLLO Y CIUDADANIA. CEPAL. Disponível em: www.cepal.org.br. Acesso em: 19/11/01.

e Desenvolvimento Econômico – OCDE, os países asiáticos recentemente industrializados e a América Latina. Nos países da OCDE quase todos os jovens cursam o ensino secundário e 85% completaram-no. Na América Latina este percentual cai para 50%. Nos países asiáticos recentemente industrializados o percentual é de 75%. No período entre 1985 a 1995 o percentual de crescimento das taxas de escolarização secundária nos países da OCDE foi de 13,5%, na América Latina e Caribe foi de 6,4% e nos países asiáticos recentemente industrializados foi de 14,0%. No mesmo período o percentual de crescimento das taxas de escolarização superior nos países da OCDE foi de 20,3%, na América Latina e Caribe foi de 1,5% e nos países asiáticos recentemente industrializados foi de 9,2%.

Ângela Moulin Penalva do Santos, também com fundamento em dados da CEPAL,³¹⁴ demonstra que na América Latina a população com 15 anos ou mais de escolaridade é de 4,3%, sendo que nos países desenvolvidos é de 11,3%; os investimentos em educação tendo como parâmetro o PIB correspondem a 3,5% na América Latina, sendo que nos países desenvolvidos chega a 5,5%; a quantidade de engenheiros e cientistas em cada cem mil habitantes é de 99 na América Latina, enquanto que nos países desenvolvidos é de 650.

Alguns dados específicos de países latino-americanos levantados pela Organização das Nações Unidas – ONU,³¹⁵ pelo Centro Latino-americano e Caribenho de Demografia – CELADE, pela Comissão Econômica para a América Latina e Caribe – CEPAL³¹⁶ e pelo Banco Mundial³¹⁷ demonstram as deficiências na América Latina e a diferença em relação a países ricos e desenvolvidos. Na página seguinte foi elaborada uma tabela comparativa de dados estatísticos, com algumas informações colhidas nos órgãos acima, primeiro de alguns países latino-americanos e em seguida dos Estados Unidos e do Reino Unido, como forma de comparação dos diferentes níveis de desenvolvimento.

De acordo com o quadro comparativo abaixo há uma nítida diferença entre os países latino-americanos e os dois países desenvolvidos (EUA e Reino Unido), seja

³¹⁴ SANTOS, Ângela Moulin Penalva. *op. cit.*, p. 73.

³¹⁵ INFONANACION. *Organização das Nações Unidas*. Disponível em: www.onu.org. Acesso em: 21/11/2001.

³¹⁶ INDICADORES SOCIOECONÔMICOS. CEPAL e CELADE. Disponível em: www.cepal.org. Acesso em: 21/11/2001.

³¹⁷ GRUPO BANCO MUNDIAL. *Dados*. Disponível em: www.bancomundial.org. Acesso em: 25/11/2001.

no aspecto social, ambiental, econômico ou tecnológico. Ainda que se perceba uma variação positiva na maioria dos países da América Latina, os índices estão bem abaixo dos países desenvolvidos demonstrando o grau de carência e exclusão existentes, bem como a lentidão em melhorar alguns índices.

TABELA DE COMPARAÇÃO DE DADOS ESTATÍSTICOS³¹⁸

	Brasil	Argentina	Chile	Honduras	México	Uruguai	Estados Unidos	Reino Unido
População em milhões	170.693	37.031	15.211	6.486	98.882	3.337	281.600	59.700
PIB 2000	606,8 bilhões	275,5 bilhões	69,9 bilhões	5,5 bilhões	498,0 bilhões	20,3 bilhões	9,6 trilhões	1,5 trilhões
PIB <i>per capita</i> em dólares	4.221 (95-99)	7.435 (95-99)	5.129 (95-99)	691 (95-99)	4.583 (95-99)	5.930 (95-99)	34.260 (2000)	24.500 (2000)
Percentagem de pobres	36%	18%	22%	79%	47%	10%	-	-
Variação da taxa de desemprego urbano – 1980 e 1999	6,3 % para 7,6 %	2,6 % para 14,5 %	11,7 % para 10,8 %	8,8 % para 5,3 %	4,5 % para 2,5 %	7,4 % para 11,3 %	5,2 % em 1996	6,2 % em 1997
Variação da taxa de analfabetismo – 1980 e 2000	25,4% para 14,7%	6,0% para 3,1%	8,5% para 4,3%	39,0% para 27,8%	17,0% para 9,0%	5,3% para 2,2%	-	-
Gasto público em educação em relação ao PIB – 1980 e 1997	0,7 % para 5,1 %	1,9 % para 3,8 %	4,1 % para 3,3 %	3,0 % para 3,6 %	3,1 % para 5,1 %	1,9 % para 3,0 %	4,8% em 1993	5,0% em 1993
Gasto público em saúde em relação ao PIB – 1980 e 1997	1,3 % para 3,0%	1,6 % para 4,0%	2,1 % para 2,5%	2,2 % para 3,1%	0,4% para 3,9%	1,0 % para 3,6%	-	-
Taxa de mortalidade infantil a cada 1.000 nascimentos – 80/85 e 95/00	64,4 % para 42,2 %	32,2% para 21,8 %	23,3 % para 12,8 %	65,0 % para 35,0 %	47,0 % para 31,0 %	33,5 % para 17,5 %	6,9% em 1999	5,7 % em 1999
Acesso às condições de saneamento urbano	85% (1999)	89% (1999)	98% (1999)	94% (1999)	87% (1999)	98% (1999)	100% (1999)	100% (1999)
Número de computadores pessoais a cada 1000 habitantes	36,3 (1999)	49,2 (1999)	33,8 (1999)	9,5 (1999)	44,2 (1999)	99,6 (1999)	510,5 (1999)	302,5 (1999)
Estradas pavimentadas	9,5% (1999)	29,4% (1999)	18,9% (1999)	20,4% (1999)	31,8% (1996)	90,0% (1999)	60,5% (1999)	100% (1999)

³¹⁸ Conforme já explicitado, os dados da tabela foram extraídos das seguintes fontes: Centro Latino-americano e Caribenho de Demografia – CELADE, Comissão Econômica para a América Latina e Caribe – CEPAL, Banco Mundial e Organização das Nações Unidas.

A estes dados poderiam acrescentar-se outros, mas a visão sobre a realidade latino-americana que se pretende analisar neste estudo tem conteúdo suficiente nos elementos até aqui elencados, pois não visam esgotar as diversas formas de exclusão existentes no continente, mas sim demonstrar de forma ampla qual a dimensão da falta de efetividade dos Direitos Humanos, buscando-se assim novas formas de reconhecimento teórico e prático deste importante fundamento ético para humanidade.

Uma destas formas pode se dar através do diálogo entre a ética religiosa e a ética laica, por meio do qual se ressaltem os pontos em comum, de modo que uma possa servir de complemento a outra, ainda que alguns de seus fundamentos sejam diversos, como diversos são os homens, as comunidades e os povos. As opções feitas para estabelecer este diálogo foram a Teologia da Libertação de um lado e os Direitos Humanos de outro.

CAPÍTULO 3

CONTRIBUIÇÃO DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA TEORIA DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DA REALIDADE LATINO-AMERICANA

3.1– Diálogo entre uma ética laica e uma ética religiosa

Para que se possa estabelecer um liame entre Direitos Humanos e Teologia da Libertação, é necessário refletir sobre os fundamentos da ética religiosa e da ética laica, não como uma tentativa de provar que uma é melhor que a outra, mas antes como meio de estabelecer uma parceria entre ambas para que se alcancem os objetivos éticos comuns, ainda que se encontrem divergências. Não se quer chegar ao consenso a qualquer custo, reconhecendo-se a importância do dissenso na contínua reavaliação de alguns conceitos.

Como bem observa Carlo Maria Martini (religioso), ao tratar da forma de diálogo a ser estabelecida com Umberto Eco (leigo): “esta é uma troca de reflexões feita entre nós com plena liberdade, sem peias e sem envolvimento das funções de cada um”. O religioso procura esclarecer que busca “uma troca” que espera ser “frutífera, pois é importante focalizar com franqueza as nossas preocupações comuns e ver como esclarecer as diferenças, pondo a nu aquilo que existe de realmente divergente entre nós”.³¹⁹

Na obra “Em que Crêem os que não Crêem”, o debate entre Umberto Eco e Carlo Maria Martini, enriquecido com a interferência de outros intelectuais, leva à reflexão sobre a possibilidade de interação entre uma ética laica e uma ética de fundamentos religiosos, trazendo à tona a questão de uma nova teologia, que respeita os aspectos não-religiosos de uma visão de mundo e também uma visão laica que respeita os princípios religiosos.³²⁰

O empirista David Hume em sua obra “Investigação Sobre o Entendimento Humano”, ao tratar da questão da existência ou não dos milagres, acentuou:

³¹⁹ ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que crêem os que não crêem*. Rio de Janeiro: Record, 2000. p. 19.

³²⁰ Idem.

“Se alguém me diz que viu um homem morto ser trazido de volta à vida, de imediato pondero comigo mesmo se é mais provável que essa pessoa esteja enganando-me ou sendo enganada, ou que o fato que ela relata tenha realmente ocorrido”.³²¹ O pensamento de Hume teve reflexos na elaboração do positivismo de Auguste Comte e no utilitarismo de Jeremy Bentham, além de influenciar o positivismo lógico no século XX.³²²

O pensamento racional desestruturou a fundamentação absoluta da ética religiosa, desmistificando alguns imperativos religiosos, contudo, necessitou criar outros imperativos para dar sustentação ao seu discurso. Kant estabeleceu como máxima moral de seu pensamento o imperativo categórico: “age só, segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que se torne lei universal”.³²³ Conforme já abordado,³²⁴ Schopenhauer entende que o pensamento kantiano acaba por dar continuidade a uma ética da salvação, uma vez que o imperativo categórico serve de “encosto” para o fundamento da moral. Porém, o próprio Schopenhauer, ao tratar do conceito de “compaixão diária”,³²⁵ e da possibilidade de alcançar-se uma essência do homem, volta à busca de conceitos absolutos que trariam uma resposta para tudo ou quase tudo. Talvez o mesmo se possa dizer do “super-homem” de Nietzsche.

Alguns cientistas começam a repensar a possibilidade de chegar-se à “Verdade” através da Ciência. Autores como Frijot Capra e Paul Feyerabend questionam se a ciência em seu atual estágio é a melhor forma de se obter conhecimento.

Frijot Capra assevera:

Nossa cultura orgulha-se de ser científica; nossa época é apontada como a Era Científica. Ela é dominada pelo pensamento racional, e o conhecimento científico é frequentemente considerado a única espécie aceitável de conhecimento. Não se reconhece que possa existir um conhecimento (ou consciência) intuitivo, o qual é tão válido e seguro quanto o outro.³²⁶

Paul Feyerabend, ao questionar os métodos científicos, afirma que as “doutrinas antigas e mitos ‘primitivos’ só se afiguram bizarros e desprovidos de sentido

³²¹ HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 1999. p. 151.

³²² MONTEIRO, João Paulo Gomes. In: *Os Pensadores. Hume: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 12.

³²³ KANT, Emmanuel. *Fundamentos da metafísica dos costumes*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995. p. 70.

³²⁴ Ver item 2.1.1 desta dissertação.

³²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 119.

³²⁶ CAPRA, Frijot. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1999. p. 36-37.

porque seu conteúdo científico ou não é conhecido ou é adulterado por filólogos e antropólogos”, que não estão habituados com os mais elementares conhecimentos físicos, médicos ou astronômicos.³²⁷

Embora Feyerabend tenha sido considerado um anarquista da ciência, o certo é que a concepção de conhecimento científico precisa ser reformulada, evitando-se dogmatização deste como verdade absoluta e insuperável, como ocorreu e ocorre com o cristianismo em relação a muitas religiões cristãs.

Hoje existe o Mercado, cujos fundamentos científicos procuram dar resposta para tudo. Os profissionais em geral devem atender às exigências do Mercado. Os modelos devem atender às medidas exigidas pelo Mercado, os governos devem atender ao que o Mercado lhes impõe (o chamado dever de casa), os investidores jamais vão contrariar as tendências do Mercado. Este é um deus laico que tem seu “Gênesis” e seu “Apocalipse”, procurando ditar todas as regras para a humanidade, desde as econômicas até as culturais.

Como se observa os fundamentos absolutos e extremistas, existem tanto no pensamento laico como no pensamento religioso. Este radicalismo torna impossível qualquer diálogo, uma vez que sempre estará presente o perigo de perder a hegemonia de um discurso dogmático e dominador. Assim, ao estabelecer-se um diálogo entre dois pontos de vistas tradicionalmente distintos, é necessário ter flexibilidade suficiente para não impor este ou aquele fundamento.

Os recentes acontecimentos relacionados aos atos terroristas perpetrados em 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, que geraram uma “guerra contra o terrorismo”, demonstram duas formas de extremismo. Por parte dos responsáveis pelos atentados fica clara a devoção a princípios absolutizados pelo islamismo radical, para o qual a única verdade possível é o Alcorão. Quanto aos líderes dos movimentos radicais islâmicos, fica a dúvida se crêem mais em uma lógica laica de busca do poder ou nos princípios religiosos. Com relação aos “aliados” contra o terrorismo, observa-se os efeitos de uma política externa que exclui os países mais pobres e que resulta na dominação por parte dos mais ricos. A responsabilidade por este estado de coisas parece ser unilateral, mas na realidade um repensar do atual modelo de desenvolvimento imposto pelos países ricos seria um movimento tão importante quanto o fim dos atos terroristas. Porém, o radicalismo

³²⁷ FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1985. p. 68.

do Mercado em que se encontra submergido o mundo faz com que se direcione o olhar apenas em uma direção.

No âmbito latino-americano também se persegue o modelo ético “pós-burguês”. José Comblin, ao tratar de ética e da religião na cultura atual, esclarece que na América Latina permaneceram quase intocadas a “moral aristocrática herdada dos conquistadores”, assim como a “moral familiar do povo humilde”, que passaram sem transição de uma moral tradicional para uma moral pós-burguesa, sem chegar a ter enraizada uma moral burguesa, que ficou restrita à classe média e aos intelectuais.³²⁸ Este tipo de mudança gera um impacto para uma população em sua maioria cristã, pois o “eixo da nova cultura não é a religião e sim o crescimento econômico”. Esta orfandade religiosa imposta por uma nova cultura, que é essencialmente laica, pode produzir o equívoco de substituir-se o deus religioso pelo deus laico, surgindo assim os fundamentalistas religiosos e os extremistas laicos.

Estes conflitos, decorrentes do fundamentalismo religioso de um lado e do modelo ético imposto pelos países ricos e pelo Mercado de outro, fazem com que se volte a falar com mais ênfase no final dos tempos, cujo retrato nítido está contido no “Apocalipse” de São João, último livro do “Novo Testamento”; mas esta é uma questão que também está presente no pensamento laico. Umberto Eco manifesta-se a respeito:

Arrisco dizer que o pensamento do fim dos tempos é, hoje, mais típico do mundo laico do que do mundo cristão. Ou seja, o mundo cristão faz dele objeto de meditação, mas se move como se fosse justo projetá-lo em uma dimensão que não se mede com calendários; o mundo laico finge ignorá-lo, mas é substancialmente obcecado por ele. E isto não é um paradoxo, pois não é senão a repetição de tudo o que aconteceu nos primeiros mil anos.³²⁹

Carlo Maria Martini aborda a questão com bastante critério, reforçando a idéia de que o planeta pode sim ser destruído, mas pela mão do próprio homem, pois “as ameaças ecológicas estão tomando o lugar das fantasias do passado e sua cientificidade as torna ainda mais apavorantes”, as quais poderíamos acrescentar uma guerra nuclear,

³²⁸ José Comblin salienta também que a separação entre Igreja e Estado na América Latina deu-se de forma violenta em alguns países e de forma pacífica em outros, mas há uma característica comum a todos, que é a não efetividade desta separação nas “massas rurais – que continuaram praticando a sua religião tradicional, sob a proteção das aristocracias tradicionais”. COMBLIN, op. cit., p. 282 e 292-293.

³²⁹ ECO, op. cit., p. 15.

biológica ou química. Entende o religioso que o fim dos tempos, visto de forma fantasiosa, realmente está muito mais presente no discurso laico, desde que se leia o “Apocalipse” não como a “projeção de frustrações do presente”, mas sim como uma mensagem para reflexão sobre o presente para que se possa construir uma sociedade melhor no futuro.³³⁰

A idéia de destruição do planeta, e por conseqüência do próprio homem, é uma questão que pode ser discutida amplamente a partir de fundamentos religiosos e laicos, não sendo necessário excluir um ou outro ponto de vista. A reflexão sobre esta questão é fundamental, tendo presente os estudos realizados a respeito desta ameaça. Assim, não basta comprovar os riscos pelos quais passa o planeta, tampouco é suficiente a elaboração de tratados, convenções ou textos legais; é preciso que se mude a forma de pensar a respeito do assunto, o que se dá muito mais em termos de uma discussão ética, que pode ser feita conjuntamente nos âmbitos religioso e laico.

O Cardeal Martini define bem como se pode agir eticamente, sendo religioso ou não:

Quer dizer, portanto, que existe um *húmus* profundo que crentes e não-crentes, pensantes e responsáveis alcançam, sem que, no entanto, consigam dar-lhe um mesmo nome. No momento dramático da ação importam mais as coisas do que o nome, e nem sempre vale a pena levantar uma *questio di nomine* quando se trata de defender e promover valores essenciais para a humanidade.³³¹

Chega-se então a uma pergunta fundamental dentro do contexto em que a discussão insere-se: “Onde o leigo encontra a luz do bem?”³³² Qual seria a motivação de uma pessoa, que não tendo uma crença religiosa, age ou procura agir dentro de certos padrões éticos, como o são a solidariedade, a sinceridade e a justiça? Para os religiosos esta resposta parece mais clara, pois seu fundamento é a doutrina religiosa que professam, ainda que envolta em mistérios, mas para os leigos a dificuldade é maior em responder.

