Editora UFPel

Direitos Humanos
Filosofia, Teologia e Direito

Itamar Luís Gelain
André Phillipe Pereira
(Organizadores)

DISSERTATIO
FILOSOFIA

Direitos Humanos
Filosofia, Teologia e Direito

Série Dissertatio Filosofia

Direitos Humanos
Filosofia, Teologia e Direito

Itamar Luís Gelain
André Phillipe Pereira
(Organizadores)

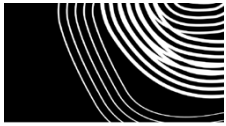
DISSERTATIO
FILOSOFIA

Pelotas, 2022.

REITORIA
Reitora: Isabela Fernandes Andrade
Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva
Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga
Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cóssio
Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco
Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro
Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior
Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter
Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos
Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira
Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL
Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira
Representantes das Ciências Agronômicas: Victor Fernando Büttow Roll
Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão
Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues
Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares
Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno
Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto
Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte
Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORA DA UFPEL
Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)
Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)
Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)
Anelise Heidrich (Revisão)
Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)
Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)
Morgana Riva (Assessoria)



CONSELHO EDITORIAL
Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP
Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

© Série Dissertatio de Filosofia, 2022.

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online
Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores.

Primeira publicação em 2022 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Direitos humanos: filosofia, teologia e direito.
[recurso eletrônico] Organizadores: Itamar Luís Gelain, André Phillipe Pereira – Pelotas: NEPFIL Online, 2022.

202p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-98-0

1. Filosofia. 2. Direitos Humanos I. Gelain, Itamar Luís. II. Pereira, André Phillipe.
COD 100

Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil

Editora associada à

Câmara Brasileira do Livro

Editores associados à

ABEC BRASIL
Associação Brasileira de Editores Científicos

Obra sob a licença:

creative commons br

BY NC ND

SUMÁRIO

Apresentação **10**
Itamar Luís Gelain
André Phillipe Pereira

1 - A fundamentação filosófica do direito humano a um ambiente adequado à saúde e bem-estar **11**
Milene Consenso Tonetto

2 - Uma proposta libertadora de direitos humanos: estudo a partir das contribuições de Enrique Dussel **29**
Paulo César Carbonari

3 - Para uma sensibilização dos direitos humanos no Brasil: desafios e possibilidades(?) **46**
Keberson Bresolin
Gilberto Starck

4 - Luc Ferry sobre os direitos do homem como secularização do Cristianismo **65**
Itamar Luís Gelain

5 - A fundamentação dos direitos humanos à luz das concepções antropológicas personalista e não-personalista **76**
Edson Adolfo Deretti

6 - Direitos humanos e Teologia: reflexões contemporâneas **87**
José Aguiar Nobre
Marcos Antonio Klazura

7 - Os direitos humanos na história da Igreja **109**
André Phillipe Pereira

8 - Liberdade religiosa e direitos humanos **130**
Clélia Peretti
Mirian Célia Castellain Guebert

9 - Teologia e direitos humanos: aproximações, entendimentos e desafios **152**
Cesar Kuzma

10 - Diálogo judicial cooperativo: oportunidade para o Supremo Tribunal Federal ingressar no *Ius Constitutionale Commune* Latino-Americano **166**
Ana Carolina Lopes Olsen
Melina Girardi Fachin

11 - A administração pública brasileira na pandemia da Covid-19: breve análise sob o enfoque de gênero **188**
Lucyléa Gonçalves França

Sobre os Autores **198**

APRESENTAÇÃO

O que são os direitos humanos? Com certeza, fora do mundo acadêmico, e, talvez, até mesmo dentro dele, essa pergunta não tem condições razoáveis de ser respondida pela maioria das pessoas. A justificativa para isso está na nossa míope compreensão acerca do que possam ser os direitos humanos, bem como na ausência de uma sólida formação para os direitos humanos. Na sua esmagadora maioria, as pessoas identificam, geralmente, os direitos humanos com algum grupo de pessoas que reivindica a defesa e a proteção dos direitos de detentos, "bandidos", imigrantes, entre outros. Os direitos humanos, todavia, ultrapassam qualquer redução a grupos de indivíduos que lutam por direitos de alguma classe ou grupo desfavorecido dentro da sociedade. Os direitos humanos, na verdade, são um empreendimento humano na luta pela defesa dos direitos de todos os humanos terem direitos.

No final do século passado, Norberto Bobbio, na *Era dos Direitos,* reconheceu que a fundamentação dos direitos humanos estava bem construída e consolidada, e que o trabalho agora se dava no campo político no intuito de efetivá-los e concretizá-los. Todavia, passado algumas décadas, o contexto hodierno explicita a premente e urgente refundamentação dos direitos humanos, ou seja, uma volta às origens e desenvolvimentos desse debate na tentativa de retirar preconceitos e jogar luz sobre os direitos humanos. Se uma refundamentação é necessária também é urgente uma atenção e luta pela efetividade dos direitos humanos. Nunca uma educação centrada nos direitos humanos foi tão importante. A luta pelos direitos humanos é uma luta milenar, tanto no campo da reflexão, quanto no campo da ação concreta encarnada.

Essa coletânea visa, acima de tudo, colocar em evidência o quão fundamental é revisitar e rediscutir os fundamentos e desenvolvimentos dos direitos humanos sob a ótica filosófica, teológica e jurídica. Não podemos entender o que são os direitos humanos se não nos debruçarmos sobre as posições teóricas que os sustentam. Falar de direitos humanos é falar da possibilidade da construção de uma sociedade justa, solidária e fraterna. Enfim, para medirmos a nossa sensibilidade com o outro e com a humanidade, basta verificarmos o nosso compromisso com os direitos humanos.

Itamar Luís Gelain
André Phillipe Pereira

1. A FUNDAMENTAÇÃO FILOSÓFICA DO DIREITO HUMANO A UM AMBIENTE ADEQUADO À SAÚDE E BEM-ESTAR

Milene Consenso Tonetto

Introdução

Os problemas ambientais provocados por ações humanas, tais como poluição do ar e da água, desmatamento, risco de perda de ecossistemas etc, colocam sérias ameaças aos valores, normas e interesses fundamentais humanos e não humanos e também à biodiversidade. Tendo-os em vista, muitos eticistas e alguns documentos da ONU[1] adotam uma perspectiva baseada em direitos humanos para a defesa do interesse de se viver num meio ambiente adequado à saúde e bem-estar. Já na Carta dos Direitos Humanos da ONU de 1948, em seu artigo 25, encontra-se declarada a defesa de um padrão de vida saudável e de bem-estar:

> Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e a 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 (ONU, 1948, art. 25).

No entanto, as ligações entre direitos humanos, saúde e proteção ambiental só se tornaram evidentes a partir da primeira Conferência Internacional sobre o Meio Ambiente, realizada em Estocolmo, em 1972. O Princípio 1 da Declaração de Estocolmo sobre o ambiente humano estabelece uma base para vincular os direitos humanos, a saúde e a proteção ambiental, declarando que:

[1] Por exemplo, os documentos "Resolution 7/23 da Human Rights Council of the United Nations" (OHCHR) de 2008 e "Male' Declaration on Human Dimension of Global Climate Change" (CIEL, 2007) reconhecem que a mudança climática ameaça os direitos humanos.

> O homem tem o direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequadas em um meio ambiente de qualidade tal que lhe permita levar uma vida digna e gozar de bem-estar, tendo a solene obrigação de proteger e melhorar o meio ambiente para as gerações presentes e futuras (ONU, 1972).

Posteriormente, o relatório "Nosso futuro comum[2]" da ONU, elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento e publicado em 1987, apresenta a formulação de um direito humano não mencionado na Carta dos Direitos Humanos de 1948, a saber: "Todos os seres humanos têm o direito fundamental a um ambiente adequado à sua saúde e bem-estar" (UN, 1987, Anexo 1, parágrafo 1).

Vinte anos após a Conferência Internacional sobre Meio Ambiente em Estocolmo, delegações de 175 países reuniram-se no Rio de Janeiro, em 1992, na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, também conhecida como ECO 92. A Conferência reafirmou os princípios de universalidade dos direitos humanos vinculando-os à proteção ambiental e teve como resultado a produção de alguns documentos oficiais dentre os quais pode-se destacar a Convenção sobre Diversidade Biológica (ONU, CDB, 1992) tratando da proteção da biodiversidade. O preâmbulo da CDB destaca que as Partes Contratantes estão "conscientes do valor intrínseco da diversidade biológica e dos valores ecológico, genético, social, econômico, científico, educacional, cultural, recreativo e estético da diversidade biológica e de seus componentes […]" (CDB, 1992). A CDB afirma, portanto, a variedade de bens fornecidos pela biodiversidade além de reconhecer seu valor intrínseco.

Um dos documentos internacionais mais importante para o Brasil, a saber, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos de 1969 (também chamado de Pacto de San José da Costa Rica) não possui descrito em seu texto nenhum direito de cunho ambiental. Todavia, o Protocolo Adicional à Convenção Interamericana Sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (conhecido como o "Protocolo de San Salvador") concluído em 1988 e promulgado no Brasil em 1999, estabelece o direito difuso a um meio ambiente sadio e preservado:

[2] O documento (também conhecido como Relatório Brundtland) apresenta a seguinte definição de "desenvolvimento sustentável": forma como as atuais gerações satisfazem as suas necessidades sem, no entanto, comprometer a capacidade de as gerações futuras satisfazerem suas próprias necessidades".

Artigo 11 Direito a um meio ambiente sadio.

1. Toda pessoa tem direito a viver em meio ambiente sadio e a contar com os serviços públicos básicos.

2. Os Estados Partes promoverão a proteção, preservação e melhoramento do meio ambiente (OEA, 1988).

Em documentos mais recentes, por exemplo, O futuro que queremos, publicado em 2012 como resultado final da Conferência Rio + 20, encontra-se reafirmado "o respeito por todos os direitos humanos, incluindo o direito ao desenvolvimento e o direito a um padrão de vida adequado" e que "os direitos da natureza podem desempenhar um papel na promoção do desenvolvimento sustentável" (ONU, 2012, parágrafos 8, 39). Também no Acordo de Paris, adotado em 2015, pode-se constatar o reconhecimento de que para combater as mudanças climáticas é necessário respeitar e promover o direito à saúde, o direito ao desenvolvimento, à igualdade intergeracional etc. (ONU, 2015).

O objetivo principal deste artigo será investigar a seguinte questão: qual fundamentação filosófica pode ser dada ao direito humano de viver num meio ambiente adequado à saúde e bem-estar e livre de poluição? Outras questões relativas à natureza desse direito também serão investigadas. Por exemplo, poderia o direito humano de viver num ambiente adequado à saúde e bem-estar ser defendido como um direito de exigência (claim right), isto é, como uma reivindicação justificada a se viver num ambiente saudável e seguro? Ou seria ele apenas um direito negativo de não interferência, a saber, de não ser prejudicado pelas ações dos outros?

O direito de viver num ambiente adequado à saúde e bem-estar geralmente é considerado caro e oneroso para ser garantido. Alega-se que muitos governos de países pobres não serão capazes de garanti-lo, pois precisam atender outras responsabilidades importantes. Nesse sentido, esse direito poderia ser considerado apenas uma meta de alta prioridade, contando apenas com pequenos passos para a sua realização. Na argumentação desenvolvida a seguir, iremos defender que o direito a um ambiente adequado à saúde e bem-estar é um direito humano básico que deve ter prioridade de garantia em relação a outros direitos, pois ele é necessário para que todos os outros direitos sejam exercidos.

O desenvolvimento e a natureza conceitual dos direitos humanos

A concepção contemporânea de direitos humanos universais consolidou-se logo após a Segunda Guerra Mundial, com a publicação da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH, ONU, 1948). Mas suas origens podem ser traçadas a partir de concepções filosóficas anteriores sobre os direitos, principalmente, as formuladas pelas teorias do direito natural e pelas teorias políticas liberais. É importante, todavia, salientar que os direitos humanos tais como são estabelecidos atualmente não equivalem a como eles foram compreendidos por diferentes teorias filosóficas.

Do ponto de vista teórico, a questão inicial que a investigação filosófica se coloca é determinar o que conta como um direito humano. Geralmente, considera-se que os direitos humanos evoluíram através de três gerações de direitos. A primeira geração diz respeito aos direitos civis e políticos. A segunda geração é composta por direitos sociais, econômicos e culturais. Os direitos de terceira geração são os direitos dos povos. Essas gerações de direitos humanos descrevem três tipos de interações e instituições humanas (civil, política, econômica, social e dos povos) que geram direitos.

Nesse sentido, alguns filósofos, por exemplo, Norberto Bobbio, destacam que o problema filosófico relevante no discurso dos direitos humanos não diz respeito a fundamentá-los, mas garanti-los politicamente. Para ele, os direitos humanos são direitos históricos, nascidos de modo gradual a partir de circunstâncias caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades (BOBBIO, 1992, p. 5). Bobbio destaca, por exemplo, que a terceira categoria (direitos dos povos) permanece heterogênea e vaga, de modo que não há uma clara compreensão do que efetivamente se trata. E considera: "O mais importante deles é o reivindicado pelos movimentos ecológicos: o direito de viver em um ambiente não poluído" (BOBBIO, 1992, p. 6). Como se pode-se perceber, apesar de não considerar primordial a questão da fundamentação filosófica dos direitos humanos, Bobbio reconhece a importância fundamental de um direito de viver num ambiente não poluído. Diferentemente desse autor, pretende-se defender, neste artigo que, para haver uma compreensão clara desse direito, precisa-se investigar qual seu fundamento filosófico.

A investigação filosófica sobre os direitos humanos também mostra que há diferentes tipos de direitos. Uma distinção básica realizada diz respeito aos direitos negativos e positivos. Um direito positivo é aquele que requer uma ação de uma outra pessoa para ser cumprido. Por exemplo, o direito de uma pessoa ter proteção física exige que uma outra (um policial) faça o que for necessário para fornecer essa

proteção. Por outro lado, um direito negativo é aquele que não exige de uma outra pessoa uma ação particular para ser respeitado. Para um direito negativo ser cumprido, nenhuma ação específica deve ser realizada. As teorias liberais costumam defender que os direitos negativos são mais fáceis de serem cumpridos e, por isso, devem ter prioridade sobre os direitos positivos. Por exemplo, os direitos de segurança e liberdade exigem apenas que as pessoas não realizem certas ações, a saber, se abstenham de atacar ou matar outras pessoas. Ao contrário, um direito positivo, por exemplo, o direito de subsistência, é geralmente reconhecido no modelo liberal como um direito mais oneroso para ser garantido, pois exige que outras pessoas realizem determinadas ações para garantir e prover as necessidades de subsistência. Na próxima seção, veremos que alguns autores, por exemplo, Henry Shue, rejeitam essa distinção e este modo de dar prioridade aos direitos.

Uma outra distinção é feita em relação ao tipo de justificação que é dada aos direitos humanos, isto é, por que atribuímos valor aos direitos humanos e quais são as razões para isso. Pode-se distinguir dois tipos de justificação, a saber, a intrínseca e a instrumental. Thomas Nagel adota a abordagem intrínseca baseada na ideia de respeito pelas pessoas (2002). De acordo com essa ideia, os direitos humanos reconhecem e protegem o valor intrínseco das pessoas. Ele defende os direitos humanos alegando que eles refletem o "valor da inviolabilidade". Ao se violar os direitos humanos, falha-se em mostrar o respeito que é devido às pessoas. Nagel segue a posição de Kant ao defender que os seres humanos devem ser tratados como fins em si mesmos. Nesse sentido, ele nega que se deve respeitar os direitos por causa de algum benefício que as pessoas podem receber.

A justificação intrínseca é contrastada com a abordagem instrumental ou teleológica ao defender que os direitos humanos possibilitam a cada pessoa desfrutar de certos bens fundamentais. Ao contrário da abordagem deontológica, a instrumental justifica os direitos humanos em termos de quais consequências eles produzem para a vida das pessoas. Desse modo, essa abordagem adota uma posição consequencialista: os direitos humanos são considerados valiosos porque possibilitam que as pessoas sejam autônomas ou obtenham um padrão de vida decente. Allan Buchanan argumenta que os direitos humanos têm valor porque protegem interesses que "são constitutivos de uma vida digna, são condições necessárias para o florescimento humano" (2004, p. 127).

Como se pode perceber, a investigação filosófica sobre os direitos humanos aborda questões sobre a existência, o conteúdo, a natureza, a justificação dos direitos

humanos etc. Todas essas distinções podem contribuir para o entendimento dos direitos humanos e seu funcionamento atual. Mas dependendo de qual posição for sustentada em relação aos direitos humanos, algumas dúvidas poderão ser levantadas e contrariar determinadas teorias filosóficas. Mesmo assim, é possível responder à questão sobre o que são os direitos humanos ao se apresentar uma descrição geral desse conceito. De acordo com Nickel (2007; 2017), os direitos humanos podem ser definidos como garantias morais básicas que os seres humanos têm em todos os países e culturas simplesmente porque são seres humanos. Ao menos quatro características principais podem ser identificadas nesta definição contemporânea de direitos humanos (NICKEL, 2007; 2017). Primeiro, há uma característica óbvia: os direitos humanos são direitos. A maioria dos direitos humanos são direitos de "exigir" (claim rights) que impõem deveres ou responsabilidades a seus destinatários. Os direitos podem dizer respeito a uma liberdade, uma proteção, um status ou um benefício para os seus titulares[3]. Os deveres associados aos direitos humanos muitas vezes exigem ações que envolvam respeito, proteção, facilitação e provisão. Os direitos geralmente são obrigatórios no sentido de impor deveres aos outros. Todavia, alguns direitos humanos legais parecem ser considerados metas de alta prioridade e exigem apenas sua realização progressiva.

Em segundo lugar, os direitos humanos são plurais. Os direitos humanos abordam uma variedade de problemas específicos, tais como, garantir julgamentos justos, acabar com a escravidão, garantir a disponibilidade de educação, prevenir o genocídio, assegurar um ambiente saudável e seguro etc. Alguns filósofos podem defender uma lista menos extensa de direitos humanos, mas todos irão aceitar essa ideia de pluralidade.

Em terceiro lugar, os direitos humanos são universais. Todos os seres humanos vivos - ou talvez todas as pessoas vivas - possuem direitos humanos. Características como raça, gênero, religião, status social e nacionalidade são irrelevantes para saber se

[3] Em relação aos tipos de direitos, deve-se mencionar aqui uma importante análise desenvolvida por Wesley Hohfeld. Ele percebeu que a terminologia dos direitos era usada para se referir a diferentes relações jurídicas. De acordo com sua classificação, um direito pode ser: a) direito de exigir (*claim*): uma exigência que alguém pode fazer sobre outro. Por exemplo, um contrato entre empregador e empregado confere ao empregado o direito de receber seu salário. Todo direito de reivindicação se correlaciona a um dever; b) direito de liberdade ou permissão: o direito de não ser impedido de realizar algo. Esse direito gera o dever de não interferência; c) poder: direitos a agir de acordo com seu empoderamento (por ex. votar). Eu tenho o direito de voto no que estou legalmente habilitado a votar em uma eleição; alguém que não está emancipado não está habilitado; d) imunidade: o direito a não se sujeitar a poderes alheios (garantem uma imunidade) (HOHFELD, 1913).

alguém possui direitos humanos. Eles são universais no sentido de que se estendem a todos. Nessa ideia de universalidade, também está incluída a concepção de uma "existência independente". As pessoas têm direitos humanos, independentemente de serem reconhecidos na cultura, na moralidade ou no direito de um determinado país. A ideia de universalidade precisa, todavia, de algumas qualificações. Por exemplo, alguns direitos, tal como o direito de votar, são exercidos apenas por cidadãos adultos e se aplicam apenas para votar no país a que se pertence. Outros direitos, como, por exemplo, o direito humano à liberdade de movimento, pode ser restringido temporariamente quando uma pessoa é condenada por cometer um crime grave. Além disso, alguns tratados de direitos humanos defendem os direitos de grupos vulneráveis, como minorias raciais, mulheres, povos indígenas e crianças.

Em quarto lugar, "os direitos humanos são padrões de alta prioridade, não são absolutos, mas são fortes o suficiente para ganhar a maior parte do tempo quando competem com outras considerações" (NICKEL, 2007, p. 9). Como tal, eles devem ter fortes justificativas que se aplicam a todos os lugares do mundo e apoiem sua independência e sua alta prioridade. Se os direitos humanos não tivessem alta prioridade, não teriam a capacidade de competir com outras considerações poderosas, como a estabilidade e a segurança nacionais, a autodeterminação individual e nacional e a prosperidade nacional e global. Além disso, parece haver variação de prioridade nos direitos humanos. Por exemplo, quando o direito à vida entra em conflito com o direito à privacidade, este último geralmente será suplantado. Na próxima seção, veremos que o direito a um ambiente saudável e adequado ao bem-estar pode ser considerado um direito humano básico. Nesse sentido, ele será classificado como um direito de alta prioridade sem o qual outros direitos não poderão ser assegurados.

Jürgen Habermas e os Direitos Sociais e Ecológicos

Diferentes teorias normativas podem ser empregadas para fundamentar esse direito. Se uma perspectiva consequencialista for adotada, fortes razões pragmáticas serão encontradas para a defesa de se viver num meio ambiente não poluído. Conforme mencionado anteriormente, os relatórios do IPCC preveem que o desenvolvimento humano não sustentável será responsável por consequências danosas, tais como, inundações, estresse térmico, insegurança alimentar, secas e aumento da exposição a doenças transmissíveis. Essas consequências representam as maiores ameaças para a

sobrevivência, felicidade e florescimento humanos. Mas seria plausível defender um direito humano a viver num ambiente não poluído a partir de uma teoria consequencialista? Provavelmente sim, mas essa justificação é insuficiente, pois para esse modelo teórico, o único elemento moralmente relevante para se avaliar a correção moral é a consequência de uma ação específica. Direitos e responsabilidades são fatores relevantes só na medida em que geram consequências boas ou más. A partir dessa perspectiva, pode-se defender a diminuição do aquecimento global por se acreditar que reduzir a emissão de gases de efeito estufa trará boas consequências. Mas, do mesmo modo, argumentos consequencialistas poderiam ser utilizados para a defesa de uma posição contrária à regulamentação das emissões de poluentes. Por exemplo, poder-se-ia argumentar que a economia de países em desenvolvimento teria efeitos negativos que se sobrepõem aos positivos com as regulamentações que orientam a diminuição do uso de combustivos fósseis e a diminuição da produção industrial.

A teoria consequencialista não é a única forma de raciocínio ético que sugere que nós possuímos um direito de viver num ambiente não poluído e, assim, deveres individuais e coletivos para evitar as mudanças climáticas. Argumentos deontológicos também são adotados para se defender um direito humano de viver num meio ambiente não poluído. Em *Direito e Democracia,* Habermas justifica este direito a partir da teoria do discurso. Mas, diferentemente dos direitos políticos, civis e de liberdade fundamentados de maneira absoluta, os direitos ecológicos são fundamentados por Habermas de maneira *relativa*. Para essa diferença ser explicada, é necessário reconstruir sua argumentação. Habermas fundamenta um sistema de direitos a partir de elementos da sua teoria do discurso. Ele formula o princípio do discurso do seguinte modo: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis destinatários pudessem dar assentimento na condição de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 1997, p. 142). O princípio do discurso deve assumir, pela via da institucionalização jurídica, a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. O princípio da democracia resulta, segundo Habermas, da interligação do princípio do discurso e da forma jurídica. A forma jurídica é constituída pela liberdade subjetiva de ação e pela coação, pois estabiliza as expectativas sociais de comportamento. O princípio da democracia significa que “somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva” (HABERMAS, 1997, p. 145). A interligação do princípio do

discurso, princípio da democracia e forma jurídica dará a gênese lógica de um sistema de direitos constituído por cinco conjuntos de direitos fundamentais. Os três primeiros direitos do sistema têm origem na *aplicação* do princípio do discurso a um dos aspectos da forma jurídica, qual seja, à liberdade subjetiva de ação. Eles são os seguintes:

> (1) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação. Tais direitos exigem como correlatos necessários:
> (2) Direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do status de um membro numa associação voluntária de parceiros do direito.
> (3) Direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual (HABERMAS, 1997, p. 159).

A contribuição que o princípio do discurso proporciona aos direitos fundamentais compreendidos no item 1 é a legitimidade, ou seja, a igualdade na distribuição das liberdades subjetivas de ação, que não se pode deduzir da própria forma jurídica. A igualdade é o princípio de legitimação, de justiça. A simples forma dos direitos subjetivos não permite resolver o problema de legitimidade dessas leis. Entretanto, o princípio do discurso revela que todos têm direito à maior medida possível de igual liberdade de ação subjetiva (HABERMAS, 1997, p. 160). Habermas dá exemplos dos direitos incluídos no item 1, a saber, "os direitos liberais clássicos à dignidade do homem, à liberdade, à vida e à integridade física da pessoa, à liberalidade, à escolha da profissão, à propriedade, à inviolabilidade da resistência" (1997, p. 162). O direito de pertencer a um grupo social, ou seja, o status de membro de uma comunidade, configurado no item 2, advém do princípio do discurso.

Os direitos fundamentais do item 3 resultam da abdicação do indivíduo ao uso da força. Assim, para o indivíduo dispor do uso da força, no caso de conflito de direitos, tem de o assistir a faculdade de demandá-la. É pelo princípio do discurso que resulta o direito de tratamento igual perante a lei. São exemplos históricos dessa categoria, garantias processuais fundamentais, a proibição do efeito retroativo, a proibição do castigo repetido pelo mesmo delito, a proibição dos tribunais de exceção, bem como a garantia da independência pessoal do juiz (HABERMAS, 1997, p. 163). Da

institucionalização sob a forma jurídica do princípio do discurso surgem os direitos do quarto item: "(4) Direitos fundamentais à participação, em igualdade de chances, em processo de formação da opinião e da vontade, nos quais os civis exercitam sua autonomia política e através dos quais eles criam direito legítimos" (HABERMAS, 1997, p. 159). Para Habermas, esses direitos garantem que os cidadãos possam modificar sua própria posição diante do direito. Tradicionalmente, o princípio "todo poder emana do povo" resume bem esses direitos. Poderíamos citar, aqui, como exemplos os direitos de reunião e de associação, de participação em eleições e votações políticas, de participação em partidos políticos ou movimentos civis.

Os direitos fundamentais do item 5, de cunho social e ecológico, são formulados como: "(5) Direitos fundamentais a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente, na medida em que isso for necessário para um aproveitamento, em igualdades de chances, dos demais direitos consignados entre os itens 1 e 4" (HABERMAS, 1997, p. 160). Ao contrário dos anteriores, fundamentados de modo absoluto, esses direitos do quinto item são fundamentados de modo relativo, pois poderiam prescindir de tipificações se já fossem direitos efetivos numa dada sociedade. Segundo Habermas, eles comportam tão somente razões éticas (isto é, relativas às formas de vida, ao bem do indivíduo e da comunidade) e não morais (ou seja, normativas, relativas à justiça). No caso dos direitos de 1 a 4, toda e qualquer sociedade deveria garanti-los, já que remetem à própria estrutura discursiva da racionalidade comunicativa e, portanto, à possibilidade da própria legitimidade do ordenamento jurídico. A diferença entre esses dois modos de justificação de direitos marca um ponto importante na constituição do sistema de direitos habermasiano.

Henry Shue e os Direitos Básicos de Subsistência

Diferentemente de Habermas, Henry Shue apresenta uma justificação para garantir uma prioridade de implementação do direito de viver num ambiente não poluído. Nesse sentido, não se trata de uma fundamentação relativa desse direito. Ele oferece uma tentativa de justificação para os direitos básicos de subsistência que inclui o direito de viver num ambiente não poluído. Em sua obra Basic Rights (1980), Shue defende que há alguns direitos que devem ser satisfeitos antes de quaisquer outros, a saber, os chamados direitos básicos. Ele entende que os direitos humanos básicos são 'limites morais', isto é, eles delineiam um padrão aceitável sob o qual ninguém pode

ficar abaixo" (1980, p. 15). Os direitos básicos são os direitos à segurança, subsistência e liberdade. Tais direitos seriam precondições para os demais, pois sem eles o cumprimento dos outros direitos seria impossível. Eles asseguram algumas necessidades básicas fornecendo uma proteção mínima contra o total desamparo de modo a proteger a população vulnerável contra ameaças devastadoras. De acordo com Shue, o direito básico à "segurança econômica mínima ou subsistência" inclui a defesa de "ar puro, água não poluída, alimentação adequada, vestuário adequado, abrigo adequado e cuidados mínimos de saúde pública preventiva" (1980, p. 23). Assim, os direitos humanos básicos possuem o papel de restringir as forças econômicas e políticas e fornecem um padrão mínimo que ninguém poderá ficar abaixo.

Shue propõe que os direitos básicos de segurança, subsistência e liberdade devem ter prioridade porque são precondições de todos os outros direitos. Sem eles, o cumprimento dos outros direitos seria impossível. Por exemplo, o direito de liberdade de religião não será usufruído se alguém sofrer violência física ou se for assassinado. Então, a segurança é um direito básico não somente porque é valiosa em si mesma, mas porque nenhum outro direito poderá ser usufruído se ela não for protegida.

Um raciocínio semelhante pode ser aplicado aos direitos de subsistência, isto é, os direitos que asseguram água e ar não poluídos, comida adequada e não contaminada, vestuário, habitação e saúde (1980, p. 23). Sem um nível básico de subsistência, uma pessoa estará vulnerável e seu sofrimento impedirá o exercício de outros direitos.

> Muitas causas de morte e doença estão fora do controle da sociedade e muitas mortes e doenças são o resultado de conjunções de circunstâncias muito particulares que políticas sociais gerais não podem controlar. Mas não é impraticável se esperar algum nível de organização social para proteger o mínimo de limpeza do ar e da água e para supervisionar a produção adequada, ou importação, e a distribuição adequada de um mínimo de alimentação, vestuário, abrigo e cuidado de saúde elementar [...] Então o argumento é: quando a morte e doença grave pode ser prevenida por políticas sociais diferentes sobre o essencial da vida, a proteção de qualquer direito humano envolve evitar deficiências fatais ou debilitantes desses bens essenciais. E isso significa cumprir os direitos de subsistência como direitos básicos. [...] Este é um direito

> básico porque falhar ao lidar com ele impediria o desfrute de todos os outros direitos (SHUE, 1980, p 25).

As mesmas considerações para estabelecer que os direitos de segurança são básicos para todos também são utilizadas para apoiar a conclusão de que os direitos de subsistência são básicos para todos: as garantias de segurança e subsistência são igualmente essenciais para fornecer o real exercício de quaisquer outros direitos.

O terceiro direito básico é o direito à liberdade. Ele garante perseguir razoavelmente projetos que não prejudiquem os outros. Sem um direito à liberdade, outros direitos também não poderão ser desfrutados.

Como mencionado na seção anterior, a posição liberal defende que os únicos direitos verdadeiros são direitos negativos, isto é, direitos que impõem deveres de não interferência, por exemplo, os direitos de liberdade. Para esta posição, os direitos sociais, tais como, o direito humano à satisfação das necessidades básicas, não seriam direitos genuínos porque impõem deveres positivos. Todavia, para Shue, há uma falsa dicotomia entre direitos positivos e negativos e ela é responsável pela falha em reconhecer um direito mínimo à subsistência. O principal argumento de Shue para defender o direito à subsistência fundamenta-se numa concepção moral de um direito básico. Shue apresenta sua concepção de direito moral da seguinte maneira: “Um direito moral fornece (1) a base racional para uma demanda justificada (2) do aproveitamento efetivo de uma substância sendo (3) socialmente garantida contra ameaças padrão”(SHUE, 1980, p. 13).

O que Shue pretende enfatizar a partir do enunciado (1) é a ideia de que um direito moral só é válido se existe uma base racional que justifica a sua demanda. Se o cidadão possui alguns direitos, então, ele deve poder usufruir dos mesmos visto que sua justificação possibilita que tais garantias sejam asseguradas. Um direito básico, para Shue, possui o sentido de exigência que se funda em vista de uma necessidade justificada de algo. Assim, o direito é a base de uma demanda justificada para a qual as pessoas podem exigir e reclamar. Isso, no entanto, não quer dizer que necessariamente essas exigências serão prontamente atendidas sem nenhuma restrição. Os direitos não são meras exigências, mas conduzem a demandas que se fundamentam em última instância na dignidade dos seres humanos. Não são, portanto, meros presentes ou favores entregues de modo benevolente ou por piedade, como os atos de caridade. Eles são bens valiosos indispensáveis.

A partir da ideia de direito como uma exigência (*claim*), Shue (1980) acrescenta a segunda parte da definição dos direitos morais, a saber, (2) o “aproveitamento efetivo

de uma substância". Através dessa afirmação, Shue quer deixar clara a ideia de que um direito não pode ser proclamado sem que o cidadão possa usufruí-lo efetivamente. O autor chama de "substância do direito" a ideia de que, por exemplo, ao anunciar o direito à liberdade, os cidadãos podem desfrutar de fato essa liberdade. Ele deve ser capaz de apreciar essa liberdade, de modo a fazer com que essa substancialidade enunciada na lei possa de fato ser concretizada.

O aproveitamento efetivo da substância do direito deve ser (3) socialmente garantido contra as ameaças padrão (*standard threat*). O ser socialmente garantido estabelece a relação entre direitos e deveres correlativos que implicam a não exclusão de nenhum grupo social. Assim, a terceira parte da definição de seu conceito de direito moral está preocupada com as situações em que os direitos básicos possam ser violados, por isso a ideia de que "pessoas relevantes ou instituições" devem fornecer o mínimo razoável de proteção contra tais privações. Isso inclui, a criação de normas e leis que sejam eficazes contra ameaças padrão. Embora não seja necessário que todo o direito moral tenha todas as três características, todo o direito básico deve ter garantias sociais contra ameaças padrão. A respeito dessa universalidade dos direitos a partir das ameaças padrão, Shue comenta:

> O que é universal, no entanto, é um dever de fazer e manter mecanismos eficazes e minha análise tríplice de deveres correlativos irá sugerir que estes mecanismos devem servir pelo menos as funções de evitar privar as pessoas das substâncias dos seus direitos, protegendo-os contra a privação e auxiliando-os se eles são privados dos direitos. O que agora estou chamando de dever de desenvolver e preservar instituições eficazes para o cumprimento dos direitos é um resumo de grande parte do que está envolvido na realização de todos os três deveres correlativos aos direitos comuns (SHUE, 1980, p. 17-18).

Os direitos básicos referem-se a demandas racionalmente justificadas que devem ser efetivamente desfrutadas. Por isso, é preciso que sejam assegurados frente a violações e privações procedentes de ameaças padrão.

Shue discorda da posição liberal que defende que os direitos negativos são mais fáceis de serem assegurados. Ele argumenta que o direito à segurança requer

muito mais do que a descrição dos direitos negativos sugere. Garantir a segurança também exigem recursos e, portanto, ações positivas para serem asseguradas, a saber, por em funcionamento um sistema de aplicação do direito e tudo o que isso implica. Do mesmo modo, os direitos de liberdade também requerem ações positivas ativas para proteger a liberdade, a saber, infraestrutura e mecanismos governamentais. Shue defende ainda que os direitos de subsistência não podem ser claramente classificados como direitos positivos. Claro que muitas vezes, por exemplo, numa situação de fome, os direitos de subsistência exigem ações positivas dos outros, tais como, o fornecimento e a entrega de alimentos. Mas, em outras situações, os direitos de subsistência irão tomar a forma negativa de ter apenas o direito à oportunidade de se sustentar a si próprio. Portanto, Shue argumenta que os direitos de subsistência podem de fato não requerer ações mais onerosas do que as exigidas pelos direitos de liberdade e segurança. Todos os direitos exigem suporte institucional e estrutural. Portanto, todos eles fazem exigências negativas e positivas. Para Shue, qualquer direito humano básico vai impor deveres positivos, bem como, deveres negativos. Ele desenvolve um conjunto de deveres correlativos aos três direitos básicos, a saber,

> 1) deveres de não privar o titular do direito do objeto do direito,
> 2) deveres para proteger os titulares de direitos contra essas privações e 3) deveres para ajudar aqueles que já tenham sido privados (SHUE, 1980, p. 53).

O dever de evitar a privação é o dever de não eliminar a segurança de uma pessoa ou seus únicos meios disponíveis de subsistência. O dever de proteger é um dever positivo contra as privações de segurança e subsistência. E o dever de ajudar é um dever positivo em relação aos que não são capazes de prover sua própria segurança ou sua própria subsistência. Essa lista de deveres deve substituir esta falsa dicotomia formulada entre direitos negativos e positivos. A partir desses deveres positivos e negativos, pode-se defender que a exigência de se viver num meio ambiente não poluído pode ser justificada como um direito humano básico.

A concepção de direitos básicos é utilizada por Simon Caney para abordar a discussão ética sobre os impactos das mudanças climáticas. No artigo "*Climate Change, Human Rights e Moral Thresholds"* (2010), Caney identifica três direitos básicos ameaçados pelas mudanças climáticas, a saber, o direito à vida, à saúde e à subsistência. Mas, diferentemente de Shue, Caney baseia seu argumento numa

concepção negativa de direitos, defendendo um direito de não ser prejudicado pelos outros. Como a mudança climática é provocada pela ação humana, o argumento de não causar dano seria suficiente para a defesa de um direito de viver num ambiente não poluído. Os direitos negativos têm sido vistos como relativamente fáceis de serem assegurados. Em contraposição, um direito de subsistência é geralmente visto como um direito positivo que requer ações para suprir as necessidades. Desse modo, eles são vistos como mais exigentes do que os direitos negativos à segurança e à liberdade defendidos pelo modelo liberal.

Alguns críticos apontam que a proteção dos direitos ambientais é cara e difícil, e muitos governos não serão capazes de fazer isso e atender outras responsabilidades importantes. Os países mais pobres podem ficar sobrecarregados com a responsabilidade de proteger as pessoas contra a poluição ambiental. Desse modo, eles sugerem que o problema da viabilidade dos direitos ambientais nos países mais pobres pode ser abordado da mesma forma que são os direitos sociais. Alguns tratados comprometem os governos a não realização imediata de direitos sociais para todos, mas sim para implementar tais direitos como se fossem metas a serem alcançadas exigindo apenas que se comece a tomar passos para a sua realização. Todavia, se os direitos ambientais forem concebidos como sendo direitos básicos, eles terão de ser considerados como sendo direitos de alta prioridade. Ou seja, eles deverão ter uma prioridade de implementação necessária para que outros direitos sejam exercidos.

Considerações Finais

O objetivo deste capítulo foi defender o direito humano a um meio ambiente adequado à saúde e bem-estar enquanto um direito humano básico. Como foi visto, os direitos básicos são aqueles que devem ser satisfeitos antes de quaisquer outros. Tais direitos são precondições para os demais, pois sem eles o cumprimento dos outros direitos seria impossível. Os direitos básicos à segurança, subsistência *e liberdade* são limites morais, isto é, delineiam um padrão aceitável sob o qual ninguém pode ficar abaixo. Eles asseguram a satisfação de algumas necessidades básicas fornecendo uma proteção mínima contra o total desamparo de modo a proteger a população vulnerável contra ameaças devastadoras. O direito básico à subsistência inclui a defesa de ar puro, água não poluída, alimentação adequada, vestuário adequado, abrigo adequado e cuidados mínimos de saúde pública preventiva. A defesa de um direito humano de viver

num ambiente não poluído deve ter prioridade de implementação e não ser tratado como uma meta de alcance a longo prazo. Desse modo, as questões ambientais devem ser enfrentadas, pois a sobrevivência humana e não-humana depende de um meio ambiente seguro e não poluído.

Referências

BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CANEY, Simon. Climate Change, Human Rights e Moral Threshold. In: GARDINER, S. et al. **Climate ethics:** essential readings. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BUCHANAN, Allen. **Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law.** Oxford: Oxford Press, 2004.

Center for International Environmental Law (CIEL). **"Male' Declaration on Human Dimension of Global Climate Change".** 2007. Disponível em: http://www.ciel.org/Publications/Male_Declaration_Nov07.pdf Acesso em: 03 ago. 2020.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre faticidade e validade**. [v. I e v.II]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HOHFELD, Wesley Newcomb. **Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning**. *The Yale Law Journal*, v. 23, n. 1, nov., 1913, pp. 16-59. Acesso em: 15 maio 2020. Disponível em: <https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2324&context=ylj>

IPCC, 2014: **Climate Change 2014**: Impacts, Adaptation, and Vulnerability. Summaries, Frequently Asked Questions, and Cross-Chapter Boxes. A Contribution of Working Group II to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Field, C.B., *et all* (eds.)]. World Meteorological Organization, Geneva, Switzerland, 190 pp. Disponível em: https://www.ipcc.ch/report/ar5/wg2/. Acesso em: 15 maio 2020.

NAGEL, Thomas. **Concealment and exposure**: and other essays. Oxford: Oxford University Press, 2002.

NICKEL, J. **Making Sense of Human Rights.** Malden, MA: Blackwell Publishing, 2007.

NICKEL, J. "Human Rights". **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/rights-human/>. Acesso em: 20 de maio de 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos humanos.** 1948. Disponível em: http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf. Acesso em: 15 maio 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração de Estocolmo sobre o ambiente humano.** 1972. Acesso em 15 de maio de 2020. Disponível em: http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Meio-Ambiente/declaracao-de-estocolmo-sobre-o-ambiente-humano.html.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Convenção sobre Diversidade Biológica.** Acesso em 18 de maio de 2020. Disponível em: http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/_arquivos/cdbport.pdf.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **O futuro que queremos**. 2020. Disponível em: https://riomais20sc.ufsc.br/files/2012/07/CNUDS-versão-português-COMITÊ-Pronto 1.pdf. Acesso em: 18 maio 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Acordo de Paris**. 2015. Disponível em: https://nacoesunidas.org/acordodeparis/. Acesso em: 20 maio 2020.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). **Convenção Americana de Direitos Humanos** ("Pacto de San José de Costa Rica"), 1969. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acesso em: 20 maio 2020.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS (OEA). **Protocolo Adicional à Convenção Interamericana Sobre Direitos Humanos em Matéria de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, "Protocolo de San Salvador"**. Disponível em: http://www.cidh.org/basicos/portugues/e.protocolo_de_san_salvador.htm. Acesso em: 20 maio 2020.

OXFAM. Extreme Carbon Inequality**. Why the Paris climate deal must put the poorest, lowest emitting and most vulnerable people first.** 2015. Disponível em: https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/mb-extreme-carbon-inequality-021215-en.pdf. Acesso em: 18 jul. 2016.

OFFICE OF THE UNITED NATIONS HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS (OHCHR). **Resolution 7/23 da Human Rights Council of the United Nations**. *2008.* Acesso em 03 de agosto de 2016. Disponível em: http://ap.ohchr.org/documents/E/HRC/resolutions/A_HRC_RES_7_23.pdf. SHUE, H. **Basic Rights**: Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy. Princeton: Princeton University Press, 1980.

UN. **Our Common Future,** United Nations General Assembly, Report of the World Commission on Environment and Development, 1987. Disponível em: http://www.un-documents.net/ocf-a1.htm. Acesso em: 20 maio 2020.

2. UMA PROPOSTA LIBERTADORA DE DIREITOS HUMANOS: ESTUDO A PARTIR DAS CONTRIBUIÇÕES DE ENRIQUE DUSSEL

Paulo César Carbonari

> "Os "sem-direito-todavia", quando lutam pelo reconhecimento de um novo direito, são o momento criador histórico, inovador, do corpo do direito humano" (DUSSEL, 2015, p. 130).

Introdução

O pensamento político crítico latino-americano encontra em Enrique Dussel um dos seus principais formuladores desde o olhar filosófico. Recolhe das experiências profundas das lutas populares os subsídios para fazer a crítica aos modelos convencionais e tradicionais de compreensão da ação política, da ética e do direito. Sua proposta dialoga com os desafios daqueles e daquelas que são excluídos/as do sistema vigente e por ele transformados/as em vítimas. Afirma enfaticamente que toda e qualquer transformação dessas realidades será obra dos/as sujeitos/as "sem direitos" em lutas libertárias por eles/as levadas adiante. Esta compreensão geral é, em ensaios específicos, ampliada e "aplicada" para o tema dos direitos humanos.

Partindo de sua construção na Ética e na Política da libertação sistematizamos elementos para o que chamamos de uma compreensão libertadora de direitos humanos. A apresentação é organizada em quatro partes: a primeira situa a problemática da exclusão que gera os "sem direitos" dentro do "estado de direito democrático"; a segunda reflete sobre a condição de "sujeitos de direitos" das vítimas; a terceira traz a expectativa básica que sustenta a ação política em direitos humanos, a pretensão política de justiça; e a quarta faz um debate sobre o significado pluriversal e histórico da compreensão de direitos humanos carregada nesta proposta.

As Vítimas "Sem Direitos"

Enrique Dussel inicia a *Ética da Libertação* na idade da globalização e da exclusão dizendo: "encontramo-nos diante de um fato massivo da crise de um

'sistema-mundo' que começou a se formar há 5000 anos, e está se globalizando até chegar ao último rincão da terra, excluindo, paradoxalmente, a maioria da humanidade" (2000, p. 11). O diagnóstico é contundente: o "fato massivo" carregado pela globalização é a exclusão da maioria da humanidade. Mas este não é um fato qualquer, "é um problema de vida ou morte", no sentido de que a vida humana "não é um conceito, uma ideia, nem um horizonte abstrato, mas o modo de realidade de cada ser humano concreto, condição absoluta da ética e exigência de toda libertação" (DUSSEL, 2000, p. 11). De saída, fica demarcado também o posicionamento filosófico diante deste "fato massivo": trata-se de uma questão ética (e política).

Nos seus escritos de política,[11] Dussel chamou as vítimas, sob a perspectiva dos direitos humanos, de "sem direitos". Ele diz que:

> Estes cidadãos ['cidadãos são excluídos não-intencionalmente do exercício de novos direitos que o 'Sistema do direito' não pode, todavia, incluir'] com consciência de serem sujeitos de *novos direitos* se experimentam a si mesmos como vítimas, sofrendo inevitavelmente os efeitos negativos do corpo do direito ou de ações políticas, no melhor dos casos não-intencionais (DUSSEL, 2015, p. 128).

Na sequência, o autor esclarece que:

> As vítimas de um 'sistema do direito *vigente'* são os 'sem-direito' (ou os que não têm, todavia, direitos institucionalizados, reconhecidos, vigentes). Trata-se, então, da dialética de uma comunidade política com 'estado de direito' em face de muitos grupos emergentes sem-direitos, vítimas de sistemas econômico, cultural, militar, etc., vigentes (DUSSEL, 2015, p. 129).

Na perspectiva ético-crítica, "[...] as vítimas são reconhecidas como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de

[1] Tradução de capítulo do livro "*Hacia una filosofia política crítica*" (2001) publicada pela *Revista InSURgência* (2015).

morte (no nível que for, e há muitos e de diversa profundidade e dramatismo)" (DUSSEL, 2000, p. 303). Aqui estão já indicadas as principais qualidades e características da vítima. Entre elas, a principal é de que se trata de "sujeito ético" cuja humanidade está negada pelo sistema. Estar com a humanidade negada é: não poder produzir, reproduzir ou desenvolver a própria vida, o que significa que a vida ganha uma centralidade fundamental;[2] estar excluído da participação na discussão, ou seja, não ter condições de tomar parte da vida comum, o que também significa, não tomar parte dos processos de validação das condições que estabelecem os valores e o que tem sentido no comum; finalmente, ser afetado por alguma situação de morte, o que significa que a vítima é atingida por algo que ameaça sua condição de sujeito vivo – ela está em situação de morte[3].