Umberto Eco, como leigo, constrói uma resposta interessante. Sustenta o autor que a existência de princípios absolutos nunca impediu que religiosos cometessem uma série de equívocos e se desviassem de um comportamento ético. Desta forma princípios ditos absolutos acabam sendo uma hora ou outra esquecidos ou alterados, não

³³⁰ ECO, op. cit., p. 21.

³³¹ Id., ibid., p. 23.

³³² Id., ibid., p. 69.

impedindo um agir antiético. A consciência da importância do outro não deve assim ser concebida como algo absoluto, pois não há a necessidade de achar uma lei imutável que defina o que é o respeito ao próximo.³³³ Eco fala então de uma “ética natural”, comum aos crentes e não-crentes:

Tentei basear os princípios de uma ética laica em um fato natural (e, como tal, também para o senhor, resultado de um projeto divino) como a nossa corporalidade e a idéia de que só sabemos instintivamente que temos uma alma (ou algo que exerce tal função) em virtude da presença do outro.³³⁴

Seria possível o não-crente utilizar o exemplo do “Cristo que perdoa”?³³⁵ Haveria como imaginar Jesus Cristo sem a presença de algo maior e mais alto que o homem? A resposta pode afastar definitivamente os religiosos entre si e também leigos de religiosos, daí a importância de debater o tema. Uma resposta categórica, um sim e um não definitivos tornariam bastante difícil um caminhar lado a lado. Talvez o mais interessante no momento seja justamente colocar uma interrogação nesta questão, ou seja, a idéia de verdade que se tem (se é que ela é uma verdade) pode servir ao outro? Admitir o diálogo parece ser o primeiro passo a ser dado na busca de uma reconciliação entre as próprias religiões e entre estas e as concepções laicas de mundo.

Restabelecer ou iniciar o debate de forma não dogmática, pressupõe religiosos e leigos dispostos a alcançar a emancipação da humanidade e não simplesmente interessados em defender este ou aquele ponto de vista.

Surge então a indagação que conduziu a elaboração deste estudo: O Cristianismo e os Direitos Humanos podem ser conciliados na busca de uma sociedade mais justa e igualitária? A necessidade de delimitação do tema em uma abordagem científica impôs a definição sobre qual tipo de cristianismo que se buscava tratar, bem como sobre qual realidade que se buscava fazer uma análise. A Teologia da Libertação foi a teoria de base escolhida, uma vez que esta trabalha com a realidade latino-americana, confrontando-a continuamente com a efetividade ou não dos Direitos Humanos.

³³³ Umberto Eco afirma: “A dimensão ética começa quando entra em cena o outro. Toda lei, moral ou jurídica, regula ações interpessoais, inclusive aquelas com um outro que a impõe”. ECO, op. cit., p. 79 e 90.

³³⁴ Id., *ibid.*, p. 86-87.

³³⁵ Id., *ibid.*, p. 89.

3.2 – A Teologia da Libertação como uma alternativa hermenêutica para os Direitos Humanos

A Teologia da Libertação pode servir de base para uma nova Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade do continente latino-americano? A dissertação gira em torno desta pergunta. Na tentativa de respondê-la, definiu-se primeiramente aquilo que se pode entender por Teologia da Libertação, para em seguida traçar um panorama dos Direitos Humanos no mundo e na América Latina. Analisou-se também a necessidade de admitir e até fomentar o diálogo entre uma ética laica e uma ética religiosa, como pressuposto fundamental do discurso teológico perante os Direitos Humanos. Restava agora indagar se a Teologia da Libertação tem condições de mediar este diálogo.

A interpretação da teologia católica cristã é monopolizada pelo Vaticano, restando pouco espaço para uma releitura dos evangelhos em alguns aspectos. A Igreja Católica que inicialmente não aceitava as Declarações de Direitos Humanos, acabou abrindo-se para estas, tanto que assumiu uma postura de defesa dos Direitos Humanos. O “Vaticano II (*Gaudium et Spes*), finalmente, e Paulo VI (*Octogesima Adveniens*) significam uma aceitação da modernidade e permitem a busca de uma nova teoria dos direitos humanos mais concorde com o desafio de nossos tempos”.³³⁶

A partir desta abertura, a Teologia da Libertação procurou fugir do dogmatismo da teologia tradicional, na busca de uma nova dinâmica à Igreja Católica. Todavia, o discurso da libertação na América Latina nas décadas de 1960, 1970 e 1980, não podia estar dissociado das tendências marxistas, que se caracterizavam como uma das únicas possibilidades de resistência aos regimes autoritários, instalados no continente por conta dos interesses hegemônicos resultantes da “guerra fria”, então em voga. O Vaticano, a partir de João Paulo II, tomou uma postura de oposição aos regimes do Leste Europeu vinculados à ex-União Soviética. Esta oposição resultou em uma censura do Vaticano à

³³⁶ Esta seria apenas a parte mais recente de um processo que teria iniciado algum tempo antes: “a doutrina dos direitos humanos, fundada nos postulados do iluminismo (séculos XVII e XVIII) foi desde o começo rechaçada completamente pela Igreja. As próprias proclamações destes direitos, desde a formulada pela Revolução Francesa até a das Nações Unidas em 1948, não foram acolhidas nem elogiadas por Roma a não ser a partir de João XXIII (*Pacem in Terris*, em 1963, e sua visita às Nações Unidas em 1965). Mas a filosofia de Jacques Maritain e outros corifeus do personalismo neo-escolástico permitiram uma primeira abertura à linguagem dos Direitos Humanos no tempo de Pio XII”. ALDUNATE, op. cit., p. 148.

Teologia da Libertação, com uma série de punições e imposição de silêncio aos teólogos que insistiam em professar a libertação de tendência marxista.

Um exemplo das convocações ao Vaticano é relatado por Leonardo Boff em entrevista que concedeu a uma série de intelectuais na revista *Caros Amigos*:

Sérgio Pinto – Lendo nos arquivos um pouco de sua trajetória, salta aos olhos a pressão, as sucessivas convocações ao Vaticano, os sucessivos esclarecimentos, questionamentos etc. Como foi esse processo de inquisição de que você é vítima?

Leonardo Boff – É um processo que talvez o Roberto Freire tenha mais condições de descrever. Porque é um processo que atinge a tua identidade mais profunda, não é só um processo doutrinário, é um processo de desmontagem da tua figura de teólogo, o efeito é que alguém que está sob interrogação do Vaticano não pode ser convidado pela Igreja, pelas comunidades, pelos bispos, para dar palestras no retiro espiritual. É tolerado que ele dê aula, mas com grande vigilância sobre o que ele ensina. E ele recebe uma vigilância direta sobre as homilias que profere, porque está em processo de ajuizamento, ele perde toda a confiabilidade.³³⁷

Esta postura do Vaticano diante da Teologia da Libertação e seus teólogos, assim como a “Nova Ordem” mundial surgida após a queda do Bloco Soviético, impôs um repensar aos Teólogos da Libertação,³³⁸ o que não retirou sua característica principal, que diz respeito à busca da libertação do homem em seu aspecto social e individual.³³⁹ Repetindo as palavras de Gustavo Gutiérrez, já mencionadas neste estudo,³⁴⁰ o que se busca é “uma liberdade interior entendida não como evasão ideológica do enfrentamento social, como a interiorização de uma situação de servidão, mas em referência real ao mundo do psiquismo humano tal como compreendido desde Freud”.³⁴¹ A verdadeira busca da Teologia da Libertação iria então além da tentativa de justificar a implantação de regimes socialistas.

³³⁷ REVISTA CAROS AMIGOS. *Entrevista com Leonardo Boff*. Junho, 1997, p. 29.

³³⁸ José Comblin ao tratar do dualismo do evangelho reforçado inicialmente pelos teólogos da libertação, que dividia o político e o religioso, o social e o místico, faz a seguinte observação: “Hoje em dia a crise da secularização afastou-se. O ‘religioso’ está de novo prestigiado. Pode-se fazer uma teologia mais compreensiva. Mas, por outro lado, o triunfo dos movimentos pietistas diminuiu muito o interesse pela teologia ou por qualquer tipo de reflexão intelectual. Os novos movimentos procuram antes a experiência do que a reflexão intelectual e desconfiam de qualquer reflexão crítica que pode matar a experiência”. COMBLIN, *op. cit.*, p. 105.

³³⁹ Ao tratar da Teologia da Libertação em face da implosão do socialismo Leonardo Boff acentua: “E a teologia da libertação? Devemos dizer claramente que a teologia da libertação, desde o princípio, jamais colocou no centro de sua prática e de suas reflexões o socialismo, mas os pobres coletivos e conflitivos. Somente como mediação para fazer avançar a causa dos oprimidos se ocupou com o socialismo, enquanto alternativa histórica ao capitalismo, sob o qual nossas populações tanto sofrem”. BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. *op. cit.*, p. 98.

³⁴⁰ Ver o item 1.1 desta dissertação, p. 14.

³⁴¹ GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p.88.

As mediações sócio-analítica, hermenêutica e prática,³⁴² que se identificam com método “ver-julgar-agir”, já tratados,³⁴³ passaram por uma revisão que não altera as raízes da Teologia da Libertação, no dizer de Clodovis Boff.³⁴⁴ O autor faz uma importante observação sobre a renovação do pensar libertário:

No nível de suas mediações, muitas certezas falsas foram para o chão. Essas certezas se situavam num triplice nível: 1) certezas de análise sobre o que era o sistema social (capitalista); 2) certezas sobre o projeto histórico de sociedade, de como devia ser o sistema (socialista) alternativo; 3) certezas sobre as estratégias corretas (de classe e revolucionárias) para se chegar a encarnar a utopia.

A teologia da libertação tomou-se mais humilde e transigente. Passa a perceber a realidade de modo mais variado e complexo. Faz-se sensível à parte de verdade que está nas outras propostas, tidas outrora com pouca sem-cerimônia como “alienadas” ou coisas “fora de linha”.³⁴⁵

O método ver-julgar-agir ainda pode ser aplicado mas com uma permanente releitura da realidade, tomando-se cuidado com “ismos” que muitas vezes acabam dogmatizando qualquer tipo de saber. Como já ressaltado, o método utilizado pelos Teólogos da Libertação é o indutivo,³⁴⁶ pois seu ponto de partida é a realidade latino-americana, a partir da qual são formuladas as proposições teóricas para sua mudança. A teologia tradicional utiliza o método dedutivo, que parte do conhecimento formulado e centralizado pelo Vaticano para elaboração de suas proposições teóricas e ações.

Ainda que o Vaticano prefira o método dedutivo, é necessário considerar que a Teologia da Libertação alcançou certo grau de institucionalização dentro da Igreja Católica, principalmente com a instrução romana *Libertatis Conscientiae* de 1986, que reafirmou a “opção pelos pobres, a dimensão sócio-libertadora da fé e a constituição das CEBs”.³⁴⁷

Sob essa nova perspectiva, que busca ser antidogmatizadora, a Teologia da Libertação pode ocupar um importante papel na construção de uma Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana. Procurar-se-á fazer esta leitura sob a

³⁴² BOFF, Como fazer teologia da libertação. Op. cit., p. 39-63.

³⁴³ Ver item 1.2 deste estudo, p. 25.

³⁴⁴ BOFF, Clodovis. In: BOFF, Leonardo (org.) et al. A teologia da libertação: balanço e perspectivas. op. cit., p. 101-102.

³⁴⁵ Id., ibid., p. 102.

³⁴⁶ Id., ibid., p. 22.

³⁴⁷ Id., ibid., p. 103.

perspectiva de um “pensamento jurídico crítico”,³⁴⁸ que tem sua origem identificada com o surgimento da “teoria crítica”, cuja categorização e legitimidade estão fundadas na Escola de Frankfurt, que encontra sua “inspiração teórica na tradição racionalista que remonta ao criticismo kantiano, passando pela dialética idealista hegeliana, pelo subjetivismo psicanalítico freudiano e culminando na reinterpretação do materialismo histórico marxista”.³⁴⁹

A teoria crítica objetivava, não a implantação deste ou aquele modelo de sociedade ou regime político, mas sim a construção de um novo tipo de homem que procuraria libertar-se dos “determinismos histórico-naturais”,³⁵⁰ que conduziram muitas vezes a coisificação do sujeito. Mas a teoria crítica não está livre de contradições e imprecisões, que são identificadas por Antônio Carlos Wolkmer³⁵¹ em quatro aspectos. O primeiro deles diz respeito à impossibilidade da pretendida reconciliação entre natureza e história, uma vez que o homem, como sujeito histórico, não se confunde com a natureza e esta tampouco confunde-se com o homem. O segundo aspecto está relacionado com a não apresentação de uma resposta que permita a mudança da situação de crise, permanecendo-se sempre em uma dialética negativa. O terceiro ponto tem relação com a “postura intelectualizada e elitista da sociedade”, que afasta a teoria crítica das realidades de opressão e exclusão por que passam algumas sociedades. Por último o autor faz menção ao distanciamento que ocorre entre um “discurso emancipador com a ‘práxis’ política de movimentos sociais emergentes.”³⁵²

No âmbito do Direito alguns autores sustentam a existência de uma teoria jurídica crítica (Michel Miaille e Ricardo Entelman), outros entendem que não se pode falar de uma teoria, mas sim em um pensamento jurídico crítico (Luis Alberto Warat e Leonel Severo da Rocha).³⁵³ Ainda que as correntes críticas do Direito tenham algumas divergências, observa-se que é possível traçar alguns objetivos comuns, que são bem resumidos por Antônio Carlos Wolkmer:

³⁴⁸ WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

³⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 5.

³⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 11.

³⁵¹ Id., *ibid.*, p. 12-15.

³⁵² Id., *ibid.*, p. 14-5.

³⁵³ Id., *ibid.*, p. 21.

Justifica-se, assim, conceituar “teoria jurídica crítica” como a formulação teórico-prática que se revela sob a forma do exercício reflexivo capaz de questionar e de romper com o que está disciplinarmente ordenado e oficialmente consagrado (no conhecimento, no discurso e no comportamento) em dada formação social e a possibilidade de conceber e operacionalizar outras formas diferenciadas não repressivas e emancipadoras, de prática jurídica.³⁵⁴

Antônio Carlos Wolkmer ressalta a necessidade de interação entre os juristas críticos, no sentido de estabelecer uma aproximação entre as “pesquisas teóricas e as práticas materiais”, possibilitando assim a elaboração de um “discurso jurídico crítico com maior organicidade, lógica e consistência”. Neste mesmo contexto o autor trabalha ainda com a idéia de um “projeto jurídico para as estruturas socioeconômicas latino-americanas”, dentro do qual insere-se a Teologia da Libertação, como forma de saber que trabalha a partir da realidade latino-americana.³⁵⁵

A Teologia da Libertação pode então reforçar o desenvolvimento de um pensamento jurídico crítico, voltado para a construção de uma Teoria dos Direitos Humanos mais atenta para realidade do continente latino-americano. A busca da efetividade dos Direitos Humanos está vinculada a uma “teoria crítica responsável”, no dizer de Mauro Almeida Noletto, que seja capaz de manter seu fundamento de “negação e denúncia dos desvios ideológicos, dos vícios da legislação e do dogmatismo”, ao mesmo tempo que cria mecanismos para a “afirmação e desenvolvimento de diretrizes hermenêuticas para prática dos operadores jurídicos”.³⁵⁶

Surge então a questão de como articular uma reinterpretação dos Direitos Humanos a partir da Teologia da Libertação. Na obra “Direitos Humanos, Direitos dos Pobres” encontramos duas leituras bíblico-teológicas sobre os Direitos Humanos.³⁵⁷ A primeira é feita partindo dos diversos documentos sobre Direitos Humanos ao longo da história, para verificar a relação existente entre estes documentos e o cristianismo, bem como a contribuição deste para com a efetivação dos Direitos Humanos. A segunda leitura parte da Bíblia, identificando a forma pela qual os Direitos Humanos surgem a partir das escrituras.

³⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 18.

³⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 31.

³⁵⁶ NOLETO, *op. cit.*, p. 100.

³⁵⁷ ALDUNATE, *op. cit.*, p. 91-96.