A lista daqueles/as que são considerados/as vítimas inclui:

> operário, índio, escravo africano ou explorado asiático do mundo colonial, corporalidade feminina, raça não-branca, gerações futuras que sofrerão em sua corporalidade a destruição ecológica, velhos sem destino na sociedade de consumo, crianças de rua abandonadas, imigrantes estrangeiros refugiados, etc (DUSSEL, 2000, p. 313).

Para Dussel, "[...] boa parte da humanidade é 'vítima' de profunda dominação ou exclusão, encontrando-se submersa na 'dor', 'infelicidade', 'pobreza', 'fome', 'analfabetismo', 'dominação'" (DUSSEL, 2000, p. 314). A vítima expressa a contradição do sistema: "[...] a maioria de seus possíveis participantes afetados se encontram privados de cumprir com as necessidades que o próprio sistema proclamou como direitos" (DUSSEL, 2000, p. 315), ou seja, os "sem-direitos".

Em outro texto, esse crítico da pós-modernidade diz que:

> São as gerações futuras diante dos crimes antiecológicos das gerações presentes; é o caso da mulher na sociedade machista, das raças não brancas na sociedade racista ocidental, dos homossexuais nas estruturas heterossexuais, dos marginais, das classes exploradas

[2] Judith Butler, numa perspectiva bem própria, as chama de "vidas precárias" ou "vidas em condição precária", "vidas não passíveis de luto" (2016, p. 53).

[3] Aquile Mbembe fala de "necropolítica" (2016, p. 146).

> por uma economia do lucro, dos países pobres e periféricos, dos imigrantes e ainda dos Estados nacionais debilitados pela estratégia do capital global nas mãos de corporações transnacionais (às quais não se pode, no momento, impor um marco legal internacional que exija um serviço para a humanidade, e no estado atual de autorreferencialidade total e de destruição ecológica ou social, como efeito de suas estratégias como aumento de pobreza no mundo) (DUSSEL 2015, p. 128-129).

Dussel desenvolve uma compreensão própria e, diríamos, alargada de vítima, na qual procura incorporar as múltiplas e diversos modos de exclusão e de desumanização que se manifestam no cotidiano da humanidade sob as mais diversas formas, enfrentando o debate sobre em que medida se trata de uma realidade inevitável para o sistema instituído, em certo sentido "não intencional", "efeito indireto da ação direta"[4] ou "efeito colateral".[5]

Em termos éticos, trata-se da existência da vítima; em termos político-jurídicos, os "sem-direitos". O fato é que estes/as estão impossibilitados de viver e de viver com direitos humanos. Este é o ponto de partida concreto para a consideração dos direitos humanos em Dussel, reconhecer a existência de vítimas, de "sem-direitos". Sem esse reconhecimento será impossível pensar em direitos humanos, até porque, para ele, todo sistema de direitos só faz sentido como luta dos "sem-direitos", como veremos.

---

[4] Neste ponto há uma convergência de compreensão com Franz Hinkelammert. Este último desenvolve amplamente a questão da responsabilidade pelos efeitos indiretos da ação direta em um texto no qual discute os direitos humanos ante a globalidade do mundo, em *El sujeto y la ley* (HINKELAMMERT, 2003, p. 293-315). Discutimos este tema no texto *Franz Hinkelammert: utopia crítica, libertação e direitos humanos* (CARBONARI, 2009, p. 69-91).

[5] No parágrafo final [28] da *Política da Libertação,* volume II, Dussel esclarece que: "Ninguém pode em concreto decidir, a partir de uma deliberação *perfeita*, nem tampouco pode pretender possuir uma predição certa, também *perfeita*, da consequência de seus atos [...]" (2009, p. 514-515, tradução nossa). Mais adiante completa: "Do fato de que os atos incluem um momento de indecidibilidade por falta de evidência prática absoluta e de imprevisibilidade perfeita, quer dizer, de que seja impossível ter certeza absoluta de seus efeitos, não segue que a ética, ou a política, perca seu sentido" (2009, p. 515, tradução nossa). Na *Ética,* o assunto é tratado no § 6.3, de modo particular em [367] (2000, p. 535-536).

As Vítimas: "Sujeitos de Direitos"

O sujeito da práxis de libertação é o autor dos processos de afirmação dos direitos, dos processos de construção de relações libertas da opressão, e constitui-se sujeito de direitos humanos. Uma das marcas da compreensão de sujeito que Enrique Dussel formulou é aberta à pluralidade dos sujeitos e à superação daquelas posições que entendem o "quem" da ação e o "aquele" que age de forma abstrata e monolítica.
O sujeito ético da práxis de libertação é capaz de ação no *princípio-libertação,* enunciado por Dussel assim:

> Aquele que opera ético-criticamente *deve* (está obrigado a) libertar a vítima, como participante (por 'situação' ou por 'posição' – diria Gramsci) da própria comunidade a que pertence a vítima, por meio de (a) *uma transformação* factível dos momentos (das normas, ações, microestruturas, instituições ou sistemas de eticidade) que *causam* a negatividade material (impedem algum aspecto da reprodução da vida) ou discursivo-formal (alguma simetria ou exclusão da participação) da vítima; e (b) *a construção,* através de mediações com factibilidade estratégico-instrumental críticas, de novas normas, ações, microestruturas, instituições ou até sistemas completos de eticidades onde essas vítimas possam viver, sendo participantes iguais e plenos (DUSSEL, 2000, p. 565).

Com efeito, o sujeito ético da práxis de libertação é "cada sujeito ético da vida cotidiana, cada indivíduo concreto em todo seu agir", porém na condição de "vítima ou solidário com a vítima", aquele/a a quem cabe "fundamentar normas, realizar ações, organizar instituições ou transformar sistemas de eticidade" (DUSSEL, 2000, p. 519)[6]. Com isso, circunscreve o "referente privilegiado", próprio da ética de libertação: "[...] a

[6] Dussel mostra que o *princípio-libertação* tem um momento negativo e outro positivo. No sentido negativo: "A obrigação ético-libertadora impõe-se sempre, em primeiro lugar, como o dever de enfrentar a desconstrução real das causas da negatividade da vítima" (2000, p. 565). No sentido positivo: "Libertar não é só quebrar as cadeias [...], mas 'desenvolver' (libertar no sentido de dar possibilidade positiva) a vida humana ao exigir que as instituições, o sistema, abram novos horizontes [...]" (2000, p. 566). Em suma, "é um 'libertar para' o *novum*, o êxito alcançado, a utopia realizada" (2000, p. 566).

vítima ou comunidade das vítimas que operará como o/os sujeito/s" (DUSSEL, 2000, p. 519).

As subjetividades manifestam-se na diversidade (mulher, pobre, camponês, etc.), que Dussel (2000, p. 520) chama de recortes formais, de um "único e mesmo sujeito vivo concreto", que é a vítima. Ou seja, trata-se, num primeiro momento [1], de fazer a negação de certo tipo de "sujeito", o sujeito moderno, que se afirma no paradigma da "consciência" que se autofundamenta. Num segundo momento [2], será preciso afirmar que o sujeito material da ética é o sujeito corporal vivente, é "um sujeito humano concreto vivo", o "último critério de subjetividade" (DUSSEL, 2000, p. 527), visto que "[...] o sujeito [vivente] humano é o ponto de partida e continua sendo referência e conteúdo" (DUSSEL, 2000, p. 528).

No terceiro momento [3] trata-se de revelar o "sujeito negado", pelo "aparecimento da vítima", pois "o sujeito aparece em toda a sua clareza nas crises dos sistemas", ele "surge *em* e ante os sistemas" e mostra a irracionalidade do sistema "a partir da vida negada da vítima" (DUSSEL, 2000, p. 529). No reverso, "a não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical [...]: morrer" (DUSSEL, 2000, p. 529). É neste contexto que emerge a vítima como sujeito. Diante disso, o autor enuncia explicitamente: "O sujeito da práxis de libertação é o sujeito vivo, necessitado, natural e por isso cultural, em último termo, a vítima, a comunidade das vítimas e os co-responsavelmente articulados a ela" (DUSSEL, 2000).

A vítima é o sujeito histórico que sofre a exclusão, a vitimização, que se põe em processo de práxis de libertação, de superação da situação na qual se encontra. Note-se que junto com os próprios sujeitos estão aqueles/as que se põem "co-responsavelmente articulados" às vítimas, os que Gramsci chamou de "intelectuais orgânicos", os que Paulo Freire chamou de "lideranças". Há um "lugar" no qual e desde o qual faz sentido todo discurso crítico, este é um "'lugar' último" e é o lugar das "vítimas empíricas, cujas vidas estão em risco" (DUSSEL, 2000, p. 530). Assim, no quarto momento [4], apresenta-se a intersubjetividade comunitária dos novos sujeitos sócio-históricos, dos chamados "movimentos sociais". É a dimensão organizativa e organizada da subjetividade que luta para superar a situação de vitimização. Dussel concorda com a necessidade de negação e de superação dos chamados "sujeitos metafísicos", mas entende que é preciso fortalecer as subjetividades singulares de cada sujeito concreto e também aquelas das intersubjetividades expressas nas comunidades das vítimas. Não há motivo justificável para que estas duas últimas expressões da

subjetividade sobreponham-se uma à outra. Elas são complementares. Para o estudioso,

> a 'subjetividade' inter-subjetiva constitui-se a partir de uma certa comunidade de vida [...] desde uma certa memória coletiva de gestos de libertação, desde necessidades e modos de consumo semelhantes, desde uma cultura com alguma tradição, desde projetos históricos concretos aos quais se aspira em esperança solidária (DUSSEL, 2000, p. 531).

Em termos históricos, comunidades de vítimas são lugares de construção de processos de libertação. Estas comunidades efetivam-se nas experiências históricas dos chamados "movimentos sociais". Diz Dussel que: "Interessa-nos particularmente o surgimento de *novos* movimentos sócio-históricos na sociedade civil ou na história, que de uma maneira ou de outra sempre são comunidades de vítimas que lutam pelo reconhecimento e que se revelam, 'aparecem' [...]" (DUSSEL, 2000, p. 531), respondendo às necessidades concretas de luta e de organização de cada momento histórico. Em suma, movimento social como sujeito intersubjetivo de libertação é movimentação e capacidade de resposta às necessidades das vítimas em cada situação e momento histórico. Sujeitos não são naturais nem mesmo permanentes; eles fazem-se a si mesmos, constituem-se, constroem-se, pois "para se tornar sujeito é necessário efetuar uma crítica autoconsciente do sistema que causa a vitimação" (DUSSEL, 2000, p. 533).

Na opinião de Dussel, há diferentes formas de compreender o tipo da atuação estratégica do sujeito sócio-histórico organizado: se é uma "práxis funcional" de "reforma" ou "crítico-libertadora" de "transformação" e, junto com eles, de "revolução". O autor faz uma crítica contundente ao reformismo que, segundo ele "adota os critérios e princípios do sistema dominante" (DUSSEL, 2000, p. 538) e advoga que a ética da libertação deve assumir uma ação ética contrária à práxis funcional, que é a forma de ação reformista. Segundo ele, a ação que se opõe ao reformismo "não é a 'revolução' mas a 'transformação'" (DUSSEL, 2000, p. 539), visto que deseja que a libertação seja um exercício possível na "vida cotidiana". Ele não exclui a revolução,[7] mas a situa

[7] Para Dussel (2000, p. 539): "A revolução não é senão o momento extremo de um nível de complexidade que começa em sua posição mínima pela transformação de uma máxima da vida cotidiana em referência a uma ação possível insignificante [...] e que deve ser 'transformada' a partir do critério e princípio que as

eticamente como parte de um processo de transformação: "'transformar' é mudar o rumo de uma intenção, o conteúdo de uma norma: modificar uma ação ou instituição possíveis, e até um sistema de eticidade completo, em vista dos critérios e princípios éticos enunciados, no próprio processo estratégico e tático" (DUSSEL, 2000, p. 539). Esse processo de efetivação ético-crítica "é o *processo histórico de libertação*, não como mera emancipação de ilustração [...], mas como emancipação integrada num processo intensamente mais complexo, sempre também material, corporal, cultural, de conteúdo, que tem momentos, com intervenções autoconscientes de discursividade crítica, e cuja materialidade formal chamamos de libertação" (DUSSEL, 2000, p. 542-543).

A "educação política" e a "organização" dos/as trabalhadores/as, dos/as oprimidos/as, das vítimas (2000, p. 517) é central no processo de libertação. Mas este processo não pode esquecer-se que é no próprio processo prático de libertação que ocorre tanto a educação quanto a organização (nisso Dussel concorda proximamente com Paulo Freire). Disso decorre a necessidade de enfrentar de forma clara e consistente o "vanguardismo" e a verticalização (2000, p. 516) e de retomar a importância do papel do intelectual como participante dos processos de educação política e de organização e não para ser seu condutor.

Em suma, vítimas são, para Dussel, ponto de partida, referências, e sujeitos do processo de libertação, servindo de parâmetro concreto para a ação [ética e política]. Ter a vítima como sujeito implica reconhecer nela a "potência despotenciada" pelo sistema opressor e afirmar a potência para fazer frente aos processos de aniquilação da vida. A responsabilidade com a vítima é a responsabilidade com a produção, a reprodução e o desenvolvimento da vida concreta no sentido da maior ampliação possível. Este é o desafio ético que se impõe como princípio e como exigência de ação, como orientação e como busca de efetivação. Enfim, reconhecer e assumir responsavelmente a vítima em sentido ético é assumir a construção de um modo de vida que não produza novas vítimas, antes, que seja capaz de promover a vida ao máximo.

---

enuncia com a não negação do outro, em algum aspecto que possa redundar em diminuição da vida ou participação simétrico-discursiva da vítima da realização de tal máxima [...]".

A "Pretensão Política de Justiça"

A "pretensão"[8] de toda ação política[9] e que também inclui o sistema do direito como uma de suas manifestações é a realização da justiça. Neste sentido, trata-se de, como diz no parágrafo 28, derradeiro, do segundo volume da *Filosofia Política,* ir além da "pretensão de bondade"[10] buscada pela ética. Segundo Dussel, "a mera *pretensão de bondade* se transforma analogicamente numa *pretensão política de justiça* quando no campo político se subsome a *pretensão de bondade* universal, abstrata, ética, dentro do horizonte do campo político, onde se desdobra o poder político" (DUSSEL, 2009, p. 516, tradução nossa). Ele explica que a "pretensão política de justiça" exige explicitar o significado de "justiça" que "pode significar muitas coisas". Segundo ele, "queremos indicar[11] com a expressão "justiça política" o tipo pleno do ato político, institucional, do cidadão enquanto se "ajusta" às exigências normativas tantas vezes assinaladas, mas não a uma delas e, sim, a todas sinergeticamente articuladas num todo sincrônico. Admitimos, de todas as formas, que a complexidade do conteúdo do termo vai crescendo no tempo histórico" (DUSSEL, 2009, p. 517-518). O autor esclarece que "o ato político (igualmente, as normas, as micro ou macroestruturas ou os sistemas políticos) têm determinações específicas que subsume as exigências éticas na normatividade própria" (DUSSEL, 2009, p. 518, tradução nossa). Elas traduzem-se nos diferentes níveis: o nível A, da ação estratégica, o nível B, das diversas esferas institucionais da *potestas,* e o nível C, dos princípios normativos implícitos da política

---

[8] "Por *pretensão* (*claim, Anspruch*), deve-se entender [...] que a ação realizada ou a instituição fundada ou performativamente atualizada como funcionando segundo suas exigências (com *pretensão de retidão,* então), pode justificar-se se alguém peça que se explicitem as razões que explicam a tomada de decisão que se pretendia efetuar" (DUSSEL, 2009, p. 514, tradução nossa).

[9] Segundo Dussel, "está claro que a pretensão é 'política', já que o sujeito ou ator fica situado no campo político. Trata-se da pretensão de um cidadão ou representante (genitivo subjetivo) quando se faz presente como ator ao executar uma ação ou ao cumprir algum momento institucional. Se cumpre os princípios normativos (ao menos os três indicados nesta *Arquitetônica*) da política, na constituição do objeto político poderá ter uma pretensão 'política' adequada" (2009, p. 516, tradução nossa).

[10] "A palavra *bondade* (*goodness*) cobra agora um sentido ético preciso e estrito. Era o propósito último da ética: o estudo das condições intersubjetivas, consensuais e reais da pretensão de bondade" (DUSSEL, 2009, p. 514, tradução nossa).

[11] Imediatamente antes esclarece que, depois de citar a Ética a Nicômaco, de Aristóteles (*EN,* V, 1, 1129a, 6-10 e *EN,* V, 1, 1129b 30: "É deste último sentido de justiça que nos aproximamos mais ao usá-la neste *§ 28*" (2009, p. 517, tradução nossa).

(expostos longamente no segundo volume da Filosofia Política e sistematizados no seu final (p. 518-519). Na visão desse autor,

> tem 'pretensão *política* (subjetivamente) de justiça *política* (segundo as condições ontológicas)' aquele que atualiza ou exerce plenamente o *poder político*, como a força que, *desde abaixo* (*potentia*), conduz a ação estratégica e a criação de instituições justas [...] dentro do cumprimento integral dos princípios políticos [...]: chamá-lo-emos exercício de um 'poder *obediencial*'" (DUSSEL, 2009, p. 520, tradução nossa).

A realização desta pretensão passa, entre outras medidas, pela efetivação de condições concretas no sistema do direito[12]. Assim, o "sistema do direito" desempenha dentro do sistema político uma função específica[13], de modo que "a "pretensão política de justiça" tem no sistema de direito sua garantia procedimental formal de legitimidade. É uma "legítima pretensão" porque respeita a um marco de decisões institucionais que autorregulam sua ação pública, enquanto, em comum acordo (simétrico-democrático) com todos os demais afetados, produziu regras, normas, uma Constituição, leis que valem para todos os cidadãos equitativamente" (DUSSEL, 2015, p. 127). Este processo conforma o "sistema do direito vigente" que "[...] rege as condutas dos cidadãos partícipes de uma comunidade política que chegou a institucionalizar historicamente o marco legítimo que permite que as ações sejam legais" (DUSSEL, 2015, p. 128).

Os "sem-direito" irrompem como os que não foram contemplados no "sistema de direito vigente" e, por isso, ao exigir direitos, o põe em questão. Neste sentido, "os movimentos dos 'sem-direito-todavia' (com relação ao 'direito vigente') começam uma

---

[12] As relações entre os diversos campos práticos são analisadas por Dussel em "La ética como teoria moral de los campos prácticos", em *14 Tesis de Ética* (2016, p. 15-28). No segundo volume da *Política da Libertação,* Dussel, localiza o sistema do direito como parte da esfera formal da política (2009, p. § 23, [352]), que é completada pela esfera material (2009, § 21) e pela esfera da factibilidade (2009, § 22). No caso da esfera material, há que se considerar as sub-esferas ecológica, econômica e cultural (2009, § 21, [319; 320ss; 324ss]).

[13] Sua função específica é "[...] constituir a referência formal ou a institucionalização dos deveres e direitos que devem cumprir todos os membros da comunidade política enquanto soberana. Trata-se da constituição de um "estado de direito" *(Rechtsstaat)*. Como um corpo diferenciado onde os direitos fundamentais institucionalizados permitem promulgar uma "Constituição (em cumprimento do Princípio Democrático) como referência próxima do direito positivo em todos seus ramos" (DUSSEL, 2015, p. 127-128).

luta pela *inclusão* dos 'novos' direitos na 'lista' histórica dos direitos já aceitos, institucionalizados, vigentes" (DUSSEL, 2015, p. 129). Assim, "os 'sem-direito-todavia', quando lutam pelo reconhecimento de um novo direito, são o momento criador histórico, inovador, do corpo do direito humano" (DUSSEL, 2015, p. 130). Adicionalmente, o autor explicita que:

> a incorporação de 'novos' direitos ao 'sistema do direito', ou a explosão do 'sistema do direito' vigente, que agora se transforma em 'antigo', por *um novo sistema do direito*, é fruto não tanto da explicitação de um direito natural, contudo não descoberto, e sim da institucionalização de um 'novo' direito descoberto pelas vítimas 'sem-direito', fruto da maturidade histórica própria ao desenvolvimento da realidade humana (e da consciência política), do processo civilizatório da comunidade política particular ou da humanidade em geral" (DUSSEL, 2015, p. 130-131).

Ainda, segundo esse autor,

> dito 'descobrimento' não é fruto nem de um estudo teórico nem de um voluntarismo de certos movimentos messiânicos. É fruto da consciência crítico-política dos grupos que sofrem em sua dor os efeitos negativos do estado-de-não-direito de uma dimensão humana que a maturidade histórica desenvolveu, mas que o direito não incluiu, contudo, como exigências que requerem institucionalidade pública. A negatividade material (a miséria, a dor, a humilhação, a violência sofrida, etc.) indica para o 'sem-direito' como um 'vazio' negro (sic!) dentro do 'sistema do direito' (DUSSEL, 2015, p. 131).

Dussel faz uma explicação do processo de formação e de afirmação dos "novos direitos". Segundo ele,

> [...] o 'novo' direito pode encontrar-se: a) num estado de 'constituição originária' na consciência política dos novos movimentos sociais como um 'direito pelo qual se luta para que seja reconhecido' (isto é, um direito existente na

> consciência do novo ator histórico, mas não objetivamente existente como 'sistema do direito vigente'); b) num estado 'positivamente' institucionalizado como direito futuro vigente (que é o objetivo das lutas pelo reconhecimento dos direitos dos novos movimentos sociais) (2015, p. 131-132).

Há um "tempo intermédio" (entre "a" e "b"): o "a", "da autorreferência 'fechada' sobre si mesma do 'sistema do direito vigente' que nega (e lança toda a violência monopolística do Estado contra os novos atores sociais)"; e o "b", "do 'novo" direito institucionalizado". Neste intervalo, ocorre um triplo processo que é descrito por Dussel da seguinte forma: "1) por um lado, de 'deslegitimação' do direito vigente que começa a transformar-se em direito 'antigo'; 2) por outro, de 'legitimação' do novo direito que, a partir de uma posição de não-vigência e não-legítimo, passará lentamente a uma situação de legitimidade triunfante; 3) por último, produzir-se-á a derrogação de certos aspectos do direito antigo claramente contraditórios com o novo direito" (DUSSEL, 2015, p. 132).

Dessa forma, o autor esclarece que:

> a 'pretensão política de justiça', que honesta e seriamente satisfazia no passado o direito vigente antigo, pode agora, com base nas vítimas (os sem-direitos que lutando institucionalizaram novos direitos), vítimas de ações injustas (justas, legais e legítimas com base no direito antigo; injustas, ilegais e ilegítimas com base no novo direito), corrigir os erros próprios da autorreferencialidade do direito antigo, correção que supõe ações diferentes com base no ponto de vista do novo direito (DUSSEL, 2015, p. 133).

A complexidade do processo de formação dos direitos humanos, no fundo, traduz-se em luta que, antes de ser jurídica, do Direito, é acima de tudo ética e política, razão pela qual toda "pretensão política de justiça" é o que embasa a legitimidade da luta dos "sem-direito" contra o sistema do "direito vigente". A carga positiva e legitimadora da luta das vítimas "sem-direitos" ganha força e centralidade.

Direitos Humanos: Perspectiva Libertadora, Pluriversal e Histórica

Convém ressaltar que o que acumulamos até este momento mostra que os direitos humanos, na compreensão de Dussel, são uma mediação do Direito, parte da política como pretensão de justiça, em profunda interlocução com a ética. Esta posição mostra que os direitos humanos articulam dimensões de ação e de reflexão que são distintas e complementares entre si. Na base de todo o processo, estão os "sem-direitos", as "vítimas", que apontam para uma nova perspectiva de sujeito ético e político. O sujeito dos direitos é pluridimensional. Assim, há que ser pluridimensional a compreensão de direitos humanos a ser defendida, já que se tratam de direitos destes sujeitos. Por isso, uma compreensão que se reivindica libertadora e, sendo libertadora, histórica:

> Por natureza, os direitos humanos são históricos. Isto é, eles se estruturam historicamente como 'direitos vigentes' e são considerados com base na consciência ético-política dos 'novos' movimentos sociais que lutam pelo reconhecimento de sua dignidade negada. Não pode haver *a priori,* no começo da história, uma 'lista' dos direitos humanos (DUSSEL, 2015, p. 129).[14]

Como se vê, construção implica em superação de todos os colonialismos, as monoculturas e as opressões.[15]

---

[14] E mais, "no tempo do decurso da história, nunca se podem descobrir listas de todos os direitos humanos, salvo apenas daqueles que historicamente foram sendo descobertos, reconhecidos e institucionalizados como 'direitos vigentes' (nos 'sistemas do direito' históricos) e foram sucessivamente repensados com base nos 'novos' direitos de cujos conteúdos tomam consciência, em primeiro lugar e sempre, os 'sem-direito'" (2015, p. 129).

[15] Nesta esteira, Grosfogel diz que: "descolonizar las estructuras de conocimiento de la Universidad occidentalizada requerirá entre otras cosas: 1. reconocer el provincianismo y el racismo/sexismo epistémico que constituyen las estructuras epistémicas fundacionales como resultado de los proyectos genocidas/epistemicidas coloniales/patriarcales del siglo XVI; 2. romper con el universalismo donde uno ('uni') define para todos; en este caso, el uno es la epistemología del hombre occidental; 3. llevar la diversidad epistémica al canon de pensamiento para crear un pluriverso de significados y conceptos, donde la conversación inter-epistémica entre muchas tradiciones epistémicas produzca nuevas redefiniciones de antiguos conceptos e invente nuevos conceptos pluriversales donde 'todos defininamos para todos' (pluri-verso) en lugar de 'uno para todos' (uni-verso)" (2013, p. 55).

As primeiras duas partes desta reflexão já apontaram para o sujeito e sua pluriversidade, agora a aprofundaremos ainda que brevemente. O sujeito é singularidade (Einzelheit), uma existência humana concreta, a que se constitui como "carnalidade material", o que se experimenta no nomear a uma pessoa. Se digo João, por exemplo, o que se está é "distinguindo no conjunto do real das coisas inanimadas e dos animais" e, por ser nome próprio, "o estamos reconhecendo como um sujeito concreto, com uma identidade própria, única e exclusiva desse sujeito". Pelo nomear também "descobre-se sua realidade (ato da 'razão prático-material') como realidade vivente [...] e realidade vivente humana (isto é, como sujeito autoconsciente, autônomo e livre)" (DUSSEL, 2000, p. 136-137). Este singular é situado como parte de coletivos (família, grupos, Estado) nos quais há exigências específicas como singularidade e como parte destes coletivos. Dussel esclarece que não há como pensar o sujeito sem que se tome em conta, "sua vida", que é sempre única e singular; mas que também é intersubjetividade, o que o constitui como "sujeito comunicativo", participante de uma comunidade de vida e também participante "num mundo cultural": "tudo isso quer dizer relação necessária ao modo humano de ser vivente, isto é, de produzir, reproduzir e desenvolver a própria vida como um sujeito individual humano" (DUSSEL, 2000, p. 139-140). A singularidade, portanto, não é fechada sobre si mesma.

A diversidade das expressões da vítima indica que não se trata de uma realidade única, nem mesmo unitária ou unificadora. Ela é, antes de tudo, realidade "dis-tinta": uma vítima não é redutível a qualquer outra vítima. Por outro lado, as formas nas quais se apresenta a condição da vítima se "combinam", transversalizando-se – as feministas negras norte-americanas diriam "interseccionalizando-se"[16] – na concretude de uma singularidade, realizando a unidade da condição de vítima como sujeito vivo. O central é que, para a compreensão crítica da condição da vítima, qualquer perspectiva que exceda sua singularidade é um recorte formal que diz respeito ao modo como se entende a apresentação das condições históricas nas quais aparece. É isto que faz com que a "diversidade não nega a universalidade", mas a "concretiza, enriquece", fazendo que "os diversos e invisíveis 'rostos' do outro" sejam descobertos. É necessário "saber

[16] Termo usado por primeira vez por Kinberlé W. Crenshaw no artigo "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", em 1991, e hoje amplamente difundido. Ver também, "Uma agenda marxista para a interseccionalidade", de *Sharon Smith*, tradução de Fernando Pureza, publicado no *Blog Junho*, em 3 de agosto de 2017. Disponível em http://blogjunho.com.br/uma-agenda-marxista-para-a-interseccionalidade/. Este é, certamente, um excelente debate a ser feito e que espero ainda seja feito em outro momento.

articular 'transversalmente' em sua natureza alterativa[17] esses rostos" (DUSSEL, 2000, p. 567, grifo nosso).

A universalidade revela-se na "profundidade de cada diversidade" na qual fica refletida a particularidade dos/as outros/as. A universalidade, portanto, está no âmago profundo da diversidade – como pluriversidade. Não é o resultado de soma, nem da composição. Vem do aprofundamento. Em outras palavras, quanto mais se aprofundar a diversidade, mais se chegará à universalidade que é pluriversidade. A subjetividade, portanto, no seu mais profundo, é sempre intersubjetividade; o cada um/a, no profundo, é um/a "todos"/ as; o singular, no profundo, é plural. "Em cada vítima concreta está a vítima universal, que a revela como epifania dos rostos de todos os rostos particulares" (DUSSEL, 2000, p. 568). Por isso é que Rigoberta, assim como qualquer vítima (não como vítima qualquer, mas como vítima singular) é "um 'rosto' de todos os 'rostos' de todos os Outros invisíveis" (DUSSEL, 2000, p. 568). Essa compreensão de singularidade impede que se entenda o sujeito de modo unidimensional. Unidimensionalizar é deformar a realidade e também as formas de ação na realidade, inviabilizando o ser sujeito ético. Não há sujeito unidimensional. Fazer da vítima unidimensional é obra de uma racionalidade que nega a complexidade do seu ser humano como ser humano vivo. A compreensão da vítima como sujeito operada numa racionalidade ética, política e jurídica de libertação abre-se, desde a singularidade, para uma perspectiva de pluridimensionalidade e da pludiversidade do sujeito, ou seja, para compreender que ser sujeito é ser singular sendo plural e ser plural sendo singular.

Estamos diante de um novo universalismo, um pluriversalismo, que talvez ainda esteja longe do que tem sido a compreensão dos direitos humanos ao longo da história, visto que ainda tem sido por demais entendidos meramente no marco do "direito vigente". A proposta de Dussel coloca os direitos humanos mais como luta dos "sem-direitos" do que como "direito vigente". Aqui está o maior desafio para descolonizar a compreensão hegemônica dos direitos humanos e para afirmar uma compreensão libertadora dos direitos humanos.

[17] Por "natureza alterativa" Dussel entende "o que há anos, temos denominado de *momento analético* do método dialético, que parte da possibilidade 'dis-tinta', a diversidade alterativa, para encontrar a universalidade na profundidade de cada diversidade, na qual se reflete a particularidade da alteridade dos outros sujeitos sócio-históricos" (DUSSEL, 2000, p. 568).

Considerações Finais

A proposta de Enrique Dussel para os direitos humanos inscreve-se nas mais enraizadas sugestões de compromisso com as lutas e processo de libertação. Muito perto das vítimas "sem-direitos" e muito longe das potestades violadoras de direitos. Este não é só um "lugar" político, mas é também um posicionamento ético e, mais especificamente, uma condição geradora de dinâmicas que abrem possibilidades de fazer dos direitos humanos realidade, ainda que em longos processos de luta em libertação.

A abertura dos direitos humanos para estas possibilidades faz com que estes escapem das amarras formalistas do positivismo que os amarra ao jurídico-legal em sua versão controladora e reguladora. A potência dos direitos humanos está em manter sua condição de criação de formação, instituinte, por um lado, e destituinte, por outro.

O que as comunidades de vida experienciadas pelas lutas dos movimentos sociais encontram na proposta de Enrique Dussel é um alento a seguir em luta e a seguir fazendo das lutas a construção da dignidade em libertação na pluriversidade e na omnidimensionalidade. Sigamos...

Referências

BUTLER, Judith. ***Quadros de guerra***. Quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio T. de N. Lamarão e Arnaldo M. da Cunha. Rev. Marina Vargas e Carla Rodrigues. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CARBONARI, Paulo César**.** Franz Hinkelammert: utopia crítica, libertação e direitos humanos. In: CARBONARI, Paulo César (Org.). **Sentido Filosófico dos Direitos Humanos:** leituras do pensamento contemporâneo 2. Passo Fundo: IFIBE, 2009. p. 69-91.

CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. **Stanford Law Review**, vol. 43, n. 6, p. 1241-1299, Jul. 1991.

DUSSEL, Enrique. **14 Tesis de Ética**: hacia la esencia del pensamiento crítico. Madrid: Trotta, 2016.

DUSSEL, Enrique. **20 Teses de Política**. Trad. Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Clacso; São Paulo: Expressão Popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos. **Revista Crítica Juridica.** Mexico, UNAM, n. 29, p. 229-235, Ene.-Jun. 2010.

DUSSEL, Enrique. Direitos Humanos e Ética da Libertação: pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. **Revista InSURgência***,* Brasília, Universidade de Brasília (UnB), ano 1, n. 1, p. 121-136, Jan.-Jun. 2015.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão**. Trad. Jaime A. Clasen *et al.* Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia Política.** Arquitetônica. Madrid: Trotta, 2009. Vol. II [no prelo tradução pela Editora IFIBE, Passo Fundo, RS].

DUSSEL, Enrique. O Século XXI: nova idade na história da filosofia enquanto diálogo mundial entre tradições filosóficas. **Filosofazer,** IFIBE, n. 39, p. 9-28, Jul.-Dez. 2011 [também publicado em DUSSEL, Enrique. Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios. Trad. Luiz A. S. Rossi. São Paulo: Paulus, 2016].

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. **Tabula Rasa.** Bogotá, Colombia, n. 19, p. 31-58, Jul.-Dic. 2013.

HERRERA FLORES, Joaquin. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Trad. C.R.D. Garcia *et al*. Florianópolis: Fundação Boiteux; IDHID, 2009.

HINKELAMMERT, Franz. **El sujeto y la ley**: el retorno del sujeto reprimido. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

MBEMBE, Aquile. Necropolítica**. Revista Arte & Ensaio,** Programa de Pós-graduação em Artes Visuais EBA/UFRJ, n. 32, p. 123-151, Dez. 2016.

3. PARA UMA SENSIBILIZAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS NO BRASIL: DESAFIOS E POSSIBILIDADES(?)[21]

Keberson Bresolin
Gilberto Starck

Introdução

Atribui-se a Maquiavel a máxima de que a história é a mestra da vida. Tal máxima traz consigo a ideia de que, sem conhecer o passado, estamos fadados a cometer os mesmos erros no futuro. Nesta esteira, a instrução do futuro e do presente não pode ser desvinculada do passado. O tempo vivido e o tempo do *por vir* estão sempre interligados no mundo da *práxis* humana.

Nesta perspectiva, vale apontar que, nas duas últimas décadas, por exemplo, os grupos neonazistas aumentaram consideravelmente seu número no Brasil (VEIGA, 2019). Como outro exemplo, cita-se o movimento de extrema-direita anti-islâmico autodenominados de Pegida (*Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes*) (ZEITUNG, 2019). Poder-se-ia citar outros movimentos extremistas que, se levados às últimas consequências, embarcaríamos novamente em séries inimagináveis de abuso dos direitos humanos. Por isso, a história dos abusos e a degradação do ser humano precisa estar sempre viva, mesmo que discursos vazios, sem legitimidade científica, beirando a alucinação, digam o contrário.

Desta perspectiva, é importante destacar que os direitos humanos nasceram como uma resposta às graves violações à pessoa humana ocorridas, sobretudo, na Segunda Guerra Mundial. A objetificação da pessoa permitiu a infinidade de horrores que se configura na visão atroz da morte industrializada de Auschwitz-Birkenau.

Após esse atroz e maléfico período da história mundial, os países do mundo uniram-se em torno do propósito de salvaguardar a dignidade humana a partir da formação do direito internacional dos direitos humanos. A ideia fundamental era confeccionar um conjunto de valores não-impositivistas de caráter cognitivista que permitisse uma construção de uma couraça normativa sobre a pessoa humana.

Há dúvidas, todavia, se os países realmente uniram-se em defesa de todas as pessoas do mundo ou se os direitos humanos, da forma como foram criados, são

[21] Artigo já publicado anteriormente em revista científica. Foi revisto e modificado em pontos específicos.

apenas mais uma imposição do modo norte-americano-europeu a fim de aumentar o seu poderio (falaremos mais sobre isso). Da mesma forma, críticas também recaem sobre a abstração que os direitos humanos passaram a carregar a partir desse novo momento destinado à proteção da pessoa humana, vista como branca norte-americana-europeia em um cenário dos vencedores da II Guerra Mundial.

No que diz respeito ao Brasil, este também passou por um longo período em que graves violações aos direitos humanos foram cometidas. Trata-se do período compreendido entre 1964-1985, momento em que a ditadura civil militar vigorou em nosso País. Esse período deixou resquícios ainda hoje presentes em nossa sociedade. Entre os motivos, está o fato de nosso país não ter realizado uma justiça de transição efetiva. Por esse fato, o Brasil ainda presencia o autoritarismo de agentes estatais, que usam a estrutura do Estado para cometer violações de direitos humanos. Ademais, esse período representou o agravamento da situação de comunidades indígenas e quilombolas por meio de violências sistemáticas, como perda da posse de terras tradicionais e o constante genocídio dessas comunidades.

A História do Brasil não é diferente dos demais países da América Latina na medida em que também foram colonizados e sofreram grande influência da religião católica. Esses pontos serão explanados durante o texto. Todavia, é importante situar o que se pretende observar nesse estudo e como esses períodos influenciaram no discurso de não-efetivação dos direitos humanos no Brasil.

Dito isso, passado o período da ditadura, instalou-se o Estado Democrático de Direito, com a promulgação da Constituição Federal de 1988, marco da implementação da democracia e da implementação dos direitos humanos no Brasil. Sem dúvida, nossa Carta inovou ao contemplar um rol extensivo de direitos e garantias fundamentais que, entre avanços e retrocessos, continua sendo um desafio quanto a sua efetividade.

Apesar do fim do período ditatorial e da promulgação de uma Constituição dita Cidadã, os direitos humanos, muitas vezes, pela veiculação midiática, permanecem unicamente associado à defesa de criminosos, ou ainda, tais direitos recebem críticas doxiológicas e reducionistas de uma camada da população que sequer entende a importância de tais direitos. Obviamente tais visões são simplistas e não condizem com o real significado dos direitos e das propostas de quem estuda e luta pela efetivação deles.

Por essa razão, o desafio deste estudo é avocar uma reflexão a fim de encontrar uma alternativa para a mudança desse discurso a partir da nossa realidade, Brasil/América Latina. Para tanto, não há como mudar o pensamento e o discurso sem a ajuda da

educação na sensibilização para os direitos humanos, objeto que será abordado durante este estudo baseado no termo de Rorty.

Assim, o presente artigo iniciará com uma breve exposição da história europeia dos direitos humanos; em seguida, serão mencionados alguns pontos sobre o período em que o discurso dos direitos humanos chega ao Brasil, traçando alguns pontos importantes até os dias atuais. Por fim, será realizada uma reflexão sobre como se poderia constituir uma mudança de visão quanto aos direitos humanos em nosso País a partir da sensibilização subjetiva e a da adquirida por meio de conhecimentos dos direitos humanos a partir do Brasil e da América Latina.

Algumas Considerações sobre a História dos Direitos Humanos do Ponto de Vista Eurocêntrico

Os direitos humanos estão estritamente relacionados aos direitos naturais à medida que são naturalmente vinculados ao indivíduo. São "direitos que possuem um estatuto de quase fatos: liberdades e capacidades não adquiridas e inatas e essencialmente inerentes ao estatuto do ser humano em si mesmo" (ZARKA, 2013, p. 132).

A ideia de os direitos humanos ligados ao direito natural alterou-se na modernidade com a crescente racionalização e o ideal utópico de universalização, criado a partir do direito, de base jurídica, uma invenção ocorrida no século XIX e XX, com mudança de base filosófica e na origem institucional dos direitos humanos (DOUZINAS, 2009, p. 126-128).

A seguir, mostrar-se-á, de forma breve, como se deu o surgimento dos direitos humanos, desde os primeiros documentos de proteção do Homem, direito natural, até o momento de surgimento dos direitos humanos na metade do século XX, da visão eurocêntrica e universalista dos direitos humanos que permanece até os dias atuais.

Os primeiros documentos de proteção dos direitos humanos e individuais surgiram na Inglaterra, em 1215, a *Magna Carta*, em 1628, a *Petition of Rights*, em 1679 o *Habeas Corpus Act* e, em 1689, o *Bill of Rights.* Na norte-américa, surgiram a Declaração de Direitos do Bom Povo, em 1776, e a Constituição norte-americana de 1787 (ALVES, 2013, p. 311-312). Coube à França, porém, a normatividade, com a elaboração da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e com a Constituição Francesa de 1791 (MORAES, 2006).

Em seguida, a evolução dos direitos humanos segue com o constitucionalismo e a Promulgação das Constituições espanhola, portuguesa e belga (MORAES, 2006), no século XIX ainda, e, no início do século XX, as Constituições mexicana e alemã, com atenção às liberdades individuais e dos direitos sociais (COMPARATO, 2010).

Nesta linha, os primeiros direitos humanos fundamentais tiveram como característica a busca pela não intervenção do Estado, ou seja, prestações apenas negativas, fruto do momento histórico, pós-regimes autoritários, responsáveis por graves violações à pessoa humana em razão da arbitrariedade. Obviamente não se pode esquecer, como motivação do Estado apenas como *night-watchman State*, as ideias do liberalismo inglês, sobretudo, as ideias de John Locke.

Com efeito, o enfoque altera-se com o surgimento dos chamados direitos sociais, demandas surgidas com a industrialização e os graves problemas sociais e econômicos do século XIX e XX. Desse modo, passa-se a reivindicar uma ação positiva por parte do Estado (SARLET, 2009) a fim de superar, pelo menos em parte, as péssimas condições de trabalho, miséria e moradia motivadas pelo êxodo rural, no momento inicial de expansão do Estado capitalista (CASTEL, 2004).

No momento seguinte, chega-se à fase da internacionalização, a qual ocorreu após as duas grandes guerras mundiais, com a criação da Organização das Nações Unidas - ONU, da Carta das Nações Unidas e dos inúmeros pactos e convenções de direitos humanos que se seguiram, dos quais muitos foram ratificados pelo Estado Brasileiro.

Na medida em que os direitos humanos são indivisíveis, ou seja, não há somente direitos individuais ou coletivos, as ações do direito constitucional interno não podem dissociar-se do plano internacional. Por esse motivo, o constitucionalismo do final do século XX e início do século XXI é marcado pela inserção dos direitos humanos no âmbito nacional, momento em que a chamada visão positivista tradicional é superada. Com isso, inaugura-se um novo referencial ético-moral baseado na dignidade da pessoa humana (PIOVESAN, 2006) e no diálogo entre leis internas e internacionais de direitos humanos, através de uma visão humanista do Estado de Direito que visa impedir as violações à dignidade humana via ação democrática (CANOTILHO, 2003).

Desta maneira, após a II Guerra Mundial, os Estados perceberam a necessidade de uma

> justiça que se que se situa-se acima dos Estados e das Leis. A vetusta noção de um 'direito natural' adquire, então, uma configuração contemporânea: a ideia de que,

> para além das leis estabelecidas pelos Estados, há direitos que os indivíduos humanos têm em função pura e simplesmente da sua existência humana. [...] Seria, portanto, necessário fazer regressar a referência à noção de um "direito natural", evocando a ideia de um direito do ser humano enquanto tal, um direito intrínseco à sua dignidade humana independentemente dos poderes fácticos dos Estados e das comunidades em que ele se integra, sem cair no problema 'tradicional' da fundamentação deste direito (SIMÕES, 2014, p. 55).

Inicia-se um movimento de reconhecimento da necessidade de vinculação entre democracia e direitos humanos como forma de convívio dos Estados, no ambiente internacional, através do Direito Humanitário, da Liga das Nações Unidas e da Organização Mundial do Trabalho, através da internacionalização dos direitos humanos no plano interno como resposta ao momento pós-nazismo (RAMOS, 2014). Nesse sentido, é preciso reconhecer que apesar das violações que ocorreram contra judeus, homossexuais, ciganos, comunistas etc., a união dos Estados pelo direito internacional, alcançou efeitos positivos diante da percepção da necessidade de proteção desses grupos tão estigmatizados (BRAGATO, 2016).

A partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 se reconhece a dignidade humana como valor comum a todas as pessoas, marca da universalidade e da indivisibilidade dos direitos humanos. Ademais, em tese, insere uma ética entre os Estados baseada no consenso quanto ao tema dos direitos humanos (PIOVESAN, 2008). Pela primeira vez os direitos considerados naturais passam a ser reconhecidos em forma de lei (DOUZINAS, 2009), abandona-se a concepção do direito natural e insere-se o modelo contratualista de regulação.

No momento seguinte à Declaração Universal de Direitos Humanos, surge o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, os quais juntos formam a Carta Internacional de Direitos Humanos (RAMOS, 2014). Nos anos seguintes, foram lançados inúmeros tratados e convenções sobre direitos humanos tanto no âmbito internacional quanto no sistema interamericano de direitos humanos, resultando em uma extensa produção de documentos de proteção aos direitos humanos.

A nova concepção de direitos humanos formada ocasionou modificações trazidas pela internacionalização dos direitos humanos. No caso brasileiro, de acordo

com o art. 5º da Constituição, para além dos direitos e garantias constantes no texto constitucional, considera os decorrentes dos tratados e convenções de direitos humanos (BRASIL, 2017). Acrescenta-se, pois, a abertura constitucional para as fontes internacionais de direitos humanos, mencionada anteriormente.

Nesta perspectiva, em tese e na forma, o direito internacional e o direito interno estão em constante interação, de modo que as ações no plano nacional não podem se dissociar das ações no plano internacional. De acordo com os compromissos assumidos pelo Brasil no plano internacional fortalece-se o Estado democrático de Direito (TRINDADE, 1997), responsável pela criação das condições necessárias para o desfrute dos direitos (DOUZINAS, 2009). Nesse sentido, "o Direito Internacional dos Direitos Humanos pode contribuir para a interpretação e o reforço da imperatividade dos direitos constitucionalmente positivados" (LAFER, 2005, p. 42).

Nessa medida, de acordo com Costas Douzinas, o triunfo dos direitos humanos no século XX revela-se paradoxal na medida em que foi nesse mesmo século que aconteceram as maiores violações: holocausto e a fome (DOUZINAS, 2009). Embora paradoxal, a normatização de valores mínimos do humano era o mínimo que o espírito do tempo (*Volksgeist*) solicitava à humanidade.

De fato, o século em que surgiram inúmeros Pactos, convenções e documentos internacionais de proteção dos direitos humanos é ao mesmo tempo o em que populações inteiras foram dizimadas (BARRETO, 2008), em nome da soberania e da legalidade o chamado Estado soberano, capaz de violar direitos de milhares de pessoas, de torná-las apátridas e refugiados, ao mesmo tempo em que transferiu a responsabilidade à polícia que, como se sabe, agiu a seu modo e sob a falsa ideia da segurança nacional (ARENDT, 1998).

Além disso,

> o objetivo dos direitos humanos é o de lutar e resistir contra a dominação de regimes que se mostrem opressores à vida pública e privada. Porém, perdem o seu objetivo quando se transformam numa ideologia política, ou numa idolatria do capitalismo neoliberal, ou até numa versão atual da missão civilizadora (SIMÕES, 2014, 70).

Na medida em que a transformação do mundo de um sistema feudal para um sistema capitalista trouxe mudanças que são desafios e refletem paradoxos do discurso atual dos direitos humanos, como por exemplo, a defesa da propriedade privada como

um direito individual sincronicamente que busca efetivar direitos sociais e econômicos (DOUZINAS, 2009), o individualismo exacerbado e o utilitarismo contaminaram a visão atual dos direitos humanos centralizada no Eu, no liberalismo, na visão utópica de que todos somos iguais, se nega a alteridade (RUIZ, 2010).

Dito isso, é importante enfatizar que o breve histórico supramencionado possui o escopo de mostrar o ponto de vista jurídico e eurocêntrico dos direitos humanos. Deste modo, por uma escolha metódica-didática, foi exposto primeiramente a fim de possibilitar a distinção além de propiciar a reflexão sobre o que realmente são direitos humanos no Brasil, na América Latina e no mundo e, a partir disso, possibilitar uma crítica dessa história tida como linear dos direitos humanos.

Os Direitos Humanos no Brasil: do Pré-1964 aos dias atuais

Para entender os direitos humanos no Brasil e na América Latina é preciso lançar olhos à História da formação sociopolítica e cultural, desde o processo de colonização impresso pelos países europeus (Portugal, Espanha, Inglaterra, Holanda), os quais foram responsáveis pelo saque de nossas riquezas, escravidão e matança de nosso povo bem como a vinda dos escravos da África.

Todos esses fatos históricos têm influência nas demandas e no entendimento do que são direitos humanos na contemporaneidade, haja vista a correlação entre esses fatos com o genocídio indígena, a luta pela reforma agrária, a luta por cotas raciais e sociais e pelo fim do racismo. Essas são pautas de direitos humanos antigas, que ainda estão presentes na luta pelos direitos humanos em nosso País.

O fato é que, após as violações ocorridas com o processo de colonização e já no século XIX, grande parte dos países latino-americanos passaram por períodos ditatoriais que imprimiram novamente graves violações aos direitos humanos. Disso tudo, resulta o cenário atual, grave, com inúmeras e variadas violações de direitos. Os processos de 1500 e 1964 são, ainda hoje, fundamentos para a opressão e o discurso de dominação imposto pelo Estado. Por esse motivo, não há como entender os direitos humanos no Brasil e na América Latina sem entender como se deu a formação sócio-político-cultural.

Para Viola (2013), os direitos humanos na América Latina são uma luta pautada pela dor e pelo sofrimento. No caso brasileiro, isso aconteceu primeiramente em razão da colonização e, depois, em razão do período em que a ditadura civil militar

esteve presente em nosso País. As marcas desses períodos permanecem no discurso opressor atual dos que ainda consideram negros, índios, gays, pobres, etc., como seres humanos de categorias inferiorizadas.

Esse autor segue afirmando que os direitos humanos chegam à América Latina tardiamente, em uma sociedade de privilégios, como a negação do privilégio do outro, nas rebeliões, na fuga de indígenas, nas rebeliões coloniais contra a elite. Mesmo com a instauração da República, não se instalou a igualdade e muito menos uma concepção política de justiça equitativa. Mais uma vez os direitos humanos aparecem como rebelião, a exemplo de Canudos, e como expressão da busca pela autonomia.

Na primeira tentativa de consolidação da democracia, de 1945 a 1964, o Governo brasileiro assina a Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotando, por isso, alguns dos princípios. No entanto, com a ditadura militar, inicia-se um período de terror absoluto e de graves violações cometidos pelo Estado (VIOLA, 2013).

Em função disso, o discurso dos direitos humanos chega ao Brasil no pré-1964, com um discurso falso, em meio da polarização da Guerra Fria, com o objetivo de conter a expansão do comunismo no mundo e em nome da segurança nacional (PETRY, 2007). No momento em que ocorriam fechamentos de sindicatos e partidos políticos, tortura de estudantes e censura da imprensa, os direitos humanos chegam ao Brasil não como defesa da liberdade, mas como defesa da vida por meio de um discurso de falsidade (ALBUQUERQUE; VIOLA, 2015). Vale lembrar, com o apoio de instituições importantes como a Igreja católica que sustentava que era preciso barrar o avanço do comunismo ateu no mundo.

Tamanho o poder de convencimento dos militares que nessa época aconteceu a Marcha da família com de Deus e pela liberdade. Ao mesmo tempo, criou-se uma rede de TV com alcance nacional paradoxalmente quando outra parte da mídia sofre com a censura e o Estado terrorista (OLIVEIRA, 2007).

Depois de inúmeras violações, a luta pelo fim da ditadura é o momento de consolidação e efetivação dos direitos humanos no Brasil. Isso ocorre, sobretudo, por meio dos movimentos sociais e de alguns setores da Igreja, depois que seus membros começaram a sofrer violações de direitos por parte do Estado. Os movimentos sociais foram de extrema importância na consolidação da retomada da democracia em nosso País: seja na resistência e na luta contra as violações cometidas pelo regime militar ou pela luta pela anistia e a volta dos perseguidos políticos e nas lutas pela reforma agrária e moradia (BRASIL, Instituto Humanitas Unisinos, 2008). Tais temas, diga-se de passagem, ainda hoje continuam com grande participação de movimentos sociais como

o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST).

A década de 70 é marcada pela discussão em torno da retomada de direitos. A Igreja católica exerceu papel importante em nome das causas sociais nessa época, apesar de anteriormente ter apoiado o golpe militar. Destaca-se a criação da Comissão de Justiça e Paz, marco importante dos direitos humanos no Brasil, a qual contribuiu para o aparecimento de um grupo de advogados católicos que contribuíram intelectualmente com produção de obras e pela defesa dos direitos dos presos políticos do regime militar (ENGELMANN; MADEIRA, 2015).

Com o final da ditadura no Brasil e o processo de redemocratização, surgem várias pautas de direitos humanos criadas pela sociedade civil, pela Igreja, pelas mulheres, pelo direito à terra, enfim, um discurso polissêmico dos direitos humanos (ALBUQUERQUE; VIOLA, 2015). Essa quantidade de reinvindicações acaba por gerar uma Constituição extensa, embora, vista como cidadã. Nesse sentido, "a Constituição de 1988 é reconhecida pelos avanços na proteção dos direitos individuais, coletivos, difusos, e por dar tratamento especial aos direitos humanos reconhecendo a sua universalidade e necessidade de proteção imediata" (BAHIA, 2009, p. 145).

É importantíssimo destacar que a nova Constituição traz a dignidade humana como um dos fundamentos do Estado Democrático de Direito, ou seja, passa a existir

> um complexo de direitos e deveres fundamentais que asseguram a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma visa saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos (SARLET, 2007, p. 62).

Por esse motivo, a Constituição de 1988 é o principal documento sobre direitos humanos produzido pelo Brasil, marcando, por isso, a abertura do texto constitucional brasileiro para os direitos humanos, com a união do Estado Democrático de Direito com os direitos fundamentais (PIOVESAN, 2012). Esse momento é fundamental para a redefinição da cidadania no Brasil ao mesmo tempo em que o Estado brasileiro assume obrigações e se submete ao monitoramento internacional quanto às medidas adotadas em âmbito interno a fim de efetivar direitos humanos. Ao mesmo tempo, há uma

ressignificação da democracia a partir da participação dos indivíduos e das organizações não governamentais como atores no cenário internacional de proteção dos direitos humanos. Os indivíduos passam a ter o direito de acionar os mecanismos internacionais de proteção quando houver violação de um direito, constante em documento internacional ou regional de direitos humanos, ratificados pelo Estado brasileiro (PIOVESAN, 2003).

Para além do texto constitucional, desde o processo de reestabelecimento da democracia em nosso país, também foram lançados três Programas Nacionais de Direitos Humanos, a saber, o primeiro em 1996, no primeiro governo de Fernando Henrique Cardoso; o segundo, em 2002, no final do segundo governo FHC; o terceiro, no ano de 2010, último ano do segundo mandato do governo Lula, ou seja, coube a sua sucessora, a Presidenta Dilma Rousseff, a efetivação de referido Programa (ADORNO, 2010).

Os Programas são fruto de recomendação da Conferência Mundial dos Direitos Humanos, ocorrida em 1993, em Viena. Sobre o conteúdo, no PNDH 1 há destaque para os direitos individuais: as principais medidas visam conter a impunidade, o abuso de autoridade de agente de Estado, do direito à vida e à liberdade. Dessa forma, o PNDH 1 teve pautas ainda ligadas ao fim do período de ditadura militar. O PNDH 2, por sua vez, aperfeiçoou alguns pontos e, como novidade, trouxe para debate os direitos sociais com o objetivo de diminuir as desigualdades. Por esse motivo, foi dada atenção a temas como orientação sexual e identidade de gênero (RAMOS, 2014).

Com a eleição do ex-presidente Lula e da ex-presidente Dilma, inicia-se uma nova fase da expansão dos direitos humanos no Brasil. Elabora-se o III PNUD e muda-se o perfil dos dirigentes em postos-chave com a incorporação de pessoas ligadas à militância do Partido dos Trabalhadores. O III PNUD permanece com a preocupação com os direitos civis e sociais. Além disso, inova ao trazer para a pauta a discussão sobre liberdades individuais (aborto, união civil de pessoas do mesmo sexo, adoção por casais homoafetivos, laicidade do Estado). Também nesse momento é instalada a Comissão Nacional da Verdade com o objetivo de investigar os crimes cometidos durante a ditadura militar (ENGELMANN; MADEIRA, 2015).

O cenário atual dos direitos humanos no Brasil é desafiador. O ressurgimento da intolerância e do ódio por um lado assusta, mas, por outro lado, precisa ser considerado como um impulso à luta dos que acreditam em uma sociedade pautada pelo respeito aos direitos humanos.

Ninguém nasce preconceituoso ou violento contra o diferente. Aprende-se! Por isso, há necessidade de aprender uma competência fundamental para a cooperação social em sociedades democráticas, leia-se, aprender a ter a "*mente alargada*". Isso implica a necessidade de compreender que crenças diferentes fazem parte do jogo e que não existe valor melhor do que o outro, embora precisamos ter valores comuns mínimos e maximizados para reger o ordenamento jurídico. A ideia de "mente alargada" é uma *conditio sine qua non* da estabilização da sociedade. Por isso, há uma necessidade de educar para o diálogo, para a empatia, para o diferente. Em sociedades pós-metafísicas, não há mais espaço para doutrinas e crenças que se queira como *a* verdade. A única verdade última é a que vivemos juntos e precisamos viver da melhor maneira, independentemente da etnia, da opção sexual, do time para qual torce, ou da marca de telefone que compra, etc.

No tópico seguinte e final, serão lançados os desafios à sensibilização para os direitos humanos, pautada por Rorty como forma de união de todos em defesa da pessoa humana.

Possibilidades da Sensibilização para Direitos Humanos no Brasil

Pretende-se aqui elucubrar algumas alternativas para proporcionar a sensibilidade para o tema dos direitos humanos no Brasil a partir da nossa realidade histórica, cultural e geográfica. Para tanto, serão abordados alguns fatores que, compreende-se, são fundamentais à sensibilização dos direitos humanos em nosso País, a saber: a educação para os direitos humanos, a justiça através da memória dos que sofreram violações durante o período ditatorial e a descolonialidade do saber e do agir.

De acordo com Rubio (2011), a ideia de sensibilizar deve ser vista como um olhar ativo e contextual, no sentido de criar, recriar e ampliar a cultura de direitos humanos para além da passividade e docilidade impressa pelo modelo eurocêntrico e jurídico de proteção e reconhecimento do que são direitos humanos.

A pauta atual dos direitos humanos é um desafio frente às novas e velhas formas de intolerância crescente. A sensibilização mencionada por Rorty depende, no caso brasileiro, entre outros fatores, de uma educação para os direitos humanos, para que se conheça a verdadeira história e objetivos dos que lutam pela defesa da dignidade humana.

Sobre a educação e a sensibilização para os direitos humanos, o tema já foi mencionado entre as metas do II Programa Nacional de Direitos Humanos, a saber:

> O PNDH II incorpora ações específicas no campo da garantia do direito à educação, à saúde, à previdência e assistência social, ao trabalho, à moradia, a um meio ambiente saudável, à alimentação, à cultura e ao lazer, assim como propostas voltadas para a educação e sensibilização de toda a sociedade brasileira com vistas à construção e consolidação de uma cultura de respeito aos direitos humanos (BRASIL, 2002, p. 112).

Neste entendimento, há necessidade de que haja educação para que todos conheçam e entendam os direitos humanos e trabalhem juntos na construção da cidadania em um momento de transformação da luta centrada na pré-violação, para que os direitos humanos não sejam vistos somente com o caráter jurídico (RUBIO, 2011).

Para que haja a sensibilização, conhecer a história social, geográfica e política é um ponto fulcral, pois ela possibilita a compreensão do contexto em suas nuances e possibilita a própria transformação e a adaptação do discurso dos direitos humanos. Nesse sentido, a sensibilização só será alcançada no momento em que se "prestar contas" com o nosso passado. Ao passo que a lógica do tempo linear não se aplica à violência, seu passado não se apaga com o mero passar do tempo e continua presente de muitas formas. Os efeitos da violência persistem mesmo quando termina o ato violento (RUIZ, 2006).

Não há como sensibilizar para os direitos humanos sem tocarmos no tema da justiça de transição e da justiça pela memória. Ou seja, para avançar, o Estado precisa reconhecer seus erros e fazer justiça às vítimas e familiares dos períodos de graves violações de direitos humanos e que ainda buscam uma reparação.

Ruiz (2006) menciona que a justiça não pode servir para a manutenção do poder, mas para a reparação da vítima. Da mesma forma, essa violência perpetrada pelo Estado no período da escravidão e do genocídio indígena também foram violências realizadas em nome do progresso e que representam a ideia da relatividade, de eliminar aqueles que são "ameaças" ao Estado e seus propósitos, hoje refletido no intenso controle social pela legitimação e em nome da ordem e do progresso.

Diferentemente de outros países como Argentina e Chile, no Brasil, toda vez que se menciona a proposta de justiça de transição, há uma verdadeira enxurrada de

críticas e oposições vindas principalmente pelas pessoas e setores que têm interesse em manter a história oculta, escrita e manter o *status quo*. Da mesma forma, grande parte da sociedade civil compactua com a ideia de que mexer no passado não trará solução nenhuma ou, pior que isso, que no período de 1964 a 1985 não aconteceram violações de direitos humanos.

Faz-se necessário esclarecer que há uma violação de direitos humanos quando se omite do dever de prestar o direito ao destinatário. No caso da ditadura brasileira, a Lei de Anistia assegurou o perdão aos agentes estatais. Em 2010, em ação direta de inconstitucionalidade, o Supremo Tribunal Federal considerou constitucional referida lei, que, como querem os interessados em mantê-la, serviu para anistiar crimes de ambos os lados. Há, porém, uma disparidade de forças de quem teve todo um suporte estatal para cometer violações e quem lutou pela liberdade. Apesar de alguns esforços e avanços como, por exemplo, a instalação da Comissão Nacional da Verdade, grande parte da sociedade brasileira não conhece o que realmente ocorreu porque não se traz a público a verdade pelos olhos das vítimas.

Sobre a Lei de Anistia, cabe mencionar que, em 2010, meses após a reafirmação da constitucionalidade da referida Lei pelo Supremo Tribunal Federal, a Corte Interamericana de Direitos Humanos decidiu em sentido contrário ao reconhecer o direito dos familiares das vítimas e dos parentes de investigar os crimes cometidos durante o regime. Nesse sentido, seguindo a orientação da CIDH e do ponto de vista de alguns autores, a Lei de Anistia precisa ser revista (VENTURA, 2010).

Através do instituto do controle de convencionalidade, pelo qual os atos internos não podem desrespeitar os tratados e convenções de direitos humanos, espera-se uma revisão quanto à decisão referendada pelo STF, em 2010, apesar de, no momento atual, não haver indícios de vontade política para isso. Se a revisão não ocorrer por esse motivo, mas que seja feita pelo fato de terem sido crimes contra a humanidade, considerados imprescritíveis.

Outro ponto importante a sensibilização é a descolonialidade do discurso dos direitos humanos, uma vez que o chamado humanismo e universalismo criados pelos países europeus é frágil diante da ideia do progresso conseguido pela sujeição dos países colonizados. Por isso, a história e os direitos humanos precisam ser entendidos com distanciamento do modelo eurocêntrico criado após a II Guerra Mundial. Assim,

> o descolonialismo consiste em movimento crítico no âmbito da América Latina que busca o pluralismo na produção do saber, o que implica na ruptura com a

> construção eurocêntrica do conhecimento, bem como, identificar às contradições entre a modernidade e as práticas espúrias do colonialismo (...) à ideologia dominante dos direitos humanos resulta ser o ápice no curso da história ocidental, já que tais direitos cumprem papel central diante da noção de progresso social e da racionalidade moderna do homem (BRAGATO; ROMAGUERA; TEIXEIRA, 2014, p. 12-13).

Com efeito, trata-se de privilegiar uma ótica para além do eurocentrismo e do ocidentalismo na medida em que se reconhece a luta de resistência de outros povos, como o indígena, além dos modelos europeus e angloxação geralmente ensinados na América Latina. Desta maneira, abarcar-se, nas palavras de Sanchez Rubio (2011), uma concepção mais completa do que são direitos humanos a partir das várias lutas por dignidade.

Assim, a descolonialidade para reconhecer que o Brasil e a América Latina como um todo, devem privilegiar uma concepção de direitos humanos diferente da europeia. Nessa perspectiva, busca-se reconhecer as lutas locais e regionais por direitos humanos, muito antes mesmo da formação do chamado Direito Internacional dos direitos humanos, uma vez que não se pode privilegiar uma única concepção do que são direitos humanos diante de tamanha diversidade histórica e geográfica (BRAGATO, 2014). Cabe ressaltar, ainda, que

> las repercusiones de esta regulación colonizadora son nefastas para los seres humanos y la naturaleza, ya que ambos son transformados en cosas u objetos susceptibles de invasión, apropiación y destrucción al quedar empapadas las instituciones encargadas de gestionar el orden social de un significado que valoriza a determinadas producciones humanas por encima de los próprios sujetos que las producen y significan (RUBIO, 2011, p. 64).

Salvo alguns espasmos pontuais, ainda hoje seguimos um modelo de agir e de pensar que, muitas vezes, não se coaduna com o cenário latino-americano. Por isso, há uma necessidade de reflexão da descolonialidade, tanto do pensar, como do fazer e do

agir. Sob a ótica dos direitos humanos, se quer pensar os direitos humanos a partir das nossas lutas e pautas, refletir um pensar que é local e não reprodução de um modelo imposto por aqueles que colonizaram a América Latina toda e ainda hoje ditam as regras (BRAGATO, 2014).

Considerações Finais

Como se mostrou ao longo deste artigo, os direitos humanos chegam ao Brasil com um discurso falseado, desviante e desvinculado de defesa da liberdade que culminou no período ditatorial, paradoxalmente responsável por graves violações à pessoa humana. No período de retomada da democracia por meio das lutas e os movimentos de direitos humanos, consegue-se constituir pautas que irão compor a Constituição Federal de 1988, marco do estabelecimento do Estado Democrático de Direito.

A volta da democracia, no entanto, não foi suficiente para alterar o discurso dos direitos humanos, iniciado no pré-1964. Soma-se a isso que a Lei de Anistia dificulta que os abusos cometidos durante a ditadura sejam julgados a fim de que seja feita a justiça pela memória e pelo viés da vítima, de acordo com o que se espera por parte do Estado brasileiro.

Só a sensibilização para os direitos humanos será capaz de alterar esse cenário e esse discurso. Para tanto, considera-se necessário, para que a sensibilização aconteça, entre outros fatores, uma efetiva educação para os direitos humanos. Por meio disso, será possível apresentar um discurso decolonial, que privilegie as lutas internas e latino-americanas por reconhecimento de direitos humanos ao mesmo tempo em que se assegure o direito à memória das vítimas da ditadura militar a fim de mostrar o que de fato representou esse período na história do Brasil e de como os seus resquícios estão presentes nos dias atuais.

Na medida em que a sociedade brasileira necessita aprender o que verdadeiramente são os direitos humanos e que como nossa sociedade precisa protegê-los para que os direitos básicos sejam preservados, tem-se um desafio a ser alcançado que inicia pela sensibilização para os direitos humanos de toda a sociedade.

Atribuída ao dramaturgo e poeta romano Publio Terentius Afer, conhecido como Terêncio (falecido em por volta de 159 a.C.), a sentença *"homo sum: nihil humani a me alienum puto"*, a qual significa, em tradução livre, sou homem: nada do que é humano

me é estranho/alheio, exorta a lembrar que não há diferenças fundamentais entre as pessoas. Somos tão semelhantes que não se pode ser alheio à dor do outro. As atrocidades cometidas nos campos de concentração, durante a Segunda Guerra, as torturas realizadas pelos regimes ditatoriais com discursos progressistas e nacionalistas etc. passam por um processo de (des)construção do outro como alheio/estranho por meio de discursos de ódio e da construção de ideologias distorcidas, tornando-o, objeto e não mais pessoa. Ao se fazer isso, como disse Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tornam-se as pessoas em coisas, as quais não têm dignidade, mas apenas preço. Reduzir pessoas à coisa, ao alheio é o caminho aberto da aberração e da barbárie.

É necessário revisitar a história, apreender o contexto de existência e, sobretudo, compreender que os preconceitos, arbitrariedades e contingências que sectarizam as sociedades e os Estados não passam de construções. Não nos parece possível defender a convicção de que as pessoas já nascem preconceituosas com o próximo, pois é uma construção e um aprendizado.

Neste sentido, pensar na sensibilização para os direitos humanos passa, sobretudo, por um processo de aprender a desconstruir uma mentalidade pacóvia, posta no *status quo*, de que há pessoas melhores do que outras, seja por qualquer critério pascácio escolhido, etnia, dinheiro, país, convicção política, etc. Nada do que é humano nos pode ser indiferente.

Referências

ADORNO, Sérgio. **História e desventura**: o 3º Programa nacional de direitos humanos. Acesso em: 30 ago. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000100001.

ALBUQUERQUE, Paulo Peixoto de; VIOLA, Solon Eduardo Annes. **Ditadura e Educação: conexões a serem ressignificadas**. Disponível em: https://online.unisc.br/
seer/index.php/reflex/article/viewFile/6224/pdf_25. Acesso em: 30 ago. 2017.

ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

BAHIA, Luiz Henrique. **Entre o legal e o real**: dilemas dos direitos humanos no Brasil. In: 20 Anos de Constituição: os Direitos Humanos entre a norma e a política. São Leopoldo: Oikos, 2009.

BARRETO, Vicente de Paulo. Direitos humanos, democracia e globalização. In: **20 Anos de Constituição:** os Direitos Humanos entre a norma e a política. São Leopoldo: Oikos, 2009.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Cenários de risco e prevenção de violações de direitos humanos.** Acesso em: 19 set. 2017. Disponível em <http://emporiododireito.com.br/violacoes-de-direitos-humanos/>.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Vol. 19 – N.1 – Jan – Abr 2014. p. 201 – 230.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; ROMAGUERA, Daniel Carneiro Leão; TEIXEIRA, João Paulo Allain. **Por uma crítica descolonial da ideologia humanista dos direitos humanos.** Disponível em: http://www.derechoycambiosocial.com/revista038/POR_UMA_CRITICA_DESCOLONIAL_DA_IDEOLOGIA_HUMANISTA_DOS_DIREITOS_HUMANOS.pdf. Acesso em: 27 set. 2017.

BRASIL. **II Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH)** – 2002. Disponível em http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direitos-Humanos-no-Brasil/ii-programa-nacional-de-direitos-humanos-pndh-2002.html. Acesso em: 19 set. 2017.

BRASIL. **A força dos movimentos sociais nas lutas por direitos humanos e democracia no Brasil**. Acesso em: 06 set. 2017. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=comcontent&view=article&id=1787&secao=257.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988.** Disponível em: http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/legislacaoConstituicao/anexo/CF.pdf. Acesso em: 27 set. 2017.

CANOTILHO, Joaquim José Gomes. **O Estado adjetivado e a teoria da constituição.** Disponível em: <http://bdjur.stj.jus.br/dspace/handle/2011/30811. Acesso em: 19 set. 2017.

CASTEL, Robert. As transformações da questão social. In: BELFLORE-WANDERLEY, Mariangela; BÓGUS, Lucia; YAZBEK, Maria Carmelita. **Desigualdade e a questão social.** 2. ed. São Paulo: EDUC, 2004.

COMPARATO. Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo; Saraiva, 2010.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

ENGELMANN, Fabiano; MADEIRA, Lígia Mori. **A causa e as políticas de Direitos Humanos no Brasil.** Acesso em: 26 set. 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v28n75/0103-4979-ccrh-28-75-0623.pdf.

LAFER. Celso. **A internacionalização dos direitos humanos:** Constituição, racismo e relações internacionais. São Paulo: Manole, 2005.

MARINONI, Luiz Guilherme; MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Controle de convencionalidade:** um panorama latino-americano: Brasil, Argentina, Chile, México, Peru, Uruguai. Brasília: Gazeta Jurídica, 2013.

MORAES, Alexandre de. **Direitos humanos fundamentais**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

OLIVEIRA, Marly Job de Oliveira. **A política geral do regime militar para construção de suas políticas econômicas (1964-1985)**. 2007. Tese de Mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Econômica do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo: 2007. Disponível em: file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/TESE_MARLY_JOB_OLIVEIRA.pdf. Acesso em: 01 fev. 2018.

PETRY. Almiro. **A democracia e os direitos humanos na América Latina**. Disponível em: http://www.projeto.unisinos.br/humanismo/al/dem_dirhum.pdf. Acesso em: 30 ago. 2017.

PIOVESAN. Flávia. **Ordem Jurídica e Igualdade Étnico-racial**. São Paulo: Lumen Juris, 2006.

PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 2. ed. São Paulo: Max Limond, 2003.

PIOVESAN, Flávia. **Tratados internacionais de proteção dos direitos humanos:** jurisprudência do STF: Disponível em: http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default /files/anexos/16470-16471-1-PB.pdf. Acesso em: 24 ago. 2017.

RAMOS, André de Carvalho. **Curso de direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2014.

RAMOS, André de Carvalho. **Teoria geral dos direitos humanos na ordem internacional.** 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

RORTY, Richard. Human Rights, Rationality and Sentimentality. In: HURLEY, Susan; SHUTE, Stephen. **On Human Rights.** Nova York: Basic Books, 1993.

RUBIO, David Sánchez. **Encantos y desencantos de los derechos humanos:** de emancipiones, liberaciones y dominaciones. Barcelona: Icaria editorial, 2011.

RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos como direito do outro. In: **Vários Direitos humanos na educação superior**. João Pessoa: UFPB, 2010, p. 189-230.

SARLET, Ingo Wofgang. **Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988.** 9. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

SARLET, Ingo Wofgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**.10. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SIMÕES. Liliana Filipa Nunes. **O discurso dos direitos humanos: teoria, prática e fundamentação.** Dissertação de Mestrado. Universidade de Coimbra. 2014. Disponível em: https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream. Acesso em: 31 ago. 2017.

TRINDADE, Antônio Augusto CANÇADO. **Dilemas e desafios da proteção internacional dos direitos humanos no limiar do século XXI**. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73291997000100007. Acesso em: 19 set. 2017.

VENTURA, Deisy. **A interpretação judicial da Lei de Anistia brasileira e o Direito Internacional.** Disponível em: http://www.corteidh.or.cr/tablas/r30001.pdf. Acesso em: 01 fev. 2018.

VIOLA, Solon Eduardo Annes. **Direitos Humanos na América Latina e no Brasil.** Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1IUfBst7EEU. Acesso em: 30 ago. 2017.

ZARKA, Yves Charles. **Difícil tolerância**: a coexistência de culturas em regimes democráticos. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2013.

4. LUC FERRY SOBRE OS DIREITOS DO HOMEM COMO SECULARIZAÇÃO DO CRISTIANISMO[22]

Itamar Luís Gelain

Introdução

Queremos apresentar neste texto uma tese explicitamente defendida por Luc Ferry (2007; 2009; 2012; 2018), mas também mencionada por Bobbio (2004), Tocqueville (2010) e Schmitt (2006). Não vamos defendê-la e nem endereçar a ela objeções. Deixaremos isso por conta dos leitores. A tese é a seguinte: a ideia de igualdade, liberdade e dignidade humana, tão celebrada entre os modernos, e que compunha parte do *slogan* da Revolução Francesa, não passa, em linhas gerais, de uma secularização da mensagem judaico-cristã.

Não há dúvida que o mundo cristão não deixou de existir com o advento do Renascimento, do Iluminismo ou da Modernidade. Por mais que o teocentrismo tenha sido destronado, o antropocentrismo, ao ocupar o seu lugar, não parece ser tão inovador, como sugere a história. O projeto de modernidade ocidental, no final das contas, será refém de um longo legado cristão, o qual se fará sentir no campo da política, da moral, dos direitos humanos etc. Carl Schmitt, por exemplo, na obra *Teologia Política,* declara que "todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados" (2006, p. 35). Essa tese fica ainda mais evidente na perspectiva dos direitos do homem. Tocqueville (apud FERRY; CAPELIER, 2018, p. 180) declara, na obra *A Democracia na América,* que "demos sentido prático e determinado à ideia cristã de que todos os homens nascem iguais". No mesmo contexto, Bobbio (2004, p. 55) declara que "a grande reviravolta teve início no Ocidente a partir da concepção cristã da vida, segundo a qual todos os homens são irmãos enquanto filhos de Deus". E continua Bobbio: "o ponto de partida para construção de uma doutrina da moral e do direito foi o jusnaturalismo, que pode ser considerado, sob muitos aspectos [...] a secularização da ética cristã".

---

[22] Texto publicado originalmente no livro: GELAIN, Itamar Luís (Org.). **A dignidade da pessoa humana.** Olhares a partir do Direito, da Filosofia e da Teologia. Porto Alegre: Editora FI, 2020.

Para desenvolver essa tese defendida por Ferry, a qual está pulverizada em outros autores, como salientamos anteriormente, começaremos por explicitar no que consiste o pensamento aristocrático grego, visitando rapidamente alguns elementos do pensamento de Platão e Aristóteles. Na sequência, trataremos de caracterizar a moral judaico-cristã, a partir da passagem bíblica de Mateus, a qual trata da parábola dos talentos e de como ela rompe com o modelo aristocrático. Por fim, apontaremos como os direitos do homem, de modo especial, igualdade, liberdade e dignidade, são ideias secularizadas a partir do cristianismo e como repercutem no pensamento de Kant, o maior filósofo da modernidade.

O Cosmos é Aristocrático

O mundo grego é dominado no contexto mitológico e filosófico, de algum modo, pela questão cósmica-aristocrática. Os textos de Homero (*Ilíada e Odisséia)* e Hesíodo (*Teogonia),*[23] bem como de Platão (*A República*) e Aristóteles (*A Política*) endossam significativamente uma ideia cósmica-aristocrática para tratar de alguns temas, como organização da sociedade, escravidão, virtude, política, moral, justiça etc.

Para explicar no que consiste o elemento cósmico-aristocrático, vamos começar com um exemplo frequentemente utilizado pelos estóicos. O cosmos compara-se ao "ordenamento de um organismo no qual todos os órgãos interagem e dão sua contribuição perfeita à manutenção das funções vitais do indivíduo e à perpetuação da espécie" (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 30). Em outras palavras, cada órgão cumpre a sua função. A função do coração é bombear o sangue; do olho, ver; do ouvido, ouvir e assim por diante. Caso os órgãos não desempenhem o seu papel ou queiram desempenhar uma outra tarefa que não aquela determinada pelo cosmos, o organismo vivo estaria em apuros ou se auto destruiria. Analogicamente falando, "como cada órgão tem seu devido lugar e sua função característica no seio do organismo, também cada ser humano tem uma posição particular e um papel próprio na harmonia do grande todo" (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 30).

Na perspectiva cósmico-aristocrática, a ação ética e justa é aquela que está ajustada ao cosmos onde cada um cumpre a sua função, o seu papel e a sua tarefa sem incorrer em *hibrys*. A *hibrys* é uma espécie de "pecado", que pode ser entendido

[23] Não vamos tratar aqui da questão cósmica-aristocrática no âmbito da mitologia. Para esse tema ver Ferry & Capelier (2018).

como uma ação que não está em conformidade com o lugar natural no cosmos que compete a cada um. Quando um humano faz uma ação que rompe com a harmonia do cosmos, esta precisa ser freada e punida, pois, afasta-se da noção de justiça, a qual é concebida como harmonia e equilíbrio. Desse modo, "a justiça nada mais é, no fundo, que uma forma de se manter fiel à ordem cósmica, de se ajustar a ela" (FERRY, 2012, p. 95).

Em Platão e Aristóteles, encontramos exemplos claros da presença do pensamento cósmico-aristocrático. De um modo geral, no campo da filosofia grega, a ética e a política (os sofistas, os atomistas, os epicuristas não aceitam os elementos cósmicos-aristocráticos) são banhadas por uma inspiração cósmica-aristocrática. Segundo Ferry (2012, p. 126), "se a ordem natural das coisas é desigual e hierarquizada, a cidade justa deverá, também ela, querendo ou não, refletir a hierarquia natural que existe no universo entre os seres – animais, vegetais e humanos". O cosmos, concebido como harmonia e equilíbrio, mas ao mesmo tempo, como algo desigual e hierárquico, será o parâmetro para se pensar a justiça e outras questões concernentes ao mundo moral e político. Assim, o cosmos é normativo enquanto prescreve e é critério para pensar a ética e a organização política de uma cidade. De acordo com Ferry (2012, p. 127-128), "a cidade justa é aquela que imita o melhor possível a ordem natural, situando os mais dotados no comando e os menos talentosos no bagageiro". Sendo o cosmos hierárquico e desigual a ordem social também o será. Em outras palavras, e Platão (2014) vai ensinar isso, os melhores (*aristoi*) devem mandar e deter o poder (*cratos*), nesse caso, os filósofos, e, portanto, devem estar no alto da hierarquia; os menos esclarecidos, mas possuidores da virtude da coragem, terão uma posição intermediária, nesse caso, os militares; os outros, que são menos talentosos e que não possuem a virtude da sabedoria e da coragem, deverão executar as tarefas manuais e, portanto, estarão na base da pirâmide ou da hierarquia.

Platão (2014), em *A República,* propõe que a sociedade deveria ser organizada a partir de uma visão triádica da alma, obedecendo a uma ordem natural. Assim, teríamos a classe dos governantes, a classe dos guardiões ou militares e a classe dos artesãos e agricultores. Platão insiste que as três classes sociais estão em correlação com a divisão triádica da alma: alma racional, alma irascível e alma concupiscível. A alma racional está localizada na cabeça e persegue a virtude da sabedoria; a alma irascível busca a virtude da coragem e situa-se no meio do corpo, lugar do diafragma e do coração; a alma concupiscível busca a virtude da moderação e está localizada no baixo ventre. É interessante notar que a subordinação e a hierarquia

que encontramos no corpo será a mesma subordinação e hierarquia que vai vigorar no cosmos social.

Assim, em Platão, é o microcosmos, espelhado no macrocosmos, que determina o cosmos social, isto é, a estrutura da organização estatal. É a normatividade cósmica que determina a normatividade social. Dessa premissa é derivada a ideia de justiça. A justiça platônica, portanto, será entendida como uma espécie de imitação da ordem natural ou do cosmos, ou melhor, "justo é o Estado em que cada um está no lugar que lhe compete" (OLIVEIRA, 1993, p. 45). Segundo Ferry (2012, p. 129), a justiça não é mais que o "ajustamento ou a harmonização da cidade com a hierarquia desigual que prevalece na alma e no corpo" e também no cosmos. Explicitando melhor, justo é o ajustado à ordem natural dos cosmos, ou seja, é aquele que fica no seu lugar natural determinado pela normatividade cósmica. É o cosmos que dá as cartas do jogo. Não o respeitar significa incorrer *hybris* ou em injustiça.

A questão cósmica-aristocrática é critério também utilizado por Aristóteles para tratar, por exemplo, da escravidão, que é um tema controverso nos escritos do Estagirita. Todavia, se olhado a partir da normatividade cósmica, talvez, esse tema seja *compreensível* dentro do mundo grego, embora, ainda inexoravelmente repudiado e não aceito por uma cultura democrática como a nossa.

No livro I da *Política*, Aristóteles trata da questão da escravidão natural. Segundo Aristóteles (2000, p. 150), "desde o momento que nascem, os homens estão determinados uns para a sujeição, outros para o comando". Uns são senhores outros escravos. Isso não passa por uma escolha, mas por uma determinação cósmica. Assim, Aristóteles (2000, p. 151) afirma que "a natureza distinguiu os corpos do escravo e do senhor, fazendo o primeiro forte para o trabalho servil e o segundo esguio e, se bem que inútil para o trabalho físico, útil para a vida política e para as artes". Além disso, Aristóteles (2000, p. 151) observa "que alguns homens são livres por natureza, enquanto outros são escravos, e que para estes últimos a escravidão é conveniente e justa".

É importante salientar que Aristóteles faz uma distinção entre o escravo por convenção e o escravo por natureza. O escravo por convenção é aquele que é capturado na guerra e feito escravo. Assim, um homem livre não escravo por natureza poderia ser escravo por convenção. Mas o escravo por natureza é aquele que a natureza fê-lo escravo. Nasceu escravo. E, pior, jamais poderá sair dessa condição cósmica. Em outras palavras, o escravo não poderá libertar-se da escalação que o

cosmos fez colocando-o na posição de escravo. O cosmos escala e não tem espaço para substituição de posição. O cosmos faz isso de maneira arbitrária e aleatória.

O que justifica esse modo de argumentar e raciocinar de Aristóteles é o critério cósmico-aristocrático. Se falarmos da democracia grega, vamos vê-la também com uma roupagem cósmica-aristocrática. Em outras palavras, os cidadãos eram somente os homens livres. E somente eles. O restante, isto é, mulheres, crianças, *metecos* e escravos não eram cidadãos. Assim, a democracia grega configurava-se como uma democracia aristocrática determinada, em última instância, pela normatividade cósmica, pois, participavam dela somente os homens que o cosmos fez livres. A liberdade e a dignidade das pessoas dependiam inteiramente de uma sorte cósmica, isto é, de uma loteria cósmica. A igualdade entre as pessoas era uma ideia absurda para os gregos, pois o cosmos é desigual e hierárquico e, consequentemente, também o será o cosmos social e as pessoas nele contidas.

A Moral Judaico-Cristã e sua Crítica à Normatividade Cósmica-Aristocrática

A moral judaico-cristã vai opor-se radicalmente à tese da normatividade cósmica dos gregos. Ferry (2007; 2012; 2018) pinça dos textos bíblicos a passagem da parábola dos talentos para usar como chave de leitura na tentativa de explicitar a revolução implementada pela moral judaico-cristã em relação à ética aristocrática grega. Segundo Ferry e Capelier (2018, p. 116), "a parábola dos talentos, que consta em Mateus é sem dúvida a passagem dos evangelhos que expressa de maneira mais forte a inversão de perspectiva, que leva Jesus a deslegitimar os valores aristocráticos para substituí-los pelos da igualdade e liberdade". Essa parábola, "permite-nos captar a radical revolução instaurada pelo cristianismo, na trilha do judaísmo, em relação à moral aristocrática dos gregos" (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 116).

Antes de verificarmos como se dá essa revolução promovida pela moral judaico-cristã, precisamos brevemente apresentar a parábola dos talentos relatada pelo evangelista Mateus (25, 14-30). De forma simples, a parábola dos talentos narra que um senhor ao viajar entregou determinados talentos a três servos. Ao primeiro deu 5 talentos; ao segundo, 2 talentos; ao terceiro, 1 talento. No retorno, ele pede uma prestação de contas. O primeiro servo entrega-lhe 10 talentos; o segundo; 4 talentos; o último, entrega-lhe apenas um talento. Os dois primeiros recebem de seu senhor *o mesmo elogio*: "Muito bom, empregado bom e fiel! Como você foi fiel na administração

de tão pouco, eu confiar-lhe-ei muito mais. Venha participar da minha alegria" (Mt 25, 21). Ao terceiro, que enterrou o seu talento, o senhor disse-lhe: "empregado mau e preguiçoso". E continuou: "tirem dele o talento e deem ao que tem dez" (Mt 25, 28).

Em primeiro lugar, é importante esclarecer que talentos "designavam então moedas de prata, mas o termo é entendido também nessa passagem em sentido figurado, para designar os célebres 'dons naturais' com que a aristocracia se enfeita" (FERRY, 2012, p. 137). Em segundo lugar, qual é o significado dessa parábola, na interpretação de Ferry? Para este autor, essa parábola ensina que "*a dignidade* de um ser não depende dos talentos recebidos com o nascimento, mas do que ele faz deles, não da natureza e dos dons naturais, mas da liberdade e da vontade da pessoa humana, quaisquer que sejam seus dotes iniciais" (FERRY, 2012, p. 138. Itálico nosso).

Essa parábola, segundo Ferry (2012), vai forjar *o nascimento da ideia moderna de igualdade.* Se olharmos para a parábola dos talentos, como já afirmamos anteriormente, aquele que recebeu 5 talentos e aquele que recebeu 2 talentos, pela razão de dobrarem os talentos iniciais, receberam literalmente o mesmo elogio, a mesma consideração pelo fato de que o que importa não são os talentos, mas "a progressão, o esforço realizado" (FERRY, 2012, p. 139). Do ponto de vista ético, a parábola ensina que o que "conta moralmente, o que faz a *dignidade moral* de um ser humano, e isso quaisquer que sejam os dons recebidos no nascimento [...] é o que ele faz com eles" (FERRY, 2012, p. 139. Itálico nosso).

É inegável, todavia, que somos desiguais do ponto de vista da natureza. A parábola dos talentos mostra isso. Um recebe 5, o outro 2 e o outro somente 1 talento. Não podemos fazer nada contra isso. É a loteria natural que distribui de modo aleatório e indiscriminado os talentos. E, de fato, uns são mais bonitos, outros mais fortes, outros mais habilidosos, outros mais inteligentes. Ninguém ousaria negar que Leonardo Da Vinci não foi mais inteligente que a média geral dos seus conterrâneos. Também não ousaríamos negar que Messi é mais talentoso do que qualquer um que está nesse Colóquio. Isso simplesmente é um fato. Mas que importância tem eu ter 5, 2, 1 ou *meio talento*? Para a moral judaico-cristã, não tem importância nenhuma, porque o que importa é o que faremos com os nossos talentos e não a quantidade de talentos que temos. É importante lembrar que, na moral aristocrática grega, a dignidade de uma pessoa está diretamente ligada aos seus talentos. No entanto, na moral judaico-cristã, acontece uma mudança drástica de perspectiva. Não são mais os talentos que servem de parâmetro para medir a dignidade de uma pessoa, mas a liberdade e a vontade. Isso significa que todos os indivíduos agora são mensurados moralmente, no que concerne à

dignidade, pelo seu esforço, pela sua dedicação, pela sua liberdade. Desse modo, se o terceiro empregado tivesse multiplicado o seu talento ele também teria recebido o mesmo elogio e a mesma consideração. Ele foi censurado não por ter apenas um talento, mas por não o ter multiplicado em decorrência de sua preguiça, da sua falta de vontade e da sua covardia (FERRY, 2012; FERRY; CAPELIER, 2018).

O que definitivamente a parábola dos talentos ensina é que a dignidade moral de um indivíduo está estreitamente vinculada com sua liberdade e com sua vontade e não com os seus talentos. Para a moral judaico-cristã, a natureza ou o cosmos é neutro. Ele não é mais parâmetro para nada no que concerne à moral. Assim, moralmente falando, tudo depende de nós. As heranças naturais, os talentos, não possuem mais o protagonismo que exerciam no âmbito da moral aristocrática. Segundo Ferry (2012, p. 140), se é por meio da liberdade da vontade que passamos a parametrizar a dignidade moral de uma pessoa, "desse ponto de vista, estamos todos em perfeita igualdade". Assim, para Ferry (2012, p. 140), o cristianismo "*é o inventor da ideia moderna, igualitária, de humanidade*". A ideia de igualdade na moral judaico-cristã, segundo Ferry (2012), pode ser encontrada de forma clara na Carta de São Paulo aos Gálatas: "De fato, vocês todos são filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo [...] Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher" (Gl, 3, 26-28). De tal maneira, Ferry (2012, p. 140) arremata esse ponto afirmando que: "pode-se dizer que o cristianismo é a primeira moral universalista – por isso ele está na origem da concepção moderna de direitos do homem, os quais serão, basicamente, a simples secularização da mensagem cristã".

Kant, a Secularização do Cristianismo e os Direitos do Homem

Na modernidade, nenhum outro filósofo teria secularizado mais a mensagem cristã do que Kant. Na opinião de Ferry (2009, p. 81), alguns aspectos da filosofia moral de Kant "poderia ser descrita como uma herança cristã e até mesmo como uma pura e simples secularização de certas ideias cristãs". Na obra *A mais bela história da filosofia*, Ferry e Capelier (2018, p. 117) insistem que Kant teria inclusive secularizado "a ideia simbolizada pela parábola dos talentos".

Dando continuidade à crítica cristã sobre a ética aristocrática grega, Kant teria compreendido que os talentos não são nem bons e nem ruins, pois tudo vai depender do uso que fizermos deles (FERRY, 2007). O que importa, definitivamente, "é a

finalidade que conferimos aos talentos, não importando quais sejam" (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 117). A inteligência, por exemplo, pode ser utilizada para um fim nobre (paz), assim como para um fim escuso (violência). Dessa maneira, "não é a inteligência que é boa em si mesma, mas a intenção que a guia: é a isso que Kant se refere quando fala da 'vontade boa'" (FERRY; CAPELIER, 2018, p. 118). Sobre a boa vontade, Kant explica: "Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade" (KANT, 1980, p. 109).

Segundo Ferry (2009, p. 104), para Kant, "a 'boa vontade' passará a identificar-se com a vontade 'desinteressada'". Assim, a vontade boa pode ser visualizada em uma ação moral pautada no desinteresse e na universalidade. Em outros termos, uma ação que não busque o fim em si mesma e não almeje o interesse comum ou geral, não pode ser classificada como ação moral. Na visão kantiana, por exemplo, quando devolvemos o dinheiro que o fulano perdeu, temos que fazê-lo por dever, ou seja, "fazer a coisa certa pelo motivo certo" (SANDEL, 2015, p. 144). Portanto, devolvemos o dinheiro porque devolver é correto. É uma ação que é boa em si mesma. Todavia, se devolvermos o dinheiro por medo de sermos punidos por Deus ou punidos pela nossa consciência (a consciência pesa), a nossa ação não foi moral, pois, ela foi refém de determinações ou interesses. Nesse caso, fizemos a coisa certa, mas pelo motivo errado.

Ademais, é importante assinalar que, para Kant, a "ação verdadeiramente moral é [...] aquela que dá testemunho do que é próprio do homem, a liberdade" (FERRY, 2012, p. 165). A liberdade kantiana não é entendida como "ausência de obstáculos para que possamos fazer o que quisermos" (SANDEL, 2015, p. 140). Agir livremente, na perspectiva kantiana, "é agir com autonomia. E agir com autonomia é agir de acordo com a lei que imponho a mim mesmo – e não de acordo com os ditames da natureza ou das convenções sociais" (SANDEL, 2015, p. 170). Em outras palavras, somos livres na medida que não somos reféns das inclinações ou da cultura. Somos livres enquanto conseguimos descolar-nos das nossas inclinações, isto é, dos nossos desejos, sentimentos, emoções, paixões, bem como das determinações sociais e culturais que estamos submetidos desde que nascemos. A nossa ação é livre se ela é racional, portanto, autônoma. Quando imponho a lei moral a mim mesmo, a minha ação é o resultado de uma decisão racional acompanhada da boa vontade, portanto, livre. A liberdade é uma prerrogativa humana. Nesse sentido, "essa capacidade de agir com

autonomia [liberdade] é o que confere à vida humana sua *dignidade especial*. Ela estabelece a diferença entre pessoas e coisas" (SANDEL, 2015, p. 143. Itálico nosso).