Seja qual for a leitura escolhida, é necessário ter presente que há uma nítida influência do cristianismo, assim como de outras correntes de pensamento na formação dos diversos textos sobre Direitos Humanos.³⁵⁸ A influência da tradição judaico-cristã está presente na reformulação do conceito de homem, que passa a aproximar-se mais de Deus, seja como profeta, seja como filho, atribuindo, ainda, de forma incompleta uma inviolabilidade aos homens, primeiro por pertencerem ao povo escolhido e depois por serem todos filhos de Deus.³⁵⁹

Para compreender melhor esta questão é necessário ter presente a significação da “utopia da fé bíblico-cristã” para os teólogos da libertação, que corresponde à Trindade Pai, Filho e Espírito Santo.³⁶⁰ O Pai representa o criador, aquele que o homem é a “imagem e semelhança”, dando assim uma idéia da proximidade existente entre o homem e Deus. O Filho dá a dimensão de igualdade que deve existir entre os homens, uma vez que todos são filhos e filhas do mesmo pai. O Espírito Santo significa que a dignidade da pessoa humana é o “templo do Espírito”, por meio do qual Deus opera o sacramento.³⁶¹

Mas o que os teólogos da libertação pensam a respeito da não efetividade desta utopia ao longo da história? A resposta é formulada da seguinte maneira:

Devemos reconhecer que, por maiores que sejam, jamais, ao nível da história, satisfazem plenamente a utopia. O mesmo devemos dizer das modernas codificações dos direitos humanos. Elas têm por base uma utopia antropológica, influenciada profundamente pela

³⁵⁸ Xabier Etxeberria faz o seguinte quadro comparativo: “A universalidade e a igual dignidade: filhos de um mesmo Pai e portanto irmãos, em Cristo não há judeu nem negro, escravo ou livre, homem ou mulher, (Gal 13 28), reassumindo os relatos hebreus de criação segundo os quais toda realidade provém de uma só fonte e todo ser humano é criado pelo mesmo Deus, sendo julgado pelas mesmas regras éticas (monoteísmo ético). A libertação e a liberdade: relatos da libertação da opressão, com a reassunção do Êxodo como princípio, história da salvação como história da libertação, continuação da denúncia profética dos opressores de todo o tipo (políticos, econômicos e religiosos). (...) a fraternidade e a solidariedade: relatos que destacam que o amor a todos passa pela paixão pelos pobres, os necessitados, os débeis, ainda que não sejam dos nossos”. “La universalidad y la igual dignidad: hijos de un mismo Padre y por tanto hermanos, en Cristo no hay judío ni grigo, esclavo ni libre, hombre ni mujer (Gal3, 28); reasunción de los relatos hebreos de creación según los cuales toda realidad proviene de una sola fuente y todo ser humano es creado por el mismo dios, siendo juzgado por las mismas reglas éticas (monoteísmo ético). La liberación y la libertad: relatos de liberación de la opresión, con la reasunción del Exodo a la cabeza, historia de la salvación como historia de la liberación, continuación de la denuncia profética de los opresores de todo tipo (políticos, económicos, religiosos) (...). La fraternidad y la solidaridad: relatos que destacan que el amor a todos pasa por la parcialidad por los pobres, los necesitados, los débiles, aunque no sean de los nuestros”. ETXEBERRIA, Xabier. *Derechos humanos y cristianismo: aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999. p.36.

³⁵⁹ ALDUNATE, op. cit., p. 91-92.

³⁶⁰ Id., ibid., p. 93.

³⁶¹ Id., ibid., p. 92.

visão cristã, embora seus formuladores concretamente se tivessem movido contra a confissão cristã, devido à sua aliança com os poderes que violavam, historicamente, a dignidade humana. Entre a utopia e as mediações há sempre uma distância intransponível. Mas a função da utopia consiste em permanentemente criticar as codificações e deslanchar processos para novas expressões históricas dos direitos humanos.³⁶²

Surge então a necessidade de buscar instâncias mediadoras entre as utopias e a realidade vivenciada pelas diversas sociedades do planeta. A Teologia da Libertação tem sido uma delas, no entanto esta afirmação exige um detalhamento maior. O espaço que ela ocupa no processo de efetivação dos Direitos Humanos é muito importante, pois trabalha a partir das diversas realidades locais, podendo servir como um referencial teórico para o operador jurídico que deseja interpretar os Direitos Humanos a partir da realidade que o cerca.

Mas esta concepção somente é possível se o Direito for compreendido a partir de um “Pluralismo Jurídico”, capaz de “repensar a racionalidade não mais como projeto de totalidade acabada e uniforme”, mas sim como forma de ampliação dos espaços políticos nos quais haja respeito às diferenças, incluído-se também a “diversidade de sistemas jurídicos circunscrita à multiplicidade de fontes normativas informais e difusas”. Esta tendência, que aponta para necessidade de elaboração de um “corpo teórico novo”, tem seu fundamento calcado em “práticas cotidianas disseminadas e interagentes com novos atores sociais”.³⁶³

Há na atualidade uma necessidade de tornar a sociedade civil mais próxima das decisões políticas e jurídicas, sejam de caráter nacional ou internacional. A Teologia da Libertação procura fazer isto através das comunidades eclesiais de base, dos círculos bíblicos, dos seminários, das palestras, do apoio a diversos movimentos sociais, das publicações, entre outras ações. Todas essas atividades estão ligadas ao objetivo de fortalecer a sociedade civil dos países pobres, em especial a dos países latino-americanos, para que os “novos atores sociais” possam exercer real pressão nos processos decisórios de âmbito nacional e internacional, nos quais está incluída a questão dos Direitos Humanos.

O “novo pluralismo jurídico” de que fala Antônio Carlos Wolkmer questiona o atual paradigma normativo que se funda em práticas estatais centralizadoras,

³⁶² Id., *ibid.*, p. 93.

³⁶³ WOLKMER. *Pluralismo jurídico*. *op. cit.*, p. 155.

oportunizando assim a utilização de práticas participativas na criação e reformulação do Direito, através da “dinâmica interativa de um espaço público aberto e democrático”.³⁶⁴ O Estado deixa de ser a única fonte de criação do Direito, abrindo-se espaço para uma concepção “antidogmática que advoga a supremacia de fundamentos ético-sociológicos sobre critérios tecnoformais”.³⁶⁵

O repensar da Teoria dos Direitos Humanos com fundamento no pluralismo jurídico se dá em virtude de que os fundamentos teológicos, metafísicos e racionais que embasaram por séculos as “expressões de saber e de racionalidade dominantes não conseguem mais responder inteiramente às inquietações e às necessidades da presente etapa de globalização das relações humanas”.³⁶⁶ A Teologia da Libertação, ao questionar a teologia tradicional e seu dogmatismo, dá uma nova dimensão ao saber teológico, que parte da realidade que cerca as pessoas para se chegar às ações desejadas ou necessárias. Esta mudança de paradigma proposta pela Teologia da Libertação está em consonância não só com proposta de um “novo pluralismo jurídico”, mas também com um “pluralismo societário de base democrático-participativa”, que envolve todos os âmbitos da sociedade.³⁶⁷

Conforme se observa, a partir das concepções do pensamento jurídico crítico e do pluralismo jurídico, explicados por Antônio Carlos Wolkmer, torna-se possível conceber a Teologia da Libertação como uma das alternativas hermenêuticas para os Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana. Contudo, é necessário avaliar ainda quais as possibilidades e limites da Teologia da Libertação perante a diversidade de Direitos existentes, utilizando-se para tanto da classificação de Direitos Humanos de Primeira, Segunda e Terceira Gerações, bem como das novas gerações de Direitos Humanos, para os quais já se dá a designação de Quarta e Quinta Gerações.³⁶⁸ Tal classificação não será utilizada como uma rigorosa categorização dos Direitos Humanos,³⁶⁹

³⁶⁴ WOLKMER. *Pluralismo jurídico*. op. cit., p. 156-157.

³⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 168.

³⁶⁶ Antônio Carlos Wolkmer acrescenta que: “Os modelos culturais, normativos e instrumentais que fundamentaram o mundo da vida, a organização social e os critérios de cientificidade tornam-se insatisfatórios e limitados”. Id., *ibid.*, p. 207.

³⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 156.

³⁶⁸ Ver notas 215 e 216.

³⁶⁹ A divisão entre direitos individuais e sociais é contestada na obra “Direitos Humanos, Direitos dos Pobres”: “esta separação que às vezes se faz entre direitos individuais e direitos sociais não tem fundamento. Não há propriamente direitos apenas individuais ou outros apenas sociais. Todo direito é

mas antes como um aporte metodológico capaz de demonstrar de forma mais elaborada e clara o constante acréscimo de novos Direitos.

Assim, não se estudará cada categoria de forma isolada, mas sob uma perspectiva de complementaridade entre cada uma delas, analisando as contribuições que a Teologia da Libertação oferece para elaboração da Teoria dos Direitos Humanos, a partir da classificação metodológica escolhida.

3.3 – A Teologia da Libertação e os Direitos Humanos de Primeira Geração

São Direitos Humanos de Primeira Geração os direitos civis e políticos, oriundos do pensamento filosófico do século XVIII, de tradição liberal, cujo enfoque centra-se na garantia das liberdades individuais, sejam elas de cunho político, jurídico ou de expressão. Dentre os direitos civis podemos destacar os direitos individuais de igualdade, de liberdade, de propriedade, de locomoção, de segurança, entre outros, cujo processo de solidificação deu-se no século XVIII. Os direitos políticos, cujo fortalecimento ocorreu no século XIX, são os correspondentes à liberdade de organização política e sindical, de sufrágio universal, de reunião, de associação, entre outros. Há, pelo menos formalmente, uma redução do poder estatal em benefício das liberdades fundamentais dos cidadãos.

Contudo, a realidade latino-americana nos mostra que ainda hoje carecemos da efetivação dos Direitos Humanos de Primeira Geração. Basta analisar a condição dos direitos civis do latino-americano pobre, que não desfruta do acesso às condições mínimas para uma existência digna. Não se pode falar em uma igualdade de condições materiais, ou até mesmo em uma liberdade de escolha desse indivíduo. Alguns dos dados estatísticos já demonstrados indicam a situação de pobreza em que vive boa parte da população latino-americana, para a qual falta até mesmo o que comer.³⁷⁰

Os direitos políticos também passam por essa falta de efetivação, pois em muitos casos o que se tem é uma organização política formal, a qual falta uma continuidade

individual e social ao mesmo tempo. O pobre tem direito à vida como indivíduo e como membró de uma coletividade". ALDUNATE, op. cit., p. 115.

³⁷⁰ Ver item 2.4.3.

de propósitos, o que é fundamental para o estabelecimento de diretrizes de ação confiáveis. Ainda há o voto de cabresto, o voto comprado, e principalmente a falta de politização popular.

O Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, assim como o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais de 1966 resultaram em um detalhamento maior dos propósitos elencados na Declaração Universal de 1948, permitindo que os Direitos Humanos iniciassem seu processo de institucionalização, inclusive com a previsão de mecanismos sancionatórios a eventuais violações aos Direitos Humanos. Contudo, a atuação do Comitê de Direitos Humanos limita-se apenas a fiscalização dos direitos civis e políticos.³⁷¹

Em seu artigo 2º, item 2, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos prevê:

2. Na ausência de medidas legislativas ou de outra natureza destinadas a tornar efetivos os direitos reconhecidos no presente pacto, os Estados-Partes do presente Pacto comprometem-se a tomar as providências necessárias com vistas a adotá-las, levando em consideração seus respectivos procedimentos constitucionais e as disposições do presente Pacto.³⁷²

Nota-se que o Pacto fornece alternativas para que os Estados-Partes façam cumprir os Direitos Civis e Políticos em seu território, alternativas estas que vão além da elaboração de textos legais, podendo constituir-se em medidas de “outra natureza”, capazes de efetivar aqueles direitos. Dentro destas outras medidas que os Estados podem tomar, poder-se-ia citar o fomento aos movimentos sociais dentro da sociedade civil organizada, não com o intuito de enfraquecer o poder Estatal, mas sim de fortalecê-lo, dando-lhe o respaldo de entidades mais próximas dos anseios das comunidades que representam.

A Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969, aprovada em São José da Costa Rica, foi em boa parte uma reprodução do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966. As inovações dizem respeito, entre outras coisas: a proibição de prisão civil com exceção daquela decorrente do não pagamento de pensão alimentícia, o

³⁷¹ COMPARATO, op. cit., p. 277.

³⁷² PACTO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS CIVIS E POLÍTICOS. Organização das Nações Unidas. Disponível em www.onu.org. Acesso em 29/11/01.

direito de resposta em caso de informações equivocadas emitidas pela imprensa, o direito de propriedade, a proibição da usura, além da criação de uma comissão responsável por apurar as violações à Convenção e um de Tribunal para seu julgamento.³⁷³

No Artigo 2º da Convenção de 1969 está previsto que:

Artigo 2. Dever de adotar disposições de direito interno.

Se o exercício dos direitos e liberdades mencionados no artigo 1 ainda não estiver garantido por disposições legislativas ou de outra natureza, os Estados-Partes comprometem-se a adotar, de acordo com as suas normas constitucionais e com as disposições desta Convenção, as medidas legislativas ou de outra natureza que forem necessárias para tornar efetivos tais direitos e liberdades.³⁷⁴

Torna-se difícil imaginar o cumprimento dessas medidas de “outra natureza” previstas no Pacto de 1966 e na Convenção de 1969, se for verificada a sucessão de regimes autoritários que se instalaram na América Latina ao longo da década de 1960 e 1970, cujo desrespeito aos direitos civis e políticos foi flagrante, com governos eleitos pelo voto indireto, restrição do número de partidos, cassação de mandatos, censura, mortes, desaparecimentos, agressões e perseguições.³⁷⁵

Que papel ocupa a Teoria dos Direitos Humanos na questão da efetivação desses direitos? E a Teologia da Libertação, como pode contribuir na formação de uma Teoria dos Direitos Humanos que viabilize essa efetivação?

A Teologia da Libertação, como teoria, busca definições que possam ajudar na compreensão de como devem ser entendidos os Direitos Humanos na América Latina, privilegiando a realidade daqueles que não têm as condições mínimas de vida, ou seja o “pobre socioeconômico”.³⁷⁶ A aproximação entre a Teologia da Libertação e os Direitos Humanos é feita por meio do trabalho de conscientização e efetivação dos direitos civis e políticos da população mais carente. A Teologia da Libertação não se circunscreve à teorização, pois através das CEBs, dos círculos bíblicos, e outras atividades que fomenta,

³⁷³ COMPARATO, op. cit., p.367-369.

³⁷⁴ CONVENÇÃO DE SÃO JOSÉ DA COSTA RICA. Organização das Nações Unidas. Disponível em www.onu.org. Acesso em 29/11/01.

³⁷⁵ Ver item 2.4.2 onde são relatados alguns aspectos da democracia na América Latina.

³⁷⁶ “O pobre socioeconômico é todo aquele que é carente ou privado dos meios necessários para a subsistência (comida, vestuário, moradia, saúde básica, instrução elementar e trabalho)”. BOFF, Como fazer teologia da libertação. op. cit., p. 69.

debate temas relacionados aos problemas que as comunidades enfrentam, procurando dar-lhes soluções.

Conforme já exposto, os Irmãos Boff na obra “Como fazer teologia da libertação”³⁷⁷ apresentam o que seria uma sistematização da Teologia da Libertação, demonstrando sua organização e forma de atuação. Dividem-na em: “profissional, pastoral e popular”.³⁷⁸ Os três níveis servem para explicar as diversas formas de atuação da Teologia da Libertação, que não se limita à produção teórica dos “teólogos de profissão”, mas estende-se também aos “pastores e agentes pastorais” e aos “participantes das Comunidades Eclesiais de Base com seus coordenadores”.³⁷⁹

No âmbito teórico, ao tratar do significado da expressão libertação, Gustavo Gutiérrez reconhece que ela não é algo que se dá exclusivamente no âmbito social ou coletivo, fazendo menção à necessidade de que o homem busque uma “libertação interior, em uma dimensão individual e íntima”, não como fuga da realidade social que o cerca, mas sim “em referência real ao mundo do psiquismo humano tal como compreendido desde Freud”.³⁸⁰ Os direitos civis e políticos, que também se denominam direitos individuais, são pressupostos para que o homem consiga esta libertação interior, devendo para tanto ser livre de qualquer meio de opressão. As liberdades fundamentais como a possibilidade de votar, de ser votado, de ter respeitada a integridade física, as liberdades de locomoção de expressão, entre outras, constituem o conjunto mínimo de condições para que o homem alcance a liberdade no âmbito individual.

Ao tratar da articulação entre fé, utopia e ação política, Gustavo Gutiérrez define a utopia como a forma possível de denunciar os equívocos de uma “ordem existente”, surgindo justamente das suas deficiências. Compreendida desta forma, a utopia não é “oposta nem exterior à ciência”, mas sim o “núcleo de sua criatividade e seu dinamismo”. Assim, fé e a ação política podem combinar esforços no sentido de buscar um “novo tipo de pessoa em uma sociedade diferente”, através da utopia. Somente por meio da

³⁷⁷ Id., *ibid.*

³⁷⁸ BOFF, *Como fazer teologia da libertação*. op. cit., p.25-27.

³⁷⁹ Id., *ibid.*, p.26-27.

³⁸⁰ GUTIÉRREZ, op. cit., p.87-88.

independência política é que se pode trilhar o “caminho para a utopia de um homem mais livre, mais humano, protagonista de sua própria história”.³⁸¹

No âmbito prático, a Teologia da Libertação e os teólogos da libertação tiveram e têm seu espaço na reformulação da Teoria dos Direitos Humanos, seja pelo conjunto de denúncias apresentadas ao longo de sua curta história a respeito das violações dos Direitos Humanos em geral, seja pelas ações deflagradas no sentido de efetivá-los, o que gerou inclusive o surgimento de mártires como o bispo Dom Oscar Romero.³⁸²

A análise das ações de alguns setores da Igreja Católica na América Latina, durante os regimes militares, dará uma melhor compreensão da influência da Teologia da Libertação na reconquista dos direitos civis e políticos no continente.

No Chile observou-se durante o regime Pinochet uma postura de apoio por parte da Igreja àqueles que foram perseguidos, torturados e desaparecidos. As ações foram: apoio na ocultação e retirada de alguns perseguidos; criação do Comitê da Paz e do Vicariado da Solidariedade, órgãos responsáveis pela defesa dos Direitos Humanos; a greve de fome realizada por familiares de desaparecidos em 1978, que teve a adesão de religiosos e sacerdotes; assim como as constantes denúncias dos abusos do regime militar.³⁸³

Algumas ações são da Igreja Católica, como o apoio ao Comitê da Paz e a criação do Vicariado da Solidariedade, outras se deram muito mais pela iniciativa de religiosos que, em uma atitude de enfrentamento ao regime militar, dispuseram-se a ajudar aqueles que estavam sendo perseguidos. Não se pode imaginar que a resistência resumiu-se às ações da Igreja³⁸⁴ e dos religiosos, mas seu papel foi fundamental na reconquista dos direitos civis e políticos dos chilenos.

No Brasil, a Igreja Católica posicionou-se inicialmente ao lado do regime militar, o que ficou nítido com a “Marcha da Família com Deus pela Liberdade”. Contudo,

³⁸¹ Id., *ibid.*, p. 296-303.

³⁸² Gustavo Gutiérrez descreve o episódio da morte de Dom Oscar Romero da seguinte forma: “A morte de D. Oscar Romero é, sem dúvida, um marco na vida da Igreja latino-americana. Esse grande bispo (é também o caso de D. Angelli na Argentina) apostava permanentemente a própria vida nas homilias dominicais, com intervenções que enfrentavam a pressão dos grandes países, apoiando as organizações populares; tudo isso em constante exigência de uma paz baseada na justiça. Várias vezes recebeu ameaças de morte. O assassinato de seis sacerdotes em seu país, El Salvador, nos anos anteriores era um aviso”. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, p. 46.

³⁸³ ALDUNATE, *op. cit.*, p. 67-73.

³⁸⁴ A Igreja Católica chilena, embora ocupasse este papel de denúncia dos abusos, manteve seu apoio ao regime. *Idem.*

já nesta época surgem na Igreja as primeiras denúncias contra o regime, ainda que de forma isolada, como foi o caso de Dom Helder Câmara.³⁸⁵ A partir de 1967, a Igreja começa a fazer denúncias de forma mais contumaz e robusta ao regime militar, destacando-se o “Secretariado Regional do Nordeste da ACO”, que elaborou o “Documento Nordeste” sobre o tema “Desenvolvimento sem Justiça”,³⁸⁶ o qual reunia uma série de denúncias.

A partir de 1968 a CNBB passa a condenar o desrespeito aos Direitos Humanos no Brasil, sendo que, em 1970, no documento final de sua XI Assembléia Geral, consta o expreso repúdio aos métodos repressivos utilizados pelo regime militar, reforçando a necessidade de respeito aos Direitos Humanos. Cabe ainda destacar a iniciativa de Dom Paulo Evaristo Arns em coordenar o projeto “Brasil nunca mais”, no qual são relatados alguns dos equívocos cometidos pelo regime militar no Brasil.³⁸⁷ Desta forma, observa-se o papel fundamental que a Igreja Católica desempenhou na reconquista dos direitos civis e políticos, sendo nítida a influência da Teologia da Libertação em muitos dos religiosos que se propuseram a defender os Direitos Humanos.

Na América Central muitos foram os movimentos de defesa dos Direitos Humanos que surgiram a partir ou com o apoio da Igreja Católica, em países como El Salvador, Guatemala, Costa Rica, República Dominicana, Haiti e Honduras. As entidades tinham por fundamento a “defesa da vida”, sendo que muitos de seus integrantes correram risco de perdê-la.³⁸⁸

A morte de quatro religiosas norte-americanas em El Salvador no ano 1982, por forças do regime apoiado pelos Estados Unidos, acaba gerando um fortalecimento na região dos organismos de fundamento cristão que defendiam os Direitos Humanos.³⁸⁹ Novamente se vê presente a contribuição da Igreja Católica, influenciada pela Teologia da Libertação, no sentido de denunciar e tomar um posicionamento contrário aos regimes autoritários que desrespeitavam os Direitos Humanos.

Tendo por fundamento a Teologia da Libertação, alguns setores da Igreja Católica na América Latina reagiram aos diversos regimes autoritários que foram

³⁸⁵ ALDUNATE, op. cit., p. 76-77.

³⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 77.

³⁸⁷ Id., *ibid.*, p. 79.

³⁸⁸ Id., *ibid.*, 83-4.

³⁸⁹ Id., *ibid.*, p. 85.

instalando-se a partir de 1960, na tentativa de reconquistar as liberdades mínimas, ou seja, os direitos civis e políticos que haviam sido suprimidos.

Ainda que evidente a unicidade dos Direitos Humanos, sejam eles de que gerações forem, é necessário ter presente que a negação dos direitos civis e políticos atestam aspectos particularizados de autoritarismo, pois correspondem às negações da vida, da integridade física, da segurança individual, da privacidade, da liberdade de expressão, entre outros direitos. Mesmo que se garantam condições sociais, econômicas, ambientais, culturais e tecnológicas favoráveis à determinada sociedade, pode-se constatar o desrespeito aos direitos civis e políticos. Muitas vezes subjacente à garantia de alguns dos Direitos Humanos está a negação de outros.

A Teologia da Libertação, em sua fase inicial, ao identificar-se com as correntes marxistas e socialistas, foi um movimento forjado na luta pela conquista dos direitos sociais e econômicos da população latino-americana, tanto que sua opção foi pelo pobre “socioeconômico”. Todavia, ante a imposição de regimes autoritários que solaparam até mesmo os direitos individuais, viu-se obrigada a atuar primeiro em seu retorno, ainda que mantivesse uma postura de denúncia às péssimas condições socioeconômicas do países latino-americanos.

Com o acréscimo de novos Direitos Humanos diante da nova realidade mundial, os teólogos da libertação viram-se obrigados a um repensar, pois já se falam em direitos que vão além da clássica divisão entre direitos individuais (civis e políticos) e sociais (socioeconômicos e culturais), surgindo direitos relacionados à preservação do meio ambiente, com a produção de vida em laboratório e com os avanços tecnológicos da cibernética.

Estariam então garantidos e efetivados os Direitos de Primeira Geração, podendo-se passar à etapa seguinte? Obviamente que não. A idéia de dinamicidade dos Direitos Humanos que se quer transmitir com a classificação em gerações não pode ser confundida com a idéia de conquista por etapas. Tome-se como exemplo o Direito à Vida. Enquanto se busca a conquista do direito de vida de uma pessoa (individual), deve-se lutar também pelo direito de melhores condições de vida de um grupo de pessoas (social), bem como pelo direito de vida de todas os seres do planeta (ambiental), ao mesmo tempo em

que se discute quando começa a vida (bioética) ou qual a contribuição dos avanços da cibernética no prolongamento da vida das pessoas.

Dentro desta perspectiva é que se pode conceber a divisão metodológica dos Direitos Humanos em gerações, a partir da qual se admita o acréscimo de novos direitos e a complementaridade entre eles. Analisados os Direitos Humanos de Primeira Geração e feitas algumas ponderações sobre a divisão metodológica utilizada, passar-se-á à análise dos Direitos Humanos de Segunda Geração.

3.4 – A Teologia da Libertação e os Direitos Humanos de Segunda Geração

No livro “Direitos Humanos, Direitos dos Pobres”, ao tratar-se do direito à vida (Primeira Geração) e do direito aos meios de vida (Segunda Geração), os autores demonstram a relação entre os Direitos Humanos de Primeira e Segunda Gerações, ao afirmarem que:

... o pobre é o que não vive plenamente. É, por definição, o necessitado, o que está afetado por carências vitais. Mas os pobres – os milhões de pobres que enchem nosso continente – sabem que têm direito de viver. Clamam pela vida. Não clamam como poderia fazer um animal necessitado ou maltratado, que brame sua dor. Clamam reclamando um direito, articulando uma exigência. Mais do que a dor física, é o atropelo de uma dignidade que lhes dói: a dignidade de ser o que são: pessoas humanas ou, como diríamos mais juridicamente, sujeitos de direitos.³⁹⁰

A garantia de Direitos Individuais não é suficiente para que as pessoas isoladamente conquistem direitos coletivos. Tampouco a conquista dos direitos coletivos corresponde à efetivação dos Direitos Individuais. Na realidade os direitos individuais e coletivos são complementares, uns reforçando os outros. Desta forma, o direito à vida torna-se “indivisivelmente individual e social”, havendo mesmo uma harmonia entre os aspectos individuais e coletivos do mesmo direito, pois “nenhum indivíduo é puramente indivíduo e nenhum membro da sociedade deixa de ser indivíduo”.³⁹¹

³⁹⁰ ALDUNATE, op. cit., p. 108-109.

³⁹¹ Id., ibid., p. 116-117.

Os direitos civis e políticos são fundamentais, mas sua conquista é algo que deve dar-se continuamente, representando um impulso para a concretização dos direitos socioeconômicos e culturais, que são os Direitos de Segunda Geração. O surgimento desses direitos deu-se no século XX, a partir dos movimentos dos trabalhadores e dos sindicalistas. Correspondem ao acesso aos meios de vida, relacionados aos direitos sociais, econômicos e culturais de educação, previdência, trabalho, entre outros.

Para que o homem possa sentir-se livre, é imprescindível que ele alcance algumas condições materiais dentro da sociedade em que vive, o que corresponde à igualdade no gozo de bens materiais, sociais e culturais.³⁹²

A igualdade social ainda permanece distante da maior parte das sociedades, ocorrendo um verdadeiro “*apartheid* social na América Latina”,³⁹³ no qual pobres e ricos vivem realidades bem diferentes. Os mais afortunados procuram retirar-se das regiões centrais das grandes cidades em busca de locais onde possam desfrutar de segurança e tranquilidade, deixando os locais de maior concentração urbana e todos seus perigos para aqueles que precisam viver ali. Mesmo que os textos legais condenem a discriminação, na prática sabe-se quem pode ou não “entrar no *shopping center*, no hotel, no restaurante, no clube privado, em tal praia e assim por diante”. Nesse êxodo das classes mais abastadas para longe dos locais de maior concentração urbana, não somente os pobres, mas também a classe média baixa já está sentindo os efeitos do “inferno” que estão tornando-se as regiões mais populosas das grandes cidades.³⁹⁴

A migração para os centros urbanos provocou um crescimento desordenado das cidades, tornando cada vez mais visível a pobreza. Mesmo a democratização dos anos oitenta não produziu reduções consideráveis nos níveis de pobreza, sendo pouco confiável afirmar que temos hoje mais ou menos igualdade social que no início do século XX, e isso acontece porque “os pobres não constituem uma força social e política articulada”. A opção pelos pobres feita pela Teologia da Libertação não se dá por eles serem os vencedores, mas sim porque são justamente os perdedores, aqueles que mais precisam de ajuda.³⁹⁵ Hubert Lepargneur, ao tratar da postura da Igreja Católica diante da

³⁹² GOÑI, op. cit., p. 45.

³⁹³ COMBLIN, op. cit., p. 122-124.

³⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 125.

³⁹⁵ Id., *ibid.*, p. 151-152.

exclusão social, explica que ela “desperdiçou mais tempo e esforços em defender os direitos de propriedade dos ricos do que em promover a segurança social dos pobres e proletários, pelo menos até o Vaticano II”,³⁹⁶ momento que se identifica com o que Leonardo Boff chama de “fase de enamoramento” da Teologia da Libertação.³⁹⁷

A desigualdade social se dá pela não realização da igualdade econômica, que representa hoje um dos maiores obstáculos à efetivação dos Direitos Humanos nos países pobres. Não se trata é claro de imaginar uma sociedade onde todos seriam simetricamente iguais no aspecto econômico, mas sim a possibilidade de que todas as pessoas possam alcançar as condições econômicas mínimas para uma vida digna.

Como alcançar então este equilíbrio? O socialismo de modelo Soviético, ao fundar-se na propriedade estatal dos meios de produção, acabou criando dificuldades em gerar riquezas, ocasionando uma igualdade que se deu muito mais no nível de pobreza do que na satisfação das necessidades mínimas da população.

O capitalismo em seus atuais parâmetros conseguiu gerar riqueza, contudo sem que houvesse sua distribuição, ao contrário acirrou ainda mais as diferenças entre os pobres e os ricos.

Fica distante a igualdade econômica proclamada pela Declaração Universal dos Direitos do Homem em seus artigos 1º e 25,³⁹⁸ pelo Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais em seu artigo 3º,³⁹⁹ assim como pelo artigo 3º do Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em Matéria de

³⁹⁶ LEPARGNEUR, Hubert. *A Igreja e o reconhecimento dos direitos humanos na história*. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977. p. 76.

³⁹⁷ BOFF, A *teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p.9.

³⁹⁸ “Artigo I – Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir uns com os outros com espírito de fraternidade. (...)”

Artigo XXV – 1 – Todo Homem tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar, a si e à sua família, saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.” DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM. *Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos* Disponível em www.onu.org. Acesso em 29/11/01.

³⁹⁹ “Art. 3º - Os Estados-Partes do presente Pacto comprometem-se a assegurar a homens e mulheres igualdade no gozo de todos os direitos econômicos, sociais e culturais enumerados no Presente Pacto.” PACTO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS. *Organização das Nações Unidas*. Disponível em www.onu.org. Acesso em 29/11/01.

Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, “Protocolo de San Salvador” aprovado em 17 de Novembro de 1988.⁴⁰⁰

É difícil definir um modelo econômico, embora seja óbvio que a economia ocidental capitalista influencia toda a configuração da economia mundial. O ocidente não possui uma “teoria para entender o que está acontecendo”, uma vez que não é possível optar por uma “alternativa clara e consciente”; governos e economistas da América Latina “vão tateando”, sendo difícil mensurar o que poderia ser uma libertação econômica, capaz de prover a igualdade econômica idealizada pelas declarações, convenções e pactos.⁴⁰¹

Os novos rumos⁴⁰² tomados pelos teólogos da libertação apontam para uma moderação na defesa do socialismo, ainda que continue presente a denúncia ao modelo neoliberal do capitalismo atual. Leonardo Boff esclarece que não se trata da vitória do capitalismo, da ideologia liberal e do mercado total, embora esta seja a aparência na atualidade. Na realidade tratou-se muito mais de uma vitória dos países do leste europeu que desejavam verem-se livres da opressão trazida pela “experiência leninista e pela perversidade stalinista”, a qual excluía o cidadão de ser partícipe da história e de “ser sujeito livre na construção do destino pessoal e coletivo”.⁴⁰³

O religioso afirma ainda que não se está diante do triunfo final do capitalismo e de seu Mercado, uma vez que dentro daquele “não há salvação para os pobres”, pois não se trata de uma utopia, mas sim de um castigo, uma vez que quem desfruta do modelo capitalista é apenas uma pequena parcela da população mundial.⁴⁰⁴

A Teologia da Libertação não abandona o socialismo, como algo que esteja totalmente superado, mas antes procura reformulá-lo. Os mesmos problemas que fizeram surgir as idéias socialistas no século XIX continuam presentes, ou seja, a exclusão social de boa parcela da sociedade, principalmente nos países pobres, que não conseguem atingir graus razoáveis de desenvolvimento. O “direito à vida e aos meios de vida” não são

⁴⁰⁰ Art. 3º - Obrigação de não discriminação – Os Estados-Partes no presente protocolo se comprometem a garantir o exercício dos direitos que nele se enunciam, sem discriminação alguma por motivos de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas, ou de qualquer outra índole, origem nacional ou social, posição econômica ou nascimento ou qualquer outra condição social”. PROTOCOLO DE SAN SALVADOR. Organização das Nações Unidas. Disponível em www.onu.org. Acesso em 29/11/01.

⁴⁰¹ COMBLIN, op. cit., p. 181-182.

⁴⁰² Ver itens 1.2 e 3.2 deste estudo.

⁴⁰³ BOFF, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 96-97.

⁴⁰⁴ Id., *ibid.*, p. 97.

garantidos pelo sistema capitalista, surgindo então a possibilidade de retornar ao “sonho socialista” fundado em idéias “nobres e humanitárias”. Este socialismo, segundo Leonardo Boff, ainda persiste e é capaz de fazer frente à atual ordem capitalista.⁴⁰⁵

Tradicionalmente a população latino-americana não apresenta muita resistência ou oposição a determinados modelos, o que facilita a imposição do atual modelo capitalista de cunho neoliberal, tornando a “economia de mercado inevitável”, a qual está vigorando em quase todos os países da região. A ideologia neoliberal “idolatra o dinheiro” que é exatamente o “extremo oposto da mensagem cristã”.⁴⁰⁶ A proposta da Teologia da Libertação caminha justamente no sentido do fortalecimento da reflexão e oposição por parte da grande massa de excluídos na América Latina em relação aos diversos modelos que lhe são impostos. Antes de passar ao estudo desta temática é necessário fazer algumas considerações sobre os direitos culturais.

O papel da Teologia da Libertação na América Latina em relação aos direitos culturais pode ser observado com mais ênfase nas Teologias da Libertação Negra e Indígena,⁴⁰⁷ que objetivam a afirmação cultural do negro e do índio, não pela busca dos padrões culturais estabelecidos pelo branco, mas sim pela revalorização das suas origens culturais. Garantir direitos culturais passa justamente pelo respeito ao outro e suas particularidades culturais. “Reconhecer, promover e defender as diferenças” é preservar aquilo que o indivíduo e as diversas culturas têm de mais valioso, possibilitando que as diferenças não se transformem em “desigualdades e discriminações”.⁴⁰⁸ Como indica Leonardo Boff o capitalismo tende a ressaltar as diferenças transformando-as em desigualdades, já o socialismo tende a acabar com as diferenças, o que conduz ao fim da criatividade.⁴⁰⁹

A cultura ocidental está impregnada pela modernidade, podendo-se entender que “a modernidade não é outra coisa senão a cultura ocidental”. A modernidade iniciou no século XVI, com acontecimentos como o processo de Galileu, o qual demonstrou o grau de “inculturação” da Igreja Católica na cultura pré-moderna ou medieval, sendo difícil muitas vezes distinguir o que era “cristão e o que era da cultura

⁴⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 100-101.