As coisas podem ser utilizadas como meios; os humanos, jamais. Aqui, Kant marca a sua crítica também ao utilitarismo de Bentham, o qual aceitaria, em tese, que as pessoas pudessem ser tomadas como meios em nome da felicidade da coletividade (FERRY, 2009). Kant (1980, p. 134-135) é claríssimo quando diz: "Ora, digo eu: - O homem, e, de uma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade". Coisas têm valor relativo, por isso elas podem ser usadas como meio, ao passo que pessoas, "têm um valor absoluto, um valor intrínseco. Ou seja, os seres racionais têm dignidade" (SANDEL, 2015, p. 154). Na segunda formulação do imperativo categórico, Kant (1980, p. 135) propõe: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio". A humanidade, como um fim em si mesma, é o critério absoluto que rege a ação moral. Se a ação não for incondicional, isto é, boa em si mesma e não tratar a humanidade do outro como um fim em si mesma, essa mesma ação não pode ser elevada à categoria de ação moral.

Para Kant, a humanidade do outro e a minha própria humanidade devem ser respeitadas como tais. Segundo Sandel (2015, p. 155), "o dever do respeito é um dever que temos para com as pessoas como seres racionais, que tem humanidade, *sejam elas quem forem*". Na filosofia kantiana, não respeitamos as pessoas e sua humanidade porque as amamos. O dever do respeito é diferente do amor. Amamos nossos cônjuges, nossos filhos, nossos pais, nossos amigos. Não amamos todas as pessoas. No máximo, alguns. Na opinião de Sandel (2015, p. 156), "o respeito kantiano, no entanto, é o respeito pela humanidade em si, pela capacidade racional que todos possuímos", independentemente se as amamos ou não.

Se Jesus propõe o mandamento do amor (*ágape)*, que é um amor (ame até mesmo seus inimigos) que me exige ir ao encontro do próximo porque somos todos filhos de Deus e, portanto, irmãos, Kant propõe, a partir de outro parâmetro, o dever do respeito. Se Jesus pede que devemos amar o outro como a nós mesmos, Kant pede para respeitar o outro e a nós mesmos. Nos ensinamentos de Jesus, todos são iguais e possuem dignidade pela filiação divina. Para Kant, devemos respeitar o outro porque o outro é um ser racional e livre e, além disso, carrega consigo algo absoluto que é sua humanidade. Em última instância, o respeito kantiano é uma forma de secularização da ideia de amor em Jesus. Talvez a observação de Peter Singer, na obra *Ética Prática,*

ajude-nos a pensar melhor sobre a novidade (*ágape*) de Jesus e sua influência em Kant. Singer (1998) constata que o desprezo e a eliminação dos mais fracos e indesejados era uma prática comum e recorrente antes do surgimento do cristianismo. Assim, é na esteira do cristianismo que Kant concebe que "a justiça nos obriga a preservar os direitos humanos de todos, independentemente de onde vivam ou do grau de conhecimento que temos deles, simplesmente porque são seres humanos, seres racionais e, portanto, merecedores de respeito" (SANDEL, 2015, p. 156).

Enfim, na opinião de Kant, o ser humano possui dignidade porque possui uma coisa absoluta que é a sua humanidade, a qual é parâmetro para a moralidade e é explicitada na racionalidade e no poder da ação livre. Assim, na perspectiva kantiana, a igualdade entre os humanos não está ancorada na filiação divina e sua dignidade não advém nem do cosmos e nem de Deus. Somos iguais e possuímos dignidade pela nossa condição humana, a qual é definida pela racionalidade e liberdade. Kant, na verdade, apenas despe esses conceitos de sua indumentária religiosa vestindo-os, agora, com uma roupagem iluminista e antropocêntrica.

Referências

ARISTÓTELES. **A política.** Tradução de Therezinha M. Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova cultural, 2000. (Os Pensadores).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

FERRY, Luc; CAPELIER, Claude. **A mais bela história da filosofia.** Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.

FERRY, Luc. **Aprender a viver.** Filosofia para novos tempos. Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FERRY, Luc. **A revolução do amor. Por uma espiritualidade laica.** Tradução de Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

FERRY, Luc. **Kant. Uma leitura das três "Críticas".** Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade.** São Paulo; Loyola, 1993.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.
SANDEL, Michael. **Justiça.** O que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
SCHMITT, Carl. **Teologia política.** Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.
SINGER, Peter. **Ética prática.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
TOCQUEVILLE, Alexis. **A democracia na América.** Tradução de Neil Ribeiro da Silva. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.

5. A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS À LUZ DAS CONCEPÇÕES ANTROPOLÓGICAS PERSONALISTA E NÃO-PERSONALISTA

Edson Adolfo Deretti

Introdução

Sem dúvidas, a declaração universal dos direitos humanos veio em boa hora, em um momento crucial para a história da humanidade. Importante naquele momento, imprescindível no momento atual, os direitos humanos representam, para todas as pessoas de boa vontade, o bem necessário a ser buscado, devido a cada ser humano, pelo simples fato de pertencer à espécie humana, como deixa claro o preâmbulo da declaração: o fundamento de todos os direitos humanos é o reconhecimento da dignidade inerente de todos os membros da família humana.

Mas aquilo que parecia ter bases tão sólidas, paulatinamente, foi-se liquefazendo. Todavia, ao menos à perspectiva personalista, a fundamentação dos direitos humanos continua sendo a dignidade humana, sendo essa afirmada como intrínseca e, portanto, própria de todo e qualquer ser humano, sem acepção alguma, seja ela de origem biológica ou de origem biográfica.

Segundo Faggioni (2017, p. 43), desde a visão antropológica "[...] derivam uma certa concepção do significado e do valor da vida humana, a possibilidade de individuar quem sejam os sujeitos éticos, o significado do corpo e do cuidado da saúde, bem como as intervenções sobre a corporeidade humana". Mas, são muitas as concepções antropológicas que coexistem em nossa realidade. Contudo, mesmo diante de tamanha diversidade, "[...] podem-se perceber traços comuns, com a ênfase nos valores da subjetividade e da autonomia, e a prevalência do discurso fenomenológico ou descritivo em oposição ao discurso ontológico e metafísico, excluído ou tido como insignificante" (FAGGIONI, 2014, p. 280).

Uma das consequências de tamanho pluralismo antropológico é a multiplicidade de discursos éticos e, em decorrência disso, de declinações bioéticas. Sem dúvida alguma, a raiz primeira de tantas divergências está nas distintas e até contrárias visões que se tem do ser humano.

Partindo-se do fato supramencionado das compreensões antropológicas terem elementos comuns, nesta presente reflexão assumem-se duas perspectivas como aquelas que acabam abarcando, se não todas, mas ao menos grande parte dos modelos antropológicos em vigência: a perspectiva não-personalista e a perspectiva personalista.

A Base dos Direitos Humanos em uma Perspectiva Não-Personalista

Por perspectiva não-personalista entende-se aquele discurso que defende ser a dignidade humana uma concessão, isto é, um direito de natureza positiva. Nesta visão, ao ser humano exigem-se certas características ou capacidades, tidas como imprescindíveis, para se considerar não apenas pertencente à espécie humana (o que não seria suficiente para a tutela da sua dignidade), mas também ser apreciado como um sujeito de direitos, dentre os quais, o direito a uma vida digna.

Por conseguinte, a antropologia de base da perspectiva não-personalista sustenta, dentre tantas coisas, com relação à vida humana na sua gênese, a distinção entre vida humana e pessoa, entre o momento da concepção e o início da gravidez propriamente dito. E, com relação à vida humana já nascida, aos defensores de uma antropologia não-personalista está certo também que nem todos os seres humanos são pessoas.

Sendo assim, na falta aos seres humanos de características ou potencialidades tidas como essenciais para garantir a pertença à "classe" das pessoas, a tais vidas não lhes serão assegurados os direitos humanos e, desta maneira, tais vidas não são tidas como dignas à sobrevivência, já que, devido à ausência de critérios afirmados como essenciais para uma sobrevivência com qualidade de vida, que, em tais vidas humanas, não se alcança um mínimo para "merecerem" a tutela da vida.

Os direitos humanos e a vida humana nascente, na lógica não-personalista

Desde os meados do século passado, a partir dos Estados Unidos, teve início um movimento, da saúde, para distinguir, dentro das etapas de desenvolvimento da vida humana intrauterina, o momento exato da sua concepção e o início, propriamente dito, da gravidez (no caso, a implantação do embrião humano no útero) (HUARTE, 2014). Ao

se defender serem distintos tais momentos – o da concepção de uma vida humana e o do início da gravidez - tinha-se em mente que a vida humana, antes do início da gravidez, não deveria ter status de vida humana. E é isso que se vai defender e, desde então, por não ser considerado alguém com status de ser humano e/ou pessoa, no período que antecede a implantação do embrião humano no útero (a sua primeira semana de vida), dizer que tal vida humana possui direitos humanos, seria injusto, descabido, desumano, desfundamentado, sem amparo biológico, antropológico, moral e jurídico.

Dentro desse contexto, em 1979, foi proposto o termo "pré-embrião" para se referir à vida humana nos seus primeiros dias de desenvolvimento (HUARTE, 2014). Não se pode esquecer que, em 1978, veio a público a notícia do sucesso da fertilização *in vitro* de seres humanos. Se, de um lado, a técnica trouxe um grande alívio a todos homens e mulheres com dificuldades seríssimas de infertilidade ou esterilidade, de outro lado, dentre tantos questionamentos levantados pela moral personalista, até hoje se tenta encontrar uma resposta justa e digna aos embriões humanos congelados. Todavia, ao não se considerar o embrião humano como tal, mas reduzi-lo a um "pré-embrião", isso pareceu resolver o problema, pois qualquer manipulação da vida humana, durante o seu estágio "pré-embrionário" (fertilização *in vitro*, congelamento, descongelamento, descarte etc), estava licitamente justificada.

As bases teóricas para se aceitar o termo "pré-embrião" há tempo haviam sido lançadas. Aceitá-lo parece não ter sido problema. Mas, para além desta aceitação, muitos são os momentos defendidos para o início de uma vida humana com status e, sendo assim, com direitos (SANCHES, 2012). Agora, não se vê como um dever a tutela da vida humana – os direitos humanos – antes de tais momentos escolhidos como marcos que delimitam a "vida humana indigna" da "vida humana digna" e, por isso, na fase da "vida humana indigna", aos defensores da perspectiva não-personalista, qualquer ação humana sobre tal existente é possível, já que ele não pode ser considerado um "alguém", mas uma "coisa" (SPAEMANN, 2005).

Os direitos humanos e a vida humana pós-nascente, na lógica não-personalista

Ainda de acordo com Faggioni (2017), as características mais significativas de uma concepção antropológica não-personalista são: o individualismo, o reducionismo e o eficientismo.

O individualismo significa a afirmação do primado do sujeito enquanto ele possa ser detentor de uma liberdade vivida como autonomia absoluta. Neste sentido, ao se conceber o indivíduo como fundamento valorativo para o seu agir, ele mesmo se concebe como critério da verdade moral;

O reducionismo implica em ver o ser humano tão somente a partir de uma dimensão imanente, desprovido tanto de uma excelência ontológica quanto axiológica, em relação às demais criaturas. Como resultado, sobra-lhe apenas a existência biológica;

O eficientismo determina o valor do ser humano àquilo que ele é capaz de fazer: é o fazer à medida do seu ser. Ou seja, ao ser humano é-lhe concedida a dignidade se ele é um *homo faber*, isto é, capaz de produzir, trazendo benefícios e não prejuízos, antes de mais nada, à sociedade em que está inserido.

A partir do momento em que tais características são apontadas como basilares para alguém ser considerado digno a viver, na ausência de tais atributos, também não faria sentido falar-se de direitos humanos, já que esses são prerrogativas de seres humanos abalizados como pessoas. A consequência não é outro senão, de um lado, a declaração de que existem alguns seres humanos aptos a viverem, porque lhes é concedido o qualificativo de pessoa, na presença das características supramencionadas (autonomia e eficiência, por exemplo) e, de outro, a alegação de que existem alguns seres humanos vistos como impróprios a viverem, já que não têm o direito de serem pessoas. No primeiro grupo, estão os seres humanos dotados de autonomia, cujas atividades superiores não estão comprometidas e, assim, em princípio, podem decidir (inclusive pelo não acolher uma vida nascente percebida como indigna à vida), gozar e produzir. A esses lhe é concedido o direito à dignidade humana e, portanto, também os direitos humanos.

No segundo grupo, entram todos aqueles seres humanos julgados imerecedores do valor pessoa, por dependerem de outrem nas decisões, devido a complicações na fisiologia do sistema nervoso central, por não gozarem uma vida prazerosa e, portanto, repleta de sofrimento para si e para os que o rodeiam e, também, por serem um ônus à família e à sociedade. Julgados com uma baixa qualidade de vida, imprópria para se viver bem, os direitos humanos são considerados inaptos à vida.

A perspectiva não-personalista e o princípio da qualidade da vida humana

O sintagma "qualidade de vida" era próprio dos anos 1950. "As novas descobertas de terapias, o advento de tecnologias biomédicas, a aceitação da contracepção, a notável redução da mortalidade infantil e o aumento da idade média da população, são elementos que contribuíram para o conceito de 'qualidade de vida'"(RUSSO, 2004, p. 1473). Desde então, foi-se popularizando a ideia de que insuficiente seria viver. Digno do ser humano é o bem viver, ou seja, a vida deve ser qualitativamente boa (autônoma, prazerosa e produtiva). Ao mesmo tempo, ter qualidade de vida implica em não se ser um peso nem para o Estado nem para a família. Dessa maneira, uma vida sofrida e custosa está condenada ou a não-nascer ou a morrer.

Destarte, à luz do princípio da qualidade de vida, quando é ele a baliza que norteia a resolução das questões éticas relacionadas à vida humana, tem-se justificadas, por exemplo, as seguintes práticas:

De uma nova eugenia, no início da vida humana, a fim de se evitarem gravidezes de seres humanos com problemas de saúde;

Do aborto do embrião humano e/ou feto concebido com problemas de saúde que comprometam a sua "qualidade de vida";

Da eutanásia, tanto para crianças recém-nascida, quanto para os seres humanos em quaisquer outros estágios do seu desenvolvimento, no caso do diagnóstico de alguma doença que venha a diminuir ou comprometer a sua "qualidade de vida".

Do outro lado, em uma perspectiva totalmente irreconciliável com a não-personalista, estão aqueles que defendem o princípio da dignidade humana (ou da sacralidade da vida). Para esses, a dignidade humana não é um direito, mas o fundamento de todos os direitos, dentro os quais estão os próprios direitos humanos.

A Base dos Direitos Humanos em uma Perspectiva Personalista

De acordo com Silva (2004, p. 58), para a perspectiva personalista,

> [...] o suporte de todos os valores é a pessoa. Disso decorre que o valor da vida é um pressuposto objetivo, porque está fundado na riqueza, na importância e

> perfeição ontológica da realidade a que se refere. A sua justificação de teor absoluto tem correspondência com o ser inalienável da pessoa.

Então, para o personalismo, a pessoa é o grande valor norteador para o agir humano bom: a bondade está na ação humana que corresponda com o ser e a vida das pessoas. (SGRECCIA, 2015).

Aqui, diferentemente da perspectiva anterior, que aceita e defende a distinção entre ser humano e pessoa, os respectivos termos são sinônimos, e sua utilização é própria e devida a qualquer fase do desenvolvimento humano, desde a sua concepção. Por conseguinte, a não distinção entre vida humana biológica e vida humana biográfica propicia a defesa inalienável, inviolável e intangível da vida humana, da sua concepção até a sua morte natural. E, ao se apreciar a pessoa (cuja manifestação primeira é o seu corpo, independentemente do seu número de células[24]) como um fim em si mesma, justamente aqui está o *substractum* para se tutelar o princípio da dignidade humana e, desde então, os direitos humanos, os quais devem ser garantidos a todos os indivíduos pertencentes à espécie humana, nenhum deles visto como uma "coisa", mas todos como um "alguém".

Os direitos humanos e a vida humana nascente à luz do critério personalista

À pergunta "quando tem início a vida humana?", respaldando-se na certeza que vem da biologia clássica, aos personalistas está certo que a vida humana tem início quando se dá o encontro e a posterior fusão dos dois gametas sexuais. A união dos dois gametas, cada um com os seus 23 cromossomos, dá origem a um novo ser humano, cujo patrimônio genético é único e tão somente seu. Aí inicia-se a jornada humana, marcada, para um observador externo, por diversas fases, bem distintas para ele, menos perceptíveis àquele que a está fazendo. De qualquer forma, mesmo na ausência de uma consciência, está ali, na resposta obtida desse encontro, a epifania de um novo ser humano que, por tratar-se de ser humano, só pode ser pessoa.

[24] "[…] com relação à pessoa, o corpo é coessencial, é sua encarnação primeira, o fundamento único no qual e por meio do qual a pessoa se realiza e entra no tempo e no espaço, expressa-se e se manifesta, constrói e exprime os demais valores, inclusive a liberdade, a socialidade e até o próprio projeto futuro" (SGRECCIA, 2015, p. 174).

Ainda que seu rosto seja invisível e sua aparência seja uma inaparência, dele jamais se falará como se fosse uma pessoa em potência ou, pior que isso, como se resumisse a um amontoado de células. O óvulo fecundado é o advento de toda e qualquer existência humana, ainda que abreviada, mas, mesmo assim, completa. Isto posto, considerá-lo ser humano ou pessoa, nesta perspectiva, é indiferente pois, apesar da diferença conceitual, o status que lhe é devido é invariável. Como um indivíduo humano, o concebido, seja ele embrião humano ou feto (aqui não cabe o termo "pré-embrião", pois sua aparição é ideológica, para fins de justificação da manipulação da vida humana nos seus primeiros estágios de desenvolvimento), esteja ele ainda no ventre materno ou tenha ele já nascido, sua vida, por si mesma, sempre será julgada inalienável, inviolável, indisponível e intangível.

Destarte não há sentido, em um viés personalista, falar-se de direito à dignidade humana. Aqui se assevera a dignidade humana como o grande princípio do qual provêm todos os direitos próprios e devidos ao ser humano. Não se fala da dignidade humana como algo que lhe é extrínseco e, em decorrência disso, passível de lhe ser perdida. Ao se sustentar que o ser humano é digno, por si mesmo, está-se dizendo que, em todas as situações e em todos os momentos, ele é um fim e jamais um meio. Daí vem a necessidade de se garantirem os direitos humanos a todos, a começar pelos mais vulneráveis: a vida nascente.

Então, não parece absurdo lutar para que também a vida humana nascente tenha os mesmos direitos de alguém já nascido ou crescido. Isso conduziria, com certeza, à penalização de qualquer atentado à vida humana, desde a sua concepção. Seriam condenadas, por exemplo, as pesquisas com células-tronco embrionárias, o descarte dos embriões humanos, o melhoramento genético, a eugenia em nome do filho "perfeito" e quaisquer formas de aborto.

Os direitos humanos e a vida humana pós-nascente, na lógica personalista

A partir da exposição já proposta no ponto anterior, não restam dúvidas que, na perspectiva personalista, ao ser humano devem-se respeitar todos os seus direitos, desde a sua concepção até a sua morte natural. Ainda que ele possa, ao longo dos anos, comprometer e até cancelar sua dignidade moral, quanto à sua dignidade de pessoa, essa não há como ser perdida.

Quanto ao quando tem início a vida humana, evidenciou-se que, nesta visão, o início está no encontro dos gametas sexuais. Dali em diante, fala-se em vida humana com status e, em consequência, com direitos. Agora, quando tais direitos deixam de existir? Quando se pode declarar que um ser humano deixou de viver?

Geralmente, no viés não-personalista, este momento vem a ser bem distinto e até bem distante do que é considerado na ótica personalista. Nessa última, uma pessoa em estado vegetativo permanente é tão digna à vida quanto um moribundo em fase terminal de câncer e esse último, tão digno quanto qualquer outra pessoa, no auge de sua saúde. Em todas essas situações, vai-se batalhar para que sejam reconhecidos os direitos humanos de todas essas pessoas. E quando a morte vier, verificada ou por meio do critério cerebral (cessação de todas as atividades do encéfalo e do troncoencéfalo) ou do critério cardiorrespiratório, aí teremos a morte do organismo humano. Mas, até ali, seus direitos humanos são inalienáveis. Enquanto for um existente vivente, pelo princípio da dignidade humana, nenhum direito seu poderia ser tolhido, diminuído ou negado.

A Perspectiva Personalista e o Princípio da Dignidade Humana

Quando se fala do princípio da dignidade humana (ou da sacralidade da vida humana), através dele se afirma a integridade e a indisponibilidade/intangibilidade da vida humana, em todas as suas fases de desenvolvimento. Em decorrência disso, esta vida deverá ser sempre respeitada e acolhida incondicionalmente (RUSSO, 2004). Enquanto que uma concepção antropológica não-personalista justifica seu posicionamento moral nem sempre favorável à defesa da vida humana a partir do princípio da qualidade de vida ou da autonomia, uma reflexão de cunho personalista sempre afirmará a dignidade ou sacralidade desta mesma vida humana, pois essa é intocável, é um bem precioso e possui uma dignidade inalienável.

Os argumentos para justificar tal dignidade são de ordem filosófica e teológica. Tanto por uma via quanto por outra, segundo Márcio Bolda da Silva (2004) chega-se à mesma conclusão: a dignidade da vida é um princípio supremo, ao qual todos os outros devem estar subordinados:

a) A perspectiva filosófica: é o ser inalienável da pessoa o suporte de todos os valores. O valor da vida é um pressuposto objetivo porque está fundado na riqueza, na

importância e na perfeição ontológica da realidade a que se refere, e é a vida corpórea e física da pessoa a representar o seu valor fundamental.

O valor da vida humana é um princípio *a priori*, antecede a qualquer outro valor ou direito. Em consequência, é anterior ao princípio da qualidade de vida e tantos outros. Estes estarão justificados apenas como subalternos e consequentes ao princípio da sacralidade da vida humana, princípio intrínseco à natureza humana.

b) A perspectiva teológica: a perspectiva teológica percorre estrada similar. Porém, caminha mais longe, pois justifica o estatuto da vida humana sobre o postulado de que Deus é o Senhor da vida. Neste sentido, não faltam pronunciamentos oficiais do magistério da Igreja Católica. Expoente desta compreensão é a encíclica Evangelium Vitae (EV) do papa São João Paulo II (EV, 53):

> A vida humana é sagrada porque, desde a sua origem, supõe a ação criadora de Deus e mantém-se para sempre numa relação especial com o Criador, seu único fim. Só Deus é senhor da vida, desde o princípio até o fim: ninguém, em circunstância alguma, pode reivindicar o direito de destruir diretamente um ser humano inocente'. Com estas palavras, a Instrução Donum Vitae expõe o conteúdo central da revelação de Deus sobre a sacralidade e inviolabilidade da vida humana.

As Sagradas Escrituras revelam Deus como o Senhor absoluto da vida. Ele, o Criador, criou o ser humano à sua imagem e semelhança (Gn 1,26-28). A partir disto, a vida humana possui um caráter sagrado e inviolável; e o mandamento "não matar" (Ex 20,13; Dt 5,17), apresentado como mandamento divino, é colocado à base de toda convivência social, com a finalidade de proteger e promover a vida humana.

Nestes últimos tempos, o Magistério teve que intensificar este ensinamento, em função da grande crise moral que levou o ser humano a afirmar que existem seres humanos não dignos à vida: "[...] a morte direta e voluntária de um ser humano inocente é sempre gravemente imoral" (EV, 57): esta é uma doutrina universal, fundada tanto na razão quanto nas Sagradas Escrituras, transmitida pela Tradição e ensinada pelo Magistério ordinário e universal. Matar um ser humano inocente (independente de seu estágio de desenvolvimento: a vida humana é sagrada e inviolável em cada momento da sua existência, a partir da sua concepção), sempre será ilícito, mesmo quando se procura, através desta morte, um fim bom.

Considerações Finais

Ainda que o diálogo entre a perspectiva personalista e a não-personalista possa acontecer, e é importante que aconteça, pelo fato das suas visões antropológicas serem amplamente antagônicas, provavelmente nunca terão uma posição unívoca a respeito de quem é o sujeito a quem os direitos humanos deve proteger. Uma vez que aos não-personalistas, alguns seres humanos não são pessoas, a esses não lhes é concedido o direito à dignidade humana e, em consequência, são-lhes negados os direitos humanos.

Por sua vez, aos personalistas, os direitos humanos estão aí para tutelar, proteger e defender a vida de qualquer ser humano, desde a sua concepção, sem acepção alguma, pois é inconcebível tratar da dignidade humana como um direito, quando ela é uma propriedade intrínseca da vida humana e, como tal, a fonte para todos os direitos humanos, de todos os seres humanos.

Referências

FAGGIONI, Maurizio Pietro. **La vita nelle nostre mani** – manuale di bioetica teologica. 4. ed., Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2017.

FAGGIONI, Maurizio Pietro. **Bioetica secolare e bioetica cattolica** – modelli rivali? In: "Studia Moralia" 52/2 (2014), 275-297.

HUARTE, Joachim. **La reflexión teológico-moral sobre el embrión preimplantatorio** – la embriología usada por los teólogos. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra S.A., 2014.

JOÃO PAULO II, **Evangelium Vitae** - Carta encíclica sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana (25 de março de 1995). São Paulo: Edições Paulinas, 1995.

RUSSO Giovanni (org.), **Encicliopedia di bioetica e sessuologia**. Turim: Editrice Elledici, 2004.

SANCHES, Mário Antonio; VIEIRA, José Odair; DE MELO, Evandro Arlindo. **A dignidade do embrião humano** – diálogo entre teologia e bioética, São Paulo: Editora Ave Maria, 2012.

SGRECCIA, Elio. **Manual de bioética** – fundamentos e ética biomédica (vol. I), 4. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

SILVA, Márcio Bolda da. **Bioética e a questão da justificação moral**. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (EDIPUCRS), 2004.

SPAEMANN, Robert. **Persone – sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno**". Roma: Editori Laterza, 2005.

6. DIREITOS HUMANOS E TEOLOGIA: REFLEXÕES CONTEMPORÂNEAS

José Aguiar Nobre
Marcos Antonio Klazura

Introdução

Como parte integrante dos direitos dos povos, definidos pelas convenções internacionais da Nações Unidas, os direitos humanos estão intimamente atrelados à "cristalização de esforços em prol da justiça e humanização do mundo em que vivemos. Constituem hoje também fonte do compromisso eclesial para com a justiça e a paz" (BÖCKLE; HÖVER, 1993, p. 185). Em face das grandes polêmicas e/ou discussões politizadas em torno das questões referentes à defesa dos direitos humanos, argumenta-se que quanto mais se refletir seriamente acerca dessas questões, tanto mais haverá chances de elas serem melhor compreendidas. Nesse sentido, indaga-se: Qual o sentido ou a utilidade da defesa dos direitos humanos na contemporaneidade? A primeira impressão que se tem é que de nada vale sair em defesa dos direitos humanos. Sabe-se, contudo, que se não houvesse quem os defendessem, maiores seriam as atrocidades.

A presente reflexão propõe uma análise crítica sobre os direitos humanos e as políticas públicas para a sua efetivação. O conteúdo fundamenta-se na concepção crítica de direitos humanos que se ampara no processo histórico, a partir das lutas sociais. Destaca-se que o texto fundamenta-se na concepção contemporânea de direitos humanos, considerando o processo histórico da luta por direitos na América Latina e, particularmente, na realidade brasileira. Entre introdução e considerações finais, o presente texto encontra-se assim subdividido: (i) Concepção Crítica em Direitos Humanos; (ii) Direitos Humanos na Concepção Contemporânea; (iii) Os Direitos Humanos na particularidade brasileira.

Concepção Crítica em Direitos Humanos

Inicialmente, destaca-se que o tema, direitos humanos, perpassa por diferentes concepções. E, constantemente, torna-se pauta de discussão na sociedade

contemporânea, no entanto, por vezes, é compreendido de forma equivocada e reducionista. As perspectivas teóricas perpassam pelo debate sociológico, filosófico, antropológico, jurídico, dentre outras. Diante da pluralidade de concepções e teorias, Escrivão e Souza (2016) afirmam que é necessário definir uma abordagem conceitual para estabelecer um debate mais aprofundado sobre direitos humanos.

Assim, o presente texto parte de uma concepção crítica de direitos humanos, compreendendo-os no movimento da história a partir das lutas sociais pelo reconhecimento da dignidade humana. Nesta abordagem, compreende-se também que os direitos humanos se estabelecem em um campo de disputas, entre as relações de Estado e sociedade civil, na busca da efetivação dos direitos. Do ponto de vista da fundamentação teológica dos direitos humanos, "na linha de uma história eficaz de hominização, tal como se expressa na mensagem bíblica, partem da filantropia de Deus (Tt 3,4-6), que acolhe e defende o direito de todo homem, inclusive do pecador" (BÖCKLE; HÖVER, 1993, p. 187), até porque diante de Deus não há quem não esteja debaixo do pecado".[9] E daí? Levamos vantagem? De modo algum. Pois acabamos de provar que todos, tanto os judeus como os gregos, estão debaixo do pecado, conforme está escrito: não há homem justo, não há um sequer" (Rm, 3,9-10).

Segundo Flores (2009), os direitos humanos são inscritos na história a partir das lutas sociais pelo reconhecimento da dignidade humana. Assim, a essência apresentada por esse autor insere os direitos humanos na abertura de espaços de luta para se alcançar a dignidade humana. Esse movimento pressupõe a participação da sociedade na construção coletiva dos direitos.

Diante do contexto apresentado e dos desafios da educação para o coletivo na efetivação dos direitos humanos, cabe as seguintes indagações: Quem tem direitos? Quem os acessa? Os elementos arraigados a estes questionamentos são emblemáticos e não há respostas simples diante da complexidade a elas circunscritas. Neste ponto, há que se evidenciar a existência de diferentes interpretações sobre os direitos humanos. Sabe-se que o substrato que alimenta essas disputas perpassa pelos elementos da igualdade e da desigualdade, entre a sociedade harmônica em que todos são iguais perante a lei e a sociedade desigual, onde os direitos são construções históricas por meio das lutas sociais (RUIZ, 2014).

Desse modo, entende-se que os direitos humanos estão vinculados às disputas de projetos societários. Segundo Ruiz (2014), o contexto que se apresenta, no qual estamos inseridos, é o da desigualdade imperando como regra, interposta pelo sistema capitalista. Neste cenário, há sempre uma constante ameaça aos direitos conquistados.

É nesta conjuntura que se inscrevem os direitos humanos na perspectiva crítica, definidos pela luta de classes inseridas na dinâmica da história. Nesta perspectiva, a definição de direitos humanos apresenta-se como:

> Direitos não são algo dado por uma esfera sobrenatural, nem tampouco advindos da natureza ou de uma suposta igualdade inata entre todos os seres humanos. São resultado de lutas históricas, de conflitos de interesses, de ações dos movimentos sociais, do Estado, dos poderes públicos, das classes e de segmentos heterogêneos e internos a elas (RUIZ, 2014, p. 244-245).

Segundo Arendt (1979), os direitos humanos não são um dado, mas algo construído, uma invenção humana em constante processo de construção. Assim, os direitos humanos fundamentam-se no reconhecimento do outro, não de forma isolada, mas a partir da organização e da coletivização das demandas, considerando as particularidades e singularidades em um processo permanente de lutas sociais.

Na mesma direção, Gallardo (2014) afirma que os direitos humanos são construídos pelos próprios sujeitos em sua história. Sendo assim, faz-se necessário construir uma cultura de direitos humanos, pois estes não são inatos e, por serem construídos, podem ser revertidos, anulados e violados. Ruiz (2014) destaca que a defesa dos direitos humanos é um momento da luta de classes inseridas na dinâmica da história. Nesse cenário, a sociedade capitalista consiste numa ameaça permanente aos direitos humanos, pois a regra que sustenta esse modelo econômico é a desigualdade.

Destaca-se que há também concepções que tentam fixar um momento histórico do surgimento dos direitos humanos. A defesa desta teoria refere-se ao momento da elaboração das cartas de direitos como, por exemplo, a *Bill of Rights* da Inglaterra em 1689, a Declaração de Virgínia em 1776, Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França em 1789, as quais, sem dúvidas, são documentos que reconhecem direitos humanos e representam processos de lutas. No entanto, a concepção crítica faz-nos entender que as lutas por direitos humanos, ainda que não compreendidas por essa terminologia, sempre fizeram parte do processo de vivência dos povos, seja nas lutas por sobrevivência, seja na preservação da cultura e acesso a direitos variados e aqui inomináveis na sua totalidade.

Cabe ressaltar ainda que as cartas de defesa dos direitos humanos, anteriormente elencadas representam uma realidade localizada e uma compreensão ocidental de direitos, a partir da ótica liberal e enraizada na igualdade formal de direitos por meio de sua positivação. Escrivão e Souza (2016), por sua vez, afirmam que os discursos universais de direitos humanos propostos por essas declarações servem para ocultar as dimensões étnico-raciais e preservar o modelo patriarcal na sociedade. De todo modo, é necessário compreender esse momento da história não como marco inicial de direitos humanos, mas demarcar que as cartas e declarações, segundo Escrivão e Souza (2016, p. 24), "tiveram força política e econômica para irromper a história do ocidente" e afirmarem-se como documentos reconhecidos por outros Estados.

A crítica apresentada por Escrivão e Souza (2016) denota que as previsões legais de direitos podem acarretar no que chamam de "ilusão" em relação à sua efetivação real. Percebe-se que esse processo geraria um cenário de imobilização social, pois alimentaria uma ideologia de satisfação, reduzindo a justiça social aos limites do ordenamento jurídico. Nesse contexto, os direitos humanos ficam limitados às garantias previstas em leis, desvinculando-os do processo histórico de lutas sociais.

> Trata-se, portanto, de não perder de vista que há uma despolitização dos direitos humanos se eles restam apenas justificados em procedimento interpretados por técnicos e especialistas, eliminando-se, assim, a sua dimensão combativa, libertadora e de luta instituinte popular, própria dos movimentos sociais que exercitam poderes soberanos de luta por direitos em face de contextos de dominação, exploração e discriminação. Pois, desde essa dimensão instituinte e como processo de luta, os direitos humanos com sua dimensão política, sócio-histórica, processual, dinâmica, conflitiva, reversível e complexa constituem-se enquanto práticas que se desenvolvem cotidianamente, a todo tempo e em todo o lugar, e não se reduzem a uma única dimensão normativa, filosófica ou institucional, nem tampouco a um único momento histórico que lhes demarque a origem (ESCRIVÃO; SOUZA, 2016, p. 29).

Na mesma direção, a crítica apresentada por Rubio (2015) perpassa pelos limites do normativismo, enquanto posição preponderante dos direitos humanos. Desse modo, acaba destacando a necessidade de repensar a cultura que reduz a concepção de defesa de direitos a instâncias judiciais. Reafirma, no entanto, que é imprescindível reconhecer que os seres humanos participam da construção dos direitos, em todos os espaços sociais, sejam: domésticos, do trabalho, da comunidade, entre outros. Segundo esse autor, "os direitos humanos são produções sócio-históricas e processos relacionais gerados pelos atores sociais em que se teoriza, em contextos culturais e espaço-temporal complexos, concreto e particular" (RUBIO, 2015, p. 106-107).

Vale ressaltar também que diversos dispositivos positivados em leis estabeleceram-se a partir do movimento das lutas sociais, ou seja, a própria busca pela positivação dos direitos também está inserida na luta de classes. Neste sentido, Comparato (1997) destaca que os fundamentos dos direitos humanos não se limitam às garantias normativas legais, ainda que estas sejam importantes como reconhecimento institucional dos direitos. No entanto, a garantia de previsão legal não garante necessariamente a efetivação dos direitos humanos.

Neste contexto, Gallardo (2014) afirma que os direitos humanos são processos em construção por meio de diferentes práticas de relações sociais e culturais. Argumenta que o avanço desta construção e efetivação depende da capacidade das lutas da sociedade e da potencialização de sua reprodução. Desse modo, entende-se que se devem estabelecer e consolidar espaços de lutas pela dignidade humana, pois os direitos humanos são construídos nas mobilizações por meio da organização dos atores sociais, a partir da lógica do rompimento com a naturalização da desigualdade.

Assim, compreender os direitos humanos, a partir da teoria crítica e da percepção teológica de justiça e paz, consiste em inserir a sociedade civil, os múltiplos atores sociais, no protagonismo desta construção, tendo em vista efetivação da utopia da fraternidade universal, que, em linguagem teológica, entende-se como o processo de construção e instauração do Reino de Deus numa Terra Sem Males. Diante disso, entende-se que são desafios atrelados ao contexto que perpassa pela defesa da dignidade humana, pela busca da democracia deliberativa, da participação efetiva, no reconhecimento das demandas coletivas. Assim procedendo, a humanidade vai forjando elementos de elaboração de relações de fraternidade e justiça a partir da boa relação do Estado e da sociedade civil. Esse processo só acontece quando os atores envolvidos têm em vistas o acesso de bens, serviços e direitos como materialização dos direitos humanos acessíveis a todos os seres humanos, independente da sua condição.

Direitos Humanos na Concepção Contemporânea

A concepção contemporânea de direitos humanos respalda-se no direito à dignidade humana, à liberdade, à igualdade, à diferença, à justiça e à paz. Ela tem como marco a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, no dia 10 de dezembro de 1948. A DUDH foi elaborada como um instrumento que serve de parâmetro universal de proteção ao gênero humano, devido às atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial e pelo avanço dos regimes totalitários (ONU, 2019).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 contém 30 artigos que expressam um conjunto de direitos humanos que refletem "processos históricos de combate a opressões e lutas contra a violação dos direitos, ainda que não estivessem contemplados em seu processo de elaboração, é bom lembrar, sequer metade das nações do globo" (ESCRIVÃO; SOUZA, 2016, p.22-23). Essa é a crítica a esse documento elaborado na perspectiva universal, mas sobrescrito sobre um modelo ocidental de sociedade regido pela concepção liberal de direitos, sem considerar as particularidades e singularidades dos povos.

Santos (1997) afirma que a universalidade defendida na DUDH é uma concepção ocidental. O autor apresenta uma crítica à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, que foi pensada e promulgada na Europa sem a participação da maioria dos povos. Essa declaração possui em seu conteúdo predominantemente a defesa dos direitos individuais. Diante dessa realidade, se faz necessário lutar por direitos humanos a partir do diálogo intercultural com as diferenças, a valorização da pluralidade e o reconhecimento do outro. E, aqui, o outro é entendido como gênero humano.

De todo modo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos é um documento de grande importância na perspectiva da defesa dos direitos humanos. Ainda que não possua força de lei, o conteúdo inscrito na DUDH desencadeou a instauração de um sistema internacional de proteção aos direitos humanos. A partir desse instrumento, foram estabelecidos diversos tratados e convenções internacionais de defesa dos grupos específicos, além de serem incorporados nos documentos normativos de diversos Estados e inscritos como direitos. Enfatiza-se que o desafio dá-se na efetivação e na materialização dos direitos humanos para além do ordenamento jurídico.

A concepção contemporânea dos direitos humanos apresenta categorias essenciais para entender os processos de direitos[25], reconhecendo que há disputas de concepções que se estabelecem nas relações intrínsecas de sua realização. Exemplifica-se esse contexto a partir das próprias categorias. A Convenção de Direitos Humanos de Viena de 1993 afirma que os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. Há outra abordagem que categoriza os direitos humanos a partir da indivisibilidade, interdependência e da integralidade. A primeira abordagem está ligada mais à perspectiva normativa, enquanto a segunda, por meio de sua fundamentação sócio-histórica, não elenca a categoria universalidade. Sendo assim, vale considerar que os direitos humanos perpassam pelo processo cultural dos povos, respeitando, assim, as suas particularidades e singularidades. Outras categorias tendem a convergência nas duas abordagens. Deve-se, no entanto, considerar o substrato teórico que as fundamenta.

Sendo assim, conforme escolha metodológica desta pesquisa, a seguir, são apresentados pontos essenciais para compreensão destas categorias: indivisibilidade, interdependência e integralidade a partir de uma abordagem crítica.

Quadro 1 – Categorias analíticas dos Direitos Humanos na abordagem crítica

Indivisibilidade	Interdependência	Integralidade
Os direitos humanos são ligados entre si no contexto das relações sociais. Os direitos humanos realizam-se de forma conjunta, e não de forma isolada. Manifestam-se na realidade concreta, não necessariamente são direitos institucionalizados. Os direitos humanos não podem ser fragmentados ou dissociados entre si.	Além dos direitos humanos estarem ligados entre si na realidade social, a relação de efetivação de um direito é condição para a realização de outro direito a ele relacionado. A noção de interdependência expressa uma relação de potência entre os direitos na realidade. Nesta perspectiva, os direitos econômicos e sociais são condições da eficácia dos direitos civis e políticos.	A noção de integralidade implica a exigência de que os direitos humanos devem ser socialmente exigidos, reconhecidos de forma institucional e garantidos em sua totalidade. Os direitos humanos são efetivados pela prática. A integralidade dá suporte político para a luta pelos direitos humanos, traduzindo em exigibilidade as categorias da indivisibilidade e interdependência.

Fonte: Adaptado de Escrivão e Souza (2016).

[25] O termo Processos de Direitos vem da Teoria Crítica como forma de contrapor a Teoria das Gerações de Direitos apresentadas por Bobbio (2004), seu fundamento contesta a lógica de uma hierarquização de direitos que desvincula uma categoria de outra, pois não é possível pensar em direitos humanos separados um dos outros, ou um direito com maior importância que outro (ESCRIVÃO; SOUZA, 2016).

Pensar em direitos humanos na contemporaneidade significa trazer o debate da luta pela interconexão entre a liberdade e a igualdade. Segundo Flores (2009, p.74), a "liberdade e igualdade são duas caras da mesma moeda. Uma sem a outra nada são". É necessário, portanto, proporcionar condições materiais para que a liberdade torne-se prática, pois, sem condições políticas e institucionais para essa efetivação, a igualdade também se afasta da realidade.

> Nesse sentido, uma teoria crítica dos direitos humanos deve afirmar a liberdade não como simples conquista individual, mas como atividade criadora do mundo e capacidade de transformação desse próprio mundo. Quanto mais desenvolvermos nossa capacidade de criar e transformar, mais livres seremos. Livres para construir espaços de encontros, cooperação social e igualdade, onde a própria liberdade é potencializada e pode, cada vez mais, garantir e aprofundar esses espaços de emancipação. A liberdade, então, é correlata à igualdade em sua capacidade mesma de transformar a realidade, garantindo a continuidade entre o político e o social. Na produção de subjetividade através das lutas, ambos caminham juntos e só podem ser separados por operações e bloqueios do poder (MENDES, 2011, p. 86-87).

Cabe destacar ainda que a liberdade entendida como sinônimo do exercício da própria vontade só se efetiva como direito humano quando esta consiste na "possibilidade de escolha entre alternativas concretas" (NETTO, 2012, p. 15). Assim, cabe destacar que o exercício da liberdade implica a lógica de rompimento com as estruturas de exploração e dominação sejam elas de qualquer natureza, ou seja, a liberdade plena só acontecerá em uma nova ordem societária em que haja possibilidade de eliminação da desigualdade.

Em relação à igualdade, Piovesan (2009) apresenta-a a partir de três concepções: a primeira refere-se à igualdade formal. No princípio que todos são iguais perante a lei, é uma razão questionável, mas no final do século XVIII, foi fundamental como forma de abolir privilégios; a segunda concepção se apresenta pela igualdade

material, como princípio de justiça social, perpassando pelas políticas de distribuição, está vinculado ao critério socioeconômico; a última concepção é a igualdade material, como reconhecimento das identidades, vinculados ao ideal de justiça, considerando os critérios de gênero, orientação sexual, raça, etnia, idade, entre outros.

Neste contexto, vale destacar a perspectiva de Santos (1997, p. 30), que assim se expressa: "As pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza". Assim, a igualdade deve estar pautada no reconhecimento das diferenças, como forma valorativa de pluralidade. Nesse sentido, a diferença não deve produzir e reproduzir a desigualdade.

Neste processo, Flores (2009) destaca que os direitos humanos não são privilégios ou declarações de boas intenções desvinculadas a concretude das relações sociais, ao contrário, constituem-se nas lutas empregadas pelos seres humanos para que suas necessidades, nos contextos sociais, sejam atendidas. Com efeito, trata-se da luta pela materialização da dignidade humana, lembrando que, para esse autor, os direitos humanos são concebidos a partir da abertura de espaços e processos de luta para alcançar a dignidade humana.

Nesse ponto, cabe uma análise crítica da concepção dos direitos humanos reproduzidos na América Latina. Segundo Chauí e Santos (2013), os direitos humanos têm sua hegemonia na dignidade humana, porém a concepção apresentada se estabelece em um processo de exclusão. Os autores apresentam o exemplo do universalismo eurocêntrico, um modelo único que deve ser replicado, sem considerar o contexto de tempo e local. Assim, faz-se necessário perceber os limites desta concepção para construir uma contra hegemonia intercultural que promova a inclusão e a transformação social, a partir de uma perspectiva coletiva de dignidade humana.

A realidade que se apresenta consiste em uma universalidade dos direitos humanos a partir de discursos de inclusão abstratos, mas permanecem as exclusões concretas marcadas pelo nacionalismo, racismo, a detenção da propriedade privada, do machismo, dentre outras desigualdades. Desse modo, há o reconhecimento e a defesa de alguns direitos em detrimento de outros, comprovando a distância entre teoria e prática dos direitos humanos, o que reafirma a desigualdade social (RUBIO, 2015).

Assim, percebe-se que o processo de colonização da América Latina continua em plena expansão, a partir de novas roupagens. Para Quijano (2005), a hegemonia do poder europeu não ficou restrita ao controle do trabalho, mas a toda subjetividade como a cultura, o conhecimento e da própria produção do conhecimento. Historicamente os

direitos humanos e a democracia trazem, em sua constituição, essa concepção eurocêntrica. Assim, a colonialidade do poder também mostra seu domínio contra a democracia e a possibilidade do exercício dos direitos, por meio da tentativa de homogeneização cultural que impõe uma ideia de supremacia de raça como instrumento de dominação, além do controle e exploração do trabalho.

A colonialidade é um conceito de Anibal Quijano que declara a dependência entre periferia e centro, ou seja, entre os colonizados e os colonizadores, onde esse processo estende-se para além do âmbito econômico e político, mas também do conhecimento. Nesse caso, o próprio conhecimento é um instrumento para a colonização. Assim, o pensamento descolonial ou decolonial leva o reconhecimento de dois fenômenos: a dominação do outro, não europeu como uma necessidade para a modernidade e o segundo fenômeno é o eurocentrismo, uma forma de saber hegemônica que afirma a sua universalidade. É a partir do pensamento descolonial então, que se busca criar uma contra hegemonia inspirando-se nos movimentos sociais de resistência (BRAGATO, 2014).

Nesse sentido, ao nos referirmos ao processo de materialização dos direitos humanos, torna-se imprescindível o rompimento com a perspectiva eurocêntrica de sociedade, pois a descolonização do poder é o princípio para a conquista de direitos civis, políticos e da redistribuição do poder, tarefa desafiadora em meio ao cenário de um longo período de imposição europeia. Assim, faz-se necessária a elaboração de novos parâmetros que tenham capacidade de incidência política e social, em meio às disputas do poder econômico dominante que interfere diretamente em todos os aspectos da sociedade, como acessos aos direitos, civis, políticos e democráticos (QUIJANO, 2005).

A luta pelos direitos humanos na América Latina está inscrita no cenário da desigualdade social, que se manifesta em diversas formas de negação de acessos, considerando o processo histórico de extermínio dos povos originários, além das diferentes formas de exploração exercidas a partir da colonização. Destaca-se, ainda, que o modelo de exploração capitalista não se restringe apenas ao contexto econômico, mas também cultural, ou seja, consiste em um processo de colonização das subjetividades.