⁴⁰⁶ COMBLIN, *op. cit.*, p. 205-206.

⁴⁰⁷ Ver itens 1.3.2 e 1.3.3 desta dissertação.

⁴⁰⁸ BOFF, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. *op. cit.*, p. 106-107.

⁴⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 107.

medieval”. O mais paradoxal deste conflito entre Igreja Católica e cultura ocidental é que a primeira é tida como mensageira da segunda, pois “viajou o mundo nas bagagens das potências ocidentais e foi confundida com elas”.⁴¹⁰

Porém o conflito persiste, ainda que já se fale em pós-modernidade, pois a Igreja não conseguiu libertar-se de sua “aculturação” medieval, sendo que a cultura ocidental continua a avançar em todo o mundo, provocando os mais diversos tipos de conflitos culturais e sendo alvo de muitas críticas. A cultura ocidental é tida como opressora, principalmente nos países do sul, todavia, isto não significa que as críticas pré-modernas da Igreja estavam certas. Surge então a questão de como articular uma libertação da cultura.⁴¹¹

José Comblin faz um discernimento entre o fundamento da cultura medieval, que era de ordem contemplativa, onde cada ser humano ocuparia seu lugar no cosmos, e os fundamentos da cultura moderna que se basearam na “prioridade do econômico”, uma vez que seu principal enfoque deu-se na “ação transformadora do mundo material”.⁴¹² Esta opção pela economia acabou tornando a cultura mais um dos tantos bens de consumo, que pode ser alterado conforme as exigências do Mercado. O exemplo disto está nas ruas, onde se vê muitos aspectos da cultura de massa dos Estados Unidos, transformando a cultura local em folclore.⁴¹³ Acaba ocorrendo então a exclusão cultural e o conseqüente desrespeito aos direitos culturais, e justamente por esta deficiência da cultura moderna é que se abre um importante espaço para as religiões, o qual está em “dar uma ética às novas gerações, consolar as vítimas do progresso, recolher os derrotados do mercado e oferecer uma compreensão moral aos que não puderam ter acesso ao mercado”.⁴¹⁴

⁴¹⁰ COMBLIN, op. cit., p. 249.

⁴¹¹ Id., *ibid.*, p. 251.

⁴¹² Idem.

⁴¹³ José Comblin, ao tratar da folclorização das outras culturas, assevera: “Para todos os que entram na nova cultura, a cultura tradicional torna-se um objeto exterior. Torna-se incompreensível, perde todo atrativo. Numa primeira fase, os convertidos da nova cultura rejeitam o seu passado com um sentimento de libertação. A entrada na nova cultura dá-lhes a impressão de torná-los mais livres – e mais eles mesmos. Sentem a antiga cultura como constrangimento e não percebem o que há de constrangimento na nova cultura. Numa segunda fase, voltam para cultura antiga com curiosidade. Pois todas as outras culturas são, doravante, objetos de curiosidade, objetos de observação e, eventualmente, de estudo. COMBLIN, op. cit., p. 262 e 267.

⁴¹⁴ Id., *ibid.*, p. 300.

Dentro deste contexto é que se pode verificar a contribuição da Teologia da Libertação na luta pela efetivação dos Direitos Humanos na América Latina, pois procura dar ênfase ao esgotamento da modernidade racionalista, sem a necessidade de usar os argumentos da teologia tradicional, apegada aos dogmas advindos da aculturação medieval. A renovação teológica passa então por uma flexibilização da estrutura da Igreja, que deve ser mais hábil na resolução dos graves problemas sociais pelos quais passam os menos favorecidos economicamente. Esta foi a proposta do Vaticano II e da Teologia da Libertação. Era preciso então criar mecanismos e utilizar os já existentes para concretizar esta nova forma de pensar o cristianismo.

As comunidades eclesiais de base, os círculos bíblicos, as pastorais, entre outros, foram algumas das formas encontradas pelos teólogos da libertação para conscientizar os pobres, cristãos ou não, de seus direitos e da possibilidade de efetivá-los. No caso dos Direitos Humanos de Segunda Geração, que exigem um grau de organização e mobilização da sociedade civil onde deve preponderar o interesse coletivo, cabe ressaltar o papel que as comunidades eclesiais de base podem alcançar na garantia destes direitos.

Frei Betto ao comentar o método das CEBs esclarece que:

As comunidades eclesiais de base se orientam pelo método ver-julgar-agir. Reunidos num barraco de vila, na casa modesta de um lavrador ou no salão paroquial, os participantes fazem suas orações e cânticos e, em seguida, colocam seus problemas e dificuldades. Em geral, são problemas domésticos (uma filha doente, um vizinho desalojado de seu terreno, o mutirão para erguer o barraco destruído pela chuva) e profissionais (a obrigação de fazer horas extra na fábrica, a organização do sindicato rural, o desemprego).⁴¹⁵

O método de ação revela a preocupação com melhores condições de vida, relacionadas a questões como moradia, saúde e emprego. O “ver” corresponde à compreensão da situação das pessoas oprimidas, o “julgar” refere-se à necessidade de entender essa situação em face dos evangelhos, e o “agir” diz respeito à busca de alternativas de ação para alcançar os meios de vida necessários a uma vida digna. Esta organização dos pobres e a possibilidade de discutir e resolver alguns de seus problemas, é um passo importante no fortalecimento dos Direitos Humanos, pois emancipa o indivíduo, que se sente parte de uma comunidade fraterna, a partir da qual ele também é agente de sua

⁴¹⁵ BETTO, op. cit., p. 29.

inclusão dentro da sociedade. Não há uma solução milagrosa, um modelo pronto, mas sim um debate e uma reflexão sobre os problemas que envolvem determinadas pessoas, para em seguida encaminhar possíveis soluções.

Seja nas CEBs, nos círculos bíblicos ou nas pastorais, mantém-se o compromisso dos teólogos da libertação com o “abandonado da sociedade”, tendo por sustentáculo a “inspiração evangélica”, ainda que com algumas mudanças na mediação socioanalítica que deixa de ser exclusivamente de inspiração marxista, embora mantenha este referencial.⁴¹⁶

De acordo com Leonardo Boff, o principal papel social das igrejas cristãs e das religiões em geral na atualidade está em “não permitir que fiquemos surdos ao clamor dos oprimidos; fazer com que este clamor seja levado a todos os foros mundiais; conseguir que esse clamor encontre caixas de ressonância para que possa ser atendido com eficácia”.⁴¹⁷

O operador jurídico disposto a optar por uma interpretação dos Direitos Humanos harmonizada com a cambiante realidade social e em conformidade com um pensamento jurídico crítico⁴¹⁸ pode encontrar na Teologia da Libertação um importante referencial, pois estará trabalhando em uma grande proximidade com as reais condições das pessoas menos favorecidas social, econômica e culturalmente. A conquista dos Direitos Humanos de Segunda Geração exige, como se observou, uma modificação na Teoria dos Direitos Humanos, ou seja, na forma como são concebidos.

O caminho começa pelo operador do Direito, pois se este tem um papel fundamental na efetivação dos direitos civis e políticos, maior será sua importância na manutenção destes e na conquista dos direitos sociais, econômicos e culturais. Aquele que opera o Direito, seja ele juiz, legislador, administrador ou particular, muitas vezes apegado a um formalismo completamente desconectado da realidade que o cerca, ou até mesmo descompromissado com esta realidade, faz do Direito um obstáculo à justiça social.

Este compromisso com a realidade social, econômica e cultural das pessoas, exige é claro, um desprendimento, uma mudança de atitude, com os quais não estamos acostumados a conviver no mundo do Direito, onde prepondera muitas vezes a

⁴¹⁶ BOFF, *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p. 100-101.

⁴¹⁷ BOFF, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 107-108.

⁴¹⁸ WOLKMER, *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. op. cit.

vaidade de ter e obter unicamente o conhecimento técnico, sem que se problematize sequer uma vírgula. Leonardo Boff procura dar uma dimensão daquilo que entende ser o compromisso da Teologia da Libertação com a concretização de uma sociedade mais justa, e talvez este comprometimento possa servir de base para que o operador jurídico redimensione sua forma de pensar e aplicar o Direito, diz o religioso:

A teologia da libertação, dentro da qual me inscrevo, procura dar a sua contribuição. Assume solidariamente o lugar do pobre, denuncia com os pobres a perversidade da pobreza. Associa-se às lutas dos pobres contra a pobreza, não em direção à riqueza que também é iníqua, mas em direção à justiça. O sonho não reside nem em uma sociedade pobre, nem em uma sociedade rica, mas numa sociedade fraterna, justa, solidária, democrática e sensível ao mistério que atravessa a existência humana e a totalidade da criação. Esse sonho pode ganhar um pouco de realidade. Se “o sonhamos sozinhos, será ilusão; se o sonhamos juntos” – como diz uma canção das comunidades de base – “é sinal de solução; então, companheiros, vamos sonhar juntos, sonhar ligeiro, sonhar em mutirão”.⁴¹⁹

A análise destes últimos parágrafos em relação a uma nova Teoria dos Direitos Humanos serve não somente para os Direitos de Primeira ou Segunda Gerações, mas também para os de Terceira Geração e para as novas gerações de direitos que vão surgindo, cuja dimensão ultrapassa o indivíduo, os grupos, as comunidades, chegando à totalidade dos seres que habitam a Terra.

3.5 - Teologia da Libertação e os Direitos Humanos de Terceira Geração

A partir da segunda metade do século XX surgem os Direitos Humanos de Terceira Geração”, cuja titularidade não pertence mais ao indivíduo, mas sim a conjuntos de pessoas, como as nações, os grupos étnicos, e até mesmo toda a humanidade. Como exemplos temos o direito à igualdade entre os Estados, o repúdio ao terrorismo e ao racismo, o direito de autodeterminação dos povos, o direito ao meio ambiente preservado, entre outros.

Alguns autores entendem que os Direitos Humanos de Terceira Geração correspondem aos novos direitos, não fazendo menção aos de Quarta e Quinta Gerações.

⁴¹⁹ BOFF. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 108.

Baigorri Goñi sustenta que, se a titularidade dos Direitos Humanos de Primeira Geração era do homem como indivíduo e os de Segunda Geração, do homem em grupos, as condições atuais exigem que a titularidade dos novos Direitos (Terceira Geração), corresponda “solidária e universalmente” a todos os homens.⁴²⁰ José Alcebíades Oliveira Júnior, ao fazer referência à obra “A Era dos Direitos de Norberto Bobbio”, cita os direitos de Quarta e Quinta Gerações, sendo que os primeiros corresponderiam aos direitos relacionados a “manipulação genética, a biotecnologia e bioengenharia”, tratando de questões sobre a “vida e a morte, e que requerem uma discussão ética prévia”; já os segundos seriam os provenientes da “chamada realidade virtual”, identificando-se com o “desenvolvimento da cibernética na atualidade”, resultando na quebra das fronteiras, estabelecendo, assim, “conflitos entre países com realidades distintas, via *internet*”.⁴²¹

A opção adotada neste estudo foi a de abordar os Direitos Humanos de Terceira Geração em um capítulo e as Novas Gerações de Direitos, que corresponderiam aos de Quarta e Quinta Gerações, em outro. Isto não significa que os Direitos de Primeira, Segunda e Terceira Gerações sejam imutáveis, não se podendo acrescentá-los novos direitos, apenas se quer ressaltar algumas diferenças entre as categorias, bem como a dinamicidade dos Direitos Humanos.

Começar-se-á pela questão ecológica, que não deve ser entendida unicamente no sentido de ecologia natural, mas também e fundamentalmente em seus aspectos sociais e culturais, pois todas as coisas estão ligadas em uma “teia de relações”. A Ecologia não é um privilégio e uma preocupação exclusiva das organizações de proteção ao meio ambiente, sejam elas ONGs ou partidos políticos, mas sim de todas as pessoas que habitam o planeta, pois envolve questões relacionadas não apenas com o homem, mas com todos os seres.⁴²²

As mais atingidas pela não preservação do meio ambiente são as populações pobres, que em sua grande maioria são obrigadas a viver nos grandes centros, principalmente naqueles onde a degradação ambiental é mais acentuada, seja pela poluição acústica, atmosférica, do solo, fluvial ou visual. O posicionamento da Teologia da Libertação em relação à questão ecológica dá-se justamente a partir destes menos

⁴²⁰ GOÑI, op. cit., p. 46.

⁴²¹ OLIVEIRA JUNIOR, op. cit., 86.

⁴²² BOFF. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p 15.

favorecidos que precisam aprender a lutar por melhores condições de vida, incluindo as relacionadas à ecologia.

Leonardo Boff procura demonstrar como se deve articular esta inter-relação entre todos os seres, definindo a ecologia como a “ciência e a arte das relações e dos seres relacionados”, sendo que a partir deste conceito é possível verificar um conteúdo teológico na ecologia. E isto se daria justamente pela necessidade de salvação dos atuais e futuros seres que habitam e habitarão a Terra. Essa salvação passa não apenas pela consciência de preservar a natureza, mas também pela preservação de relações que tornem possível a convivência harmônica entre todos os seres.⁴²³

Desta forma o discurso ecológico pode ser tomado como uma mudança de atitude que passa pela forma de relação estabelecida entre homens, que podem ser os agentes de destruição ou preservação ecológica. As religiões ou o discurso religioso, desde que não procurem impor-se como única verdade existente, podem ocupar um papel de muita importância na questão ecológica. A disposição em dialogar entre leigos e religiosos, procurando achar os propósitos comuns, para a partir daí andar lado a lado, de forma fraterna, torna possível a reunião de esforços, pois como bem acentua Leonardo Boff “desta vez não haverá arca de Noé que salve alguns e deixe perder os outros. Ou todos nos salvamos ou todos corremos o risco de nos perdermos”.⁴²⁴

Por envolver todos aqueles que habitam o planeta, a questão ecológica tem como fundamento a solidariedade, não sendo suficiente conhecimentos técnicos e científicos para que se possa articular uma adequada preservação do meio ambiente. Assim, a questão ecológica é também uma questão ética,⁴²⁵ na qual devem ser discutidos uma gama de valores, confrontando-os com os dados científicos relacionados à situação ambiental. Observa-se muitas vezes a imposição de uma legislação rigorosa em relação à preservação do meio ambiente, sem que em contrapartida as pessoas tenham um mínimo de acesso à informação sobre o que é e porque é necessário preservar o meio ambiente.

Aqueles que por necessidade constroem suas moradias em local de preservação ambiental e tem sua casa destruída pelo Estado, com certeza terão muita

⁴²³ Id., *ibid.*, p. 19.

⁴²⁴ Id., *Ibid.*, p. 19.

⁴²⁵ Ao tratar do que entende por ética, Leonardo Boff pontua: “O decisivo na ética não é o que queremos que seja ou o que conseguimos impor pelo poder (por aí se criam as várias morais), mas o que a realidade mesmo diz e exige de cada um que se coloca em sua escuta e em sintonia para com ela”. Id., *ibid.*, p. 34.

dificuldade em entender o que é ecologia. Para eles será apenas mais uma das tantas formas de exclusão a que estão acostumados a ser submetidos. Esta questão nos faz refletir mais uma vez sobre a unicidade dos Direitos Humanos, pois esta pessoa que não tinha as mínimas condições socioeconômicas será privada de mais uma delas, sem que o efeito da preservação ecológica se equipare ao flagelo de não ter onde morar. As atividades de fiscalização são fundamentais pois é através delas que é possível interromper e evitar atividades de degradação do meio ambiente, contudo a execução de certas medidas requer uma análise ponderada sobre quais direitos devem preponderar. Desta forma é possível falar em uma ecologia que vá além do aspecto natural, chegando ao âmbito socioeconômico e cultural. É a idéia de que os Direitos Humanos devem ser realizados em sua integralidade, não por etapas.

Não seria de muita valia ter uma grande e bela área de preservação ambiental, muito bem fiscalizada, com homens bem treinados e equipados com veículos aéreos, terrestres e aquáticos, se próximo a ela tivéssemos uma favela onde as pessoas passam fome. A solução com certeza não seria acabar com a reserva, mas sim procurar um equilíbrio maior entre os investimentos sociais e de preservação do meio ambiente. Somente o desenvolvimento socioeconômico, cultural e individual das pessoas que habitam a favela é que lhes permitirá ter consciência da necessidade de preservar o meio ambiente.

Nas reuniões das comunidades eclesiais de base ou nos círculos bíblicos é possível trabalhar com a questão ecológica, pois muitas iniciativas de preservação não dependem de grandes investimentos, mas de atitudes simples, que demandam apenas certo grau de organização. Porém, elas não são suficientes, é preciso que o Estado e o Mercado estabeleçam algumas medidas. Esperar que estes tomem todas as providências necessárias à preservação do meio ambiente é uma falácia, pois seus interesses muitas vezes inclinam-se mais para a preservação do poder e do capital. A sociedade civil organizada pode fazer frente ao Mercado e ao Estado no sentido de alcançar uma participação maior nas decisões políticas e jurídicas relacionadas ao meio ambiente.