A partir dessa abordagem, fundamenta-se a compreensão dos direitos humanos como resultados de incontáveis lutas pelo reconhecimento dos direitos por povos oprimidos ao longo da história. Assim, é necessário romper com a lógica modernidade-colonialidade que reconhece seletivamente quem é sujeito de direitos, ao

mesmo tempo que o discurso dominante de direitos humanos precisa ser reformulado incorporando às lutas periféricas, pois o pensamento decolonial considera que os direitos humanos estão em construção e envolvem diversos atores (BRAGATO, 2014).

Nesse sentido, Flores (2009) concebe os direitos humanos a partir dos processos de luta pela dignidade humana que se constituem de forma coletiva com a premissa de que todos tenham condições para exercê-los, assim, torna-se o resultado dos processos de luta contra as estruturas da desigualdade. Sob essa ótica, as lutas sociais e coletivas incidem na abertura de espaços sociais, políticos, econômicos e jurídicos que possibilitam o empoderamento na busca da dignidade humana.

Diante dessas afirmações, a luta pela construção dos direitos humanos efetiva-se a partir de práticas sociais e de ações humanas que empoderem os sujeitos, buscando sua autonomia enquanto sujeitos sociais. Os direitos humanos compõem os processos de luta para consolidar espaços de liberdade e dignidade humana, se instituem no conjunto de práticas e ações sociais, políticas, culturais, institucionais e jurídicas dos seres humanos contra qualquer tipo de poder que lhes impeçam de se tornarem sujeitos plurais (RUBIO, 2015).

Sob essa ótica, Gallardo (2014) afirma que as lutas por direitos humanos apresentam um cenário contraditório entre Estados democráticos e o agravamento da desigualdade social. Assim, a partir de um aparato patrimonial e clientelista, o Estado serve para sustentar os controladores da riqueza, fortalecendo a pobreza e a discriminação. Em resumo, o próprio Estado torna-se violador dos direitos humanos quando age com a finalidade de interesses particulares e de grupos dominantes, legitimando os privilégios. Do mesmo modo, isto acontece quando o Estado age de acordo com os interesses econômicos, em um contexto de despolitização dos atores da sociedade civil e da fragmentação das lutas sociais.

Nesta perspectiva, o papel de protagonismo está na incidência dos movimentos sociais, dos sujeitos coletivos e de todos os segmentos organizados da sociedade civil, por meio de mobilizações, de experiências concretas e vivência social se estabelecendo em meio aos contrastes da sociedade capitalista. É neste cenário que os direitos humanos constituem-se na resistência ao autoritarismo estrutural, que naturaliza a desigualdade, e no fortalecimento das lutas emancipatórias que ensejam na possibilidade concreta de reconhecer as capacidades subjetivas e integrais do ser humano (GALLARDO, 2014).

Ainda, é imprescindível compreender que a defesa dos direitos humanos implica assegurar a igualdade de acesso a bens que proporcionam satisfação das

necessidades, sem discriminação, dominação de qualquer natureza. Não se trata apenas de aumentar uma consciência e uma cultura jurídica de proteção, mas potencializar uma cultura de direitos humanos, pois todos os seres humanos participam do processo de construção, reconstrução ou até da destruição dos direitos humanos (RUBIO, 2015).

Assim, Flores (2009) afirma que é preciso reconhecer, no cenário econômico em vigência, a influência do neoliberalismo nos níveis globais e locais, bem como suas estratégias de limitação aos direitos humanos. O caminho para estabelecer o enfrentamento parte da organização da sociedade civil, por meio dos movimentos sociais e demais sujeitos coletivos que devem evidenciar as estruturas de desigualdade na realidade concreta e estabelecer por meio de práticas sociais um antagonismo efetivo. Não se trata de uma atuação ingênua, mas de um processo coletivo de luta, em meio às contradições, a fim de construir estratégias e incidir na construção dos direitos humanos.

A partir dos fundamentos teóricos apresentados, faz-se necessária uma discussão sobre o processo de construção e de busca de materialização dos direitos humanos, na realidade brasileira, considerando seu processo histórico, as lutas sociais e o reconhecimento institucional das demandas, sem esquecer dos fatores determinantes gerados na vigência do sistema econômico capitalista ressignificado no neoliberalismo.

Os Direitos Humanos na Particularidade Brasileira

Na realidade brasileira, torna-se imprescindível considerar que a nossa formação histórica colonial, patriarcal, escravocrata, oligárquica está diretamente ligada à concepção de direitos humanos, bem como suas interpretações equivocadas. É nesse contexto que o processo de resistência sempre esteve presente nas intensas lutas históricas pelo reconhecimento dos direitos humanos. Essa realidade está, via de regra, perpassada pela desigualdade de classe, gênero e relações étnico-raciais. Trata-se de um processo em movimento, de uma luta constante pelo rompimento das estruturas de subalternização de segmentos que, historicamente, tiveram seu papel social pré-determinado, a exclusão de acesso à dignidade humana.

Sob esse mesmo prisma, pensar em direitos humanos na particularidade brasileira, sem uma profunda análise histórica, é ser funcional à desigualdade estrutural.

Por isso, há que se considerar o processo colonizador, a dependência econômica, social e cultural do Brasil em relação a países europeus e dos Estados Unidos. Entende-se que o agravamento da desigualdade e suas diversas expressões, a fragilidade na organização da sociedade civil nas lutas emancipatórias, a criminalização da pobreza e a ascensão de projetos, conservados na esfera pública do Estado, são limites impostos à efetivação dos direitos humanos (LIMA; SILVEIRA, 2016).

Freire (2014) destaca que os regimes ditatoriais instaurados no Brasil e em outros países da América Latina, além de deixarem marcas profundas de violações de direitos humanos, contribuíram para o fortalecimento de cultura autoritária na sociedade brasileira. Ao mesmo tempo, esse período histórico reflete um momento da luta por direitos humanos, expressas na busca da democracia, da liberdade de expressão, do acesso a direitos, em meio ao embate de respostas violentas e opressivas por parte do Estado. Diante desse contexto:

> Parece inegável reconhecer que os longos anos de ditadura afetaram o exercício da cidadania, gerando uma cultura avessa aos valores humanos. A ditadura brasileira, ao aprofundar a cultura política do autoritarismo, ampliou o leque da negação dos direitos humanos no país (FREIRE, 2014, p. 78).

Além disso, outros fatores contribuem para esse processo de limitação à construção da democracia e dos direitos humanos na particularidade brasileira. Segundo Silveira, Boneti e Colin (2016), esse constrangimento perpassa pela ideologia e programa neoliberal de redução do Estado, pelo histórico de uma cultura autoritária e das gestões governamentais tecnocráticas, elementos que acarretam a compreensão do conflito como problema, da individualização das demandas, da fragmentação das políticas públicas e dos movimentos sociais, constituindo processos que contribuem para a reprodução da desigualdade.

> Cabe ressaltar que o processo histórico de construção dos direitos expressa, no caso brasileiro, garantias tardias e inconsistentes, e uma cultura política assolapada pelos efeitos dos ciclos de autoritarismo, de violência legalizada. Do mesmo modo, as políticas sociais brasileiras carregam a marca da ineficiência e da

> ineficácia, com sobreposição de competências e processos de descontinuidades. Retratam, sobretudo, a adoção sistemática de mecanismos que associam disciplina, repressão e controle, o que reproduz a própria desigualdade (SILVEIRA, 2019, p. 69).

Trazendo à realidade, observa-se que os elementos anteriormente apresentados corroboram o entendimento equivocado da real efetivação de direitos humanos pela sociedade. O processo histórico violador de direitos humanos, de grupos específicos, incorporou no imaginário popular que os direitos humanos são barreiras no combate de delitos. Assim, "frequentemente escutamos que direitos humanos são direitos de bandidos" (FREIRE, 2014, p. 78). Esse processo de desumanização, construído com o auxílio da mídia brasileira, criminaliza os direitos humanos e reafirma o não reconhecimento de grupos de pessoas que são condenadas de forma naturalizada a não possuírem "o direito a terem direitos" (FREIRE, 2014, p. 78).

Neste sentido, há muitas dificuldades na efetivação dos direitos humanos em terras tupiniquins. É preciso, no entanto, reconhecer alguns avanços históricos na direção da construção dos direitos humanos, como a redemocratização, após um longo período de ditadura militar, configurando-se como uma possibilidade concreta de conquista dos direitos humanos. Na mesma direção, o marco alcançado com a promulgação da Constituição Federal de 1988 positivou um rol de direitos a serem implementados na sociedade brasileira. Assim,

> A Constituição de 1988 refletiu o processo de emergência da participação popular no cenário político, uma vez que, registrou vários avanços no que diz respeito aos direitos humanos. Nela, entre outros direitos, foram assegurados o direito de voto dos jovens de 16 anos e dos analfabetos, o direito à previdência social para os trabalhadores rurais, a universalidade do direito à saúde e à educação, bem como, a participação popular no controle social do Estado (OLIVEIRA, 2010, p. 178).

Destaca-se que esses direitos encontram-se no cenário de disputas antagônicas com primazia dos interesses econômicos. Sendo assim, o avanço de

legislações[26] vinculadas à defesa dos direitos humanos choca-se com as medidas neoliberais em plena expansão no país, a partir da década de 1990. O resultado parcial da atuação neoliberal, que é um processo inacabado, conforme destaca Anderson (1995), contribuiu para o "aprofundamento da concentração de renda, propriedade e poder no subcontinente" (OLIVEIRA, 2010, p. 177). Destaca-se, ainda, que a dependência brasileira da economia internacional possibilitou a adesão de reformas neoliberais, a redução de direitos sociais, sob a perspectiva de redução do Estado e do avanço da iniciativa privada.

Neste sentido, vale ressaltar que, na realidade brasileira, os direitos humanos estão inscritos no cenário da luta pelos direitos sociais, quando dissociados, limitam a efetivação dos direitos humanos. Netto (2009, p. 9) explicita que a luta pelos direitos humanos "se fragiliza se não tiver claro que, no mundo contemporâneo, e na América Latina contemporânea, os direitos humanos, ainda que na sua especificidade e irredutibilidade, inscrevem-se no campo dos direitos sociais".

Nesse ponto, cabe destacar algumas estratégias de enfrentamento ao modelo estrutural de violação dos direitos humanos e da luta em defesa da sua efetivação, estas se estabelecem na

> superação de racionalidades tecnocráticas que possuem efeito reprodutor da desigualdade e das violações dos Direitos Humanos depende, centralmente, da atuação de novos agentes e sujeitos coletivos, de práticas e estratégias deliberativas, orientadas por projetos democráticos e emancipatórios, para ampliar Direitos Humanos, fortalecer uma nova cultura e qualificar democraticamente as políticas públicas (SILVEIRA; BONETI; COLIN, 2016, p. 85).

Dessa forma, a busca de efetividade dos direitos humanos dá-se por meio da criação de sistemas de garantias que funcionem na perspectiva da defesa, da luta e da reivindicação (RUBIO, 2015). Sob essa ótica, no contexto dos projetos em disputas,

[26] A partir da Constituição de 1988 foram elaboradas legislações de defesa dos direitos humanos, como por exemplo: a Lei Orgânica da Saúde (1990), o Estatuto da Criança e do Adolescente de (1990), a Lei Orgânica de Assistência Social (1993), Estatuto do Idoso (2003), o Sistema único de Assistência Social (2005), o Estatuto da Pessoa com deficiência (2015), dentre outros, encontra-se no campo de disputas entre o avanço neoliberal e a luta pela garantia de direitos.

devem-se criar novas estratégias que possibilitem a elaboração de uma alternativa à ordem dominante e ao mesmo tempo em que se produza os direitos humanos (MENDES, 2011).

Nessa direção, pode-se refletir o Sistema Nacional de Direitos Humanos, que consiste em um conjunto de Instrumentos (Estatutos, Planos, Relatórios, Orçamento), Mecanismos (Fluxos de promoção, proteção e reparação e Organização da Sociedade Civil), Órgãos (Instituições de proteção, Instâncias de participação) e Ações (Direitos Humanos nas diversas Políticas Públicas) que visam à promoção e à efetivação dos direitos humanos a toda população brasileira. Norteado por princípios de descentralização, do reconhecimento dos sujeitos de direitos, da diversidade e pluralidade, da necessidade de políticas setoriais e transversais e da participação da sociedade civil nesse processo (BRASIL, 2004).

Desse modo, propõe-se uma análise às versões do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH), a fim de debater a necessidade de legislações ao mesmo tempo, o papel que a sociedade civil opera nas agendas de lutas por direitos humanos. A primeira edição do PNDH é do ano de 1996 durante o governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC), o documento apresentou uma articulação com os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), em cumprimento às recomendações da Conferência de Viena de 1993. No entanto, o cenário político e econômico neoliberal e as suas estratégias do mercado determinaram maior ênfase nos direitos civis em detrimento dos direitos políticos e sociais. É neste contexto de avanço legal de normativas de direitos humanos e da instauração dos ajustes neoliberais, cenário de contradição, que inviabilizou a efetivação concreta dos direitos (FREIRE, 2014).

Ainda, sob essa concepção, no segundo Governo FHC foi realizada uma revisão do Programa Nacional de Direitos Humanos, que ficou conhecido como PNDH-2, devido às pressões da sociedade civil e dos movimentos sociais na IV Conferência Nacional de Direitos Humanos em 1999, tencionando a busca por mais destaque aos direitos sociais e culturais (BRASIL, 2002). O PNDH-2 entrou em vigor no final do segundo governo de FHC e continuou vigente no governo de Luiz Inácio Lula da Silva, mantendo a perspectiva da incorporação da agenda neoliberal nas propostas de governo (FREIRE, 2014).

A terceira versão do Programa Nacional de Direitos Humanos foi aprovada no final de 2009, com ações iniciadas em 2010, no final do segundo Governo Lula, balizado no processo democrático, com ênfase na relação entre o Estado e a Sociedade Civil,

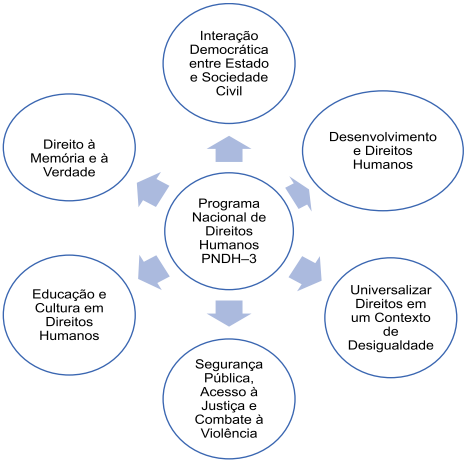
pela efetivação dos direitos humanos. O PNDH-3 propõe o aprimoramento de mecanismos de participação, como, por exemplo, os fóruns de acompanhamento, fortalecendo, assim, a democracia participativa (FREIRE, 2014). No que tange ao conteúdo, o PNDH-3

> representa um verdadeiro roteiro para seguirmos consolidando os alicerces desse edifício democrático: diálogo permanente entre Estado e sociedade civil; transparência em todas as esferas de governo; primazia dos Direitos Humanos nas políticas internas e nas relações internacionais; caráter laico do Estado; fortalecimento do pacto federativo; universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais; opção clara pelo desenvolvimento sustentável; respeito à diversidade; combate às desigualdades; erradicação da fome e da extrema pobreza (BRASIL, 2010, p. 11).

Vale destacar que o PNDH-3 incorporou as resoluções da XI Conferência Nacional de Direitos Humanos (2008) e de propostas aprovadas nas mais de 50 Conferências nacionais temáticas: saúde, educação, segurança alimentar, cidades, habitação, direitos da mulher, criança e adolescente, LGBT, pessoa com deficiência, idosos, igualdade racial, cultura, meio ambiente, entre outras, realizadas desde o ano de 2003. Assim, a terceira versão do PNDH incorporou em suas propostas um amplo debate realizado pela sociedade civil em relação às políticas públicas, a partir dos segmentos específicos, compondo um conteúdo consistente da luta pela construção dos direitos humanos e combate à desigualdade social (BRASIL, 2010).

O PNDH-3 foi construído a partir de seis Eixos Orientadores que norteiam as diretrizes, objetivos e ações de uma agenda propositiva de direitos humanos, a partir da realidade brasileira. A figura a seguir apresenta os Eixos Orientadores do PNDH-3:

Figura 1 – Eixos Orientadores do Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3)



Fonte: Brasil (2010).

Não será descrita a composição de cada Eixo do PNDH-3, por não ser objetivo desta pesquisa. No entanto, cabe destacar o Eixo 1 – Interação Democrática entre Estado e Sociedade Civil -, em sua primeira Diretriz: Interação democrática entre Estado e sociedade civil como instrumento de fortalecimento da democracia participativa, no Objetivo estratégico I: Garantia da participação e do controle social das políticas públicas em Direitos Humanos, em diálogo plural e transversal entre os vários atores sociais. Apresenta, em sua primeira ação programática, a instituição do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH) que é o objeto empírico de pesquisa deste artigo.

Cabe destacar alguns pontos de análise entre a relação do Sistema Nacional de Direitos Humanos (SNDH) com a conjuntura atual. Sem dúvidas, há avanços no campo dos direitos humanos a partir da estruturação do SNDH, no entanto, o cenário atual mostrou-nos que os direitos humanos não eram políticas de Estado, mas política de governo, desmontado com muita facilidade pelos governos Temer e Bolsonaro.

Desde então, segundo Tosi (2019), os retrocessos tornaram-se prática diária, especialmente os temas ligados a direitos humanos e direitos sociais. Além disso, as notícias falsas, “fake news”, tornaram-se regra na criminalização da participação popular, dos movimentos sociais e dos defensores dos direitos humanos, assim como

dos próprios direitos humanos tendo seu significado deturpado. Há, ainda, que considerar a influência da politização do judiciário, atuando de forma desvelada, e a aliança com instituições manipuladoras, por meio do fundamentalismo religioso, apontando o agravamento da "crise da democracia representativa de matriz liberal (do liberalismo político), e o (re) surgimento do liberalismo econômico e do populismo autoritário de direita" (TOSI, 2019, p. 34). É neste cenário de destruição dos "diferentes", da demonização da oposição, de combate ao pensamento crítico sob a justificativa do fim da "doutrinação", que o autoritarismo institucional tem crescido, legalizando as violências como: preconceito, homofobia, criminalização dos pobres, entre outros, amplamente reproduzida na sociedade por seguidores desse projeto.

Neste contexto, evidencia-se a urgência da incidência da sociedade civil organizada, no sentido gramsciano, que compõe diversos segmentos a atuarem de forma institucionalizada por meio dos mecanismos de participação e não institucionalizada nas frentes populares e nos movimentos sociais, a fim de construir hegemonias capazes de inferir nas agendas de defesa e ampliação das políticas de direitos humanos. Pondera-se, dessa forma, uma vez que:

> Parece não haver dúvidas de que o debate, a defesa e a ativa intervenção no campo dos direitos humanos assinalam avanços civilizatórios extremamente importantes, mesmo sendo muito desiguais, que precisam de lutas diárias para se manter e serem conquistados (FREIRE, 2014, p. 71).

Assim, este processo de luta em função dos direitos humanos exige inicialmente o reconhecimento do outro a partir de sua totalidade, o que Flores (2009) denomina "riqueza humana" na concepção íntegra do humano, considerando-o como sujeito de direitos em meio às suas especificidades e singularidades. Diante do cenário de pluralidade e diversidade, o critério de riqueza humana deve ocupar a centralidade dos espaços de luta pela efetivação dos direitos humanos.

Considerações Finais

Em suma, com esta concepção, de luta pelos direitos humanos, Lima e Silveira (2016, p. 148) recordam que estes "são fruto das relações de classes e camadas sociais e destas com o Estado". Assim, os direitos humanos são "dotados de potencial democrático, por serem forjados nas lutas sociais, pela prática dos sujeitos sociais, na explicitação de carecimentos e desigualdades" (LIMA; SILVEIRA, 2016, p. 154).

Neste processo, Flores (2009) afirma que a luta por direitos humanos circunscreve-se à reivindicação da construção de condições sociais, políticas, econômicas e culturais que estabeleçam a possibilidade de igualdade de acesso aos bens materiais e imateriais que no contexto do neoliberalismo são distribuídos de forma desigual. Assim, os direitos humanos se estabelecem como processos dinâmicos da disputa de interesses, no cenário de confrontos de projetos de sociedade.

Diante desses elementos apresentados, não é possível conceber os direitos humanos desvinculados ao papel dos próprios sujeitos em sua construção. Nesse contexto, os direitos humanos se estabelecem a partir do reconhecimento da desigualdade, legitimando seus processos de luta, que devem ser respondidos pela esfera do Estado por meio de legislações e políticas transversais e setoriais em vistas da garantia de direitos, daí a importância da incidência da sociedade civil nesse processo. Teologicamente falando, faz-se necessário entender que todos os seres humanos são iguais, por sua própria dignidade e partícipes no projeto de Deus e, por isso, não faz qualquer sentido haver discriminações e/ou privilégios, pois o se o próprio Deus não faz acepção de pessoas (At, 10,34), que direito têm os seus filhos procederem diferentemente, uma vez que são feitos à sua imagem e semelhança (Gn 1,27).

Referências

ARENDT, Hanna. **As Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2ª impressão. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÖCKLE, Franz; HÖVER, Gerhard. Direitos Humanos. In: EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Novos estudos jurídicos**, v. 19, n. 1, p. 201-230, 2014.

BRASIL. **Ministério Nacional de Direitos Humanos**. Sistema Nacional de Direitos Humanos – Apresentação. Brasília: MNDH, 2004. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/brasil/textos/index.html. Acesso em: 03 fev. 2019.

BRASIL. **Ministério da Justiça**. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-2). Brasília, 2002. Acesso em: 03 fev. 2019. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/pp/pndh/pndh_concluido/index.html.

BRASIL. **Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República**. Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) - rev. e atual. Brasília: SDH/PR, 2010.

CHAUI, Marilena; SANTOS, Boaventura de Sousa. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. 1. ed. São Paulo: Cortez, 2013.

COMPARATO, Fábio Konder. **Fundamento dos Direitos Humanos**. Instituto de Estudos Avançados da USP, 1997.

ESCRIVÃO, Antonio Filho; SOUZA, José Geraldo Junior**. Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

FLORES, Joaquín Herrera. **A reinvenção dos direitos humanos.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FREIRE, Silene Moraes de. Direitos humanos no Brasil: aportes para compreensão das ambiguidades e armadilhas persistentes. **Revista em Pauta**, v. 12, p. 71-89, 2014.

GALLARDO, Helio. **Teoria Crítica:** Matriz e possibilidade de direitos humanos. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

LIMA, Cezar Bueno; SILVEIRA, Jucimeri Isolda. Direitos Humanos e Política Social: instrumentos sóciojurídicos não punitivos e mecanismos democráticos. In: **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 28, n. 43, p.147-166, jan./ abr. 2016.

MENDES, Alexandre. Joaquin Herrera Flores e a Dignidade da luta. **Revista Direito & Práxis**. V.2, n.11, 2011, p. 77-96. Disponível em: http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/2076. Acesso em: 29 jan. 2019.

NETTO, José Paulo. A Construção do Projeto Ético-Político do Serviço Social. In: **Serviço Social e Saúde**: Formação e Trabalho Profissional, 2012.

NETTO, José Paulo. Democracia e direitos humanos na América Latina. In: FREIRE, S.de M. (Org.). **Direitos humanos e questão social na América Latina**. Rio de Janeiro: Gramma, 2009.

OLIVEIRA, Bruno José Cruz. Políticas Sociais, Neoliberalismo e Direitos Humanos no Brasil. **Educere et Educare** (versão eletrônica), v. 5, nº 9, p. 175-183, 2010.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948**. Disponível em: https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/declaracao/. Acesso em: 22 jan. 2019.

PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos**:** desafios e perspectivas contemporâneas. **Revista do Tribunal Superior do Trabalho**, v. 75, p. 107-113, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005, p.117-142.

RUBIO, David Sánchez. Crítica a una cultura estática y anestesiada de derechos humanos. Por una recuperación de las dimensiones constituyentes de la lucha por los derechos. **Revista Derechos y Libertades**, n. 33, 2015.

RUIZ, Jefferson Lee de Souza. **Direitos Humanos e Concepções Contemporâneas.** São Paulo: Cortez, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. São Paulo, n.48, p.11-32, jun.,1997. Acesso em: 09 de janeiro de 2019. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF.

SILVEIRA, Jucimeri Isolda. Direitos Humanos e Políticas Públicas: panorama e desafios. In: SILVEIRA, A. B; BONETI, L. W; SCHIO, M.A; BLEY, R.B. (Org.). **Educação em Direitos Humanos: história, epistemologia e práticas pedagógicas**. 1. ed. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2019, v. 1, p. 57-76.

SILVEIRA, Jucimeri Isolda; BONETI, Lindomar; COLIN, Denise Arruda. Políticas públicas e Direitos Humanos: crítica aos fundamentos epistemológicos e a incidência dos sujeitos coletivos. In: Cezar Bueno de Lima, Mirian Célia Castellain Guebert. (Org.). **Teorias dos direitos humanos em perspectiva interdisciplinar**. 23 ed. Curitiba: PUCPRess, 2016, p. 69-95.

TOSI, Giuseppi. **Democracia e Direitos humanos:** uma conquista civilizatória ameaçada no Brasil e no mundo. RIDH, v.7, n.1, p. 32-59, 2019.

7. OS DIREITOS HUMANOS NA HISTÓRIA DA IGREJA

André Phillipe Pereira

Introdução

A religião cristã elevou a noção de ser humano a um grau mais alto. Elevou a condição de Filho de Deus, isto é, buscando fazer a vontade do próprio Cristo que chama a Deus de Pai. Agora os seres humanos não são uma massa de servidores com privilégios diferentes, mas todos são iguais, pois todos são filhos do mesmo Deus e foram salvos pelo mesmo Senhor, Jesus Cristo.

Os cristãos, ao perceberem, que a segunda vinda de Cristo poderia demorar, se compreendem como protagonistas da história e não como mero observadores. Tornaram-se promotores de um entendimento mais profundo da vida humana, apresentando ao mundo uma concepção de pessoa que não mais permite a instrumentalização de uma classe ou outra, afirmando que todas as pessoas são iguais. No decurso da história da Igreja, percebemos claramente, por meio de palavras e obras, a luta e a defesa dos direitos fundamentais iguais para todos, mas com uma solicitude maior pelos mais fracos da sociedade.

Nesta breve reflexão, em primeiro lugar tentarei apresentar a preocupação de Cristo e mostrar que todos somos iguais. Continuo o pensamento apresentando algumas ações dos cristãos ao longo da idade média. Em terceiro lugar, elenco o ensinamento pontifício sobre a igualdade de todas as pessoas, que entendo ser a base dos direitos humanos.

A Igualdade do Ser Humano no Início do Cristianismo

Gostaria de iniciar esse capítulo apresentando algumas atitudes de Jesus que norteiam a vida cristã e ajudam os cristãos a aderir aos direitos humanos pelas palavras e obras.

Os evangelhos são repletos de ensinamentos orais e práticos desenvolvidos por Cristo sobre a igualdade de dignidade que todos os seres humanos possuem. Em relação a isso, um dos relatos evangélicos que abre um leque para diversas linhas de

interpretações é aquele que se refere à família de Jesus no evangelho segundo Marcos 3,31-35:

> Então chegaram a mãe e os irmãos de Jesus. Ficando do lado de fora, mandaram alguém chamá-lo. Havia muita gente assentada ao seu redor; e lhe disseram: 'Tua mãe e teus irmãos estão lá fora e te procuram. 'Quem é minha mãe, e quem são meus irmãos? ', perguntou ele. Então olhou para os que estavam assentados ao seu redor e disse: 'Aqui estão minha mãe e meus irmãos! Quem faz a vontade de Deus, este é meu irmão, minha irmã e minha mãe'.

Nos capítulos iniciais do seu evangelho, Marcos apresenta o modo como Jesus veio inaugurar o Reino de Deus. Jesus convida a todos para reverem seus valores e suas atitudes. No relato acima temos dois grupos, um deles são os familiares de Jesus, o outro grupo é formado pelos seguidores de Jesus. Por um momento podemos pensar que Jesus está deixando de lado sua família, contrapondo uma das regras básicas da fé judaica.

Esse relato apenas ganha sentido no contexto sociocultural de Jesus como nos aponta Afonso Murad:

> No tempo de Jesus, na Palestina, o parentesco é a instituição social central. As pessoas sentem a obrigação de conservar e fortalecer o grupo de parentesco, e manter a sua honra. A grande família, multinuclear, com avós, tios, primos e filhos, e parentes próximos, é uma unidade por si mesma, autossuficiente e absoluta. A relação de extrema proximidade com a mãe e a ausência do pai na casa favorecem laços simbióticos entre mãe e filhos. A grande dependência em relação à família dá pouca margem à autonomia. A pessoa não é considerada, em primeiro lugar, como um indivíduo com história própria e personalidade, mas sim o membro da família (2012, p. 40).

Ao responder afirmando que todos os que fazem a vontade de Deus são membros de sua família, Jesus está ampliando os laços familiares, a qual ele pertence por descendência, faz isso buscando incorporar todas as pessoas que o aceitam na sua grande família. Podemos relacionar essa questão de pertença, à concepção de Israel ser o povo escolhido. São Paulo nos ensina que em Jesus não vemos distinção de pessoas e de povos

> Porque todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus. Porque todos quantos fostes batizados em Cristo já vos revestistes de Cristo. Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus (Gl 3,26-2).

Israel, e isto é fato, era o povo escolhido que deveria estar a serviço dos outros povos da terra anunciando o Deus único e o Messias. Com Jesus essa concepção é levada a plenitude. Jesus rompe os laços familiares e de pertença a um povo. Nele, nós percebemos que todos fazemos parte de uma e mesma família. Em outra parte do Evangelho, especificamente em João 15,17, Jesus afirma: “este é o meu mandamento: amem-se uns aos outros”, ou seja, não importa quem é o outro, o importante é que precisamos amá-lo, sem levar em consideração as divisões puramente humanas que não nos ajudam a fazer a vontade de Deus.

Sabemos, pois, que agora o importante não são mais os laços consanguíneos ou culturais, mas o importante de agora em diante é sabermos que os laços que nos unem estão associados a causa do Reino de Deus, inaugurado por Jesus. Agora somos uma nova família, todos iguais e sem privilégios especiais, formamos a família de seus seguidores. Ao falar desta novidade que o mundo encontra em Jesus, pretendo apresentar o princípio da igualdade entre os seres humanos que entendemos ser a pedra fundamental dos direitos humanos.

Os primeiros cristãos compreenderam bem a pregação de Jesus, pois como vemos na antiga Carta a Diogneto[27], as diferenças entre cristãos e outros religiosos estão nas atitudes que nascem no interior da pessoa e não no exterior.

Essa carta inicia colocando em xeque quatro maneiras de perceber a relação do cristão com a sociedade. Essas relações eram comuns na forma de vida das religiões que existiam no contexto do cristianismo primitivo. A primeira delas é sobre a diferença dos cristãos com a sociedade, para Diogneto "Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver" (2005, p. 22).

Percebe-se nesta afirmação que os cristãos não são definidos pelo lugar onde habitam, isso para a prática cristã não tem valor algum. Mas o importante é que todos os cristãos devem relacionar-se com todas pessoas, reconhecendo nestas a sua dignidade primeira. Nesta relação, aqueles que seguem a Jesus, não se diferenciam pelo modo de falar ou por marcas que poderiam servir para repudiar ou afastar alguém do seu convívio, a preocupação dos cristãos está na conversão do coração a Deus e não com práticas exteriores.

A carta segue apresentando a forma de vida dos cristãos na sociedade na qual estão inseridos:

> Vivendo em cidades gregas e bárbaras [...] adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto [...] casam-se geram filhos, [...] mas não abandonam os recém-nascidos. Põe a mesa em comum, mas não o leito [...] obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis; amam a todos (DIOGNETO, 2005, p. 22).

[27] Esta carta é considerada a "jóia da literatura cristã primitiva", a Carta de Diogneto foi escrita cerca do ano 120 d.C. Trata-se do testemunho escrito por um cristão anônimo respondendo à indagação de Diogneto, pagão culto, desejoso de conhecer melhor a nova religião que se espalhava com tanta rapidez pelas províncias do Império Romano. Impressionado pela maneira como os cristãos desprezavam os deuses pagãos e testemunhavam o Amor que tinham uns para com os outros, queria saber: que Deus era aquele em que confiavam e que gênero de culto lhe prestavam; de onde vinha aquela raça nova e por que razões apareceram na história tão tarde.

Compreende-se, portanto, que o mandamento do amor feito por Jesus ultrapassa as relações somente com cristãos. Assim como Jesus, aumentou os laços que nos unem rompendo qualquer divisão na sociedade, os primeiros cristãos souberam traduzir isso pela sua vida. Diogneto escreve sobre a relação dos cristãos com sua sociedade, os cristãos não inovam quanto aos costumes externos em relação ao vestuário e mesmo aos alimentos, eles fazem como fazem os membros do grupo onde eles estão. Os cristãos amam a todos inclusive seus filhos recém-nascidos, não os abandonam a própria sorte, e neste ponto podemos afirmar que seguindo a Cristo, não podemos negar a dignidade da pessoa desde a sua concepção até seu fim natural.

Os que seguem a Cristo reconhecem, mesmo em uma sociedade dominada por um sistema patriarcal, como é o contexto dos primeiros séculos do cristianismo, a dignidade da mulher, isso é percebido com a proibição do homem casar-se com mais de uma mulher, essa pratica além de outras questões relacionadas a doutrina, é certo que buscava a proteção e edificação feminina no contexto. E ao final da citação vemos a afirmação “e amam a todos”. Aqui entendemos que assim como Cristo deu sua vida para salvar a todos, seus seguidores devem amar sem restrições da mesma maneira, inclusive àqueles que os perseguem.

As Instituições Medievais para a Prática da Caridade

Ao longo da história do cristianismo, a Igreja de forma corajosa se fez ouvir quando a dignidade da pessoa não vinha sendo respeitada. Além da Igreja ter colaborado com a formação da civilização ocidental em todos os seus campos: arte, música, arquitetura, direito, economia, moral, ciência, letras, línguas, etc., mas o ponto mais marcante foi o da caridade. De modo que é impossível escrever a história completa da caridade da Igreja, desde que Jesus ensinou os seus discípulos a “amar o próximo como a si mesmo”.

Exemplo desse ensinamento de Cristo são os padres da Igreja, de modo especial para fundamentar com mais propriedade nosso escrito, citamos neste escrito apenas alguns para tornar nosso texto mais fundamentado. Santo Agostinho fundou um hospital para peregrinos, resgatou escravos, e socorreu os pobres. Ele pedia ao povo que não lhe dessem roupas, mas deveriam vendê-las e dar o dinheiro aos pobres. São João Crisóstomo, o grande Patriarca de Constantinopla no século IV, fundou ali uma série de hospitais. São Cipriano de Cartago e Santo Efrém organizaram grandes

trabalhos nos tempos de pragas e fome. Não há um santo sequer da Igreja que não tenha vivido exemplarmente a caridade.

A caridade era desenvolvida pelos cristãos a partir de sua estrutura. No século IX a Paróquia serviu com grande ajuda no socorro dos pobres, cada comunidade tinha organizado o auxílio aos pobres e possuía um registro, a "matrícula", dos que recebiam ajuda; tudo era subsidiado pela quarta parte dos dízimos e metade das doações feitas à paróquia. Os mosteiros tinham também a sua "matrícula" sob os cuidados do monge "esmoler".

Percorrendo a história da Igreja não podemos deixar de citar a fundação de ordens dedicadas a caridade, a primeira foi a ordem dos Hospitaleiros da Caridade Cristã, fundada por Guido de Montpellier, além dos três votos comuns de todo religioso acrescentaram também o voto de se dedicarem ao serviço aos pobres. Estes, deixaram na Europa a sua marca na história dos hospitais, desde 1080, ajudaram os pobres e os que peregrinavam à Terra Santa. Os "Hospitais de São João" impressionavam pelo profissionalismo, onde se realizavam até pequenas cirurgias e os doentes recebiam visitas duas vezes ao dia dos médicos, banhos e duas refeições principais, além de roupas limpas e brancas. Esses hospitais foram modelos para a Europa.

Os religiosos de Nossa Senhora das Mercês, fundada por São Pedro Nolasco foi outra ordem mendicante, essa dedicava-se a remissão dos cativos. Do mesmo modo os trinitários, ordem fundada por São João da Mata, partilhava o mesmo carisma de socorro aos cativos espalharam-se por toda a França e Espanha para socorrer aqueles que mais necessitavam.

Não podemos deixar de citar os franciscanos, esses tiveram seu início com São Francisco de Assis e também os dominicanos, que tiveram sua fundação por São Domingos de Gusmão, ambas no século XII. As ordens Mendicantes foram um bálsamo para os mais desafortunados da idade média. Reconheciam e faziam valer a dignidade de todo ser humano, trabalharam através da pregação itinerante para suavizar os sofrimentos dos que mais sofriam.

Podemos caminhar um pouco mais e chegar a dois exemplos já no fim da idade média, em locais próximos a nós que somos latino americanos. Um deles é o Frei Bartolomeu de Las Casas, de família da pequena burguesia, em Sevilha. Seu pai era mercador e empreendeu algumas viagens para as Índias. Em 1502 vem para a

Hispaniola (Santo Domingos) para doutrinar índios e recebe uma *encomienda* com *repartimiento* de índios.[28]

Em 1516, Las Casas elabora um primeiro plano de colonização pacífica para as Índias: colonizar com lavradores hispânicos, casados e pobres que tivessem terras e gado; manter os povoados indígenas totalmente livres. Foram em torno de seis planos. Todos fracassaram. Em 1522 entra a Ordem Dominicana na Espanha e até 1532 ficou recluso no convento estudando teologia, filosofia, política e direito. Foi nesse período que iniciou a redação da História das Índias. Só em 1534 reaparece em cena na Hispaniola. Por volta de 1535-36 escreve "Do único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião". Nesta obra, Las Casas defende a evangelização pacífica.

> Os índios são nossos irmãos, pelos quais Cristo deu a sua vida. Por que os perseguimos sem que tenham merecido tal coisa, com desumana crueldade? O passado, e o que deixou de ser feito, não tem remédio; seja atribuído à nossa fraqueza sempre que for feita a restituição dos bens impiamente arrebatados. Além disso, esteja ausente de nós toda crueldade e aparato bélico mais próprio dos maometanos do que dos cristãos. Sejam enviados aos índios pregoeiros íntegros, cujos costumes sejam espelho de Jesus Cristo e cujas almas sejam reflexo das de Pedro e Paulo. Se for assim feito, estou convencido de que abraçarão a doutrina evangélica, pois não são néscios nem bárbaros, mas de inata sinceridade, simples, modestos e mansos" (SUESS, 1992, p. 543).

Em 1540 retorna à Espanha. Em 1542 influenciou na aprovação das Leis Novas que proibiam a doação de novas *encomiendas* e escreve "Brevíssima da Destruição da Índias".

Outro pregador importante na defesa dos indígenas é o frade Antonio de Montesinos que dentre tantas ações para defender os nativos da América usava de sua

---

[28] *Encomienda* sistema de distribuição de terra na América espanhola que consistia na doação de terra pela autoridade competente, em nome de *El-Rei* aos colonizadores, com direito ao emprego no cultivo dela da mão-de-obra assalariada.
Repartimiento era um sistema próprio das colônias espanholas da América, que consistia na distribuição de índios cativos, nas ditas guerras justas, entre os colonizadores. A Coroa Espanhola dava direito ao colonizador de aprisionar índios e torná-los seus escravos.

retórica nas pregações buscando conscientizar os colonizadores da dignidade dos índios. Um exemplo disso é o sermão do 4º domingo do Advento de 1511, intitulado "Sou uma voz que clama no deserto", por meio do qual acusava os encomendeiros de maltratar os índios.

> Para vo-lo dar a conhecer, subi aqui, eu que sou a voz de Cristo no deserto desta ilha, e por isso convém que com atenção, não qualquer, mas com todo o vosso coração e com todos os vossos sentidos, a ouçais; a qual será a maior nova que jamais ouvistes, a mais áspera e dura, a mais espantosa e perigosa que jamais imaginastes ouvir. Esta voz, é que todos estais em pecado mortal e nele viveis e morreis por causa da crueldade e tirania que usais com estas gentes inocentes. Dizei, com que direito e com que justiça tendes em tão cruel e horrível servidão estes índios? Com que autoridade tendes feito tão detestáveis guerras a estas gentes que estavam em suas terras mansas e pacíficas, onde tão infinitas delas, com mortes e estragos nunca ouvidos, tendes consumido? Como os tendes tão oprimidos e fatigados, sem lhes dar de comer nem curá-los em suas enfermidades em que incorrem pelos excessivos trabalhos que lhes dais e morrem, dizendo melhor, os matais, para tirar e adquirir ouro cada dia? E que cuidado tendes de que alguém os doutrine, conheças seu Deus e criador, sejam batizados, ouçam missa, guardem as festas e domingos? Eles não são homens? Não têm alma racionais? Não sois obrigados a amá-los como a vós mesmos? Não entendeis isso? Não percebeis isso? Como estais dormindo sono tão profundo e tão letárgico? Tende certeza que no estado em que estais não vos podeis salvar (SUESS, 1992, p. 407).

Enfim, a Idade Média foi um tempo de grande crescimento do cristianismo. Nesse crescimento percebemos abusos e também corrupção, mas por outro lado, e esse é o mais importante, os cristãos souberam cuidar das pessoas ao seu redor com talento e dedicação. Dedicaram-se como religiosos e como leigos, tiveram muito

trabalho para preservar e fazer valer a dignidade de todos de forma despretensiosa e generosa porque amaram a Deus e aos irmãos como a si mesmos.

Os Direitos Humanos no Ensino do Magistério Eclesiástico até a Declaração Universal em 1948

Em um mundo dilacerado por duas guerras, de modo especial pela Segunda Guerra mundial (1939-1945), delegados de 50 países reuniram-se em São Francisco com objetivo de formar um corpo internacional para promover a paz e prevenir futuras guerras. Em 1948 sob a presidência de Eleanor Roosevelt, a Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas elaborou um rascunho do documento que viria a converter-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esta declaração foi chamada de Carta Magna internacional para toda a Humanidade e foi adotada pelas Nações Unidas no dia 10 de dezembro de 1948.

Depois de todo o conteúdo exposto nos itens anteriores, podemos sem medo afirmar que a origem dos Direitos Humanos teve uma grande influência do Cristianismo, de modo especial pelo ensino do magistério[29] e por ações de diversos cristãos pelo mundo, mas o contexto em que foram redigidos e declarados era muito conturbado para a Igreja e mesmo para a teologia. Era um contexto irrigado pelo iluminismo e por diversas ações anticlericais, assim entendemos a relutância das igrejas cristãs em

[29] "Numerosos pontífices na imperiosa obra de seu ministério, nunca deixaram de repreender a escravidão e ações que não levassem em consideração a dignidade da pessoa. Confirmam-no a carta apostólica de urbano VIII, datada de 22 de abril de 1639 ao procurador da Câmara apostólica de Portugal. Nesta carta são condenados severissimamente todos os que ousam ou intentam reduzir à escravidão os indígenas ocidentais ou meridionais, vende-los, compra-los, trocá-los ou doá-los, separá-los das esposas e filhos, retirar-lhes os bens, transportá-los de um lugar para outro, privá-los por qualquer meio da liberdade, mantê-los escravos, favorecer os que praticam tudo isso através do conselho, ajuda e obra atuada sob qualquer pretexto ou nome, ou também afirmar e pregar que tudo isso é lícito, ou cooperar de qualquer outro modo no que foi dito. Em seguida o Papa Bento XIV confirmou e renovou essas sanções dos mencionados pontífices com nova carta aos bispos do Brasil e de outras regiões, com a data de 20 de dezembro de 1741, pela qual estimulou a tal fim a solicitude dos mencionados prelados. Ainda antes outro antigo predecessor, Pio II, enviou uma carta ao bispo de Rubicon (Espanha), nesta, não só foram concedidas ao bispo todas as oportunas faculdades para exercitar com o maior êxito possível o seu ministério, mas naquela ocasião também condenou severamente os cristãos que reduziam a escravos os neófitos. Também no nosso tempo, Pio VII, movido pelo mesmo espírito de fé e de caridade, empenhou-se com muito zelo junto a homens poderosos para que o tráfico dos negros cessasse completamente entre os cristãos. (GREGÓRIO XVI, 1839, p. 51)

discutir assuntos relacionados aos direitos humanos na forma moderna de se pensar. Esse contexto de distanciamento aos assuntos relacionados aos Direitos Humanos, vai mudar de forma objetiva com a encíclica *Rerum Novarum* de 1891 escrita pelo Papa Leão XIII, este, é o pontífice do início da Doutrina Social da Igreja, mas o fim dessa relutância vai ficar mais explícito quando a Igreja inicia uma série de introdução dos valores dos Direitos Humanos. Introdução que terá forte evidência nos anos de 60 do século passado com a publicação da encíclica *Pacem in Terris* do Papa João XXIII.

No entanto, na época a moderna, e por isso, um século antes da Declaração Universal dos Direitos Humanos, temos o Papa Gregório XVI[30], pontífice da Igreja entre os anos de 1831-1846. Este papa reconhecendo a igualdade entre todas as pessoas contribuiu para o fim do tráfico de escravos, condenando com sua Bula *In Supremo Apostolatus* de 1839 a escravidão dos negros. Nesta bula o papa pretende dissuadir completamente os fiéis do desumano mercado dos negros, afirmando que a escravidão é indigna ao nome cristão e ainda afirma em relação a esta prática:

> Condenamo-las com nossa apostólica autoridade. Proibimos e vetamos com a mesma autoridade a qualquer eclesiástico ou leigo a defender como lícito o tráfico dos negros, qualquer seja o escopo ou pretexto, e de presumir ensinar outro modo, pública e privadamente, contra aquilo com a presente carta apostólica expressamos (GREGÓRIO XVI, 1839, p. 52).

A preocupação com o tema da condenação da escravidão foi enorme para este pontífice e ao fim da bula, querendo que todos os fiéis tenham consciência do seu conteúdo decreta que cópias sejam afixadas nas portas das basílicas e das principais igrejas católicas e que sejam facilitadas cópias para os fiéis.

[30] Gregório XVI, nascido Bartolomeu Alberto Cappellari, em Belluno, no dia 18 de setembro de 1765, faleceu em Roma, no dia 1 de Junho de 1846. Foi Papa de 2 de fevereiro de 1831 até à data da sua morte. Era Monge Camaldulense, com o nome de Dom Mauro Cappellari. Elevado a Cardeal em 1825, foi logo nomeado para redigir a concordata que salvaguardasse os interesses dos católicos da Bélgica e dos protestantes neerlandeses. Eleito inesperadamente Papa após um conclave de 64 dias, assistiu a diversas invasões e revoluções nos Estados Papais. Bastante conservador e ao mesmo tempo preocupado com a dignidade dos povos nativos do "Novo Mundo".

Grande expoente da relação da igreja com os direitos humanos, como já afirmamos, foi o Papa Leão XIII[31] com sua encíclica *Rerum Novarum,* nesta, o pontífice faz a afirmação sobre a igualdade de todas as pessoas. Essa concepção não é nova no cristianismo, pois todos nós nascemos de Deus que é nosso Pai comum e que todos nós fomos resgatados por Cristo, nosso único Salvador, dado a isso precisamos viver em fraternidade como irmãos. Em relação a dignidade do ser humano, que para o Papa, reside nos costumes e na virtude, adverte os patrões a buscarem para com seus funcionários a justiça e somente esta pode ser a base da relação entre as duas classes.