Leonardo Boff propõe uma “ecologia social” por meio da qual se buscaria redefinir o atual modelo de desenvolvimento que tem como figura central a economia, para a qual a natureza e o homem são instrumentos para alcançar-se determinadas metas de produção. A reversão deste processo com a criação de um novo paradigma seria possível

através de uma “ecologia social” que estudasse os “sistemas sociais em interação com os ecossistemas”, pois é necessário indagar se a “forma como se organiza uma sociedade integra e protege a natureza ou a fere e até destrói”.⁴²⁶

Dentro desta proposta de uma ecologia que anda ao lado da justiça social, é que a Teologia da Libertação insere-se como instância mediadora entre os menos favorecidos da sociedade e a conquista de melhores condições de vida, dentro da qual está inclusa a preservação do meio ambiente. A contribuição da Teologia da Libertação na formação de uma Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana está no fato de ter presente que não se trata de preservar o meio ambiente em uma sociedade sócio, econômica e culturalmente desenvolvida, ao contrário, estará diante de uma realidade na qual pessoas sofrem com a fome, lutando pela preservação de sua própria vida. Ainda que isto possa representar uma dificuldade a mais na preservação do meio ambiente, a Teologia da Libertação opta pela defesa dos mais ameaçados, a começar pelo homem pobre, “pelas culturas em extinção, como a dos kaiapó, dos yanomami e outros, o mico-leão-dourado, o uirapuru, o urso panda”.⁴²⁷

Em uma “democracia ecológico-social”, devem ser incluídos todos os seres da natureza, de forma que o homem passe a ter respeito para com “toda a criação” que vai do “grande ao infinitesimal”, o que revela uma complexidade difícil de mensurar, exigindo um esforço daqueles que se propõem a alcançar esta forma de democracia.⁴²⁸

Outra questão que diz respeito a todos os povos que habitam o planeta é a igualdade entre os Estados e seu direito de autodeterminação. Na América Latina, assim como em boa parte do mundo, torna-se difícil falar em autodeterminação ou igualdade entre os Estados, uma vez que os domínios econômico e bélico pertencem a alguns países. Em um modelo economicista de desenvolvimento, manda quem detém a maior parcela do capital, que via de regra também é quem detém os mais eficientes meios repressivos, desde os embargos econômicos até o bombardeio.

⁴²⁶ Leonardo Boff alerta que “a gravidade da crise moderna consiste de seu caráter estrutural e intrínseco. O déficit da terra não é fortuito e passageiro; resulta de uma máquina de assalto, agressão, pilhagem e matança-acelerada da natureza em benefício da geração presente. Existe uma violência socioeconômica e política direta sobre os povos, nações e classes; as conseqüências são relações quebradas, fomes, doenças e morte. Isso já é um crime ecológico contra os seres mais complexos da natureza; produz-se contaminação da biosfera e degradam-se ecossistemas, o que afeta indiretamente o ser humano, vinculado a todas essas realidades”. BOFF. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 32.

⁴²⁷ Id., *Ibid.*, p. 90.

⁴²⁸ Idem.

Esta situação origina-se de alguns motivos. O primeiro refere-se à fraqueza dos Estados latino-americanos nos quais ainda há uma forte dose de clientelismo, onde as elites fazem do Estado um instrumento de seus interesses particulares, ainda que formalmente tenha-se um Estado Democrático de Direito.⁴²⁹ As eleições ainda são compradas, no sentido de que o grande capital interno e externo é quem mais elege. É o que José Comblin denomina o “saque ao Estado”, pois alguns políticos ao instalar-se no poder resolvem suas dificuldades financeiras, tornando-se mais fácil o financiamento de obras de interesse particular, o desvio de verbas, os favores políticos, entre outras ações que demonstram a fragilidade de muitos Estados na América Latina.⁴³⁰

Enquanto os Estados latino-americanos nem alcançaram seu fortalecimento, o Estado-Nação começa a sofrer um declínio. Este é o segundo motivo da dificuldade em falar-se na igualdade e na autodeterminação. Os Estados nacionais estão sofrendo um processo de enfraquecimento em virtude de não conseguirem mais “controlar dinâmicas que extrapolam seus limites territoriais”, pois ainda que sejam “senhores de seu espaço de jurisdição”, na realidade tiveram reduzidos seus poderes de decisão sobre uma série de questões, cedendo espaço para organismos internacionais como o Banco Mundial, o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial de Comércio.⁴³¹

A falta de uma sociedade civil organizada e forte na América Latina também é motivo para que não se consiga a desejada autodeterminação e igualdade entre os povos. Com o enfraquecimento do Estado nacional e a necessidade de resolver questões globais, certas nações somente poderão participar do processo político internacional, a partir do momento em que fortalecerem sua sociedade civil. Liszt Vieira ao tratar da “esfera pública transnacional” observa que esta é uma das “poucas formas de resistência aos desequilíbrios gerados pela globalização, pois seus princípios éticos apontam para a instituição de direitos a serem universalmente reconhecidos”.⁴³²

⁴²⁹ José Comblin comenta que o Estado latino-americano é muito mais uma fachada: “Visto de fora tudo funciona de acordo com a teoria moderna do Estado: O Estado faz e promulga leis e decretos, faz um orçamento e um balanço, o congresso discute, vota, examina, os tribunais aplicam as leis, a polícia prende os delinquentes e o direito é aplicado. Na prática, porém, as leis são aplicadas aos pobres, e os ricos pagam os funcionários ou telefonam para o ministro; o orçamento não se aplica e ninguém sabe aonde vai o dinheiro; os corruptos são anistiados, os inocentes estão nas prisões, enquanto os delinquentes passam por pessoas honradas; os poderosos não pagam impostos”. COMBLIN, op. cit., p. 230.

⁴³⁰ Id., *ibid.*, p. 229.

⁴³¹ VIEIRA, op. cit., p. 105.

⁴³² Id., *ibid.*, p. 112.

Este é um dos grandes desafios dos teólogos da libertação quando buscam influenciar o trabalho realizado pelas comunidades eclesiais de base, pelos círculos bíblicos, pelas pastorais e pelos diversos movimentos sociais de que participam, constituindo assim novos sujeitos coletivos de direito, capazes de fortalecer a sociedade civil na busca da autodeterminação e igualdade entre os povos.

Se por um lado a globalização possibilita o aparecimento destes novos sujeitos coletivos de direito, por outro resulta no fortalecimento dos extremismos laicos ou religiosos. Liszt Vieira ao abordar esta questão comenta:

A globalização provoca, por um lado, movimentos democráticos, pluralistas e progressistas, que assinalam a possibilidade de alternativas pós-modernas (pós-militaristas, pós-industriais, pós-capitalistas) e a descoberta de expressão política coletiva. Por outro lado, origina movimentos autoritários, militaristas e apocalípticos (religiosos e seculares, de direita e de esquerda), que tentam negar uma modernidade capitalista globalizada.⁴³³

O terrorismo e o racismo cometidos pelos Estados ou grupos radicais têm uma raiz comum no extremismo, aqui entendido como fundamento absoluto e imutável de determinada forma de pensamento, leigo ou religioso. Os exemplos recentes são abundantes e na realidade estas formas de extremismo estão sempre juntas, servindo muitas vezes ao interesse econômico de alguns Estados ou corporações internacionais do Mercado, como é o caso da indústria bélica. A política externa dos Estados Unidos é um nítido caso de radicalismo estatal, assim como a postura do Fundo Monetário Internacional ao impor a cartilha a ser seguida por muitos países dele dependentes. Os Direitos Humanos não podem servir como fundamento para estas práticas, pois deixariam de sê-los, para significar “Direitos de alguns Humanos”, o que contraria frontalmente o propósito da Declaração Universal de 1948 e de todos os documentos que lhe sucederam. Não se trata de uma negação aos Direitos Humanos, concebendo-os unicamente como um instrumento para fortalecimento dos países ricos, mas sim sua reavaliação diante da atual realidade globalizada.

É justamente sob esta perspectiva que a Teologia da Libertação procura tomar seu rumo na atualidade. Não nega a existência de uma “modernidade capitalista

⁴³³ Id., *ibid.*, p. 114-115.

globalizada”, e tampouco insiste em um projeto socialista centralizador que já naufragou. Leonardo Boff ao tratar deste tema acentua que:

Inegavelmente a desintegração do chamado campo socialista, a inauguração da *glasnost* e da *perestroika* e o fim da guerra fria trouxeram uma crise para o projeto de mudança da sociedade. Sentimos a crise nos intelectuais de esquerda e perplexidade nos movimentos de base popular. Ao mesmo tempo, é indisfarçável o júbilo dos agentes da ordem capitalista. Sentem-se triunfantes, pois dizem, a história deu-nos razão. O grande tema é o mercado. (...) Nós postulamos uma modernidade alternativa e integral que incorpore o imenso cabedal de ciência e de técnica (fruto da modernidade burguesa) com democracia social, em benefício de toda a humanidade (o sentido da modernidade proletária), numa consciência ampliada de um destino comum de toda a humanidade.⁴³⁴

O que a Teologia da Libertação procura fomentar nos movimentos sociais não diz respeito à luta pelo poder a qualquer custo (para implantar o regime socialista), mas antes se refere à busca por um espaço nas decisões políticas de um mundo globalizado. Desta forma seria reduzido o espaço para os extremismos, pois não se trabalharia na defesa de verdades absolutas, sejam elas religiosas ou laicas. Gustavo Gutiérrez salienta que a Teologia da Libertação trata-se de uma reflexão “que não pode, nem deve ser aplicada mecanicamente a realidades distintas daquelas em que nasceu”. Não pode ser concebida como uma “receita”, pois ainda que se possa construir uma mensagem universal, isto não significa que todos devam falar o “mesmo idioma”, mas sim em conseguir o entendimento “a partir do idioma de cada um”.⁴³⁵ A solidariedade para com os menos favorecidos pode conduzir “a tentação de impor-lhes categorias alheias a eles”, o que pode tornar impessoal a relação entre o teólogo da libertação e as pessoas que ele quer ajudar. A capacidade de perceber e evitar estes equívocos é uma “prática humana e cristã verdadeiramente libertadora que atinge inclusive quem busca exercê-la em benefício dos pobres e explorados”.⁴³⁶

A Teologia da Libertação, ao abordar temas que dizem respeito a toda a humanidade, como globalização, ecologia, terrorismo e racismo, busca alternativas para resolver os problemas relacionados com quaisquer tipos de exclusão. O movimento de mudança que começou no nível profissional (teólogos de profissão), estende-se ao nível pastoral e também ao popular, ampliando-se a ponto de surgirem as Teologias da

⁴³⁴ BOFF, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p 101-103.

⁴³⁵ GUTIÉRREZ, op. cit., p.37.

⁴³⁶ Id., *ibid.*, p. 29.

Libertação Feminista, Indígena e Negra, além de começar-se a discutir Teologia da Libertação em outras religiões.⁴³⁷

Os pensadores latino-americanos, aí incluídos os juristas, têm o hábito de buscar referenciais fora da realidade que os circunda. Porém, há vozes que começam a ecoar com mais sonoridade no sentido de firmar um compromisso de mudança que comece a partir da realidade da América Latina. Dentro deste processo de fortalecimento está incluída a Teologia da Libertação, como “uma das expressões da maturidade que a sociedade latino-americana e a Igreja nela presente começam a alcançar nas últimas décadas”.⁴³⁸

O que se objetiva não é a defesa de dogmas, mas sim a busca de novos espaços de decisão política, fora do Mercado e do Estado.⁴³⁹ Quem pode consegui-los? Os movimentos sociais são uma importante alternativa. Essa é uma das principais contribuições da Teologia da Libertação com relação aos Direitos Humanos de Terceira Geração, ou seja, a criação e apoio aos movimentos sociais que buscam a defesa de interesses relacionados com todos os seres que habitam o planeta. Assim, parece que a Teoria dos Direitos Humanos pode ser formulada a partir dos referenciais propostos pela Teologia da Libertação, não como teoria exclusiva ou como um dogma, mas como uma forma diferenciada de conceber estes direitos.

Mas o desafio de mudança da Teologia da Libertação não se limita às categorias até aqui elencadas, existem também os Direitos Humanos denominados Direitos de Quarta e Quinta Gerações, relacionados com a produção de vida em laboratório e com o desenvolvimento da cibernética.

3.6 – A Teologia da Libertação e as Novas Gerações de Direitos Humanos

Já se fala em Direitos de Quarta e Quinta Gerações, os primeiros relativos à “manipulação genética”, enfrentando questões éticas sobre a vida e a morte; os últimos

⁴³⁷ BOFF. *A teologia da libertação: balanço e perspectivas*. op. cit., p.64-74.

⁴³⁸ GUTIÉRREZ, op. cit., p.26.

⁴³⁹ VIEIRA, op. cit., p. 63.

referentes aos “direitos da realidade virtual”, tratando de questões relacionadas com os conflitos decorrentes dos avanços tecnológicos da cibernética.⁴⁴⁰

A Declaração sobre a Utilização do Progresso Científico e Tecnológico no Interesse da Paz e em Benefício da Humanidade, proclamada em 10 de novembro de 1975, pela assembléia Geral da ONU, estabelece em seus arts. 1º e 6º:

1 - Todos os Estados promoverão a cooperação internacional com o objetivo de garantir que os resultados do progresso científico e tecnológico sejam utilizados em prol da paz e da segurança internacionais, a liberdade e a independência, assim como para alcançar o desenvolvimento econômico e social dos povos e fazer efetivos os direitos e liberdades humanas em conformidade com a Carta das Nações Unidas. (...)

6 - Todos os Estados adotarão medidas tendentes a estender a todos os estratos da população os benefícios da ciência e da tecnologia e a protegê-los, tanto nos aspectos sociais quanto materiais, das possíveis conseqüências negativas do uso indevido do progresso científico e tecnológico, inclusive sua utilização indevida para infringir os direitos do indivíduo ou do grupo, em particular relativamente ao respeito à vida privada e à proteção da pessoa humana e de sua integridade física e intelectual.⁴⁴¹

Eis um grande desafio para os teólogos da libertação: como articular a ética religiosa diante dos avanços científicos nestas áreas. As questões da vida e da concepção, tão sagradas para o cristianismo, começam a sofrer sérias mudanças ante a manipulação genética feita em laboratório. Os clones e o projeto genoma são exemplos de pesquisas e descobertas que trazem discussões éticas bastante sérias e necessárias para evitarem-se os abusos.

Os teólogos da libertação ainda não se aprofundaram nesta temática, sendo escassa a literatura a respeito, o que não impede de analisar os pressupostos da Teologia da Libertação em face das novas gerações de direitos.

A Igreja Católica teve sua reconciliação com a ciência a partir do Concílio Vaticano II, reconhecendo a autonomia do conhecimento científico. Este reconhecimento está atrelado ao conceito de ciência como “capital humano que veio sendo acumulado por todas as gerações”, caracterizando-se “essencialmente social”, descabendo a monopolização do saber científico. Embora reconhecendo a autonomia da ciência, o Vaticano entende que o Magistério eclesiástico é o “intérprete autêntico, tanto da revelação

⁴⁴⁰ OLIVEIRA JUNIOR, op. cit., p. 86.

⁴⁴¹ DECLARAÇÃO SOBRE A UTILIZAÇÃO DO PROGRESSO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO NO INTERESSE DA PAZ E EM BENEFÍCIO DA HUMANIDADE. *Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos*. Disponível em www.onu.org. Acesso em 13/01/02.

natural quanto da revelação sobrenatural”, achando-se no direito de traçar as diretrizes éticas sobre todo conhecimento científico.⁴⁴² Este posicionamento da Igreja Católica revela sem dúvida um monopólio do conhecimento, pois limita a liberdade do cientista, pressuposto fundamental para a dinâmica do saber científico.

Leonardo Boff esclarece que as igrejas e as religiões em geral têm posicionado-se em relação ao desenvolvimento técnico-científico, de acordo com duas grandes tendências:

Um primeiro grupo tende a levar até suas últimas conseqüências as possibilidades que a racionalidade aplicada à natureza propicia. A ciência e a técnica, particularmente a pesquisa nuclear, a física de ponta, a cibernética e a biotecnologia podem interferir de tal maneira no código genético e nas transformações da natureza que se habilitam a resolver os graves problemas da infra-estrutura humana. (...)

A segunda tendência considera-se já na nova fase holística, ecológica e espiritual. Submete a uma poderosa crítica a razão instrumental, que hoje se transformou num verdadeiro “satã da Terra”, pois ameaça a natureza de destruição. A *hbris* de sua lógica deve ser limitada na medida em que é inserida num todo maior, em que se reconhecem várias portas do conhecimento. Este não pode ser apenas científico mas também místico e simbólico. (...) As religiões ajudam as culturas a tomarem a reta posição – esta última – nesta momentosa problemática, cujas conseqüências podem ser dramáticas ou bem-aventuradas para toda a humanidade.⁴⁴³

Com relação ao primeiro grupo, é necessário observar que a satisfação das carências materiais não resolve todos os problemas da humanidade, pois o homem deseja mais do que isto. O segundo grupo aceita os avanços científicos, não como panacéia para todos os males da humanidade, mas sim como um dos elementos de construção de uma sociedade melhor. Fica clara a necessidade de ter cuidado com os dogmas científicos, que são tão perigosos como os dogmas religiosos, pois ambos conduzem as pessoas à falta de reflexão.

A possibilidade de que Deus possa sofrer mudanças, crescer e aprender, não sendo onisciente ou onipotente, é uma idéia relatada por John Horgan no livro “O Fim da Ciência: Uma Discussão sobre os Limites do Conhecimento Científico”, no qual ele entrevista o Teólogo Charles Hartshorne, que assim como o clérigo italiano Socino, morto na fogueira por heresia no século XVI, defende o conceito de que Deus muda.⁴⁴⁴ Esta

⁴⁴² BOFF. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 73.

⁴⁴³ Id., *ibid.*, p. 75-76.

⁴⁴⁴ HORGAN, John. *O fim da ciência: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 323.

concepção rompe com o tradicional dogmatismo do conhecimento religioso, pois aceita o novo e a possibilidade de mudança de acordo com a dinâmica social. Através dela seria possível justificar a diferença entre o deus do “Antigo Testamento” e o deus do “Novo Testamento”, que fica clara na “Nova Aliança” proposta por Jesus.⁴⁴⁵

A postura dos teólogos da libertação diante do conhecimento religioso é bastante semelhante à idéia de mutabilidade de Deus, no sentido de que a interpretação dos textos bíblicos não pode ser monopolizada pela Igreja Católica, mas antes deve ser feita a partir das diversas realidades que esta compartilha pelo mundo. Essa releitura dos evangelhos proposta pela Teologia da Libertação não é a tentativa de criar uma nova religião. Trata-se antes, de uma problematização do conhecimento religioso ante as mudanças ocorridas na sociedade, muitas delas ocasionadas pelo desenvolvimento científico.

3.6.1 – Direitos Humanos de Quarta Geração

A idéia de um modelo de homem perfeito, geneticamente selecionado, dotado de beleza e robustez física, além de um intelecto privilegiado, é o que deixa transparecer a idéia central do projeto genoma, que trata do mapeamento dos genes humanos. Aí está um dos grandes questionamentos éticos a respeito dos avanços da engenharia genética, pois não basta a criação de um homem fisicamente perfeito, é necessário levar em conta que este pode ou não se tornar um ser capaz de agir eticamente com seus semelhantes. Se não houver um controle, logo estaremos diante de uma sofisticada exclusão social, baseada no DNA, como nos faz ver o filme de ficção “Gattaca”.

São inegáveis os benefícios que os avanços científicos trouxeram e podem trazer à humanidade. Mas esse desenvolvimento precisa ser controlado, uma vez que são necessários limites éticos para a ação dos cientistas. Porém, esses limites não têm que ser baseados exclusivamente em fundamentos laicos, podendo haver um diálogo com uma ética de fundamento religioso.

⁴⁴⁵ Mas este é um tema extremamente polêmico, não sendo o objetivo deste estudo explorar questões relacionadas à confrontação dos diversos livros da Bíblia.

O Cardeal Carlo Maria Martini, ao questionar “onde o leigo encontra a luz do bem”, assevera:

Tenho dificuldades para enxergar como uma existência inspirada nestas normas (altruísmo, sinceridade, justiça, solidariedade, perdão) pode sustentar-se a longo prazo e em qualquer circunstância, se o valor absoluto da norma moral não está fundado em princípios metafísicos ou em um Deus pessoal.

É muito importante que exista um terreno comum a leigos e crentes no plano da ética, para que possam trabalhar juntos para a promoção do homem, para a justiça e para a paz.⁴⁴⁶

Umberto Eco ao responder a carta do Cardeal Martini pontua:

...considero que, nos pontos fundamentais uma ética natural – respeitada na profunda religiosidade que a alma – pode ir ao encontro dos princípios de uma ética baseada na fé, na transcendência, a qual não pode deixar de reconhecer que os princípios naturais foram esculpido em nosso coração com base em um programa de salvação. Se restam, como certamente há de restar, margens não superáveis, não ocorre diversamente no encontro entre religiões diversas. E nos conflitos de fé devem prevalecer a Caridade e a Prudência.⁴⁴⁷

Como se observa há espaço para discussão da bioética a partir de um diálogo entre a ética religiosa e a ética laica, e conseqüentemente há espaço para a Teologia da Libertação nesta questão. Mas como entrar em um assunto tão delicado diante dos dogmas religiosos. A Igreja Católica, por exemplo, procura deter em suas mãos a exclusividade na determinação dos princípios éticos.

Carlo Maria Martini, mais próximo da visão oficial da Igreja Católica, sustenta que os problemas éticos são os que mais o preocupam, em especial os relacionados à bioética que são considerados “eventos de fronteira”, com os quais é preciso ter cuidado, pois primeiro é necessário entender o ponto de vista científico, antes de se “fazer juízos morais precipitados, sobre os quais é fácil nascer a divergência”.⁴⁴⁸

De acordo com Leonardo Boff, a Igreja Católica sente-se no direito de interferir nas “questões do aborto, da natalidade, dos meios de planificação da reprodução humana, nos experimentos da bioética”, imaginando que com isto está resguardando a ordem desejada por Deus. O religioso condena esta pretensão de “monopólio ético” sobre o

⁴⁴⁶ ECO, op. cit., p. 75.

⁴⁴⁷ Id., ibid., p. 90.

⁴⁴⁸ Id., ibid., p. 20.

conceito de lei natural, pois contraria a “mensagem de Jesus” que defendia a “liberdade humana”. Esta concepção eclesiástica demonstra a “imagem de um Deus autoritário, desconfiado do homem e da mulher, receoso da autonomia humana e do amor”.⁴⁴⁹

Por outro lado, pensar que projetos científicos como o genoma são soluções para o enigma da vida, resumindo-a a uma manipulação genética, é tão espúrio como justificar uma guerra em princípios religiosos. A libertação do homem está muito além da mera perfeição física e da satisfação de suas necessidades materiais. É preciso buscar outro referencial, que não se identifique com qualquer tipo de dogma, seja científico ou religioso.

Mais importante que definir dogmaticamente o que se pode e o que não se pode fazer, é trazer estas questões a debate, sem que se mantenham ou criem tabus a respeito. Legislar sobre temas como aborto, embriões, clones e eutanásia demandam uma discussão bastante profunda e ampla, em que diversos setores da sociedade possam participar. Direitos Humanos e bioética são hoje indissociáveis, não podendo ser concebidos como categorias isoladas.⁴⁵⁰ O conhecimento técnico-científico é fundamental na definição dos rumos a serem tomados, contudo não é suficiente, pois estão envolvidas questões éticas que ultrapassam a lógica de progresso proposta muitas vezes pela ciência. O esclarecimento prestado por aqueles que desenvolvem pesquisas na área é importante desde que acompanhado de uma reflexão permanente sobre as conseqüências de seus experimentos.

A Teologia da Libertação, ao trabalhar com essas questões, pode fornecer importantes contribuições na definição de padrões éticos para o controle da produção de vida em laboratório, para o aborto, transplantes, eutanásia, estendendo a discussão a leigos e religiosos de todos os níveis sociais. Isso permitirá o diálogo, sem ataques fanáticos, que na realidade visam muito mais à luta pelo poder ou a vaidade científica, do que à luta por melhores condições de vida para a humanidade.

⁴⁴⁹ BOFF, *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. op. cit., p. 74.

⁴⁵⁰ Dalmo de Abreu Dallari, ao tratar da conjugação entre Direitos Humanos e bioética, pontua: “A consciência dos direitos humanos é uma conquista fundamental da humanidade. A Bioética está inserida nessa conquista e, longe de se opor a ela ou de existir numa área autônoma que não a considera, é instrumento valioso para dar efetividade aos seus preceitos numa esfera dos conhecimentos e das ações humanas diretamente relacionada com a vida, valor e direito fundamental da pessoa humana”. DALLARI, Dalmo de Abreu. In: COSTA, Sérgio Ibiapina Ferreira (Org.), et al. *Iniciação à bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998. p. 241.

3.6.2 – Direitos Humanos de Quinta Geração

Os avanços da ciência e da tecnologia⁴⁵¹ relacionados com a realidade virtual fazem surgir questões como a existência ou não de uma inteligência artificial, ou até mesmo de uma teoria que possa prever uma variada gama de fenômenos, inclusive os sociais.

John Horgan ressalta que muitas foram as teorias que tiveram esta pretensão, a começar por Leibniz que pretendia através de seu sistema lógico “resolver todas as questões matemáticas, filosóficas, morais e políticas”. A cibernética seria outro exemplo, através da qual Norbert Wiener objetivava criar uma teoria capaz de explicar não só “a operação das máquinas, mas também a de todos os fenômenos biológicos, desde organismos unicelulares até a economia dos países”.⁴⁵²

A utilização dos computadores na elaboração de teorias a respeito da inteligência artificial levou à construção da idéia de vida artificial. Os estudiosos da inteligência artificial “procuram entender melhor a mente simulando-a num computador”, já os estudiosos da vida artificial “esperam compreender uma ampla série de fenômenos biológicos por meio de suas simulações”, porém, os resultados de grande sucesso têm sido mais “retóricos que tangíveis”.⁴⁵³ A ciência vê-se cada vez mais distante da verdade absoluta, uma vez que não consegue dar uma resposta para muitas coisas, o que tem provocado uma flexibilização dos cientistas a respeito do que é o conhecimento científico e sobre qual a melhor forma de alcançá-lo.

Ao tratar da “teologia científica ou o fim da ciência máquina”, John Horgan observa que se Nietzsche fosse vivo identificaria o Super-homem com um Super-robô, pois somente as máquinas “podem superar nossas fraquezas físicas e cognitivas”. A

⁴⁵¹ Hyman G. Rickover faz a diferenciação entre ciência e tecnologia esclarecendo que: “Não só no pensamento popular mas até entre pessoas bem informadas, as duas coisas não são sempre claramente distinguidas. Características pertencentes à ciência são muitas vezes atribuídas à tecnologia. A etimologia da palavra pode ter alguma relação com essa confusão. Seu sufixo empresta à tecnologia uma falsa aura – como se significasse uma coleção de conhecimentos acumulados e sistematizados, quando na realidade o termo se refere ao maquinismo pelo qual o conhecimento é colocado em prática. A diferença é importante. A ciência se ocupa em descobrir os fatos e as relações verdadeiras entre fenômenos observáveis na natureza, e em estabelecer teorias que servem para organizar acervos de dados verificados concernentes a fatos e relações. RICKOVER, Hyman G. In: DECHERT, Charles R. *O impacto social da cibernética*. Rio de Janeiro: Bloch, 1970. p. 109.

⁴⁵² HORGAN, op. cit., p. 256-257.

⁴⁵³ HORGAN, op. cit., p. 246.

possibilidade de desvincular a inteligência de sua condição de mortalidade tem sido um tema abordado por alguns cientistas, adeptos da “ciência irônica”, na busca de respostas filosóficas e teológicas que a humanidade procura a bastante tempo.⁴⁵⁴ Horgan cita os cientistas J. D. Bernal,⁴⁵⁵ Hans Moravec,⁴⁵⁶ Freeman Dyson⁴⁵⁷ e Frank Tipler,⁴⁵⁸ como exemplo de adeptos à teologia científica, sendo que Dyson é um dos entusiastas do computador como meio de alcançar as respostas ainda não formuladas pela ciência.

Volta-se à questão da limitação do conhecimento dogmático, que procura dar respostas para tudo. Os cientistas começam a enfrentar barreiras intransponíveis no atual modelo de ciência, cuja comprovação de certas proposições somente pode dar-se no âmbito teórico. Mesmo o avanço da denominada inteligência artificial ainda deixa as máquinas longe do poder reflexivo e da consciência, bem como do “devaneio psicológico da poesia” de que fala Moravec.

A realidade virtual trouxe e ainda vai trazer inúmeras contribuições para melhorar as condições de toda a humanidade, mas a possibilidade de usufruir seus benefícios ainda é algo bastante distante da maioria da população dos países pobres, como é o caso de grande parte daqueles que habitam a América Latina. A perspectiva aberta que a Teologia da Libertação tem em relação ao desenvolvimento científico e tecnológico pode

⁴⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 303.

⁴⁵⁵ Horgan cita o seguinte trecho da obra “O mundo, a Carne e o Demônio”, de Bernal: “Por fim, a própria consciência talvez terminasse ou desaparecesse numa humanidade já completamente etérea, que perde o organismo bem consolidado, passa a ser massas de átomos no espaço se comunicando por radiação e talvez acabe por se transformar inteiramente em luz. Essa transformação poderia ser um fim ou um começo, mas daqui não podemos saber, pois ela está fora do alcance da nossa visão”. Id. *Ibid.*, p. 304.

⁴⁵⁶ Com relação a Moravec, Horgan descreve um trecho de uma entrevista que teve com o cientista na qual se lê: “Segundo Moravec, na metade do próximo século os robôs serão tão inteligentes quanto os seres humanos e assumirão essencialmente o controle da economia. ‘Perderemos de fato o emprego nesse caso’, disse ele, rindo com desdém. Os seres humanos poderão continuar a realizar ‘algumas sutilezas como a poesia, que brota de devaneios psicológicos que ainda estão além da compreensão dos robôs, mas estes terão todos os trabalhos importantes’”. Id. *Ibid.*, p. 305.

⁴⁵⁷ Sobre Dyson torna-se importante fazer referência ao seguinte trecho: “A busca do conhecimento seria – deve ser – infinita em todas as direções. Dyson tratava da questão mais importante proposta por essa profecia: ‘O que a mente optará por fazer, quando instruir e controlar o universo?’ A questão, ele deixava claro, era mais técnica do que científica. ‘Não traço nenhuma distinção nítida entre a mente e Deus. Deus é aquilo em que a mente se torna quando ultrapassa a escala de nossa compreensão’. (...) Por fim, Dyson concordava com seu predecessor J. D. Bernal, segundo o qual não somos capazes de saber o que faria ou pensaria esse superser, esse Deus”. Id., *ibid.*, p. 311.

⁴⁵⁸ A respeito de Tipler, Horgan faz a seguinte observação: “A diferença entre o cientista e o engenheiro é que o primeiro procura o que é Verdadeiro e o último o que é Bom. A teologia de Tipler mostra que ele, no fundo, é um engenheiro. Ao contrário de Freeman Dyson, ele acha que a busca do conhecimento puro, que define como as leis básicas que regem o universo, é finita e está quase terminada. Mas a ciência tem diante de si a sua maior tarefa: construir o céu. ‘Como vamos alcançar o Ponto Ômega: essa é ainda a questão’, observou ele”. Id., *ibid.*, p. 316.

representar a oportunidade para que se discuta a posição do homem e da fé religiosa ante este instrumental importante na criação de uma sociedade mais justa e igualitária. Porém, é importante ressaltar que a máquina é um instrumento, assim como o Direito, para a construção de melhores condições de vida para as pessoas. Conceber a máquina, a realidade virtual ou a inteligência artificial como um fim em si mesmas é despersonalizar o homem e desmerecer sua subjetividade, que jamais poderá ser equiparada aos impulsos eletrônicos de um objeto de silício. Hyman G. Rickover, ao defender uma postura humanística para a tecnologia, observa que seus avanços devem ser reconhecidos como um “produto do esforço humano, um produto que não tem outra finalidade senão a de servir ao homem – ao homem em geral, não simplesmente a alguns homens”, de forma que possam ser atendidas as diversas necessidades humanas e não apenas alguns interesses particulares.⁴⁵⁹

Os novos direitos decorrentes da realidade virtual e dos seus avanços científicos trazem o rompimento de alguns conceitos relacionados aos limites territoriais, pois muitas movimentações financeiras, negócios comerciais, atos administrativos e até atos ilícitos, podem ser efetivados por meio do computador via rede, entre países de continentes diferentes. Toda esta gama de novidades conduz à necessidade de reelaboração de alguns conceitos da Teoria do Direito e por consequência da Teoria dos Direitos Humanos.

Surge então a questão de como articular uma nova Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana, considerando estes avanços tecnológicos que rompem fronteiras e que podem mudar rapidamente as chamadas realidades virtuais. Mais uma vez sente-se a importância da unicidade dos Direitos Humanos, ainda que divididos metodologicamente em gerações, pois todo movimento no sentido do aperfeiçoamento tecnológico e científico deve vir acompanhado dos pressupostos que deram origem às primeiras declarações de Direitos, ou seja, à perspectiva de emancipação do homem, do jugo da ignorância, da exclusão e da opressão.

⁴⁵⁹ RICKOVER, op. cit., p. 107.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca por caminhos alternativos na elaboração de uma nova Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade das pessoas menos favorecidas, em especial da América Latina, não se dá com a mera negação da concepção hoje vigente, em que predomina muitas vezes a vontade de alguns países e corporações do Mercado. Esta construção passa em primeiro lugar por uma argumentação suficientemente embasada sobre a real situação pela qual passam as populações da América Latina. As estatísticas reveladas pela Organização das Nações Unidas, pela Comissão Econômica para a América Latina e Caribe, pelo Centro Latino-americano e Caribenho de Demografia e pelo Banco Mundial servem como alerta, mas os números permanecem distantes muitas vezes da realidade.

Experimentalmente o gosto da exclusão não é um privilégio apenas dos desfavorecidos economicamente, pois a exclusão, como se viu, tem diversas facetas, atingindo também o negro, a mulher, o índio, o latino-americano, entre tantos outros. Contudo, aquele que mais sofre com a exclusão, independentemente de sua cor, raça, sexo ou origem, é o que não tem as mínimas condições econômicas para uma vida digna, acumulando na maioria das vezes aquelas outras formas de exclusão.

A Teologia da Libertação, assim como a Filosofia da Libertação, a Antropologia da Libertação, a Pedagogia da Libertação, a Ética da Libertação e outras correntes libertárias, é um referencial teórico que surgiu a partir da análise da realidade da América Latina, estendendo seus estudos hoje às diversas formas de exclusão no planeta.

A escolha do marco teórico Teologia da Libertação, para estudar a Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana, deveu-se principalmente à aceitação que o cristianismo tem na América Latina. Existem, é claro, outras formas de confrontar os pressupostos teóricos dos Direitos Humanos com a realidade dos países latino-americanos, não se constituindo a presente dissertação em uma apologia à Teologia da Libertação, à Igreja Católica ou ao Cristianismo, o que seria extremamente prejudicial na releitura do cristianismo e dos Direitos Humanos, a qual pressupõe um constante diálogo entre princípios laicos e religiosos.

Ao longo dos capítulos foi possível delinear as origens da Teologia da Libertação e quais seus fundamentos, bem como aquilo que se entende por Direitos

Humanos, dando especial enfoque para sua efetividade na América Latina; por fim procurou-se analisar até que ponto é possível formular uma Nova Teoria dos Direitos Humanos a partir da realidade latino-americana, tendo por base a Teologia da Libertação.