> Quanto aos ricos e aos patrões, não devem tratar o operário como escravo, mas respeitar nele a dignidade do homem [...] o que é vergonhoso e desumano é usar dos homens como de vis instrumentos de lucro, e não os estimar senão na proporção do vigor de seus braços [...] proíbe também aos patrões que imponham aos seus subordinados um trabalho superior ás suas forças ou em desarmonia com a sua idade ou o seu sexo. Mas, entre os deveres principais do patrão, é necessário pôr em primeiro lugar o de dar a cada um o salário que convém. [...] recordem-se o rico e o patrão de que explorar a pobreza e a miséria e especular com a indigência são coisas igualmente reprovadas pelas leis divinas e humanas; que cometeria um crime de clamar vingança ao céu quem defraudasse a qualquer um o preço de seus labores (LEÃO XIII, 1891, p. 432).

Para o Papa Leão XIII, somos todos iguais e reforça isso durante toda sua encíclica dando exemplos práticos para salvaguardar a concepção de que todos temos a mesma dignidade de filhos de Deus.

[31] Nascido em Carpineto Romano, no ano de 1810, foi responsável por uma profunda renovação na Igreja Católica, especialmente nas áreas políticas e pastorais. Cardeal (1853), influenciou as relações entre a igreja e a sociedade moderna, com repercussão além das fronteiras da Itália. Com a morte de Pio IX (1878), foi eleito seu sucessor e escolheu o nome de Leão XIII. Enquanto pontífice defendeu os direitos dos trabalhadores e a prática de um catolicismo voltado para as questões sociais, que teve sua melhor expressão na encíclica Rerum Novarum (1891).

> Os pobres, com o mesmo título que os ricos, são, por direito natural, cidadãos; isto é, do número das partes vidas de que se compõem, por intermédio das famílias, o corpo inteiro da nação, para não dizer que em todas as cidades são o grande número. Como, pois, seria desrazoável prover a uma classe de cidadãos e negligenciar outra [...]. Se a ela faltar a isso, viola a estrita justiça que requer que a cada um seja dado o que lhe é devido (LEÃO XIII, 1891, p. 441).

Esse princípio de que todos os seres humanos têm direitos inatos e inalienáveis, materializou-se na ideia e fórmula jusnaturalista e revolucionária nos Direitos Humanos Modernos, incorporada tanto na Carta das Nações Unidas em 1945, quanto na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Esta concepção tornou-se a base inegável da cultura ocidental moderna atingindo rapidamente os mais recônditos lugares do mundo.

Ao adentramos no século XX, nos deparamos com o século mais violento da história da humanidade, desenrola-se com acontecimentos que marcaram intensa e profundamente o mundo, de tal sorte que alterou de maneira irreversível o homem, seu ambiente e seu modo de encarar a história. Foi um século de progresso científico extraordinário, de guerras totais, de crises econômicas e de prosperidade desigual, de revoluções na sociedade e na cultura. Pela aceleração assumida pelos eventos históricos, pode-se denominá-lo de um "século breve".

As duas grandes guerras, na visão de muitos historiadores hoje, trataram-se, na verdade, de uma guerra civil europeia, como crise de um direito público compartilhado. A ideia central é: pareceram guerras entre Estados e povos, mas sua característica fundamental está nisso**:** foram lutas que ocorreram dentro de nós. Assim falam especialistas do direito internacional, uma guerra civil mundial. A ideia de guerra civil consiste na convicção de cada um estar no caminho certo e o outro torna-se inimigo, a encarnação da injustiça; assim a guerra civil torna-se total, que se legitima com os argumentos típicos da guerra civil justa.

Durante o século XX, com as duas grandes guerras, desagregou-se a estrutura internacional baseada no conceito de "força", ou seja, o equilíbrio militar trazia consigo o equilíbrio econômico e social e garantia aos Estados o desenvolvimento e uma convivência segura. Com a guerra de 1914, teve início a desagregação dessa estrutura porque irromperam na cena política novos fatores: presença de multinacionais no

campo econômico; a presença dos Estados Unidos; a fragmentação dos impérios austro-húngaro e czarista; a afirmação dos regimes totalitários.

A estrutura da comunidade internacional começou a mostrar sinais de desagregação no início do século e além dos dois grandes conflitos internacionais, houve outros tantos locais que podem ser considerados os desencontros entre os opostos sistemas ideológicos e os Estados que os encarnavam. As consequências das duas grandes guerras foi a divisão da humanidade em blocos, a guerra fria, guerras locais e que evidenciaram a crise de ideia de nação. O sistema de poder baseado no conceito de soberania absoluta dos Estados não parece mais funcional às mudanças que ocorreram no cenário mundial.

O poder político não reside mais e exclusivamente em um poder central sustentado pelo conceito de "nação" porque ficou enfraquecido. A sociedade moderna fragmentada amadureceu uma capacidade extraordinária de autogoverno, não como negação da categoria política, mas como redução do âmbito de influência desta. Em relação ao Estado e à política, prevalece a sociedade, isto é, a vida cotidiana dos indivíduos e dos grupos. Os Estados Nacionais, como sujeitos soberanos, estão superados, pois há muitas sedes supranacionais (CEE, OTAN, Organizações financeiras internacionais, monetárias). Há, pois, forças centrífugas e processos de desagregação no seio dos Estados. Por isso, hoje, os problemas referentes ao futuro da humanidade não podem ser resolvidos fora do horizonte do direito internacional. Existem, hoje, diversos códigos internacionais, cuja base é a pessoa humana e fala-se já numa super Constituição Universal. O princípio de "soberania supranacional" vai substituindo aos poucos o princípio de Estado Nacional Soberano.

Os papas do século XX expressaram o posicionamento da Igreja diante das guerras e das consequências delas derivadas. Bento XV[32] elencou as causas da Primeira Guerra dizendo que foram:

O afastamento dos princípios cristãos, por parte das nações, em suas legislações;

A falta do amor e o aumento do ódio entre as pessoas;

As injustiças entre as classes sociais; a busca desenfreada dos bens materiais como únicos objetivos das pessoas e dos grupos sociais.

[32] Giacomo Marchese Della Chiesa era arcebispo de Bolonha quando foi eleito papa a 3 de setembro de 1914, com 60 anos de idade. Desconhecido em vida, sua personalidade singular só recentemente foi recuperada pelos historiadores. Fisicamente, Bento XV era de uma estatura inferior à média. Seus olhos muito vivos iluminavam um rosto irregular.

Para que os males da guerra não venham novamente contrapor a sociedade o Papa Bento XV retoma a concepção de igualdade do Gênero humano, pois, todos fomos resgatados pelo sangue de Cristo, no entanto alerta, sobretudo no contexto pós-guerra, que a fé não pode ser apenas uma ideia subjetivista ou apenas uma adesão racional mas precisa ser materializada nas obras. "Afinal, a caridade cristã não se limita a não odiar os inimigos e a amá-los como irmãos, mas quer também que façamos o bem a eles, seguindo nisso as normas do nosso divino Redentor" (BENTO XV, 1920, p. 367).

Durante quatro anos, boa parte de suas preocupações foi absorvida pela Primeira Guerra Mundial, nesta, "tentou, com uma intensa atividade diplomática, pôr fim aos combates, que definiu como uma inútil matança. A Bento XV devemos a grande obra de assistência moral e material aos presos e feridos nas duas frentes de combate" (PINTONELLO, 1986, p. 155).

Este Pontífice tinha uma atitude naturalmente nobre, era um grande trabalhador, possuidor de uma notável inteligência e de uma memória espantosa. Sua primeira Encíclica "*Ad Beatissimi*" de primeiro de janeiro de 1914, faz um caloroso apelo à paz entre as Nações, convidando a todos a guardarem a mútua concórdia e o respeito pelo ser diferente do outro.

Outro pontífice importante para os Direitos humanos foi o Papa Pio XI[33] (1922-1939). Este possuía um temperamento voluntarioso e uma grande disposição para o trabalho. Segundo Aquiles Pintonello, Pio XI era um "homem ponderado e enérgico, Pio XI era inteligente dotado de uma memória extraordinária. Firme no cumprimento do dever, demonstrou estar sempre consciente da situação nos momentos difíceis. Não era um bom orador" (1986, p. 157). Seu caráter não permitia transigir sobre princípios.

Este Papa ergueu sua voz contra os totalitarismos de direita e de esquerda, através da encíclica *Non Abbiamo Bisogno* publicada em 29 de junho de 1931, refere-se à situação política do momento. Pio XI expressa sua gratidão à hierarquia e ao clero pela solidariedade demonstrada naqueles meses, confutava as acusações lançadas pela imprensa e criticava a concepção totalitária de Estado, reafirmando os direitos naturais da família e os sobrenaturais da Igreja sobre a educação em detrimento do totalitarismo da educação.

[33] A 6 de fevereiro de 1922 foi eleito o cardeal Archille Ratti como sucessor de Bento XV, adotando o nome de Pio XI.

> À vista sob a pressão destes acontecimentos, sentimos a necessidade e o dever de nos dirigirmos e de visitar-vos, por assim dizer, em espírito a cada um de vós, veneráveis irmãos, primeiramente para cumprir grave urgente dever de reconhecimento fraternal; em segundo lugar, para satisfazer um dever não menos grave e urgente de defender a verdade e a justiça em matéria que, por referir-se aos interesses e aos direitos vitais da Igreja, vos interessa também a todos e a cada um de vós, onde o Espírito Santo vos colocou, para governá-la em união conosco; em terceiro lugar, queremos expor-vos as conclusões e reflexões que os acontecimentos parecem impor-nos; em quarto lugar, queremos confiar-vos as nossas preocupações pelo futuro, e, finalmente, convidar-vos a compartilhar as nossas esperanças e a pedir conosco e com o mundo católico pela sua realização (PIO XI, 1931b. p. 336).

Não se tratava de uma condenação direta e completa do fascismo, mas indicavam-se claramente como incompatíveis com a doutrina católica algumas bases do sistema. Tanto a Igreja como o governo permaneceram muito tempo sem fazer qualquer tipo de pronunciamento.

Em resumo pode-se afirmar que os acontecimentos comprovam que a Igreja italiana, não foi antifascista, especialmente no sentido político do termo, mas também não foi fascista, nem em sentido político, nem em sentido moral; é correto falar de Igreja "afascista", que tinha um projeto autônomo. O projeto religioso de Pio XI permitiu que os italianos desenvolvessem uma identidade que não era fascista, preservando um âmbito que tornaria possível, posteriormente, um projeto político diferente; o que, na Itália totalizante da época, era um fato altamente significativo.

A condenação do Nazismo alemão[34] se dá com a encíclica *Mit Brenender Sorge* distribuída secretamente na Alemanha e lida no Domingo de Ramos no dia 21 de março, em todas as missas dominicais.

> [...] a encíclica *Mit Brennender Sorge* se compõe de duas grandes partes. Primeiro, o confronto, tema por tema, do nacional-socialismo com o catolicismo. É o conflito de um novo paganismo em face da fé em Jesus Cristo. Regredimos quase 500 anos. A condenação é absoluta: o hitlerismo deve ser rejeitado. A segunda parte diz respeito às violações da concordata assinada quatro anos antes com a Alemanha. Para o cardeal Pacelli, que redigiu pessoalmente essa parte do documento, trata-se de demonstrar de facto os objetivos de Hitler em relação aos cristãos. Essa enumeração foi censurada por ter enfraquecido a condenação de fundo do nacional-socialismo. Censura infundada: era boa pedagogia esclarecer os católicos alemães sobre as ações conduzidas cotidianamente pelos ministros de Reich (SUFFERT, 2001, p. 447).

Nesta encíclica ainda o Papa insiste na necessidade de se respeitar as normas do direito natural que segundo ele é o fundamento de que "tudo quanto é moralmente proibido não pode servir ao bem público" (PIO XI, 1937. p. 542).

Em relação ao comunismo soviético Pio XI publica no dia 19 de março de 1937 a encíclica *Divini Redemptoris* para esclarecer de maneira definitiva a relação da Igreja com o comunismo. A encíclica tem dois princípios:

O da intrínseca perversidade do comunismo, pois a doutrina comunista se apresentava como teoria de redenção do homem;

---

[34] "Nenhum crime da história chocou tão profundamente a humanidade quanto o Holocausto de Hitler na Segunda Guerra Mundial. Mais de 6 milhões de pessoas – em sua maioria judeus, mas não exclusivamente – foram assassinadas, e inúmeras mais carregam até hoje as cicatrizes de seu sofrimento. O horror infligido levou a se declarar que não há mais novas dimensões a ser exploradas sobre esse genocídio sem precedentes. A verdade é outra. O assentimento continua a ser o mais abominável dos flagelos, prova de que pouco mudou em relação à quilo que Hitler escreveu em 1919 a uma colega soldado com quem servira nas trincheiras da Primeira Guerra Mundial" (THOMAS, 2014, p. 19).

E o da necessidade do empenho de todos para combater o comunismo, na convicção de que o verdadeiro remédio "seria uma sincera renovação da vida privada e pública segundo os princípios do evangelho".

Assim, a encíclica atingiu o coração do comunismo do ponto de vista doutrinário, visto que criticou o ateísmo, o materialismo, o coletivismo, a ideia de família e de sociedade próprios do comunismo e deixou claro sua inconciliabilidade com o cristianismo.

Ademais, o papa apresentou as linhas básicas da doutrina social da Igreja lembrando a *Rerum Novarum* e a *Quadragesimo anno.*

A encíclica não pode ser incluída entre as grandes encíclicas sociais, embora, do ponto de vista dos seus objetivos, opor-se ao comunismo, foi um fato importante: conseguiu esclarecer as posições, conter o choque do comunismo e estimular o mundo católico para um empenho na área social.

Seu sucessor, Pio XII[35] (1939-1958), foi pregador incansável da dignidade da pessoa e legou para a posteridade ensinamentos muito profundos neste sentido. Foi ele o primeiro a elaborar e promulgar uma lista de direitos humanos, através de sua mensagem radiofônica de Natal no ano de 1942, nesta o papa afirma em relação à dignidade humana, que toda a pessoas tem os seguintes direitos fundamentais:

> direito a manter e desenvolver a vida corporal, intelectual e moral e particularmente o direito a uma formação e educação religiosa; o direito ao culto de Deus, particular e público, incluindo a ação da caridade religiosa; o direito, máximo, ao matrimônio e à consecução do seu fim; o direito à sociedade conjugal e doméstica; o direito ao trabalho como meio indispensável para manter a vida familiar; o direito à livre escolha de estado, também sacerdotal e religioso; o direito ao uso dos bens materiais, consciente dos seus deveres e das limitações sociais (PIO XII, 1942).

[35] Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli, nascido em Roma a 2 de março de 1876, foi eleito Papa no dia 2 de março de 1939 até a sua morte em 1958.

Uma segunda lista dos Direitos Humanos a aparecer em um escrito pontifício foi feita pelo Papa João XXIII[36] ao publicar a encíclica *Pacem in Terris*, no ano em que a Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU estava fazendo 15 anos.

> Em uma convivência humana bem constituída e eficiente, é fundamental o princípio de que cada ser humano é pessoa; isto é, natureza dotada de inteligência e vontade livre. Por essa razão, possui em si mesmo direitos e deveres, que emanam direta e simultaneamente de sua própria natureza. Trata-se, por conseguinte, de direitos e deveres universais, invioláveis e inalienáveis (JOÃO XXIII, 1963).

Na encíclica o papa elogia esta declaração, mas a completa, elaborando uma série de direitos que não estão presentes nela e colocando os respectivos deveres do ser humano.

> Em relação aos direitos dos seres humanos o papa afirma o direito à existência e a um digno padrão de vida, tais são especialmente o alimento, o vestuário, a moradia, o repouso, a assistência sanitária, os serviços sociais indispensáveis. [...]Todo o ser humano tem direito natural ao respeito de sua dignidade e à boa fama; direito à liberdade na pesquisa da verdade e, dentro dos limites da ordem moral e do bem comum, à liberdade na manifestação e difusão do pensamento, bem como no cultivo da arte. Tem direito também à informação verídica sobre os acontecimentos públicos. [...] Pertence igualmente aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professar a religião, privada e publicamente. [...] É direito da pessoa escolher o estado de vida, de acordo com as suas preferências, e, portanto, de constituir família, na base

[36] Angelo Giuseppe Roncalli, nascido em Sotto Il Monte a 25 de novembro de 1881, pertencia a ordem Franciscana Secular e foi eleito Papa de 28 de outubro de 1958 até à data da sua morte em 3 de junho de 1963. Escolheu como lema papal "Obediência e Paz".

> da paridade de direitos e deveres entre homem e mulher, ou então, de seguir a vocação ao sacerdócio ou à vida religiosa. [...] No que diz respeito às atividades econômicas, é claro que, por exigência natural, cabe à pessoa não só a liberdade de iniciativa, senão também o direito ao trabalho. [...] Deve-se também deixar a cada um o pleno direito de estabelecer ou mudar domicílio dentro da comunidade política de que é cidadão, e mesmo, quando legítimos interesses o aconselhem, deve ser-lhe permitido transferir-se a outras comunidades políticas e nelas domiciliar-se (JOÃO XXIII, 1963).

Na linha dos deveres, João XXIII ainda aponta:

> Aos direitos naturais acima considerados vinculam-se, no mesmo sujeito jurídico que é a pessoa humana, os respectivos deveres. Direitos e deveres encontram na lei natural que os outorga ou impõe, o seu manancial, a sua consistência, a sua força inquebrantável. Assim, por exemplo, o direito à existência liga-se ao dever de conservar-se em vida, o direito a um condigno teor de vida, à obrigação de viver dignamente, o direito de investigar livremente a verdade, ao dever de buscar um conhecimento da verdade cada vez mais vasto e profundo. [...] Sendo os homens sociais por natureza, é mister convivam uns com os outros e promovam o bem mútuo. [...] Exige ademais a dignidade da pessoa humana um agir responsável e livre (JOÃO XXIII, 1963).

Em linhas gerais a Encíclica *Pacem in Terris*, dispõe que os direitos sociais são um dever de justiça e que o Estado é obrigado a garantir tendo em vista a dignidade da pessoa humana e o seu direito à vida. Assim, a Igreja, desde suas origens, ouvindo e seguindo os ensinamentos de Cristo, cuidou por palavras e obras, para que o reconhecimento da dignidade de todas as pessoas fosse reconhecido, pois, esta dignidade é pressuposto de nossa existência.

Considerações Finais

A afirmação da dignidade do ser humano e as ações da Igreja para a tomada de consciência de que todos somos iguais, foi o maior contributo cristão para a Declaração Universal dos Direitos Humanos em 1945.

A Igreja percebendo-se como depositária da revelação de Deus, compreende-se defensora dos direitos humanos, pois a Sagrada Escritura, em seu primeiro livro, inicia apresentando a dignidade do ser humano, que foi criado por Deus a sua imagem e semelhança e Jesus Cristo ordenou que devemos nos amar, assim como Deus nos amou. Ao longo de sua história, a Igreja não ficou calada e muito menos estanque diante dos ataques aos direitos das pessoas, muito pelo contrário, quando esta percebia que a pessoa estava sendo desrespeitada ou instrumentalizada, ergueu sua voz e reafirmou a igualdade de direito entre todos os seres humanos.

Partindo dessa premissa, procurei, percorrendo um caminho histórico, tornar mais evidente a ação da Igreja e a contribuição dos cristãos na conscientização de que todas as pessoas possuem os mesmos direitos, e o maior deles é o direito à vida e a liberdade. Essa ideia permeia muitos documentos da igreja e mesmo sua doutrina social.

Encerro com uma pequena reflexão do Papa Bento XVI (2008), na qual o pontífice apresenta a humanidade como uma imensa família e se fazemos parte da mesma família, todos nós possuímos de forma intrínseca a mesma dignidade

Assim, os cristãos entendem que não vivemos uns ao lado dos outros por acaso; estamos percorrendo todos um mesmo caminho como homens e por isso como irmãos e irmãs. Desta forma, é essencial que cada um se empenhe por viver a própria vida em atitude de responsabilidade diante de Deus, reconhecendo n'Ele a fonte originária da existência própria e alheia. É subindo até este Princípio supremo que se pode perceber o valor incondicional de todo o ser humano, colocando as premissas para a edificação duma humanidade pacificada. Sem este fundamento transcendente, a sociedade é apenas uma agregação de vizinhos, e não uma comunidade de irmãs e irmãos chamados a formar uma grande família.

Referências

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BUERGENTHAL, Thomas de. **Uma criança de sort**e - Memórias de um sobrevivente de Auschwitz. Ed. Nova Fronteira: Rio de Janeiro. 2014.

CARTA A DIOGNETO. In: **PATRÍSTICA.** Padres Apologistas. São Paulo: Paulus, 2012.

DOCUMENTOS DA IGREJA**. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX**. São Paulo: Paulus, 1999.

DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos de Pio XI**. São Paulo: Paulus, 2004.

DOCUMENTOS DA IGREJA. **Documentos de Leão XIII**. São Paulo: Paulus, 2005.

GREGÓRIO XVI. **In Supremo**. 1839. In: **Documentos da Igreja**. Documentos de Gregório XVI e de Pio IX. São Paulo: Paulus, 1999.

JOÃO XXIII. **Pacem in Terris.** 1963. Disponível em; http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Acesso em 20 jul. 2018.

LEÃO XIII. **Rerum Novarum.** 1891. In: Documentos da Igreja. Documentos de Leão XIII. São Paulo: Paulus, 2005.

MURAD, Afonso. **Maria toda de Deus e tão humana**. São Paulo: Paulinas, 2012.

PATRÍSTICA. **Padres Apologistas**. São Paulo: Paulus, 2012.

PINTONELLO, Aquiles. **Os papas síntese histórica curiosidades e pequenos fatos**. São Paulo: Paulinas, 1986.

Pio XI. **Non Abbiamo Bisogno**. 1931. In**: Documentos da Igreja**. Documentos de Pio XI. São Paulo: Paulus, 2004.

Pio XI. **Mit Brennender Sorge**. 1937. In: **Documentos da Igreja**. Documentos de Pio XI. São Paulo: Paulus, 2004.

PIO XII. **O Santo Natal e a humanidade sofredora**. 1942. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1942/documents/hf_p-xii_spe_19421224_radiomessage-christmas.html. Acesso em 20 jul. 2018

SUESS, P. (Org.) **A conquista espiritual da América Espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992.

SUFFERT, Georges. **Tu és Pedro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

8. LIBERDADE RELIGIOSA E DIREITOS HUMANOS

Clélia Peretti
Mirian Célia Castellain Guebert

Introdução

Acentua-se a compreensão da religião como espaço de articulação do sentido da vida, revelando-se apta a exercer muitas funções na vida humana individual e social, ainda que se reconheça uma perda de autoridade das instituições religiosas. De qualquer forma, trata-se de um novo contexto social, de um modo diferente de viver e julgar as religiões institucionais e as experiências religiosas que agora valorizam o simbólico, a intuição, a experiência, a emoção e o afetivo. O fenômeno religioso é, portanto, um componente essencial das organizações sociais atualmente.

Na sociedade brasileira, o campo religioso apresenta-se bastante complexo, pois abrange religiões de diferentes segmentos de institucionalização e de distintas tradições culturais. As religiões possuem várias características como: declínio da hegemonia católica, a expansão do pentecostalismo evangélico; privatização, isto é, a centralidade do indivíduo autônomo capaz de escolher entre as diversas alternativas religiosas, o que tem conduzido a uma espécie de mercado dos bens simbólicos; o trânsito religioso entre os diferentes sistemas religiosos; o alargamento para além das fronteiras da religião para outros setores da vida, levando a religião para o campo da economia, ciência, filosofia, ecologia, psicologia, etc. Há, ainda, a conjugação entre Teologia da Prosperidade e desenvolvimento econômico, agora ameaçada pela crise mundial (ORO; STEIL, 1997).

Convém ressaltar que a mudança no perfil religioso da população está estreitamente ligada também aos movimentos migratórios seja no sentido internacional, inter-regional seja no sentido rural e urbano.

O Censo de 2010, a partir dos dados coletados, comprovou a ocorrência de vários processos de configuração, de transformações, de surgimento de novos grupos e movimentos religiosos que marcam uma ruptura com o que até então havia sido considerado habitual. Identifica-se, portanto, uma pluralização religiosa, ou seja, muitas opções religiosas existentes, com a liberdade do indivíduo escolher aquela que considera mais adequada. Os sincretismos são muitos e variados. Mas a aculturação e

a conversão não são processos culturais simples, pois exigem que a acomodação se adapte por meio da expressão e compreensão do direito à diferença e o reconhecimento do outro como único.

Nesta seção, pretende-se refletir sobre a liberdade religiosa e sua relação com os direitos humanos, a partir de perspectiva crítica, do debate contemporâneo sobre os vários ordenamentos jurídicos, estatais e internacionais sobre a liberdade religiosa. Não obstante às várias leis, constata-se, ainda, um crescente aumento de denúncias de intolerâncias religiosas que vão desde a proliferação de atentados contra féis e locais de adoração até violência baseada em ódio, homicídios, discursos repugnantes, antissemitismo, ódio antimuçulmano, perseguição dos cristãos, racismo, xenofobia, discriminação e incitação, injúria, calúnia e difamação.

Destaca-se que o direito à liberdade religiosa, ou seja, o respeito pela dignidade da pessoa humana é homologado por diversas leis e é considerado um direito universal, logo, inalienável.

No que se refere ao marco regulatório sobre a liberdade religiosa, o Brasil enquanto um país laico, respeita as predisposições estabelecidas na Declaração Universal dos Direitos Humanos. O artigo 5º da Constituição Federal de 1988 assegura a igualdade religiosa e reforça a laicidade do Estado brasileiro. Para além da garantia constitucional e do pacto estabelecido junto a ONU por meio da Declaração Universal dos Direitos Humanos, emergem marcos regulatórios como a Lei N.º 9.459, de 13 de maio de 1997, que estabelece, em seu primeiro artigo, a punição para crimes motivados por discriminação de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Quem praticar, induzir ou incitar a discriminação por conta dos motivos citados pode ser punido com um a três anos de reclusão e aplicação de multa. Apesar da clara ofensiva de punição garantida pela Lei Nº. 9.459/97, não há uma lei específica para tratar somente dos casos de intolerância religiosa.

Outro aspecto que deve ser ponderado é a questão da discriminação religiosa ligada ao racismo. Em muitos casos de intolerância religiosa, a religião é demonizada, seus discursos são desqualificadores, negam o direito do outro construir a própria imagem de transcendência.

Nas últimas décadas, a intolerância religiosa agregada ao preconceito, especialmente em relação a práticas religiosas minoritárias, têm afetado, de forma significativa, a sociedade brasileira, trazendo consigo o aumento da violência e a segregação de determinados grupos.

Trata-se, portanto, de compreender o fenômeno da religião como uma dimensão da existência humana, sendo um dos aspectos mais importantes de uma cultura, portanto, reprimi-la por falta de conhecimento ou por preconceito não deve ser uma atitude aceitável em uma sociedade laica democrática. A manifestação da fé, individual ou coletiva, é o que o ser humano possui de mais sagrado, por isso deve ser preservada sempre.

A questão da liberdade religiosa está no cerne da preocupação ecumênica e do diálogo inter-religioso. Neste sentido, o progresso dos movimentos tem sido, de fato, um dos elementos determinantes no reconhecimento cada vez mais amplo do direito à liberdade religiosa.

É nessa perspectiva que propomos a reflexão sobre os líderes promotores de uma educação para uma cultura de paz. A obrigação em promover a paz é um imperativo ético e espiritual em diferentes tradições religiosas, enraizadas no respeito da dignidade da pessoa, no direito de escolha e na unidade de todos, subsidiadas nas experiências que cada religião tem do transcendente.

Direito à Liberdade Religiosa como Direito Fundamental

Na tentativa de refletir a partir das noções gerais inerentes ao conceito de liberdade religiosa, entende-se que a religião constitui, para quem a professa, um dos elementos basilares da concepção de vida.

A liberdade religiosa fundamenta-se na própria dignidade da pessoa humana, percebida do ponto de vista jurídico-filosófico como:

> Qualidade moral que infunde respeito; consciência do próprio valor; honra, autoridade, nobreza, qualidade do que é grande, nobre, elevado; modo de alguém proceder ou de se apresentar que inspira respeito; solenidade/ gravidade, brio, distinção; respeito aos próprios sentimentos, valor; amor próprio (HOUAISS; VILLAR, 2009, p. 685).

Dessa constatação destaca-se o termo SER que aponta para um sentido mais amplo de que a dignidade é mais do que um direito. Com efeito, a dignidade só se tornou um direito porque antes de sê-lo é entendia como uma condição do ser, que

precisa ser tutelada e por isso é elevada à condição de um *status* a ser garantido em favor da vida humana.

O termo dignidade, em seu sentido usual, está relacionado com respeito, honestidade e outras coisas, que têm um parecer mais moral. Não obstante, é interessante notar que o filósofo Kant, na *A fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2011), expõe esse conceito relacionado ao sentido de valor, que, embora não deixe de ter uma conotação moral, traz uma ideia interessante de que a dignidade é algo que não tem preço, algo que não pode ser negociado ou trocado por outra coisa, mas a dignidade é algo que possui um valor intrínseco. Na mesma obra, o filósofo diz que:

> No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade (KANT, 2011, p. 82).

Dessa maneira, Kant institui que a dignidade não faz referência só ao sentimento pelo próximo, nem de honestidade com os outros, mas do valor que esse ato possui em relação às pessoas envolvidas nele.

Com efeito, a dignidade humana está relacionada com a capacidade do ser humano de não ser um meio para alguma coisa, mas sempre um fim em si mesmo.

Assim, o conceito de dignidade humana, primeiramente apresentado na moral, é retomado no direito enquanto um direito de humanidade que toda a pessoa tem. Em Kant, este conceito ganha também uma conotação política, capaz de legitimar o estado de direito, pois a dignidade humana apresenta-se no âmbito jurídico, tanto como um dever quanto como um direito. Trata-se de um dever que todos têm de respeitar o outro e a si mesmos como pessoas dignas, que são fins em si, e o direito que cada qual tem de exercer essa dignidade no âmbito político, social, emocional e ou religioso.

Por conseguinte, o tema da liberdade religiosa possui em sua evolução histórica o âmbito do Magistério da Igreja Católica. Após um longo período de união entre Igreja e Estado, o surgimento dos Estados modernos e liberais, no século XIX, acarretou uma verdadeira mudança no lugar da religião e, portanto, da Igreja, na sociedade.

Em oposição à função social e aos seus valores espirituais, a Igreja elabora uma doutrina crítica ao Estado e ao processo de laicização e de oposição às novas teorias sociais em seus fundamentos liberais e de indiferentismo religioso.

Essa postura de intolerância foi adotada pelos Papas Gregório XVI e Pio IX, vindo apresentar mudanças com os pontificados de Leão XIII, Pio XI e Pio XII. Estes últimos, em contextos distintos, em que já se evidenciava o fim do poder temporal do papado, empenharam-se na defesa de uma civilização construtora de uma cultura cristã, abrindo-se, deste modo, a uma nova compreensão do regime liberal e admitindo a prática com as distintas religiões no Estados.

Com o apogeu dos totalitarismos, a Igreja identificou o risco de destruição de toda e qualquer liberdade humana e civil, dentre elas a liberdade religiosa, exercendo o patrocínio da liberdade e da dignidade, "que nunca interrompera através dos séculos" (KLOPPENBURG, 1966, p. 321).

A conclusão desse processo histórico-teológico e sociopolítico das doutrinas acerca da liberdade religiosa encontra-se na Carta Encíclica de João XXIII, *Pacem in Terris* (1963), que foi um dos antecedentes do documento *Dignitatis Humanae,* o qual apresentou o tema da liberdade religiosa ao final do Concílio Vaticano em 1965.

A *Pacem in Terris* (1963, 12), ao se referir aos direitos que aludem aos valores morais e culturais, afirma: "todo ser humano tem direito natural ao respeito de sua dignidade e à boa fama". Ao lado desse direito está: o direito à liberdade de pesquisar a verdade, de expressão e difusão do pensamento e do cultivo da arte, bem como, o direito à informação verídica sobre os acontecimentos públicos. O número 14, quanto ao direito à liberdade religiosa, assegura que: "Pertence igualmente aos direitos da pessoa a liberdade de prestar culto a Deus de acordo com os retos ditames da própria consciência, e de professar a religião, privada e publicamente".

A *Dignitatis Humanae,* uma declaração *s*obre a Liberdade Religiosa, do Vaticano II, no número 2, trata do sujeito, objeto e fundamento da liberdade religiosa.

> Todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. […] o direito à liberdade religiosa se funda realmente na

> própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil (PAULO VI, DIGNITATIS HUMANAE, 1965, 2).

Isso posto, a declaração reafirma que o direito à liberdade religiosa não se funda na disposição subjetiva da pessoa, mas na sua própria natureza. Trata-se, assim, de respeitar a disposição natural da pessoa de buscar e aderir à verdade, e, desde que se observe a ordem pública, o seu exercício não pode ser impedido.

Sobressai, neste interim, também o fundamento antropológico que se desdobra do teológico, doutrinário, configurando "a liberdade religiosa como o apogeu de todas as liberdades" conforme Bento XVI na Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Medio Oriente* (2012, 26).

Nesta mesma exortação, o papa afirma que a liberdade religiosa é

> um direito sagrado e inalienável, que implica tanto a liberdade individual e coletiva de seguir a própria consciência em matéria de religião, como a liberdade de culto; inclui a liberdade de escolher a religião que se crê ser verdadeira e de manifestar publicamente a própria crença. Deve ser possível professar e manifestar livremente a própria religião e respectivos símbolos, sem pôr em perigo a vida e a liberdade pessoal. A liberdade religiosa radica-se na dignidade da pessoa; garante a liberdade moral e favorece o respeito mútuo (BENTO XVI, 2012, 26).

Deste modo, o direito à dignidade e à liberdade é considerado direito universal, logo os direitos humanos são direitos inerentes a todos os seres humanos, independentemente de raça, sexo, nacionalidade, etnia, idioma, religião ou qualquer outra condição. Assim, os direitos humanos incluem o direito à vida, à liberdade de opinião, o direito ao trabalho e à educação, entre e muitos outros, sem discriminação.

Liberdade Religiosa e Direitos Humanos

A liberdade de pensamento, consciência, religião ou crença está convencionada pelo Comentário Geral do Comitê dos Direitos Humanos das Nações Unidas N.º 22, no Artigo 18 do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos (PIDCP, 1966), que define a proteção religiosa ou da fé. Deste modo, o Artigo 18 protege fés teístas, não teístas e ateístas tal como o direito a não professar qualquer religião ou fé.

O Comentário Geral do Comitê dos Direitos Humanos das Nações Unidas menciona que os termos religião e fé devem ser entendidos amplamente de modo a respeitar sua aplicabilidade, sem se limitar às religiões tradicionais, com características institucionais por práticas análogas às religiões tradicionais.

Nesse sentido, o artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos diz que:

> Toda pessoa tem o direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos (ONU, 1948, 18).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos assegura que todas as pessoas têm direito às coisas fundamentais e de maneira igualitária sem distinção de raça, cor, sexo, idioma, religião ou condição. Por princípio, os direitos têm como objetivo garantir, promover e proteger a dignidade das pessoas de forma inalienável, ou seja, não são direitos que podem ser restringidos ou retirados, mas sim vivenciados.

Nesse sentido, todas e todos devem ter acesso aos mesmos direitos, independente de sua natureza, como, por exemplo, o direito à educação, à saúde, à livre expressão, trabalho, religião, entre outros.

Deste modo, sob o direito internacional, a Liberdade de Religião ou Crença tem dois componentes: liberdade de ter ou adotar uma religião ou crença de sua escolha - ou nenhuma crença; liberdade de manifestar sua religião ou crença, individualmente ou em comunidade com outros, em público ou privado, por meio de adoração, observância, prática e ensino (ACN BRASIL, 2018).

A Liberdade de Religião ou de Crença é também protegida pelo artigo 9.º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem e pelo Artigo 10.º da Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia.

No Brasil, o ordenamento jurídico fornece um conjunto de princípios, normas e regras para salvaguardar a laicidade do Estado, a liberdade religiosa e de crença, bem como a livre manifestação do pensamento.

A Constituição Federal de 1988 traz em seu Art. 19, Inciso I, a proibição, à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios, de estabelecer cultos religiosos ou igrejas, prestar ajuda financeira, dificultar o funcionamento ou manter, com eles ou suas representantes, relações de dependência ou aliança, a não ser que, na forma da lei, a colaboração observe o interesse público.

No Art. 5º, a CF garante que todos são iguais perante a lei, em seus incisos temos:

> § VI - afirma que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;
> § VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;
> § VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (BRASIL, 1988).

No contexto internacional, porém, a situação é muito diversa desse ideal de liberdade. A maioria dos países em que o direito à liberdade é desrespeitado possui regime autoritário ou totalitário, não goza do regime Democrático e Humanista de Direito, ou tem como principal característica o regime teocrático, baseado em leis religiosas.

Emerge dessa discussão o papel do Estado que tem o dever de defender o direito à liberdade religiosa e, por conseguinte, a responsabilidade de criar as condições que tornam possível usufruir desse direito.

Ao considerar a DUDH (1948), no que refere sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e de discriminação baseadas na religião, no credo e noutros

elementos, afirma que o Estado tem que cumprir várias obrigações no governo quotidiano da sociedade.

A liberdade religiosa é, de fato, um valor para a sociedade na sua totalidade, pois lá onde é tutelada permite coexistência pacífica, integração nacional nas atuais situações pluralísticas, aumento da criatividade, pois os talentos de cada pessoa são postos ao serviço do bem comum.

Interessa-nos discutir que além do empenho dos países na definição de normas, regras e diretrizes acerca da liberdade religiosa, muitas organizações religiosas desempenharam um papel importante na realização e no apoio ao movimento por direitos humanos. Para se ter uma ideia, basta considerar alguns fatos, como, por exemplo:

> No sul da Ásia, o hinduísmo inspirou a longa marcha de Mahatma Gandhi pela libertação da Índia. Cristãos protestantes lideraram a luta para abolir escravidão no Reino Unido e nos Estados Unidos no século 19. Católicos romanos na Polônia e luteranos na Alemanha Oriental estavam na vanguarda do combate ao autoritarismo no final do século 20. Católicos romanos na América Latina pressionaram por justiça social com a 'teologia da libertação' (ONU, 2018, 7-12).

Além das organizações religiosas, muitos líderes são potenciais atores na luta pelos direitos humanos, ecumenismo, diálogo inter-religioso, por justiça, paz e libertação, como constatamos nas ações de alguns líderes que contribuíram e ainda contribuem para a defesa, garantia e promoção da liberdade, dignidade e justiça.

Figuras Promotoras de Paz e Justiça

Um dos principais líderes na atualidade é o Papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio, 1936), cuja liderança propositiva é realizada por meio de palavras e gestos. Embora a guerra travada a Francisco em vários fronts, por poderosas corporações internacionais, ultraliberalismos da América Latina, políticos de extrema-direita e grupos religiosos obscurantistas, ele "continua a mobilizar um imenso contingente de líderes

sociais de todas as Nações que se somam no enfrentamento, de variadas formas, da chamada 'onda ultraconservadora'" (SOUZA, 2019, p. 58).

Dentre as principais iniciativas de Francisco que têm repercutido globalmente e extrapolado o "mundo" católico, destacamos: o protagonismo dos movimentos populares; a relação com outras religiões tanto em eventos do vaticano quanto em viagens internacionais, pois o Papa Francisco tem demonstrando-se disposto a dialogar fraternalmente com todos os líderes religiosos; o pacto educativo global; a proposta de um novo humanismo**,** para enfrentar a xenofobia, a exclusão social, os nacionalismos, populismos e totalitarismos que ressurgem em várias partes do mundo na atualidade; o Sínodo da Amazônia, o pacto internacional em defesa dos povos locais (os indígenas e sua cultura) e da biodiversidade; as reformas da Igreja Católica em nível local e global. Disso infere-se que Francisco apresenta-se como um líder que constrói pontes para um diálogo fraterno, ecumênico e inter-religioso.

Quanto ao diálogo inter-religioso, merece destacar a visita de Francisco à Península Arábica, berço do islamismo (que aconteceu entre os dias 3 a 5 de fevereiro de 2019). O encontro levou Imame de *Al-Azhar***,** Ahmad Al-Tayyib e Papa Francisco em Abu Dhabi a assinarem o Documento sobre *Fraternidade* Humana em prol da paz mundial e da convivência humana*,* diante de outros líderes do mundo, como prova de que é possível respeitar um ao outro e dialogar, e que, apesar das diferenças de cultura e tradições, o mundo cristão preza e protege valores em comum.

O documento pede que todos os envolvidos parem de usar as religiões para incitar o ódio, a violência, o extremismo e o fanatismo cego e evitem usar o nome de Deus para justificar atos de assassinato, exílio, terrorismo e opressão (FRANCISCO; AHMAD AL-TAYYEB, 2019).

Dalai Lama (Tendzin Gyatsho, 1935), líder espiritual do Budismo Tibetano**,** com seus 84 anos de vida, exiliado em Dharamsala, ao pé do Himalaia, na Índia, continua a luta pela Independência do Tibete. Dalai Lama ganhou seu Prêmio Nobel da Paz, em 1989, em reconhecimento de sua campanha não violenta para acabar com a dominação chinesa do Tibete. Além da luta para as pessoas recuperarem sua liberdade, o líder budista prega a necessidade de aprender a viver em harmonia e em paz entre nós e com a natureza, de nos reconhecermos seres humanos semelhantes neste planeta e juntos buscarmos desenvolver um sentido de fraternidade, potenciando o nosso amor e a compaixão pelos demais. Para Dalai Lama, a paz é fruto do respeito dos direitos humanos.

No seu livro *Um apelo ao mundo:* O Caminho para a Paz em um Momento de Divisão (2018), Dalai Lama sublinha: "a ética é mais importante que a religião. Nós somos membros de uma religião em particular no nascimento. Mas a ética é inata" (2018, Prefácio). Ele propõe, em nível e para todos, uma educação voltada para a formação do coração, que ensine amor, compaixão, justiça, perdão, atenção, tolerância e paz. Trata-se de uma aprendizagem social, emocional e ética. Destaca também a necessidade de fazer frente aos nossos sistemas educacionais orientados para valores materiais e para o treinamento de competências. A realidade mostra-nos que é preciso uma educação do coração e da mente, para isso é preciso colocar mais ênfase nos valores internos.

Diante dos atentados ocorridos no mês de novembro de 2015 em Paris, Dalai Lama disse que a violência e a intolerância religiosa não serão resolvidas com orações. O líder religioso sustenta que o mundo precisa de uma abordagem sistemática para fomentar valores humanistas, que promovam unidade e harmonia. Convida a trabalhar pela paz em nossas famílias e na sociedade, em vez de esperar pela ajuda de Deus, de Buda ou dos governos. Os caminhos propostos por Dalai Lama para combater a intolerância religiosa e a violência são o amor, a compaixão e o perdão.

No livro *O apelo do Dalai Lama ao mundo: a ética é mais importante que a religião* (2015), ele explicita que é a ética e não a religião que está enraizada na natureza humana. Valores como o amor, a bondade e o carinho são tendências inerentes ao ser humano, independentemente da religião a que pertencemos. A propósito disso, Dalai menciona que:

> As religiões foram e são muitas vezes intolerantes. Para ir ao encontro de interesses políticos ou econômicos abusa-se muitas vezes da religião a qual chega mesmo a ser instrumentalizada, mesmo por líderes religiosos. Por isso é preciso, no século XXI, uma ética que vai além de todas as religiões (DALAI LAMA, 2015, p. 78).

Desmond Mpilo Tutu (1931), arcebispo da Igreja Anglicana, um dos mais conhecidos ativistas dos direitos humanos na África do Sul, ganhou o Prêmio Nobel da Paz de 1984, pelos seus esforços em resolver e acabar com o *apartheid* em seu país natal. Desmond Tutu continua em seu trabalho, defendendo os direitos humanos e a igualdade entre todos os povos. Em *Deus não é cristão e outras provocações* (2012), Tutu reflete sobre os movimentos sociais no mundo e questiona o direito de qualquer

grupo religioso de reivindicar a exclusividade de Deus. É possível identificar manifestações da misericórdia e do amor divino em todo mundo. Dito de outra forma, Deus não é patrimônio único de cristãos, muçulmanos, budistas, judeus ou fiéis de quaisquer credos, mas uma realidade incontestável em toda atitude de graça.

Madre Teresa de Calcutá (1910-1997), religiosa indiana de origem albanesa, considerada uma das maiores líderes humanitárias do nosso tempo, recebeu o Prêmio Nobel da Paz, em 1979, pelo trabalho de solidariedade para com os pobres e doentes. Nesse mesmo ano, João Paulo II a nomeia embaixadora do Papa em todas as nações. É reconhecida internacionalmente com prêmios e honrarias. Na vida e nas suas palavras, encontramos a alma da religião, no sentido de que sua fé é inseparável de sua compaixão, e sua compaixão jamais está dissociada de seu comportamento (TERESA, 2017). Foi beatificada em 2003 e canonizada em 2016, chamada "a santa dos desamparados**".**

S. Patel Vibhuti, diretor da Universidade de Mulheres de PGSR e SNDT, em seu artigo sobre "A perspectiva feminina na educação para a paz", descreve a ação de mulheres em prol da defesa dos direitos humanos, da justiça e da paz. Dentre alguns nomes importantes destacam-se: Aun San Suun Kyi, Wangari Muta Maathai, Ela Ramesh Bhatt e Shirin Ebadi.

Aun San Suun Kyi (1945), nasceu em *Rangoon*, capital da Birmânia (atual Mianmar). Em 1964, deixou a Índia para continuar seus estudos na Universidade de Oxford. Mas suas aspirações acadêmicas, nos anos seguintes, a conduziram à Organização das Nações Unidas, à Universidade de Kyoto, no Japão, e ao Instituto de Estudos Avançados de *Simla*. Por causa da doença de sua mãe, em 1988, voltou a Mianmar. Ali se deparou com uma situação de matança em massa de manifestantes contra o regime militar brutal do General Ne Win, fato esse que a levou a se pronunciar publicamente contra ele.

A partir desse momento, iniciou uma batalha não violenta pela democracia e pelos direitos humanos. Aun San Suun Kyi afiliou-se a um grupo recém-formado denominado "Liga Nacional pela Democracia". Seu grupo conquistou mais de 80% dos assentos parlamentares na eleição de 1991. Mas os resultados das eleições foram ignorados pelo governo militar. Aun San foi colocada em prisão domiciliar por um período de seis anos. A liberdade era-lhe oferecida apenas se ela concordasse em deixar Mianmar. Em 1995, Aun San finalmente foi libertada. Em reconhecimento por sua luta não violenta pela restauração da democracia em seu país, ela recebeu muitos prêmios de prestígio, incluindo o Prêmio Nobel da Paz em 1991. Nesse mesmo ano,

também recebeu o Prêmio pelos Direitos Humanos. E, em 1995, a Índia conferiu-lhe o Prêmio Nehru de Reconhecimento Internacional.

Wangari Muta Maathai, do Quênia, nascida em 1940, foi agraciada com o Prêmio Nobel da Paz em 2004, pela sua incansável luta pela democracia, pela responsabilidade social e pelos direitos humanos, bem como pela conservação do meio ambiente. Wangari atuou nos conselhos deliberativos de diversas organizações, escreveu quatro livros e ganhou cerca de cinquenta prêmios nacionais e internacionais.

Ela Ramesh Bhatt nasce 1933, em *Ahmedabad*, na Índia. É reconhecida como uma das mais notáveis pioneiras e força empreendedora no desenvolvimento da base daquilo que ficou conhecido como "a revolução gentil". Dedicou sua vida a melhorar a vida das mulheres trabalhadoras mais pobres e oprimidas da Índia, tendo o pensamento de Gandhi como sua fonte de orientação. Como ex-membro do parlamento, passou sua vida lutando pelos direitos e pelo bem-estar das mulheres trabalhadoras indianas. Em 1952, obteve o seu título de Bacharel na Faculdade MTB, em Surat. Enquanto estudava, trabalhou voluntariamente no censo de 1951. Após a sua graduação, foi para o Sir L. A. *Law College* em *Ahmedabad* e, em 1954, recebeu seu diploma de advogada e uma medalha de honra pelo seu excelente trabalho sobre a legislação hindu.