Os teólogos da libertação rompem com a teologia tradicional, utilizando o método indutivo, ao contrário desta que utiliza o método dedutivo. Ao partirem das realidades que vivenciam, confrontando-as com os evangelhos, para chegar-se à melhor forma de agir, os teólogos da libertação têm muitas vezes que ir no sentido contrário das orientações do Vaticano, que parte de dogmas religiosos, elaborados a partir de uma realidade que não corresponde àquelas vivenciadas pelos diversos religiosos no mundo. Essa diferença metodológica causa a diminuição da autoridade papal e de qualquer outra autoridade religiosa, pois a opção pelos pobres exige ações que fogem de uma planificação rígida elaborada por uma instituição, que tem metas a serem alcançadas, principalmente quando elas são de cunho econômico.

Os questionamentos da Teologia da Libertação não são direcionados exclusivamente à Igreja Católica, alcançando também outras religiões cristãs ou não cristãs, que acabaram dogmatizando o conhecimento religioso. Exemplo disso ocorre em algumas igrejas evangélicas, que criaram verdadeiras "Igrejas-Empresa", nas quais o lucro cresce na medida em que a reflexão e problematização sobre a realidade diminuem. Esta linha religiosa torna o crente um fanático, com o qual é difícil dialogar, pois não há reflexão sobre aquilo em que se acredita.

Boa parte dos teólogos da libertação, atentos à cambiante realidade dos povos, procuram já há algum tempo reformular alguns de seus pressupostos teóricos e práticos, para melhor adequar-se às mudanças que aconteceram no nível mundial e local. Não mudou a opção pelos menos favorecidos, pelos excluídos em geral, mas sim alguns referenciais que eram utilizados para analisar a realidade dos países latino-americanos. A inclinação por um modelo teórico marxista e uma sociedade socialista foram revistos, não no sentido de abandonar estes dois referenciais, mas sim de evitar o dogmatismo marxista e a conseqüente imposição de um regime socialista como ocorrera no leste europeu.

Em uma proposta aberta, na qual é possível o acréscimo de novos elementos, surgiram as Teologias da Libertação Negra, Indígena, Feminista e de outras religiões, assim como a abordagem da questão ecológica, o que demonstra o

amadurecimento dos teólogos da libertação, que passam a refletir sobre as diversas realidades de exclusão que vivenciam sem a necessidade de dogmatizar a Teologia da Libertação, ampliando assim seu campo de estudo e ação. Mas a Libertação não é uma ânsia apenas dos teólogos ou religiosos latino-americanos, daí surgirem também a Antropologia da Libertação, a Pedagogia da Libertação, a Ética da Libertação, a Filosofia da Libertação e outras correntes libertárias, todas elas filiadas à busca de um referencial que, sem negar os já existentes, busque as mudanças a partir da realidade latino-americana.

Não se trata de construir uma nação latino-americana liberta dos países ricos, com um suposto modelo de homem latino-americano, que mais cedo, menos tarde passaria a ser perseguido cegamente, como ocorrera na época das guerrilhas em relação a figuras como Che Guevara. As mudanças passam sim pela proposta de um novo homem latino-americano, com coragem suficiente para desatar algumas amarras, mas principalmente com a consciência liberta de posições radicais, violentas e irrefletidas.

Neste repensar da Teologia da Libertação, que também é um repensar do cristianismo e do catolicismo, fortaleceu-se o espaço para reflexão sobre os Direitos Humanos na América Latina, buscando-se uma interpretação destes que parta das diversas realidades para chegar-se a uma linha de ação mais adequada às necessidades das populações latino-americanas. Rejeita-se assim uma Teoria dos Direitos Humanos que parta exclusivamente dos referenciais advindos dos países ricos, que vivenciam uma realidade diferente da latino-americana.

A Teologia da Libertação não é a panacéia para a falta de efetividade dos Direitos Humanos na América Latina, mas pode ser concebida como um importante instrumento para análise e releitura dos pressupostos da atual Teoria dos Direitos Humanos, que tem sido concebida por intelectuais que pensam a partir da realidade dos países ricos, sem ter o cuidado de dimensionar adequadamente as diferenças existentes em relação aos países pobres. Não raro, estudiosos latino-americanos limitam-se a copiar modelos oriundos de outras realidades, sem mensurar a possibilidade de sua adaptação a circunstâncias diferentes daquelas em que foram concebidos.

Não se trata de destruir os referenciais existentes, sejam eles científicos, religiosos ou filosóficos, mas antes de os reler, para que se possam operar algumas

mudanças tendo em vistas as diferenças existentes entre os indivíduos, as comunidades e os povos.

As estatísticas dão uma dimensão das diferenças sociais, econômicas, culturais, ambientais e tecnológicas entre os países ricos e pobres. A história demonstra a seqüência de exploração e exclusão a que estiveram submetidos os povos da América Latina. A busca pela efetivação dos Direitos Humanos no passado latino americano recente, na qual estiveram presentes os teólogos da libertação, muitos deles contribuindo com a própria vida, demonstra o grau de comprometimento que é necessário para evitar a imposição de modelos prontos para a região.

O esforço isolado de algumas vozes não é suficiente, é fundamental que a sociedade civil organize-se, seja através da comunidade eclesial de base, do círculo bíblico, da associação do bairro, da organização não-governamental, ou de qualquer outra entidade religiosa ou laica; não com intenções corporativistas que façam crescer as desigualdades, mas antes com propósitos solidários que respeitem as diferenças. Este diálogo entre pessoas, entidades, comunidades e povos diferentes é um pressuposto básico de uma sociedade mais igualitária, fraterna e solidária. No sentido desta proposta é que a Teologia da Libertação parece direcionar seus passos, respeitando as outras religiões, bem como as formas laicas de pensamento que, ao contrário de excluírem-se, completam-se por meio de seu propósito comum: a emancipação do homem.

A convivência com o diferente, não apenas tolerando-o, mas compreendendo-o como um ser que tem suas particularidades e suas próprias concepções sobre o mundo, é a necessidade mais premente para que se possa começar a discutir uma nova Teoria dos Direitos Humanos. Esta sensibilidade é que falta muitas vezes ao operador do Direito, formado sob o jugo de um conhecimento técnico-formal que o impede de refletir sobre a realidade que o cerca, cedendo assim a pressupostos teóricos que desconhece e que não tem capacidade de enfrentar ou questionar, quanto mais mudar.

A opção metodológica na análise dos Direitos Humanos a partir da classificação em gerações, conforme ressaltado ao longo do texto, não foi no sentido de compartimentá-los rigidamente, o que negaria sua unicidade. O que procurou se demonstrar foi o caráter dinâmico dos Direitos Humanos, que mudam ao longo do tempo e de acordo com o tipo de sociedade que se está tratando. Dentro desta perspectiva é que se pode

conceber uma Nova Teoria dos Direitos Humanos, na qual o operador jurídico seja capaz de refletir sobre pluralidade de direitos existentes na sociedade, o que ultrapassa a mera análise dos textos legais.

Objetiva-se buscar um referencial para a reflexão sobre os Direitos Humanos através de um diálogo entre uma ética laica e uma ética religiosa. Este diálogo é muito importante no atual contexto internacional, em que os fundamentalismos religiosos têm servido de justificativa para aplicação de alguns extremismos laicos de cunho economicista. Rivalidades religiosas históricas surgidas na defesa de supostas verdades absolutas contra as também supostas mentiras absolutas estão sendo fomentadas através de algumas ações que encontram um campo fértil na irreflexão do pensamento religioso dogmatizado. Somente o reforço dos pontos em comum e o respeito das diferenças, e não o acirramento das desigualdades com o desrespeito às diferenças, é que podem contribuir para superação dos radicalismos. Porém, este respeito não significa uma defesa das diferenças a qualquer custo, pois há momentos em que a diferença deve ceder diante de questões que digam respeito a grupos ou a toda a coletividade.

Pensada assim a Teologia da Libertação, sem abandonar sua utopia, que é elaborada a partir de uma realidade que precisa mudar, presta-se a um repensar sobre os Direitos Humanos, que evita o dogmatismo comum a qualquer forma de saber. Sua utopia, como não poderia deixar de ser, está permeada pelo cristianismo, mas está longe da irreflexão do fundamentalismo, pois parte das diversas realidades da América Latina. Não se trata de um caminhar de mãos dadas entre os povos latino-americanos para subjugar outros povos e impor um novo modelo, mas sim a busca por um rumo próprio, em que seja possível manter as diferenças e diminuir as desigualdades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCÂNTARA, Manoel. **Los limites de la consolidación democrática en América Latina**. Salamanca: Universidad, 1995.

ALDUNATE, José, et al. **Direitos humanos, direitos dos pobres**. São Paulo: Vozes, 1992.

ALOCUÇÃO INTRODUTÓRIA AOS TRABALHOS DA III CONFERÊNCIA DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Puebla, 1979**. Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em: 20/10/01.

ANDRADE, Vera Regina Pereira Andrade. **Cidadania: do direito aos direitos humanos**. São Paulo: Acadêmica, 1993.

ARMESTO, Felipe Fernández e WILSON, Derek. **Reforma: o cristianismo e o mundo 1500-2000**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

ASSMANN, Selvino José. **A filosofia da história de Leopoldo Zea: A América Latina e a história**. Tese. Roma, 1983.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer: teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Ecologia, mundialização e espiritualidade**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **Igreja: carisma e poder**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Da libertação** – o sentido teológico das libertações sócio-históricas. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **Como fazer teologia da libertação**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo (Org.); REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis. **A teologia da libertação: balanço e perspectivas**. São Paulo: Ática, 1996.

BORDIN, Luigi. **O marxismo e a teologia da libertação**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.

CAPRA, Frijot. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1999.

CATÃO, Francisco. **O que é teologia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHOMSKY, Noam; DIETERICH, Heinz. **A sociedade global: educação, mercado e democracia**. Blumenau: Editora da FURB, Tradução de Jorge Esteves da Silva, 1999.

COLAÇO, Thaís Luzia. **Incapacidade indígena: tutela religiosa e violação do direito guarani pré-colonial nas missões jusuíticas**. Curitiba: Juruá, 1999.

COLOMBO, Olírio Plínio. Notas introdutórias à teologia da libertação. **Libertação Revista de Filosofia**. n. 1, Porto Alegre: Centro de Estudos de Filosofia Latino-americana, 1989.

COMBLIN, José. **Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1996.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

CONGREGAÇÃO PARA DOCTRINA DA FÉ. **Declaração "Dominus Iesus" sobre a Unicidade e a Universalidade de Jesus Cristo e da Igreja.** Vaticano, 2000, Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em 25/10/01.

CONVENÇÃO DE GENEBRA. **Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos.** Disponível em www.onu.org. Acesso em 06/01/02.

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA. **Texto da Convenção em Espanhol.** Disponível em www.biodiv.org. Acesso em 06/01/02.

COSTA, Sérgio Ibiapina Ferreira (Org.) et al. **Iniciação à bioética.** Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998.

DADOS ESTATÍSTICOS DA COMISSÃO ECONÔMICA PARA AMÉRICA LATINA E CARIBE - CEPAL. Disponível em: www.cepal.org. Acesso em: 19/11/01.

DECHERT, Charles R. **O impacto social da cibernética.** Rio de Janeiro: Bloch, 1970.

DECLARAÇÃO SOBRE A UTILIZAÇÃO DO PROGRESSO CIENTÍFICO E TECNOLÓGICO NO INTERESSE DA PAZ E EM BERNEFÍCIO DA HUMANIDADE. **Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos.** Disponível em www.onu.org. Acesso em 13/01/02.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Instrumentos Internacionais de Direitos Humanos** Disponível em www.onu.org. Acesso em 06/01/02.

DIMENSTEIN, Gilberto. **Democracia em pedaços: direitos humanos no Brasil.** 1996.

DISCURSO DE ABERTURA DO PAPA JOÃO PAULO II À IV CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO EM SANTO DOMINGO. **Santo Domingo, 1992,** Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em 22/10/01.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1980.

_____. **Caminhos de libertação latino-americana**. Tomo II. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Ética comunitária**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. **Em que crêem os que não crêem**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

EQUIDAD, DESARROLLO Y CIUDADANIA. CEPAL. Disponível em: www.cepal.org.br. Acesso em: 19 Nov 2001.

ETXEBERRIA, Xabier. **Derechos humanos y cristianismo: aproximación hermenéutica**. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.

FEYERABEND, Paul. **Contra o método**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1985.

FLORES, Alberto Vivar. **Antropologia da libertação latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1991.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 9. ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Trad. Otávio Aguiar de Abreu. São Paulo: Abril, 1978.

GALMÉS, Lorenzo. **Bartolomeu de las Casas: defensor dos direitos humanos**. São Paulo: Paulinas, 1991.

GENTILI, Pablo et al. **Globalização excludente: desigualdade, exclusão e democracia na nova ordem mundial**. Petrópolis: Vozes, 1999.

GOÑI, José Antonio Baigorri, et al. **Los derechos humanos: un proyecto inacabado**. Madrid: Laberinto, 2000.

GRAMSCI, Antonio. **Gramsci: poder, política e partido**. Organizador Emir Sader, Tradução de Eliana Aguiar. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. Tradução de Luiz Mário Gazzaneo. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GRUPO BANCO MUNDIAL. **Dados**. Disponível em: www.bancomundial.org. Acesso em: 25/11/2001.

GUIMARÃES, Alberto Passos. **Quatro séculos de latifúndio**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A teologia da libertação: perspectivas**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **O tempo e o Ser**. Tradução de Emildo Stein, São Paulo: Nova cultural, 2000.

HERKENHOFF, João Batista. **Curso de direitos humanos**. Vol. 1, São Paulo: Acadêmica, 1994.

HOBBSAWM, Eric J. **Ecoss da Marselhesa**: dois séculos revêem a Revolução Francesa. Tradução de Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HORGAN, John. **O fim da ciência**: uma discussão sobre os limites do conhecimento científico. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo: UNESP, 1999.

I CHING – O LIVRO DAS MUTAÇÕES. Tradução de Richard Wilhelm. São Paulo: Pensamento, 1997.

INDICADORES SOCIOECONÔMICOS. CEPAL. Disponível em: www.cepal.org.br. Acesso em: 21/11/2001.

KANT, Emmanuel. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LAMPE, Armando, et al.. **Ética e a filosofia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

LEÃO XIII. **Encíclica Rerum Novarum**. Busca. Disponível em www.vaticano.va. Acesso em 10/01/02.

LEPARGNEUR, Hubert. **A Igreja e o reconhecimento dos direitos humanos na história**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1977.

MARINS, José, et al. **Comunidades eclesiais de base**: foco de evangelização e libertação. São Paulo: Edições Paulinas, 1980.

MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. **A ciência do direito: conceito, objeto e método.** Rio de Janeiro: Forense, 1982.

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania, classe social e status.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** São Paulo: Cortez, 1998.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MONTEIRO, João Paulo Gomes. In: Os Pensadores. **Hume: vida e obra.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MORCHÓN, Gregório Robles. **Teoria del derecho: fundamentos de teoria comunicacional del derecho.** Madrid: Civitas, Vol. I, 1998.

MORAES, Alexandre de. **Direitos Humanos Fundamentais: teoria geral.** 3. ed. São Paulo: Atlas, 2000.

NOLETO, Mauro Almeida. **Subjetividade jurídica: a titularidade de direitos em perspectiva emancipatória.** Porto Alegre: Fabris, 1998.

NOVAK, Michael. **Será a liberdade?** Questionamento da teologia da libertação. Rio de Janeiro: Nórdica, 1988.

OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebiades. **Teoria jurídica e novos direitos.** Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2000.

PACTO INTERNACIONAL SOBRE DIREITOS ECONÔMICOS, SOCIAIS E CULTURAIS. **Organização das Nações Unidas**. Disponível em www.onu.org. Acesso em 06/01/02.

PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. **O sujeito do direito: uma abordagem interdisciplinar**. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 1991.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de direitos humanos**. São Paulo: Max Limonad, 1998.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

PROTOCOLO DE SAN SALVADOR. **Organização das Nações Unidas**. Disponível em www.onu.org. Acesso em 29/11/01.

REVISTA CAROS AMIGOS. **Entrevista com Leonardo Boff**. Ano 1, n. 3, junho, 1997.

RICHARD, Lionel. **A república de Weimar**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SANTOS, Ângela Moulin Penalva. **Globalização na América Latina: integração solidária**. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 1997.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEGUNDA CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO AMERICANA – MEDELLÍN.
Conclusões de Medellín, 1968. Disponível em: www.cnbb.org.br. Acesso em 20/10/01.

SILVA, José Afonso. **Curso de direito constitucional positivo.** São Paulo: Malheiros, 1992.

SILVA, Karine de Souza. **Globalização e exclusão social.** Curitiba: Juruá, 2000.

SOUZA, José Cavalcante, et. al. **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.

TAMAYO ACOSTA, Juan José. **La teología de la libertación.** Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992.

TOMÁS DE AQUINO. **O ente e a essência.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.

TOCQUEVILLE, Aléxis. **A democracia na América.** Tradução de Neil Ribeiro da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987.

VIEIRA, Liszt. **Cidadania e globalização.** 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico.** 2. ed. São Paulo: Alfa Omega, 1997.

_____. **História do Direito no Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000.

_____. **Ideologia, Estado e Direito.** 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1995.

_____. **Introdução ao pensamento jurídico crítico.** 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos (Org.), et al. **Fundamentos de história do direito.** Belo Horizonte: Del Rey, 2000.