Shirin Ebadi (1947) é advogada, ex-juíza e ativista dos direitos humanos, ganhou, em 2003, o Prêmio Nobel da Paz pelo significativo e pioneiro trabalho pela democracia e por sua luta em defesa dos direitos humanos e da igualdade de tratamento para as mulheres do Irã, dos direitos das crianças e dos refugiados. Um dos seus primeiros casos, assim que ela se tornou advogada, foi o assassinato da menina de 11 anos, Leila Fatih. Por causa das leis iranianas, os pais dela tiveram que pagar milhares de dólares pela execução dos assassinos. Embora Shirin Ebadi não tenha ganho o caso, ajudou a criar uma consciência de como as leis islâmicas no Irã eram injustas. Depois da Revolução Islâmica, que cria uma legislação muito negativa no tocante às mulheres, Shirin Ebadi luta contra essas leis e a discriminação das mulheres.

Em entrevista realizada por Jorge Pontual, para a Globo News, no dia 20 de dezembro de 2017, quando questionada sobre como as leis islâmicas funcionam contra a mulher, Shirin Ebadi, responde:

> O valor de um homem e de uma mulher é muito diferente... se um homem e uma mulher estiverem na rua, forem agredidos e feridos igualmente a indenização que é dada à mulher é a metade da que seria dada a um homem. Outro exemplo é o fato de os homens terem

> a possibilidade de possuir quatro mulheres, além de outras leis discriminatórias (GLOBO NEWS, 7. 01. 2017).

Shirin Ebadi era convicta de que as mulheres, como os homens, deveriam ter os mesmos direitos. Deste modo, lutou contra as leis impostas pelo governo de Mahmoud Ahmadinejad, pois não via outro futuro senão um aumento diário da violência e da repressão.

Os exemplos dessas mulheres e homens demonstram o compromisso na salvaguarda dos direitos e deveres da pessoa humana, na promoção, defesa, garantia dos direitos humanos invioláveis, na tutela da liberdade religiosa de todos os cidadãos.

A liberdade religiosa vai além de um pensamento ou de um culto privado. Papa Francisco, na Audiência com os participantes da Conferência Internacional "A liberdade religiosa segundo o direito internacional e o conflito de valores", diz que:

> É a liberdade de viver segundo os princípios éticos consequentes da verdade encontrada, privada ou publicamente. Este é um grande desafio no mundo globalizado, onde o pensamento fraco – que é como uma doença – reduz também o nível ético geral, e em nome de um falso conceito de tolerância termina por perseguir aqueles que defendem a verdade sobre o homem e suas consequências éticas (FRANCISCO, 20.06.2014).

O cuidado no respeito à liberdade religiosa não incumbe tão-somente à autoridade civil, mas a todos os cidadãos, grupos religiosos, Igreja e outras comunidades religiosas, "segundo o modo próprio de cada uma, e de acordo com as suas obrigações para com o bem comum", afirma a Declaração *Dignitatis Humanae*, Nº. 6. Um dos caminhos para promover a liberdade religiosa é o diálogo ecumênico e inter-religioso, onde deve prevalecer a lei maior, que é o amor.

Liberdade e Intolerância Religiosa no Brasil

Não obstante os avanços dos ordenamentos jurídicos internacionais e nacionais, o debate em torno da liberdade religiosa intensificou-se em nossos dias, interpelando tanto os governos como as confissões religiosas.

Um dos problemas que se constata é o avanço dos crimes de intolerância religiosa no mundo, com a proliferação de atentados contra féis e locais de adoração. Para o Chefe das Nações Unidas, Antônio Guterres, a luta contra o discurso de ódio e contra o extremismo exige mobilização de líderes políticos, para conter a onda perturbadora de intolerância e de violência baseada em ódio.

> Tais incidentes tornaram-se familiares demais: muçulmanos abatidos em mesquitas, com seus locais religiosos vandalizados; judeus assassinados em sinagogas, com suas lápides desfiguradas por suásticas; cristãos mortos em oração, com suas igrejas frequentemente incendiadas. Os locais de adoração, em vez de serem os abrigos seguros que deveriam ser, tornaram-se alvos (GUTERRES, 29.04.2019).

Para além dos homicídios, emerge também a "retórica repugnante" que dissemina por meio de redes sociais e outras formas de comunicação, a supremacia branca, ou seja, a xenofobia não apenas contra grupos religiosos, mas, também, contra migrantes, minorias e refugiados, e o reaparecimento da ideologia neonazista. Antônio Guterres, no seu pronunciamento, descreve o ódio e o extremismo religioso como "um veneno direcionado a qualquer um (que seja) considerado o "outro". Acrescentou: "O mundo precisa fazer mais para eliminar o antissemitismo, o ódio antimuçulmano, a perseguição dos cristãos e todas as outras formas de racismo, xenofobia, discriminação e incitação" (GUTERRES, 29.04.2019).

No Brasil, a intolerância está mais relacionada com o racismo, sendo que algumas religiões sofrem mais do que outras com esse tipo de problema. A matéria, Brasil tem uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas. O Jornal Estadão, exibe dados do Ministério dos Direitos Humanos afirmando que a maioria das vítimas é de religiões de origem africana, com 39% das denúncias.

> Templos são invadidos e profanados. Em outros casos, há agressões verbais, destruição de imagens sacras e até ataques incendiários ou tentativas de homicídio. O cenário preocupa adeptos de diversas **religiões** e, em pelo menos oito Estados, o Ministério Público investiga ocorrências recentes de **intolerância**. Entre janeiro de 2015 e o primeiro semestre deste ano, o Brasil registrou uma denúncia a cada 15 horas, mostram dados do Ministério dos Direitos Humanos (MDH). (RESK; TOMAZELA; COTRIM, 12.11.2017).

No Brasil, existe um serviço de utilidade pública que abrange todo o território brasileiro, denominado Disque 100. Este número é destinado à realização de denúncias sobre quaisquer tipos de intolerância religiosa, inclusive quando praticadas por agentes públicos e órgãos estatais. Tem maioria de seus registros oriundos dos estados de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais, respectivamente.

A maioria das vítimas de intolerância religiosa são de religiões com origem africana**,** com 39% das denúncias, sendo a umbanda (26 casos), candomblé (22) e as chamadas matrizes africanas (18), seguidas da católica (17) e a evangélica (14).

A matéria "A intolerância religiosa não vai calar nossos tambores", da Revista Carta Capital, de 9 de outubro de 2017, aponta que:

> Na análise das estatísticas, 25% de todos os agressores são identificados como brancos e 9% das ocorrências dizem respeito a atos praticados dentro de casa. A maior parte das vítimas de intolerância é composta por adeptos de religiões de matriz africana. Os católicos (64,4% dos brasileiros) registram 1,8% das denúncias de intolerância, e os protestantes (22,2% da população) registram 3,8% das denúncias. Ao mesmo tempo, os adeptos de religiões de matriz africana (candomblé, umbanda e outras denominações), que, juntos, representam 1,6% da população brasileira, também representam cerca de 25% das denunciantes de crimes de ódio e intolerância religiosa (MOLINA, 9. 11. 2017).

Os registros de intolerância religiosa tendem a crescer no Brasil. Em São Paulo, por exemplo, casos de injúria, calúnia e difamação predominam nos boletins de ocorrência[37].

> Em 2019, foram registrados 3.969 boletins de ocorrência para casos de intolerância religiosa. Em 2018, foram 3.260 registros e, em 2017, 3.070. O aumento foi de aproximadamente 22% de 2018 para 2019 e de quase 30% entre 2017 e 2019. A média de ocorrências por dia também subiu: em 2019 foram 10,87 ocorrências por dia, contra 8,93 ocorrências por dia em 2018 e 8,41 ocorrências por dia em 2017 (LÜDER, 21.01.2020).

Assim, em muitas cidades do Brasil, os casos de intolerância religiosa, ou seja, de ofensas, xingamentos, censuras ao tipo de roupas ou adereços, destruição de objetos, templos religiosos e casos de agressões vêm aumentando cada dia mais. Um dos motivos deve-se ao acirramento das relações familiares, sociais e religiosas.

Vários são os caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil, dentre os quais apontamos: a garantia de que o Estado não seja um aparato para que uma religião torne-se hegemônica; a criação de uma cultura de direitos humanos para que todos possam expressar as suas liberdades; a garantia que todas as religiões tenham plena liberdade; o combate ao racismo, o respeito às religiões independentes de suas matrizes e a expressão das identidades de seus membros.

É fundamental promover o respeito, a tolerância e o diálogo entre todas as diversas religiões existentes no mundo e, de modo especial, no campo religioso brasileiro. Para isso, criou-se em uma Assembleia Espiritual Nacional dos Baha'is, o 21 de janeiro Dia Mundial da Religião e, no Brasil, foi instituído, pela Lei n° 11.635/2007, o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa, em homenagem à Mãe Gilda (Iyalorixá Gildásia dos Santos e Santo), do terreiro Ilê Abassá de Ogum (BA), vítima de intolerância religiosa.

O segredo para superar a intolerância religiosa é tornar nosso coração mais sensível à verdade do outro. Muito de nossa intolerância ou desconfiança resulta da falta de conhecimento dos dogmas de outras religiões. Muitas vezes, somos

[37] Nos boletins de ocorrência (BOs), o campo para preenchimento da natureza da ocorrência como intolerância religiosa foi criado somente em novembro de 2015.

influenciados por um pré-conceito latente diante de religiões diferentes das que seguimos. Mas é preciso considerar que o fenômeno religioso é universal, todos os povos são religiosos, ou crê em Deus ou em ídolos que para si fabrica.

Considerações Finais

Constata-se do conteúdo proposto neste texto a evidência que as políticas públicas não devem ser pautadas por crenças religiosas, ou seja, decididas conforme o que é ou não aceitável dentro de determinada religião.

A legislação é clara ao afirmar que o Brasil não pode manifestar preferência religiosa ou privilegiar uma religião específica (artigo 19 da Constituição de 1988).

O poder público e a religião não se confundem: o Estado, portanto, conforme a legislação brasileira, é laico. Sua função é garantir a liberdade de crença e consciência, além de garantir a pluralidade de um país composto por povos das mais diversas origens, e, portanto, com culturas, tradições, crenças, folclore e religiões diferentes.

Ao considerar os dados publicados pelo IBGE, censo de 2010, a população brasileira é composta por nove crenças principais: budista; católica apostólica romana; espírita; evangélica; hinduísta; islâmica; judaica; sem religião; umbanda; e candomblé.

Contudo, o reconhecimento da liberdade no plano jurídico (imunidade de coação em matéria religiosa) não elimina a pergunta pela verdade, antes esta pergunta permanece como horizonte e orientação da liberdade subjetiva, mas, de fato, ela só pode ser humanamente respondida em liberdade pessoal inalienável.

Nesta perspectiva, salienta-se como pressuposto ecumênico, fomentador de respeito pela liberdade religiosa, a consciência crescente de que a unidade a construir entre as Igrejas não pode deixar de ser uma unidade na diversidade.

O verdadeiro espírito ecumênico está consciente de que tradições diferentes, na medida em que representam experiências e intuições diversas do mistério cristão, devem ser englobadas, dentro de uma tensão dialética de complementaridade, na Igreja una a construir como e quando a graça de Deus e a disponibilidade dos homens a torna possível.

Cabe a cada religião e comunidade religiosa responder a essa questão por si mesma, de acordo com o conteúdo da sua fé e da sua mensagem. Ela não pode deixar que a resposta seja-lhe imposta pelo Estado ou pela sociedade, pois, de outro modo ela

perde a sua incomensurável posição e é reduzida a um fator de integração da ordem estatal.

Os fatos de intolerância, de ruptura da unidade, de absolutizações da própria experiência social, cultural e religiosa, de incapacidade de enfrentar em comum as interpelações da verdade não podem ser vistos como meros acidentes de percurso, reprováveis, mas já definitivamente ultrapassados.

João Paulo II, na Carta Apostólica *Tertio Millenio Adveniente* (1994, 34), lembra que estes fatos "prejudicaram a unidade querida por Deus para o seu Povo". Ele recorda como os pecados contra a unidade têm sido acompanhados também, ao longo da história, pela incapacidade de os católicos assumirem uma atitude de tolerância que respeite o caminho de cada pessoa em busca da verdade.

Deste modo, a liberdade religiosa por parte da Igreja nunca pode ser desligada do respeito dos outros direitos humanos, e isso tanto mais quanto é convicção crente que nela está, simultaneamente, a raiz e o ponto crítico de verificação de todos os outros direitos. A questão fundamental que aqui se coloca é a reivindicação e a valorização da liberdade religiosa como direito fundamental.

Referências

ACN BRASIL. **Relatório sobre a Liberdade religiosa**. Liberdade religiosa no Mundo 2018. Metodologia. Acesso em: 12 abr. 2020. Disponível em: https://www.acn.org.br/relatorio-liberdade-religiosa/.

BENTO XVI. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Medio* Oriente,** n. 26, 14 de set. de 2012. Acesso em: 08 abr. 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html.

DALAI LAMA. **O Apelo do Dalai Lama Ao Mundo: A Ética é Mais Importante que a Religião.** Áustria: Wals Benevento, 2015.

DALAI LAMA e FRAZ ALT. **Um Apelo ao Mundo: O Caminho para a Paz em um Momento de Divisão.** Rio de Janeiro: Edição Nascente, 2018.

FRANCISCO (Papa). **Discurso do Papa Francisco aos participantes do Congresso Internacional "Liberdade Religiosa segundo o direito internacional e o conflito global dos valores".** Sala do Consistório. Sexta-feira, 20 de junho de 2014. Acesso em: 11 de abril de 2020. Disponível em:

http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140620_liberta-religiosa.html.

FRANCISCO (Papa); AHMAD AL-TAYYEB (Grão Imame de Al-Azhar). **Documento Sobre A Fraternidade Humana em prol da paz mundial e da convivência comum.** Abu Dabhi, 4 de fevereiro de 2019. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html. Acesso em: 12 abr. 2020.

GLOBO NEWS**. A democracia chegará ao Irã pela mão das mulheres. Milênio. Consultor Jurídico**, 7 de janeiro de 2011, 7h17. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2011-jan-07/entrevista-shirin-ebadi-advogada-iraniana-nobel-paz-2003. Disponível em: 11 abr. 2020

GUTERRES, Antônio. **Chefe da ONU alerta para avanço do discurso de ódio e da intolerância religiosa no mundo.** 29/04/2019. Disponível em: https://nacoesunidas.org/chefe-da-onu-alerta-para-avanco-do-discurso-de-odio-e-da-intolerancia-religiosa-no-mundo/. Acesso em: 11 abr. 2020.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de janeiro: Objetiva, 2009.

KANT, Immanuel. **A Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011.

KLOPPENBURG, Frei Boaventura. **Documento do Vaticano II**: Constituições, Decretos e Declarações. Vol. III. Edição bilingue com texto português revisado pelos Secretários da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Petrópolis: Vozes, 1966.

LIBÂNIO, João Batista. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

JOÃO PAULO II. (Papa). **Carta Apostólica *Tertio Millenio Aveniente*** do Sumo Pontífice João Paulo II ao episcopado, ao clero e aos fiéis sobre a preparação para o jubileu do ano 2.000. Roma, 10 de novembro de 1994. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html. Acesso em: 12 abr. 2020.

JOÃO XXIII. Carta Encíclica *Pacem in Terris*. A paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade. **Roma, 11** de abril do ano de 1963. Acesso em: 12 abr. 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

LÜDER, Amanda. **Registros de intolerância religiosa aumentam 22% no estado de SP.** Globonews. São Paulo. 21/01/2020, 15h34. Disponível em:

https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2020/01/21/registros-de-intolerancia-religiosa-aumentam-22percent-no-estado-de-sp.ghtml. Acesso em: 12 **abr.** 2020.

MOLINA, Danilo. **A intolerância religiosa não vai calar nossos tambores. Revista Carta Capital.** 9 de outubro de 2017. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/diversidade/a-intolerancia-religiosa-nao-vai-calar-os-nossos-tambores/. Acesso em: 11 abr.2020.

PAPA PAULO VI. **Declaração *Dignitatis Humanae.*** Sobre a liberdade religiosa. Vaticano, 7 de dezembro de 1965. Disponível em: atican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207 _dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 12 abr. 2020.

PAGNO, Luana. A dignidade humana em Kant. **Barbarói**, [Revista do Departamento de Ciências Humanas], Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.47, p., jan./jun. 2016, p. 223-237. Disponível em: https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/ 9560. Acesso em: 09 abr. 2020.

PINHO. José Eduardo Borges De. Liberdade religiosa e ecumenismo. Caminho realizado e perspectivas para o terceiro milênio. **Didaskalia,** XXVI I (1997), p. 77-120. https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/17926/1/V02702-077-120.pdf. Acesso em: 12 abr. 2020.

ORO, A. STEIL, C. A. **Globalização e religião.** Petrópolis: vozes, 1997.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** Disponível em: https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf. Acesso em: 09 abr. 2020.

ONU. **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções.** (Proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas a 25 de novembro de 1981 - Resolução 36/55). Acesso em: 09 abr. 2020. Disponível em: https://www.oas.org/dil/port/1981Declara%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20a%20Eliminа%C3%A7%C3%A3o%20de%20Todas%20as%20Formas%20de%20Intoler%C3%A2ncia%20e%20Discrimina%C3%A7%C3%A3o%20Baseadas%20em%20Religi%C3%A3o%20ou%20Cren%C3%A7a.pdf.

ONU. **VI SESSÃO ORDINÁRIA DO CONSELHO DOS DIREITOS HUMANOS DA ONU.** Discurso de d. Silvano Tomasi sobre liberdade religiosa
e direitos humanos**.** Genebra, 2 de Março de 2011. Disponível em*:* http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2011/documents/rc_seg-st_20110302_religious-freedom_po.html. Acesso em: 09 abr. 2020.

REDAÇÃO**. Dalai Lama: intolerância religiosa não será resolvida com orações.** Astral -Religião. Quarta-feira, 18 de novembro de 2015. Disponível em: http://www.conexaojornalismo.com.br/colunas/astral/religiao/dalai-lama-intolerancia-religiosa-nao-sera-resolvida-com-oracoes-63-41445. Acesso em: 09 **abr.** 2020.

RESK, Felipe, TOMAZELA, José Maria e COTRIM, Jonathas. **Brasil registra uma denúncia de intolerância religiosa a cada 15 horas**. Estadão12 de novembro de 2017. Acesso em: 12 abr. 2020. Disponível em: https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,brasil-registra-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-horas,70002081286.

SOUZA, Robson Sávio Reis. Francisco: grande líder global da atualidade. **Revista IHU. Instituto Humanitas Unisinos.** 27 de outubro de 2019. Disponível em: hu.unisinos.br/78-noticias/593813-francisco-o-grande-lider-global-da-atualidade. Acesso em: 09 abr. 2020.

TERESA, de Calcutá, Madre, 1910-1997. **Madre Teresa: Amor Maior não há.** Madre Teresa de Calcutá; tradução de Elvira Serapicos. São Paulo: Universo dos Livros, 2017.

TUTU, Desmond. **Deus não é cristão e outras provocações.** Trad. Lilian Jenkino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

UNIÃO EUROPEIA. **Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia.** Jornal Oficial das Comunidades Europeias. 18.12.2000. Disponível em: https://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_pt.pdf. Acesso em: 09.4.2020.

VIBHUTI, Patel. **A perspectiva do feminino na educação e na paz.** 2. 05. 2013. UNIVERSIDADE DE MULHERES DE PGSR e SNDT. Disponível em: http://www.palasathena.org.br/cont_pedagogico_detalhe.php?pedagogico_id=87. Acesso em: 09 abr. 2020.

9. TEOLOGIA E DIREITOS HUMANOS: APROXIMAÇÕES, ENTENDIMENTOS E DESAFIOS

Cesar Kuzma

Introdução

Apresentaremos abaixo, breves apontamentos que tratam da relação existente entre Teologia e Direitos Humanos. Dividiremos o nosso trabalho em três partes, na intenção de destacar as aproximações, entendimentos e desafios existentes desta condição.

Teologia e Direitos Humanos: Aproximações

Ao buscarmos fazer aqui uma aproximação entre a Teologia e os Direitos Humanos, temos a intenção de demonstrar uma relação que deveria ser trazida e compreendida como algo normal, como que fazendo parte natural dentro deste processo, que busca o diálogo com realidades, estruturas e situações, em vista do bem comum, da liberdade e da dignidade de cada pessoa, de forma atenta a tudo aquilo que nos envolve e desafia-nos neste empreendimento. Esta condição, da forma como pretendemos apresentar e que entendemos como algo próprio desta aproximação, traz desdobramentos que justificam e garantem os fatos que tecem o tecido social, podendo, e devendo, enveredar para um olhar de justiça, capaz de favorecer a vida em seu sentido pleno, integral, restabelecendo o direito, que, na verdade, deveria ser a pauta de todo e qualquer discurso teológico. Esta condição do exercício de se fazer Teologia aproxima-se daquilo que se busca e apresenta-se como agenda dos Direitos Humanos.

É evidente que o enfoque que estamos oferecendo a esta relação, em específico na redação deste texto, tem a ver com o nosso lugar de fala e com aquilo que acolhemos, percebemos e construímos em uma perspectiva cristã/católica, ecumênica, em especial do Sul-Global, na América Latina/Brasil, e em uma expressão de teologia que se faz e que se entende de forma libertadora. Todavia, acentuamos que esta relação entre Teologia e Direitos Humanos também se encontra em várias partes do mundo, em diversas culturas e sociedades, bem como em distintas tradições religiosas e expressões teológicas que se seguem, evidenciando cada vez mais o caráter público

da Teologia e a atenção que esta deve ter aos grandes temas da humanidade/sociedade, no papel das religiões e na defesa das pessoas, dos direitos e das liberdades.

Desde o final de Segunda Guerra Mundial (1945), a questão da vida e da liberdade, o novo enquadramento político, bem como o modo como as religiões e as teologias relacionam-se ganharam outro patamar, e é certo que isso, em grande parte, tem a ver com a Declaração Universal dos Direitos Humanos [publicada em 1948] e o modo de se recepcionar estes elementos. Não se poderia construir uma nova sociedade sem a construção de uma nova visão de ser humano, que passava por um novo entendimento do seu dado cultural, histórico e religioso. O diálogo entre as religiões, como em anos posteriores afirmará Hans Küng (1998), na sua obra sobre um projeto de ética mundial, e o encontro entre as diversas culturas tornaram-se tarefas indispensáveis em vista de um novo tempo e de um novo mundo. Da mesma forma, o avanço das ciências e da tecnologia, as mudanças nas estruturas de trabalho e o modo de interação e comunicação entre as pessoas chamavam a atenção a novos fatos e a novas realidades que não poderiam mais ser ignorados. Entram aí as liberdades, as definições sociais, a democracia e o estado de direito, os movimentos pelos direitos civis, a importância de se acolher a laicidade do Estado como elemento fundamental de um novo entendimento religioso e social, garantidor de liberdades e de direitos. Além disso, a relação entre homem e mulher, os avanços dos direitos feministas na parte do trabalho, na sociedade, na vida política, na dignidade, na vida conjugal, sexual e reprodutiva, e mais recentemente, toda a pluralidade e a urgência da questão de gênero, com todas as duas faces, que desafia e para a qual devemos ter uma atenção especial de acolhida e de defesa de suas condições e expressões, que são dimensões fundamentais de ser pessoa, como direito intrínseco de todo ser humano.

É claro que o século XX foi um período de grandes avanços para a humanidade/sociedade que possibilitaram novos entendimentos e uma visão mais ampla daquilo que somos e do que podemos fazer, mas também foi um momento histórico que nos alertou para todos os limites que temos enquanto humanos, numa visão mais global da relação com a Terra e a insuficiência dos recursos naturais para a nossa sobrevivência (BOFF, 2015)[38], da mesma maneira, como nos assustou, ao nos

[38] Já em 2015, o Papa Francisco traz esta temática para dentro do discurso da Igreja Católica e chama a atenção a este debate, publicando a Encíclica *Laudato Si'*, colocando-se em diálogo com os avanços científicos desta área e buscando uma nova compreensão de ser humano, compreendido dentro de uma ecologia integral (FRANCISCO, 2015).

fazer entender que o avanço da produção humana e a potencialização de armas atômicas poderiam pôr fim a tudo o que existe (MOLTMANN; BOFF, 2014). Pudemos vivenciar avanços na economia e na tecnologia, ao mesmo tempo em que crescia em várias margens periféricas uma situação de vida não condizente com o que era prometido pelo progresso, gerando, em várias partes do mundo, camadas de pobreza que eram ignoradas por um sistema que ganhava força e que passava a ser a medida de todas as coisas, não mais a pessoa, conforme acusou mais tarde a Teologia da Libertação, quando a pobreza significa morte (GUTIÉRREZ, 2003).

O século XX também marca um período de conquista de direitos, o que, realmente, constituiu um avanço, algo que se deve destacar. No entanto, do lado oposto, traz a reação de grupos que estavam acomodados em suas estruturas e privilégios e que em atitudes desproporcionais investem e fazem aparecer com mais força o racismo, a violência contra outros grupos e minorias, a violência contra a mulher e crianças, o preconceito contra as diversas orientações sexuais, as desigualdades no trabalho, o limite entre os Estados, a exclusão e desigualdade social e a explosão de duas grandes guerras mundiais, deixando na história a cicatriz de um Holocausto, que jamais deve ser esquecido[39]. Visualizamos o mundo separado em dois blocos, alimentando a tensão de uma "guerra fria" por longos anos (1947-1991). Na África, vemos o surgimento de regimes autoritários e disputas étnicas, guerras diversas, novas colonizações, explorações e a construção de um regime como o *Apartheid*, na África do Sul, de 1948 até 1994, que chega ao término com a eleição de Nelson Mandela para a presidência do país.

Na América do Sul, disparam os governos ditatoriais e a perseguição política e torturas (BETTO, 2006), cerceamento às liberdades e empoderamento de uma elite e uma nova colonização econômica e cultural (GUTIÉRREZ, 2000). Mesmo no Norte-Global, a diferença social e a exclusão de grupos e minorias ganham o seu espaço e muitos dos problemas periféricos aparecem, o que nos faz perceber que as realidades se repetem e a única solução possível é o encontro com aquilo que nos faz humanos, de fato, o encontro da pessoa com a sua realidade e com a sua história, na consciência de seu ser, do seu estado e na força por buscar uma libertação (FREIRE, 2013).

[39] Holocausto é o nome que se dá ao genocídio praticado pelo regime nazista, durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), que vitimou mais de 6 milhões de pessoas, das quais a grande maioria eram judeus. Os judeus preferem chamar este episódio de *Shoah*, que na língua hebraica significa catástrofe.

Esses problemas arrastam-se para a virada do século e do milênio e, em 20 anos do século XXI, já nos encontramos com guerras, violência, atentados contra vida, cerceamento de liberdades e direitos, perseguição e assassinato de ativistas e defensores dos Direitos Humanos[40], aumentos expressivos do racismo e do feminicídio, retorno de regimes totalitários e de tendência fascista[41] e um crescimento da desigualdade social em todo o globo.

Diante dessas realidades, as diversas Teologias que temos e as compreensões de fé não podem ficar imunes, não podem ser indiferentes. Elas são interpeladas e necessitam dizer uma palavra, e é onde vemos que passa a crescer esta relação, que vista desde este ponto, como dissemos no início, são naturais e próprias do que constituímos como Teologia.

No Avançar desta Relação: Entendimentos

Dentro deste processo histórico e destes avanços sociais, a visão de uma Teologia integradora e humanista tornou-se uma realidade presente em vários espaços. Diante disso, é importante trazer aqui alguns movimentos que decorrem desse processo, mesmo sem a pretensão de que eles sejam vistos como únicos, mas apenas como alguns exemplos que julgamos serem importantes e que nos possibilitam, neste

[40] Apontamos aqui o assassinato de Marielle Franco, vereadora do Rio de Janeiro e ativista das causas sociais e de Direitos Humanos. Ela foi assassinada com o motorista Anderson Gomes, no dia 14 de março de 2018, a mando de milícias e com envolvimento político. Marielle tornou-se símbolo de resistência e da luta por direitos no Brasil.

[41] No Brasil, no final de 2018, ocorre a eleição de Jair Bolsonaro para a Presidência da República e com a sequência desse evento, desde os primeiros dias após a eleição e no prosseguir do governo, foi possível acompanhar, no Brasil, um aumento da perseguição de agentes políticos e de pessoas que atuam na defesa dos Direitos Humanos, cerceamento à liberdade de imprensa, interferência em investigações, vinculação de Fake News para perseguir adversários políticos, retorno dos militares ao poder, com atuação em diversos ministérios [e na vice-presidência], defesa da ditadura militar e elogio a torturadores, ataques à democracia e ao Supremo Tribunal Federal, aumento da violência contra pobres e jovens negros, perseguição a professores e estudantes e bloqueio de investimento em Universidades, desmatamento da Amazônia e ataques seguidos aos povos indígenas. É importante ressaltar que este modo de governar é justificado pelo presidente e sua equipe por uma visão teológica, que, de forma distorcida e de raiz fundamentalista, procura garantir este aspecto de domínio, legitimando atrocidades em nome de Deus e da religião. Esta postura teológica já vem de tempos e é usada por regimes políticos autoritários, utilizando o poder que a religião exerce na sociedade para impor o seu domínio.

momento, compreender esta aproximação e favorecer o nosso entendimento. Esta visualização pode tornar mais perceptível a nossa intenção de demonstrar esta relação.

Como ponto de delimitação histórica da nossa abordagem, queremos concentrar-nos nos eventos do século XX em diante, quando a Teologia passou a ser trabalhada e interpelada com categorias que procuravam dialogar mais com outras realidades e campos do saber, mudando a sua metodologia, principalmente pela sua compreensão da história, além de ser um contexto mais próximo ao nosso, já que ainda hoje encontramos vestígios e consequências desse processo e desses eventos.

Vejamos.

Todos nós sabemos do genocídio produzido pelo regime nazista durante a Segunda Guerra Mundial e o extermínio que ocorreu em diversos campos de concentração. Auschwitz tornou-se um *locus* teológico[42], um lugar de origem de discursos que acusam a questão da fé e de sua falta [o silêncio de Deus] e a questão humana e a sua falta [o silêncio humano]. Falar de Deus depois de Auschwitz tornou-se um desafio (MOLTMANN, 2004) e olhar o humano depois desses acontecimentos tornou-se um imperativo, condição que não se pode ignorar. Faltam-nos palavras para descrever a que ponto chegamos como humanidade [ou de sua falta], no desfazer de todas as relações, expressões e sentimentos. Qualquer adjetivo para descrever essa brutalidade é pouco e não encontra um desfecho. São tristes marcas da nossa história que deixaram milhares de judeus mortos e mais outros povos que resistiram e enfrentaram o regime. Dentro deste contexto de guerra, um jovem teólogo surge na resistência e passa a interagir com cartas sobre o sentido de ser cristão, do resistir, do discipulado e significado da cruz de Jesus. Fala de um mundo que se tornou adulto e que não se espelha mais em Deus, o que exige uma postura de Teologia também adulta (KUZMA, 2014). Trata-se de Dietrich Bonhoeffer, morto pelo regime nazista em 1945, aos 39 anos de idade. Alguns dos seus escritos chegaram até nós e neles encontramos cartas de referências que incidem em nossa postura humana, pois falam de resistência, de submissão, de subversão, de ética, de postura humana e de liberdade (BONHOEFFER, 1968). Trazemos o exemplo do teólogo Bonhoeffer porque ele

[42] Auschwitz-Birkenau foi um conjunto de campos de concentração nazista, localizado na Polônia, durante a dominação alemã na Segunda Guerra. Tornou-se um símbolo que nos faz recordar os milhares de mortos pelo regime. Devido a brutalidade do que ocorreu entre seus muros, passou a ser colocado por vários sobreviventes e pensadores [judeus, cristãos e ateus] como um ponto de silêncio, referindo-se ao suposto silêncio de Deus depois de tamanha perversidade, refletido também no silêncio humano diante dos fatos.

representa uma opção teológica que se coloca em defesa de outros, sendo próximo e atento ao contexto em que estava e o que ele exigia.

Em 1948, no mesmo ano que foi publicada a Declaração Universal dos Direitos Humanos, foi fundado em Amsterdã, na Holanda, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI), hoje com sede na Suíça, em Genebra, e que tem inúmeras ações ao redor do mundo sempre em atenção a realidades de conflito e de inclusão humana e social. É importante o fato de que o ecumenismo marca o horizonte teológico desta reunião de Igrejas e, a partir do diálogo aberto, oferecem-se orientações e serviços que visam à dignidade da pessoa humana, ao bem comum e à liberdade.

Em 1962, em Roma, o Papa João XXIII dá início ao Concílio Vaticano II, na tentativa de reatar na Igreja Católica o diálogo com a sociedade e com os avanços da humanidade, em vários aspectos. A Igreja Católica dispõe-se a falar, mas também a aprender, e esta relação única na história do cristianismo dá o tom aos 4 anos que percorre o Concílio, sendo concluído em 1965, sob o Pontificado de Paulo VI. Desse evento, o maior do catolicismo moderno, extraímos alguns documentos que são importantes para o que queremos esboçar aqui: a Constituição *Gaudium et Spes*, um documento que busca tratar da relação de diálogo que a Igreja tem/ou deve buscar ter com a sociedade, no qual se diz que todas "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens e mulheres de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo" (*Gaudium et Spes*, n. 1). Esta frase de abertura do documento indica o conteúdo que ele contém, quando trata da dignidade da pessoa humana, do entendimento das diversas atividades humanas, da educação e da inclusão, nas relações nacionais e internacionais entre os povos, na construção de uma nova sociedade, no bem comum e na proteção da liberdade. A construção desse documento, que por sinal tem muita incidência ecumênica e para além da religião, é fruto de uma Teologia capaz de dialogar e de estar atenta às grandes questões que tocam o mundo presente.

Outros documentos chamam a atenção, como o documento *Nostra Aetate*, que fala do diálogo entre as grandes tradições religiosas, e o *Dignitatis Humanae*, sobre a liberdade religiosa, um avanço na linha da compreensão, da tolerância e no respeito às muitas formas de crer; dentre outros documentos resultantes deste Concílio. Dois anos depois do Concílio Vaticano II, em 1967, o Papa Paulo VI lança a Encíclica *Populorum Progressio*, que chama a atenção ao desenvolvimento dos povos, à dignidade dos

trabalhadores e ao pleno exercício de seus direitos e também à questão do bem comum e da dignidade da pessoa humana.

Dentro do século XX, a década de 60 foi um período de grandes empreendimentos teológicos. Em 1964, o teólogo alemão, de tradição reformada, Jürgen Moltmann, lança a Teologia da Esperança, entendendo que a esperança, além de virtude, é força de atuação e transformação política e social (MOLTMANN, 2005). Este autor aproxima-se de outro teólogo, o católico Johann Baptist Metz, que chama a atenção para uma nova Teologia Política, capaz de entender o papel das Igrejas na sociedade, no resgate da vida humana e na projeção de um novo ideal social, pautado pela justiça (METZ, 1981). Surgem, então, as chamadas Teologias da Práxis, em várias outras partes e que tendem a uma nova ordem política e social, no caminhar em conjunto com as diversas lutas por direitos que já eram existentes (GIBELLINI, 2002)[43].

Nos Estados Unidos da América, surge a Teologia Negra (*Black Theology*), com James Cone, depois com desdobramentos na América Latina, em especial no Brasil. Na Europa e nas Américas (do Norte ao Sul), avançam as Teologias Feministas, com inúmeras lideranças.

Em 1968, os bispos católicos da América Latina reúnem-se na cidade de Medellín, na Colômbia, e repensam a realidade do continente, marcado pela opressão, pobreza e ditaduras; na ocasião, Gustavo Gutiérrez dá início ao que se tornaria depois a Teologia da Libertação, seguido por vários outros teólogos do continente e, mais tarde, com expressões decorrentes e próximas em outros contextos e países. Esta expressão teológica caracteriza-se por apresentar um novo modo de se fazer teologia, partindo da práxis e do olhar do pobre, tendo por ele uma opção fundamental (BOFF; BOFF, 1986).

Do lado protestante, mais ou menos na mesma época [um pouco antes até] um movimento similar começa e Rubem Alves também inicia um pensamento sobre uma Teologia da Libertação (ALVES, 1971), o que marca um entendimento ecumênico desta expressão e que vai ganhando várias proporções e que foi amadurecendo até os dias de hoje. Surge, na América do Sul, um movimento em defesa dos povos indígenas e com várias ações pastorais que são decorrentes desta condição, em especial o CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Destacamos também a Pastoral da Terra e o surgimento de movimentos como o MST (Movimento dos Trabalhadores Sem Terra). Mais tarde, avança-se para uma *Ecoteologia*, entendendo que o grito da Terra também

[43] Indicamos esta obra de Rosino Gibellini, pois busca apresentar de forma sistemática o surgimento e o desenvolvimento das principais expressões teológicas do século XX, com referência aos temas que apontamos acima.

é o grito dos pobres (BOFF, 2015), o que traz o despertar de uma nova consciência planetária. Na África do Sul, a teologia ganha grito de liberdade e pede o fim do regime do *Apartheid*, e esta força vai ganhando vários espaços no mundo. O mundo vai passando por transformações e a Teologia vai cooperando para uma nova posição democrática da sociedade moderna, olhando a partir de baixo, do reverso da história.

Na década de 70, ainda no século XX, começa, nos Estados Unidos da América, uma expressão chamada de *Teologia Pública*, convidando a Teologia a um novo processo social, atendendo à sua relevância e na contribuição necessária para a construção de uma cidadania (SINNER, 2018). Em nível internacional, temos o surgimento da Associação Ecumênica dos Teólogos do Terceiro Mundo (ASETT/EATWOT). No Brasil, em 1985, a criação da SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião), que sempre procura trabalhar em temáticas de fronteira, numa linha libertadora e em perspectiva de uma humanização. Dentro do Fórum Social Mundial (FSM), que teve início na cidade de Porto Alegre/Brasil, em 2001, tem-se a criação do Fórum Mundial de Teologia e Libertação (FMTL/WFTL), de caráter internacional e que atende a questões urgentes da humanidade e da sociedade, construído em uma perspectiva ecumênica, dialógica e em atenção à causa dos Direitos Humanos.

No avançar do século XXI, entra em relevância a busca por novas hermenêuticas e discursos do Sul-Global (TAMAYO, 2017), em vista de uma tendência *decolonial* (KUZMA; ANDRADE, 2019), na força da resistência e da sobrevivência de povos e minorias. Avança-se para uma teologia crítica, capaz de denunciar o necropoder vigente, uma reflexão que traz para a Teologia as inquietações do filósofo camaronês, Achille Mbembe, sobre necropolítica (MBEMBE, 2018); ainda nesta linha, especificamente sobre a questão do povo negro, destacamos o jovem teólogo brasileiro Ronilso Pacheco, que tem se tornado referência sobre este tema e chama a atenção para este aspecto prático e imerso do discurso teológico (PACHECO, 2016). Por fim, sem ter a intenção de encerrar, pois o horizonte teológico é amplo e ainda oferece várias outras expressões e elementos, apontamos para o surgimento da Teologia Queer, que atende à visibilidade e à violência que sofre a Comunidade LGBTQ+ e identifica as vítimas desta violência ao corpo açoitado, mutilado e "violado" de Jesus crucificado, sendo ele também vítima da violência de um sistema opressor. E não para por aí. Podemos evidenciar que a Teologia, principalmente quando ela associa-se a um discurso de práxis e encarna-se na realidade existente, está intimamente associada à

questão dos Direitos Humanos; é o horizonte de seu discurso, seja pela denúncia, seja pelo anúncio de uma esperança que espera [e crê] que outro mundo é possível.

Obviamente, estas novas interpretações trazem conflitos e entram em choque com o poder dominante. Inúmeros são os casos de perseguição, tortura e morte de agentes políticos, pastorais e sociais, que impulsionados por estas visões teológicas enveredam-se por fronteiras na defesa de pessoas, de estruturas de classes oprimidas, de grupos, de minorias e de povos inteiros. Tudo isso vai ao encontro do que Clodovis Boff chamou na sua obra *Teologia e Prática* (1978) de uma Teologia do Político, pois o teólogo é aquele que se encarna na realidade e que age na *polis*; está imerso a ela e responde, de modo teologal, a seus desafios; pisa o chão da realidade e acende a chama de uma nova mística, de um novo compromisso. Muitos morreram e deixaram o seu sangue no solo amazônico, nas favelas e periferias das grandes cidades, em conflitos bélicos e políticos. Muitos, é importante dizer, foram perseguidos pela própria instituição da qual faziam parte, impedidos de falar, escrever e lecionar. Nitidamente, trata-se de um discurso que incomoda o status religioso e social dominantes.

Em nível de projeção teológica e acadêmica, gostaríamos de mencionar o episódio que ocorreu na *Universidad Centro Americana* (UCA), universidade jesuíta de El Salvador, que, no exercício de fazer teologia e na responsabilidade que assumiu como universidade, mobilizou toda uma produção teológica para a construção da democracia do país contra o abuso estrangeiro e em defesa dos mais pobres e oprimidos. Eram discursos fortes e textos proféticos produzidos desde a universidade, desde a Teologia, que orientavam uma sociedade em busca dos Direitos Humanos. No dia 16 de novembro de 1989, um grupo armado invadiu a Universidade e assassinou, de modo brutal, o teólogo, padre jesuíta e reitor Ignacio Ellacuría, juntamente com mais outros 5 padres e mais duas mulheres que ali trabalhavam. Esse foi um episódio marcante, pois mostra a que ponto pode chegar a consequência do nosso discurso, quando se dá a própria vida pela causa em que se acredita. Uma das últimas publicações de Ellacuría elucida bem esta opção, ao se intitular "Utopia e Profetismo" (2008). Compreendendo esse fato dentro de uma dimensão cristã e da história de martírio que a Teologia da Libertação já produziu, cabe a nós prestar todo respeito e reverência, pois, diante de fatos assim, o mistério [da fé] revela-se e envolve-nos na sua causa[44]. Jon Sobrino, sobrevivente desse martírio, seguiu com a sua produção

[44] Dentro deste mesmo episódio, outro momento chama-nos a atenção e nos impacta profundamente. Depois de terem assassinado os padres e as mulheres, os soldados arrastaram o corpo de um padre, de nome Moreno, ao quarto de Jon Sobrino, que sobreviveu por não estar no local naquele dia. Ao jogarem o

teológica, impulsionado a desenvolver uma teologia que se faz a partir das vítimas, do lado de quem perde e tem roubado todos os seus direitos, mas ao lado de quem se encontra o gesto solidário de Deus. Esse fato mostra-nos a consequência de um discurso e a responsabilidade que assumimos na causa dos mais fracos e daqueles que têm a sua voz retirada, calada e abafada. Eis a relevância e a importância do que podemos oferecer.

Esses exemplos, que não querem ser e nem são a totalidade dos fatos, apenas um pequeno ponto, demonstram uma característica fundamental da Teologia contemporânea e que pretendemos aqui explorar, a contextualidade. Toda Teologia é produzida e marcada por um contexto e na natureza do seu saber responde às urgências e desafios que lhe interpelam. Toda Teologia é contextual. Assim, ela é pertinente e assim ela se faz relevante na sociedade. Reforçamos que, a aproximação entre a Teologia e os Direitos Humanos é uma vertente concreta, ela é própria do seu discursar e amplamente necessária; ela envolve e se deixa envolver, ela responde e se faz responsável.

Desafios... O Encontro da Teologia com os Direitos Humanos

Mesmo que pareça que a questão dos Direitos Humanos é algo recente na atual sociedade, e de fato é, salvo ainda algumas exceções e retrocessos que podemos acompanhar neste campo, a causa pela defesa da vida humana, a ótica do direito, o respeito aos mais fracos e vulneráveis, a opção pelos mais pobres e a busca por justiça já fazem parte do discurso teológico e religioso há bastante tempo. Graças a esses

corpo no quarto, um livro caiu da prateleira e repousou em cima do corpo do padre-mártir, absorvendo o sangue. O título deste livro era "O Deus Crucificado", do teólogo alemão Jürgen Moltmann. No ano seguinte, a Universidade fez um memorial para os mártires de todo o país, dentro do campus. As fotos e as roupas dos padres e das mulheres também se fizeram presentes, e numa redoma de vidro, ainda manchado com sangue, encontramos o livro, que representa a marca de uma entrega pela vida de outros, a marca de uma opção pela justiça e por libertação, a consequência de uma teologia que se dispõe a atuar e a servir. Ao sair do memorial, os visitantes podem passar pelo jardim em frente à casa onde tudo ocorreu, hoje, cercado por rosas que indicam o caminho de vida e de esperança. Eu pude visitar este espaço por duas vezes, em 2017 e em 2018. Nunca algo me impactou tanto, meditei e guardei silêncio por vários minutos, pois estamos diante de um memorial que nos conduz direto ao mistério da cruz, ao encontro com o Cristo, e isso traz significado e responsabilidade para tudo aquilo que fazemos, dizemos e escrevemos. A Teologia necessita encontrar a sua relevância, e ela faz-se na profundidade das nossas opções.

avanços neste entendimento é que foi possível empreender alguns passos na direção da sociedade, resultantes desta interpretação.

Se pegarmos a literatura bíblica do Antigo Testamento, onde temos as narrativas do Povo de Israel, podemos encontrar com frequência as menções em defesa dos mais vulneráveis, apresentados especificamente pelas categorias do órfão, do estrangeiro e da viúva. Encontramos também inúmeros relatos que falam na questão da opressão dos líderes e governantes, o desrespeito à condição dos enfermos e de outros que se viam incapacitados de progredir ou de agir naquela sociedade, e sempre com forte acento para o tema da justiça. Toda essa abordagem acompanha a narrativa que se constrói no Novo Testamento, onde encontramos a prática de vida de Jesus de Nazaré e a evidente predileção dele por aqueles e aquelas que sofrem injustiças e todo tipo de opressão. De modo profético, ele chama a atenção para os mais pobres, para as crianças, para os enfermos e para as mulheres. São discursos e práticas que questionam um agir social e político, constituídos em cima de uma plataforma religiosa, que passa a ser desconstruída e interpretada por outra prática, a prática do amor e da misericórdia, a prática do serviço e do acolhimento ao outro, de quem se faz próximo, um novo entendimento do fazer justiça a partir dos últimos, de baixo, na realidade concreta e histórica.

Gostaríamos de encerrar esta nossa breve explanação, chamando a atenção para cinco pontos que consideramos necessários e que evidenciam esta relação entre Teologia e Direitos Humanos.

O primeiro ponto que pretendemos apresentar, diz respeito à urgência para se perceber os gritos de esperança e os clamores de justiça que se fazem presentes na atual sociedade. Se queremos seguir com a nossa proposta e se, de fato, buscamos relevância e pertinência no discurso que fazemos, esta atenção faz-se obrigatória, pois ela leva-nos ao encontro de situações e realidades concretas, ao lado de pessoas que lutam e esperam por um mundo mais justo, onde todos possam ter direitos, vez e voz, sem discriminação, sem preconceito, mas no acolher das muitas esperanças que se unem e caminham para uma grande esperança, capaz de trazer sentido a nossa história.

Outro aspecto que devemos ter em mente e trazer para a nossa práxis é a atenção que devemos dispensar às minorias e grupos que são oprimidos pelo sistema e poder dominantes. Falamos aqui dos muitos rostos que doem em nós, que nos interpelam com as suas histórias e que nos exigem uma opção concreta. São os pobres de ontem, de hoje e de sempre; são os moradores de rua e desempregados; são

aqueles que se tornam vítimas do tráfico de drogas e da dependência química; são os jovens; são aqueles que são explorados sexualmente; são os povos indígenas e quilombolas; os trabalhadores do campo; os empregados das fábricas e das novas estruturas escravizantes da sociedade moderna; o povo negro, em especial os jovens; os migrantes; os enfermos; a comunidade LGBTQ+, e tantos outros grupos que se fazem visíveis ou são tratados como invisíveis pela sociedade/sistema, mas que existem, persistem e resistem.

Um terceiro ponto que chamamos a atenção é a defesa da vida e da liberdade, compreendidas em sua totalidade. A vida está banalizada, ela é coisificada, ela é taxada, vendida, explorada e ignorada. A perda da dignidade humana destrói rastos de esperança que impedem a vida de encontrar o seu sentido último. Faz-se necessário atender a esta questão e criar espaços onde as pessoas possam se desenvolver, livremente, com direitos e abertura, com condições que permitam o sentir de uma humanidade, que, muitas vezes, é negada pela estrutura da sociedade e do sistema que nos oprime. É importante também lutar pela liberdade, pelo direito de se expressar e de ser aquilo que somos chamados a ser como humanos, na nossa vocação primeira, naquilo que nos torna pessoas e que nos garante a plenitude da vida.

Dentro de tudo isso que falamos e que implica uma nova organização da sociedade, com tudo o que envolve o seu tecido social, defendemos que se deve lutar pela garantia da democracia e do estado de direito. Não se podem garantir condições necessárias ao desenvolvimento das pessoas, nem mesmo os direitos fundamentais se este pilar da sociedade segue ameaçado e não se sustenta. É imprescindível a sua proteção para que os direitos sejam garantidos e a liberdade de existir e de estar no lugar onde se deseja estar possam ser asseguradas. Recentemente, temos acompanhado inúmeras violações neste sentido, as quais, consequentemente, atentam contra os mais vulneráveis e que são dependentes de estruturas básicas e necessárias para o viver em sociedade. Faz-se urgente reagir, atender a esta questão e agir em prol de um futuro para o bem de todos.

Por último, enfatizamos a exigente tarefa de trabalharmos juntos para a defesa da Terra, da Terra como Mãe, conforme atestou a ONU e a Encíclica *Laudato Sí'*, do Papa Francisco. Esta é a casa que temos, uma casa comum a todos e a nossa sobrevivência depende do cuidado que devemos ter com o meio ambiente, na construção de uma ecologia integral. Já passamos dos limites e os desastres ambientais, muitos deles advindos da intromissão humana, atingem de modo mais agressivo aqueles e aquelas que já se encontram em situações de precariedade e

vulnerabilidade. Tratar de Direitos Humanos também é tratar dos Direitos da Terra, da qual fazemos parte como um único organismo vivo, da qual recebemos a vida e para a qual deveríamos contribuir no exercício do nosso zelo e do nosso cuidado, assumindo responsabilidades coletivas e em vista de um bem comum. Defender a Terra é defender a vida, toda a vida.

Estes apontamentos não são únicos, são apenas uma pequena amostra dos inúmeros desafios que temos e que nos pedem uma Teologia que seja capaz de dialogar com as grandes causas humanas e sociais, sendo responsável e projetando um sentido novo para o que se pode buscar, pensar e esperar. Fazer Teologia de forma atenta às realidades que nos cercam implica em acolher no discurso e na prática, a pauta e a agenda dos Direitos Humanos. Esta é uma relação intrínseca, não se pode separar.

Referências

ALVEZ, Rubem. **Teologia della speranza umana**. Brescia: Queriniana, 1971.

BOFF, Clodovis. **Teologia e prática:** teologia do político e suas mediações. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra grito dos pobres**. Dignidade e direitos da mãe terra. Petrópolis: Vozes, 2015.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis**. Como fazer Teologia da Libertação**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e submissão.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968

ELLACURÍA, Ignacio. **Utopia e profetismo**. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon (Orgs.). *Mysterium Liberationis.* Conceptos fundametales de la teología de la liberación. San Salvador: UCA, 2008, p. 393-442.

FRANCISCO. **Laudato Sí'**. São Paulo: Loyola, 2015.

FREI BETTO. **Batismo de sangue: guerrilha e morte de Carlos Mariguella**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.

GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Onde dormirão os pobres?** 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação:** perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000.

PAULO VI. **Populorum Progressio.** 1967. Disponível em: http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_ 260 31967_populorum.html. Acesso em 31 maio 2020.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana.** São Paulo: Paulinas, 1998.

KUZMA, Cesar. **O futuro de Deus na missão da esperança: uma aproximação escatológica**. São Paulo: Paulinas, 2014.

KUZMA, Cesar; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro. **Decolonialidade e práticas emancipatórias.** Novas perspectivas para a Área de Ciências da Religião e Teologia. São Paulo: Paulinas, 2019.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

METZ, Johann Baptist. **A fé em história e sociedade: estudos para uma teologia fundamental prática.** São Paulo: Paulinas, 1981.

MOLTMANN, Jürgen; BOFF, L. **Há esperança para a criação ameaçada?** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

MOLTMANN, Jürgen. ***E*xperiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã.** São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2004.

MOLTMANN, Jürgen. **Teologia da Esperança.** Estudo sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. 3. ed. São Paulo: Theológica/Loyola, 2005.

PACHECO, Ronilso. **Ocupar, resistir, subverter: igreja e teologia em tempos de violência, racismo e opressão.** Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2016.

SINNER, Rudolf von. **Teologia pública num estado laico**. Ensaios e análises. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2018.

TAMAYO, Juan José. **Teologías del Sur: el giro descolonizador**. Madrid: Trota, 2017.

VATICANO II: **mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 1998.

10. DIÁLOGO JUDICIAL COOPERATIVO: OPORTUNIDADE PARA O SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL INGRESSAR NO *IUS CONSTITUTIONALE COMMUNE* LATINO AMERICANO[45]

Ana Carolina Lopes Olsen
Melina Girardi Fachin

Introdução

Nos últimos anos, a América Latina tem testemunhado o avanço de discursos políticos fundados na soberania nacional, intolerante com grupos vulneráveis, desafiador das instituições democráticas. No Brasil, direitos de mulheres, povos indígenas, população LGBT ou simplesmente defensores de direitos humanos têm sido alvo de um projeto político discriminatório e destrutivo.

As tendências populistas assumidas por vários governos – não só a direita, como também à esquerda – desdenham dos mecanismos internacionais e regionais de proteção dos direitos humanos, fomentando a desconstrução do *Ius Constitutionale Commune*, projeto de um direito constitucional regional focado na inclusão social e no empoderamento das jurisdições. Nesse contexto, em abril de 2019, Argentina, Brasil, Colômbia, Chile e Paraguai apresentaram uma Declaração ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos na qual pugnam basicamente por maior autonomia frente às amarras inerentes aos seus compromissos convencionais. Mais especificamente no Brasil, o governo tem lançado mão de expedientes que, para além de esgarçar os limites constitucionais, geram afrontas a compromissos regionais de proteção de direitos humanos. Essas medidas vêm passando por um processo constante de controle judicial.

Diante desse contexto conturbado para os direitos humanos em que autoridades nacionais visam desacreditar o sistema interamericano na sua atuação internacional, e frontalmente atentam contra seus preceitos no plano interno, surge a seguinte questão: seria o diálogo judicial cooperativo entre a Corte Interamericana e as

[45] Este texto corresponde a uma versão resumida, atualizada e traduzida para o português do texto *"Diálogo Judicial en el Ius Constitutionale Commune para la defensa de los derechos humanos", a ser publicado no livro "La defensa de los derechos humanos y la democracia en América Latina", a ser publicado pelo Grupo Editorial Tirant Lo Blanch Colombia, no prelo*.

cortes constitucionais, notadamente o Supremo Tribunal Federal, um mecanismo de cooperação capaz de frear processos políticos dirigidos ao retrocesso?

Esse diálogo judicial deve ser compreendido a partir das premissas do princípio da subsidiariedade em sentido cooperativo, de modo que os níveis nacional e regional desempenhem suas funções, contribuindo, de forma não hierárquica, para a criação de *standards* comuns de direitos humanos, simultaneamente abertos às particularidades de cada sistema jurídico nacional. Pela via do diálogo, as experiências de sucesso na promoção e proteção de direitos humanos podem ser discutidas, gerando uma rede jurisdicional articulada capaz de atuar como freio para leis e políticas públicas danosas aos direitos humanos.

Para responder à indagação formulada, a pesquisa debruçou-se sobre a proposta de diálogo judicial cooperativo ambientado no *Ius Constitutionale Commune* na América Latina, a fim de explicar o delineamento conceitual e o alcance desta figura. Em seguida, buscou-se demonstrar que esta modalidade de diálogo judicial pode contribuir para uma maior articulação entre as jurisdições nacional e interamericana, em proveito de maior efetividade e legitimidade de suas decisões. O método empregado foi o hipotético-dedutivo e a técnica de pesquisa foi bibliográfica, com atenção para a literatura e a produção jurisprudencial nacional e estrangeira sobre esta temática.

Diálogo Judicial Cooperativo no *Ius Constitutionale Commune* Latino-Americano

O sistema interamericano de direitos humanos situa-se em uma realidade de pluralismo jurídico, em que convivem múltiplas normas jurídicas (nacionais e regionais) reguladoras das questões mais centrais do constitucionalismo: o controle do exercício do poder político e a garantia de direitos humanos. Nessa lógica, Acosta Alvarado (2014) identificou o fenômeno do constitucionalismo multinível, um processo escalonado em que os diversos níveis normativos interagem, a fim de fornecer soluções para problemas constitucionais comuns: como evitar a violação de direitos humanos por aparelhos de segurança pública, por exemplo? Ou ainda, como evitar que situações excepcionais como uma pandemia autorizem concentração de poder político danosa à democracia?

Na medida em que a Convenção Americana sobre Direitos Humanos conclama em seus artigos 1 e 2 os Estados-parte a adotar medidas internas capazes de honrar o compromisso de promoção e proteção dos direitos humanos, as diversas jurisdições

devem articular-se em uma rede comunicativa (SLAUGHTER, 2003). Segundo a lógica do princípio da subsidiariedade em um sentido cooperativo (IGLESIAS VILA, 2017a), os Estados são chamados a atuar para enfrentar violações de direitos humanos em função de terem os mecanismos prontamente disponíveis e constitucionalmente desenhados para tanto. No caso de falharem nessa missão, cabe aos órgãos interamericanos – a Comissão e a Corte Interamericana – interagir com os Estados, responsabilizando uma má atuação e apontando caminhos a seguir a fim de realizar os direitos humanos (FACHIN, 2017). Dessa forma, "*la subsidiariedad cooperativa persigue la complementariedad institucional, condicionando la prioridad por lo local (…) a un equilibrio entre autonomía del Estado y supervisión internacional que optimice el sistema en su conjunto*" (IGLESIAS VILA, 2017b, p. 199).

Segundo essa ótica, a subsidiariedade, em sentido cooperativo, demanda das cortes nacionais e da Corte Interamericana uma conjunção de esforços para que a interpretação e atribuição de sentidos às normas de direitos humanos se realize com coerência (FERRER MAC-GREGOR, 2017). Para tanto, surge a figura dos diálogos judiciais.

Diálogos judiciais correspondem a uma forma de interação mediante a qual tribunais de distintas jurisdições ultrapassam suas fronteiras territoriais a fim de intercambiar fundamentos e argumentos no processo hermenêutico de construção de uma decisão sobre direitos humanos (OLSEN, 2020). Pela via dos diálogos judiciais, uma decisão a ser tomada pelo Supremo Tribunal Federal sobre liberdade de expressão deve observar como as normas convencionais sobre o tema foram interpretadas pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, bem como por outras cortes constitucionais integrantes do sistema.

Convém ressaltar que não se trata de uso eventual e esporádico de direito comparado ou de migração constitucional, mas de uma categoria que no sistema interamericano se mostra vinculada na medida em que estas cortes se acomodam nos diferentes níveis de um sistema jurídico fundado em compromissos comuns (OLSEN, 2020). Importa salientar que as normas convencionais sobre direitos humanos passaram por um processo de constitucionalização no sistema interamericano, assim como as normas constitucionais se internacionalizaram pela via da jurisprudência da Corte Interamericana, gerando um instrumental normativo a disposição de juízes nacionais e regionais. Os diálogos judiciais representam necessariamente uma discussão racional dos argumentos apresentados, ou seja, um diálogo judicial

hermenêutico (ESQUIVEL; SORDO, 2016) a fim de contribuir para um direito comum aberto ao pluralismo.

Em concreto, os diálogos criam "pontes de transição" entre os ordenamentos jurídicos partindo de seus núcleos, ou seja, juízes e tribunais que decidem em instância final sobre a aplicação das normas de direitos humanos (NEVES, 2009). Nesse diálogo, também ingressam os juízes, quando estes atuam monocraticamente em uma corte constitucional, pois eles são considerados atores integrantes de um centro criador de jurisprudência sobre os direitos humanos (BURGORGUE-LARSEN, 2013). Nas palavras de Ferrer Mac-Gregor (2017, p. 91), os diálogos judiciais assumem a forma de "prática de cortes domésticas e internacionais usando fundamentos de outras cortes para construir uma melhor interpretação de uma norma jurídica contida em um tratado ou constituição", de modo que se produz uma "*crossed fertilization*" de *standards* de direitos humanos.

No caso do sistema interamericano, os graus de abertura das cortes nacionais à jurisprudência interamericana costumam variar de Estado a Estado. Se há cortes mais abertas inclusive em virtude de cláusulas constitucionais de articulação que elegem a jurisprudência interamericana como padrão de interpretação de normas internas de direitos humanos, como é o caso colombiano (ACOSTA ALVARADO, 2014) há cortes mais resistentes – como se tem apontado o Supremo Tribunal Federal, especialmente depois do julgamento da ADPF n. 153 e da validação da Lei de Anistia em total dissonância do *corpus iuris* interamericano. Mesmo assim, é necessário reconhecer a existência de um compromisso assumido por todas essas cortes, como órgãos estatais internos, de considerar o plano normativo regional.

Essa relação enredada é a marca do *Ius Constitutionale Commune* latino-americano (ICCAL), em que os diversos sistemas jurídicos se entrecruzam para fornecer soluções jurídicas variadas a violações de direitos humanos. A mutualidade que marca esse processo interativo supera as categorias de hierarquia própria do positivismo jurídico, bem como modelos teóricos como dualismo ou monismo, de modo que os múltiplos níveis jurídicos entrelaçam-se na sua produção normativa e jurisdicional (FACHIN, 2017).

Eventuais choques não se resolvem por critérios hierárquicos, mas via aplicação de princípios-chave como o da norma mais favorável à vítima, maior efetividade dos direitos humanos, e a subsidiariedade cooperativa. As diversas interpretações das normas abertas de direitos humanos passam a ser objeto de diálogos judiciais sem compromisso com a última palavra, tendo em vista que não há

autoridade última ou máxima nesse sistema. A instrumentalização das normas integrantes do pluralismo jurídico presente no ICCAL faz-se por um aprendizado construtivo da atuação das cortes. Suas compreensões entrelaçam-se podendo gerar soluções a casos concretos dotadas de uma definitividade provisional. À medida que as posições paulatinamente consolidam-se em um dado sentido, especialmente com o respaldo e a orientação da Corte Interamericana, elas podem alcançar o status de *standards* interamericanos, configurando um direito comum em torno do qual podem gravitar particularidades inerentes aos sistemas jurídicos dos Estados.

Por isso, a concepção de diálogos judiciais no ICCAL ganha maior densidade, representando um autêntico compromisso dos Estados em torno da construção de soluções comuns para a promoção dos direitos humanos, sem contudo, descuidar da atenção à necessária preservação do pluralismo.[46]

Em virtude desse compromisso, como salienta Acosta Alvarado (2015, p. 701), os diálogos judiciais travados no sistema interamericano são dotados de reciprocidade, ou seja, não apenas cabe aos juízes nacionais elaborar suas decisões em respeito aos *standards* fixados pelas normas convencionais e jurisprudência da Corte Interamericana, como também convém aos juízes interamericanos atentarem-se aos julgados nacionais. Vale ressaltar que esta reciprocidade não implica necessariamente que se faça um diálogo direto entre determinada corte nacional e a Corte Interamericana. Ainda que seja possível que a jurisdição nacional decida em conformidade com o *standard* regional, e em seguida a própria Corte Interamericana replique a jurisprudência nacional, muitas vezes não há uma relação direta entre os julgados.

O importante no caso dos diálogos judiciais no *Ius Constitutionale Commune* é a fluidez argumentativa em duplo sentido, em que se reconhecem como interlocutores tanto as cortes nacionais quanto a corte regional. Ainda assim, é possível questionar: qual é a força vinculante das decisões tomadas pela Corte Interamericana em casos contenciosos?

A tarefa hermenêutica empregada pela Corte regional pode produzir diferentes graus de vinculação, a depender da posição ocupada pela jurisdição interlocutora no

[46] Importante esclarecer que se adota uma concepção de harmonização do pluralismo, segundo a teoria de Mireille Delmas-Marty, em que coexistem normas diversas e particulares, próprias de sistemas jurídicos diferentes e necessárias à preservação das identidades dos diversos grupos sociais, ao lado de normas que integram um direito comum, capaz de ordenar esse pluralismo e viabilizar a convivência (DELMAS-MARTY, 2018).

diálogo judicial. No caso de uma corte de um Estado parte que foi condenado por uma sentença interamericana, ela deverá adotar o entendimento jurisprudencial regional que assume o papel de *ius iudicata* (coisa julgada). Assim, as obrigações firmadas na sentença representam um dever jurídico para os agentes estatais internos, como se depreende da própria redação do artigo 68 da Convenção Americana, implicando um grau forte de vinculação. Já para os demais integrantes do *Ius Commune*, ainda que não seja obrigatória, esta sentença produz orientações vinculantes estendendo seus efeitos para além do caso concreto, ou seja, produzindo *ius interpretata* (SAIZ ARNAIZ, 2017).

Isso não significa que a interpretação das normas convencionais feita pela Corte Interamericana representa a última palavra sobre o alcance de um dado direito humano, pois os demais interlocutores do sistema, ao analisar referida norma em seus contextos domésticos, podem produzir distintas interpretações, inclusive mais benéficas que a regional. Em contrapartida, esta concepção de vinculação vai muito além de atribuir às sentenças supranacionais mero efeito *inter partes*, como preconizado pela Declaração apresentada por Argentina, Brasil, Colômbia, Chile e Paraguai em abril de 2019, (CHILE, 2019), pois com isso se perde a proposta de fixação de *standards* que sirvam de precedentes para orientar a harmonização do sistema.

Em um sistema em que as tarefas hermenêuticas são partilhadas cooperativamente, a sentença interamericana sem dúvida representa um precedente de elevada importância, porém assim como um tijolo em um prédio que abriga os sentidos dos direitos humanos, ainda que seja estrutural, pode ser trabalhado de diversas maneiras.

Com isso se afirma que a cooperação entre os juízes por meio do diálogo judicial não significa imediata aceitação do precedente regional, mas a consideração contextualizada de seus fundamentos. A autoridade persuasiva da jurisprudência interamericana vai além do respeito à posição que a jurisdição ocupa no sistema constitucional multinivel. Ainda que a Corte Interamericana seja uma intérprete autorizada das normas convencionais, a força de seus julgados está na qualidade de seus argumentos, valiosos por seu conteúdo e por seus motivos, assim como sua capacidade para avançar pautas emancipatórias. Isso também pode ser dito do valor das decisões nacionais.

Segundo Bogdandy (2014), sentenças proferidas por cortes internacionais moldam o direito repercutindo no direito interno, na medida em que se convertem em uma referência a ser considerada, ainda que sua incidência seja afastada por contextos

muito próprios. Assim como interpretam as normas abertas dos tratados internacionais, os juízes domésticos também interpretam as razões jurídicas fornecidas pelas decisões que os aplicam. A partir desse ponto, suas decisões nacionais também se tornam uma referência para a Corte Interamericana, e este é o sentido cooperativo que os diálogos judiciais devem assumir no *Ius Constitutionale Commune*.

Em decorrência disso, a profusão de decisões judiciais sobre os mesmos temas de direitos humanos pode levar à cooperação, assim como ao confronto, de modo que as duas alternativas fazem parte de uma nova modalidade de cortesia judicial. A figura dos diálogos somente estará presente se as cortes reconhecerem umas às outras como interlocutores válidos (SLAUGTHER, 2004). Como salienta Acosta Alvarado (2015), cabe aos juízes de uma dada jurisdição, partindo de um marco regulatório comum, inteirar-se dos demais juízes como colegas cujo trabalho representa uma ferramenta indisponível para o exercício de sua própria atividade jurisdicional.

Essa cortesia judicial abriga momentos ativos e passivos como em qualquer interlocução dialógica. As ações de "falar" e "ouvir" podem se manifestar em um só julgado, quando uma corte pondera os fundamentos apresentados por outras e se posiciona de modo favorável ou contrário, apresentando para tanto seus próprios argumentos. Em contrapartida, referidas ações podem se materializar em momentos distintos, quando uma corte influenciada por um julgado estrangeiro incorpora seus argumentos. Em nova oportunidade, ela poderá oferecer outras razões exercendo sua prerrogativa discursiva. Em virtude dessa dinâmica plural, não há espaço para autoridades definitivas, isoladas ou hierarquicamente fechadas. A comunidade regional de juízes se fortalece a cada intercâmbio discursivo, em uma contribuição fragmentada embora contínua para a harmonização do pluralismo jurídico.

Importa salientar que a influência argumentativa no diálogo judicial seja mútua, ou seja, que os argumentos jurídicos fluam das cortes nacionais para a corte regional (*bottom-up*) como o contrário, um movimento dirigido da corte regional para as cortes nacionais (*top-down*) (GÓNGORA-MERA, 2014). Mediante esse movimento bidirecional que caracterizam os diálogos judiciais, é possível perceber que os marcos jurídicos do *Ius Constituticionale Commune* podem surgir de contribuições regionais ou nacionais, por meio deu um intercâmbio argumentativo. Com isso, a construção de *standards* comuns que marca um diálogo judicial cooperativo deve despir-se de tons autoritários: nem a prevalência isolada da Corte Interamericana, nem a defesa cega de uma soberania nacional como escudo a justificar todas as práticas. Para que este diálogo judicial cooperativo se viabilize é necessária a abertura simultânea dos Estados e da

Corte Interamericana – algo que vem se construindo com avanços e retrocessos, porém com mais ganhos que perdas em termos de proteção dos direitos humanos.

Na maioria das sentenças e opiniões consultivas produzidas pela Corte Interamericana, os fundamentos mais relevantes estão sediados em seu próprio histórico jurisprudencial, assim como no diálogo com outras cortes internacionais, sobretudo o Tribunal Europeu de Direitos Humanos. O diálogo com a jurisprudência doméstica, quando presente, costuma se limitar a citações pontuais e assumem uma função primordialmente ilustrativa, não de efetiva discussão argumentativa.

No entanto, há exemplos de práticas verdadeiramente dialógicas. Um tema de direitos humanos que permite avaliar a efetiva cooperação foi o tema da proibição de discriminação em virtude de orientação sexual. No emblemático caso Karen Atalla Rifo e filhas vs. Chile, para demonstrar que uma família poderia ser encabeçada por um casal do mesmo sexo, a Corte Interamericana invocou um julgado da Suprema Corte de Justiça da Nação, do México (CORTE IDH, 2012). Ainda, no caso Flor Freire vs. Equador, com o objetivo de enfatizar a proibição de discriminação sexual nas forças armadas, a Corte IDH fundamentou seu entendimento em posições jurisprudenciais da Corte Constitucional da Colômbia, Brasil e Peru, em uma atitude sinceramente dialógica (CORTE IDH, 2016b). Igualmente no caso Duque vs. Colômbia, sobre o direito à pensão entre casais do mesmo sexo, a Corte Interamericana incorporou ao seu julgado decisões proferidas por cortes superiores do México, Uruguai, Argentina, Brasil e Chile. Em diálogo com estas cortes, fixou como parâmetro interamericano a proibição de discriminação fundada em orientação sexual e com isso determinou o acesso de integrantes desses casais ao regime nacional de pensões (CORTE IDH, 2016a).

Por meio do diálogo judicial proposto, busca-se evitar que a Corte Interamericana desenvolva isoladamente padrões de proteção aos direitos humanos para somente num segundo momento atribuir-lhe uma fundamentação com base em julgados nacionais segundo uma dinâmica de *cherry picking* (GENTILI, MAX, 2017).[47]

Essa construção deve partir da influência dos casos análogos, inclusive os nacionais, os quais devem ser compreendidos e discutidos em sua pluralidade de sentidos. Para tanto, a contribuição das partes nos processos contenciosos, bem como dos *amicci curiae*, são de especial importância, pois são elas que aportam informações relevantes sobre o contexto e a fundamentação jurídica essencial para a solução do caso (GENTILI, MAX, 2017). Em uma dinâmica dialógica na qual se preserva a

[47] Trata-se da prática em que a corte escolhe os julgados que dão suporte a sua tese, e ignora os contrários (GENTILI, MAZ, 2017, p. 115).

cooperação entre os diversos níveis do sistema, resta preservada a legitimidade das decisões.

No entanto, os eventos políticos ocorridos na região latino-americana nos últimos anos trazem inquietudes sobre o contexto de aplicação das normas de direitos humanos. Se as ondas autoritárias e populistas que vêm assumindo postos nos Executivos e Legislativos nacionais ainda não chegaram às cortes constitucionais[48], é por meio do mecanismo de freios e contrapesos que o diálogo judicial cooperativo pode se converter em um importante elemento de resistência contra retrocessos e promoção de avanços incrementais na realização dos direitos humanos. Esta é a perspectiva que se desenvolve a seguir.

Desafios e Potencialidades do Diálogo Judicial Cooperativo no *Ius Constitutionale Commune* Latino-Americano

Em uma perspectiva cooperativa, os diálogos judiciais contribuem para a harmonização do sistema constitucional multinível a que corresponde o *Ius Constitutionale Commune*, ao mesmo tempo em que preserva margens de deferência para as particularidades locais, sem implicar discursos unificadores que prejudiquem o pluralismo. Estes diálogos transitam entre discursos e silêncios, e conflitos hermenêuticos.

Com a constitucionalização dos tratados internacionais de direitos humanos, e a internacionalização das normas constitucionais, tanto a jurisdição doméstica quanto a regional decidem sobre as normas de direitos humanos. No caso brasileiro, ainda que a tese da supralegalidade das convenções de direitos humanos incorporadas ao direito brasileiro antes da Emenda Constitucional n. 45 tenha prevalecido no Supremo Tribunal Federal, não se pode deixar de reconhecer que as normas regionais e internacionais servem de parâmetro para a interpretação de todo o direito brasileiro, inclusive constitucional (MAUÉS, 2013). Nessa dinâmica hermenêutica, o sistema interamericano deve ser maleável para acomodar a pluralidade de sentidos sem perder sua identidade, o que está presente no compromisso material do *Ius Constitutionale Commune* com a inclusão social e o combate às desigualdades herdadas dos processos históricos latino-americanos (BOGDANDY, 2016). Ainda que alguma contestação seja possível

[48] Nesse sentido, é com preocupação que se lembra a declaração do presidente Bolsonaro sobre a indicação de um ministro "extremamente evangélico" para o Supremo Tribunal Federal (LÁZARO, 2019).

devido a diferentes contextos sociais, econômicos e culturais, não se pode defender uma oposição tal que possa comprometer o sistema, nem se pode perder de vista a construção do espaço comum para manter aberto o diálogo judicial (SOLEY, STEININGER, 2018).

Esses temas precisam ser lidos à luz dos discursos e das práticas adotadas pelos governos. Particularmente no Brasil, a ultra-direita que chegou ao poder busca avançar uma pauta tendente ao autoritarismo e em desprestígio aos organismos internacionais de proteção de direitos. Diante desse quadro, o que esperar dos Estados e da Corte Interamericana? Uma disputa de forças no campo da eficácia e do alcance das sentenças interamericanas poderia levar a uma crítica muito mais drástica, em que os Estados se disponham a abandonar o sistema, como se verificou no caso venezuelano. Este resultado encerra o diálogo em prejuízo flagrante dos titulares de direitos humanos. Por parte da Corte IDH, o perigo pode se alojar no comprometimento do impacto de suas sentenças, gerando um isolamento em que suas ordens se emudecem.

Apesar de a atuação da Corte Interamericana não estar livre de críticas, não há como negar a relevância de suas decisões para a proteção dos direitos humanos na América Latina. Se a sentença proferida no caso Gomes Lund não levou à invalidação da Lei de Anistia, desencadeou a criação das Comissões da Verdade, que alguma luz logrou lançar aos períodos mais obscuros da ditadura militar brasileira. O caso Ximenes Lopes vs. Brasil desencadeou a persecução penal dos responsáveis pela morte de Damião Ximenes Lopes bem como gerou políticas públicas de humanização no tratamento de pessoas com deficiência. Em virtude do caso Fazenda Brasil Verde, as vítimas de trabalho escravo receberam indenização e sua história tornou-se um marco no combate à escravidão moderna em toda a América Latina. Como sublinha Galindo "anular la posibilidad de actuación de esa instancia internacional también significa abrir la puerta a que se cometan injusticias y se genere inestabilidad social" (2015, p. 270).

Diante de Estados que fazem guinadas políticas para governos conservadores e se mostram resistentes ao sistema, como se manifestaram Argentina, Brasil, Chile, Colômbia e Paraguai na Declaração conjunta de 2019 (FACHIN, NOWAK, 2019), a solução para a proteção dos direitos humanos pode parecer contra-intuitiva: a intensificação do diálogo judicial cooperativo. Não se pode deixar de "pensar en formas de relación que no tengan como objetivo el intentar imponer ciertas decisiones, sino que se debería buscar el modo de potenciar situaciones que generen la aproximación de valores a veces contrapuestos" (GALINDO, 2015, p. 270). A cooperação deve acercar

as jurisdições para que os juízes nacionais possam fazer frente às ameaças lançadas por governos pouco comprometidos com a pauta dos direitos humanos.

De sua parte, as cortes constitucionais devem ter em conta os *standards* regionais construídos a partir da jurisprudência interamericana, e este processo as legitima perante a Corte Interamericana, de modo que esta passa a considerar a produção jurisprudencial nacional se ela estiver aberta ao diálogo. Em um *Ius Constitutionale Commune* que se erige a partir do intercâmbio entre normas constitucionais e convencionais, dirigido à construção de uma sociedade mais inclusiva, em respeito aos princípios da democracia, estado de direito e direitos humanos (BOGDANDY, 2016), a deferência às particularidades nacionais se justifica se os julgados interamericanos forem levados a sério (ROA ROA, 2018).

Nesse sentido, é preciso ultrapassar os limites de esferas estanques de discurso cerrado, círculos preenchidos por monólogos que somente se cruzariam na hipótese da denúncia de violações de direitos humanos que desencadeiam processos perante a Corte Interamericana. Como afirmado anteriormente, a reciprocidade no diálogo judicial cooperativo não se encerra na interação dual entre uma corte nacional de última instância e a Corte Interamericana que avalia a atuação estatal. As sentenças e opiniões consultivas da Corte IDH devem ser consideradas por todos os juízes interamericanos – não só os pertencentes ao Estado partem no processo correspondente. Esta eficácia vinculante cobra uma cooperação para a construção de *standards* comuns no *Ius Commune*, bem como permite dissonâncias fundamentadas – mas não omissão. Eventuais disputas de sentidos das normas de direitos humanos entre os níveis do sistema devem ser resolvidas por uma "interacción y coordinación constructivas", nas quais haja um "contacto deliberativo, respetuoso y constructivo frente a un desacuerdo normativo" (ROA ROA, 2018, p. 820).

Para tanto, a Corte Interamericana não pode presumir a falta de independência das cortes nacionais, pois existem exemplos importantes que demonstram a independência das cortes como a Chilena e a Argentina, no tocante à invalidação de leis de anistia, bem como a peruana, que condenou o ex-presidente Fujimori em um diálogo direto com os casos Barrios Altos e La Cantuta julgados pela Corte Interamericana (TRINDADE, 2013).

Também no Brasil é possível identificar que a atuação do Supremo Tribunal Federal tem buscado conter manobras governamentais violadoras de direitos humanos. Já nos primeiros seis meses do governo Bolsonaro, o Supremo Tribunal Federal deu algumas mostras de resistência a pretensões danosas aos direitos humanos. Invalidou

um decreto presidencial que extinguira conselhos administrativos responsáveis pela proteção de direitos (BARBIERI, 2019); formou maioria para o reconhecimento do crime de homofobia, mediante a aplicação analógica da lei contra o racismo (uma decisão discutível sob o sistema de garantias penais, mas ainda assim manifestamente contrária às pautas conservadoras do governo atual, e condizentes com os parâmetros interamericanos de proibição de discriminação e inclusão de grupos vulneráveis) (COLETTA, 2019).

A pandemia do novo coronavírus mostrou-se um ambiente profícuo em exemplos de ações danosas aos direitos humanos por parte do governo brasileiro, via de regra seguidas de judicialização com respostas enérgicas do Supremo Tribunal Federal. É o que se verificou na suspensão da medida provisória 928/2020 por proferida em sede de cautelar nas Ações Diretas de Inconstitucionalidade n. 6347 e 6351, pois ela impunha restrições ao acesso às informações governamentais, comprometendo o texto original da Lei 12.527/2011.[49] Também em decisão liminar proferida na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 669, o ministro Roberto Barroso suspendeu uma propaganda do governo ("Brasil não pode parar") que impulsionava a sociedade contra as medidas de isolamento pregadas pela OMS para a contenção da pandemia, em evidente prejuízo à saúde pública, e à integridade física dos brasileiros. Ainda, em decisão de caráter manifestamente estratégico e transformador, o Supremo Tribunal Federal determinou ao Executivo uma série de providências para a elaboração de medidas de proteção das populações indígenas e prevenção e tratamento da COVID-19 (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 709).

Todavia, essa atuação judicial da corte constitucional brasileira não significa necessariamente uma predisposição a um diálogo judicial cooperativo com a Corte Interamericana, e nesse terreno os avanços ainda são tímidos, embora dignos de nota. No caso mencionado em favor da proteção dos povos indígenas em face da pandemia (ADPF 709), o Relator Ministro Roberto Barroso fundamentou sua decisão na Resolução da Comissão Interamericana para proteção de direitos humanos em face da pandemia (COMISSÃO IDH, 2020), abordando expressamente a importância de se integrar ao panorama internacional:

> Embora tais diretrizes não sejam vinculantes, na presente situação de incerteza técnica e científica sobre

[49] Vale ressaltar que a Lei de Acesso à Informação foi uma boa resposta do Legislativo e do Executivo brasileiros à sentença proferida pela Corte IDH no caso Gomes Lund, de 2010.

> as medidas adequadas ao enfrentamento de uma pandemia de proporções inéditas, ou sobre a forma de proteger os povos indígenas, essas orientações constituem *standards* objetivos e internacionais sobre a matéria, oferecidos por organizações de reconhecida expertise. Devem, por isso, ser levados em conta (BRASIL, Supremo Tribunal Federal, 2020, p. 18-19).

Outra decisão recente que demonstra abertura para o diálogo judicial com a Corte Interamericana foi proferida pelo Ministro Luís Edson Fachin em sede de medida cautelar na arguição de descumprimento de preceito fundamental n. 635, em que determinou a suspensão de operações policiais em comunidades do Rio de Janeiro durante a pandemia. Ao tratar de práticas policiais que violaram direitos humanos, inclusive gerando a morte de crianças, a decisão fez expressa alusão à sentença interamericana proferida no caso Favela Nova Brasília vs. Brasil, bem como outros julgados interamericanos:

> Os fatos recentes tornam ainda mais preocupantes as notícias trazidas sobre a atuação armada do Estado nas comunidades do Rio de Janeiro. Essa preocupação decorre da ilegítima quebra de expectativa de que, com a decisão da Corte Interamericana, novas mortes não viessem a ocorrer. Como se sabe, uma das consequências que emerge do reconhecimento da responsabilidade internacional do Estado é a garantia de não-repetição (Caso *Chocrón Chocrón Vs. Venezuela*. Excepción Preliminar, Fondo y Reparaciones. Sentença de 1o de julho de 2011. Série C No. 227. Par. 145). Assim, é justo que se espere que, a partir da condenação do Estado brasileiro, medidas concretas sejam adotadas para evitar que os lamentáveis episódios de Nova Brasília não se repitam (BRASIL, Supremo Tribunal Federal, 2020b, p. 6-7).

Nesse âmbito de maior abertura ao diálogo judicial cooperativo, contudo, nem sempre há convergência e concordância. Quando o Supremo Tribunal Federal foi provocado a promover um autêntico controle de convencionalidade do artigo 331 do

Código Penal que prevê o crime de desacato, acabou enveredando por uma saída tangencial, que enfrentou apenas parte da jurisprudência interamericana, porém negando-se a adotar o padrão regional que condena este tipo penal como contrário à liberdade de expressão. Como observaram Fachin e Godoy (2020), em sendo o controle de convencionalidade uma forma de diálogo em que se buscam ajustar normas internas aos padrões regionais próprios de um sistema constitucional multinível (como o *Ius Constitutionale Commune*), a oportunidade promissora aberta ao Supremo Tribunal Federal foi mal aproveitada. Embora tenha considerado o caso *Palamare Iribarne* julgado pela Corte IDH, o STF deixou de considerar a incompatibilidade da manutenção de um tipo penal que privilegia funcionários públicos em detrimento de outros cidadãos, inibe as críticas inerentes a um sistema republicano e democrático (FACHIN, GODOY, 2020). Em que pese ser discutível o resultado do diálogo, é preciso reconhecer minimamente que o STF analisou a jurisprudência interamericana e buscou promover um *distinguishing* que afastasse a sua incidência.

Nesse sentido, a construção do *Ius Constitutionale Commune* segue caminhos tortuosos, mas ainda assim incrementais. Em sua dimensão cooperativa, os diálogos judiciais assumem o papel de "autentica necesidad existencial" para a garantia de direitos humanos (GARCÍA ROCA, 2019, p. 198-199). Ainda que a Corte Interamericana profira uma sentença final para um dado litígio, no processo de construção dos sentidos dos direitos humanos, esta decisão deve significar uma contribuição a ser recebida e reforçada, ou eventualmente afastada (de resto como se verificou no caso brasileiro sobre o desacato). Como salienta García Roca (2019), o debate entre as cortes constitucionais e supranacionais é um debate aberto, em que não há uma interpretação única, razão pela qual exige um esforço argumentativo. No lugar do exercício puro e simples de autoridade, cabe aos juízes envolvidos um comprometimento consciente do pluralismo jurídico da matriz constitucional em seu entorno, e de seu papel primordial para promover a necessária harmonização.

Diante do desafio da implementação de um diálogo judicial verdadeiramente cooperativo, a Corte Interamericana também precisa fazer a sua parte. Não pode isolar-se em provimentos jurisdicionais no estilo *top down*, seja porque o direito comum, para ser legítimo, deve ser construído em conjunto com os atores locais, seja porque fechar a porta do diálogo com as esferas nacionais pode ser contraproducente, já que a Corte Interamericana necessita das autoridades domésticas para que suas sentenças sejam efetivas e produzam mudanças estruturais. Cabe tanto à Corte como aos tribunais nacionais adotar um tom cooperativo. Como sugere Contesse (2015, p. 24), "é

importante que os Estados-membros vejam a Corte Interamericana como uma oportunidade, e não como uma ameaça".

Nesse sentido, um tema recente que tem levantado uma certa perplexidade é a possibilidade de a Corte Interamericana decidir monocraticamente (por decisão de sua Presidente) sobre a concessão de medidas provisionais em casos contenciosos que já foram decididos, inclusive gerando uma lista de obrigações para o Estado a fim de tornar efetiva a proteção do direito humano violado. É o que se verificou no caso Vélez Loor vs. Panamá, em que a Corte determinou monocraticamente uma série de medidas para garantir assistência à saúde às pessoas privadas de liberdade em duas unidades carcerárias daquele país. A intenção manifesta da decisão fora proteger a vida, a integridade física e a saúde de dezenas de presos em face da pandemia da COVID-19. Mas a medida revelou ausência de disposição ao diálogo, sendo que inclusive entre os magistrados interamericano há dissidências sobre a prática adotada (FACHIN, NOWAK, 2020).

Considerando o constitucionalismo transformador como um elemento motriz das mudanças sociais prometidas pelas constituições latino-americanas, o ICCAL conecta diretamente a Corte Interamericana com os órgãos jurisdicionais nacionais, e nesta perspectiva pode empoderá-los para que façam frente aos perigos veiculados por maiorias em democracias populistas (BOGDANDY, 2016). Assim como no ciclo dos casos peruanos, a jurisdição regional pode contribuir gerando fundamentos que fortalecem a atuação da jurisdição nacional (TRINDADE, 2013). As cortes nacionais podem provocar mudanças significativas por meio de suas sentenças, inclusive para o incentivo de processos democráticos como a criação de leis ou bloqueio de medidas inconstitucionais e inconvencionais.

Para a Corte Interamericana isso não significa fechar os olhos para violações de direitos humanos ocorridas nos Estados – bem ao contrário. O incremento do diálogo cooperativo com as autoridades nacionais não debilita sua tarefa de realizar a proteção dos direitos quando as autoridades estatais forem omissas ou forem elas próprias as causadoras das violações. A fiscalização regional das práticas domésticas se revela, em tempos atuais, ainda mais relevantes. O diálogo judicial cooperativo visa apenas chamar a atenção da Corte IDH aos contextos nacionais, as razões jurídicas produzidas pelas diversas cortes constitucionais, para que os padrões comuns em direitos humanos ganhem em legitimidade e eficácia.

Para as cortes nacionais, um diálogo cooperativo pode protegê-las da pressão política ou mesmo da coerção que se produza no ambiente interno, prejudicando ou

comprometendo sua independência jurisdicional (MOHALLEM, 2017). Esse diálogo contribui para o empoderamento dos juízes envolvidos notadamente em casos que tratem de direitos humanos. Um juiz, em sua atividade decisional, assume-se como um eixo do direito constitucional e internacional, capaz de criar soluções para a proteção da dignidade humana. No Brasil, a própria lógica da atuação do Supremo Tribunal Federal, como freio a medidas violadoras de direitos humanos, tem colocado seus magistrados em forte evidência – a ponto de inclusive serem alvo pessoal de grupos populares reacionários apoiadores do atual presidente. Se suas decisões estiverem calcadas no intercâmbio de ideias com as esferas regional e internacional, restará fortalecida sua legitimidade bem como encorajada a criação de alianças dialógicas que barrem práticas políticas danosas aos direitos humanos.

Em poucas palavras, o diálogo judicial cooperativo torna-se um instrumental básico para a proteção dos direitos humanos, fortalecendo a todos os interlocutores do *Ius Constitutionale Commune* latino-americano.

Considerações Finais

A realização dos direitos humanos, na América Latina, é um tema que sempre traz complexidades, pois envolve um histórico de desigualdades sociais, regimes autoritários, estruturas sociais que aportam exclusão e processos democráticos que não costumam fornecer respostas duradouras a esses desafios. A existência de um sistema constitucional multinível como o *Ius Constitutionale Commune* representou um passo adiante e, em verdade, tem produzido mudanças na realidade social, mais propriamente na forma de se produzir o direito e solucionar conflitos. Nesta dinâmica, revela-se o diálogo judicial cooperativo, enquanto mecanismo que vincula cortes constitucionais e a Corte Interamericana de Direitos Humanos em um processo recíproco e aberto de interpretação e aplicação das normas de direitos humanos, mediante um compromisso com a harmonização do pluralismo jurídico em torno de standards legítimos.

Um diálogo cooperativo como este se desenvolve em um sistema cuja distribuição de tarefas jurisdicionais entre os diversos níveis assume um caráter prescritivo de cooperação entre os interlocutores em uma divisão de tarefas dirigida a um objetivo comum: a realização dos compromissos constitucionais e convencionais. Na lógica do ICCAL, este compromisso revela-se em uma pauta material bastante

concreta, que visa enfrentar problemas estruturais vivenciados há décadas pelas sociedades latino-americanas: a desigualdade e a exclusão social.

O Brasil ainda está em uma fase inicial e titubeante de ingresso nesse modelo, mas é preciso reconhecer que as sentenças interamericanas têm produzido efeitos relevantes em virtude da criação de medidas dirigidas à satisfação das vítimas ou criação de novas estruturas de realização dos direitos humanos – como as Comissões da Verdade e a Lei de Acesso à Informação, decorrentes da condenação do Brasil no caso Gomes Lund. Para além de respostas diretamente decorrentes da responsabilização do Estado brasileiro, é possível reconhecer que o Supremo Tribunal Federal tem progressivamente se aberto ao plano jurídico regional, e mesmo ao diálogo judicial – ainda que sua dimensão efetivamente cooperativa ainda não seja uma realidade.

Na contramão desse processo incremental, o Brasil se aliou a outros Estados para firmar uma Declaração ao sistema interamericano que visa em verdade o enfraquecimento da atuação interamericana, e seu governo testa diuturnamente os limites constitucionais e convencionais criando medidas legislativas e adotando práticas que põem em perigo o gozo desses direitos.

Essa situação põe em relevo o papel a ser desempenhado pelo Supremo Tribunal Federal, de um lado, e a Corte Interamericana de Direitos Humanos, de outro, pois ambas são responsáveis pela interpretação e aplicação das normas de direitos humanos. Como se demonstrou, a atuação dessas cortes não deve produzir-se de forma isolada, mas em constante diálogo. A resistência ao sistema interamericano não deveria ser enfrentada com um isolamento da Corte Interamericana, ainda que seja necessário um endurecimento em suas determinações. O choque direto não representa uma saída dialógica, pois pode produzir fissuras muito difíceis de remendar, talvez impossíveis. Se a Corte Interamericana toma as cortes nacionais como suas aliadas, ouve e discute os sentidos dos direitos humanos por elas produzidos, verá padrões construídos deliberativamente, e aplicados como verdadeiros escudos contra manobras de Executivos ou Legislativos que sejam danosas aos direitos humanos.

Se de um lado espera-se da corte regional mantenha um diálogo cooperativo a fim de incrementar a legitimidade e eficácia dos standards comuns criados mediante a sua jurisprudência, cabe ao Supremo Tribunal Federal atentar aos fundamentos deduzidos pelos julgados interamericanos, efetivamente integrando a comunidade regional de juízes interamericanos, de modo que sempre considerem

fundamentadamente a aplicação das normas convencionais e da jurisprudência interamericana.

A resistência que o Executivo brasileiro tem demonstrado ao sistema interamericano pode ser enfrentada por uma adesão mais efetiva e sincera do Supremo Tribunal Federal ao *Ius Constitutionale Commune*, afinal, é ele que está na linha de frente da defesa dos direitos humanos no plano nacional. Na medida em que os direitos humanos, presentes na Constituição, encontram-se umbilicalmente unidos à Convenção Americana sobre Direitos Humanos e com ela formam um corpo normativo interamericano comum, de nada lhe serve fechar suas decisões em uma pretensa soberania para decidir sobre o direito interno. Este direito não é mais somente interno, nem lhe pertence. Trata-se de um direito comum brasileiro e latino-americano. Nesta qualidade, o tribunal só tem a ganhar com um diálogo cooperativo tanto com a Corte Interamericana como também com outras cortes constitucionais. Atentar para a jurisprudência regional não significa debilitar ou reduzir a importância dos julgados brasileiros e do direito constitucional brasileiro. Pelo contrário, representa seu ingresso em uma comunidade de juízes que partilham um ideal comum - a defesa dos direitos humanos.

Referências

ABRAMOVICH, Víctor. Comentários sobre "Fontevecchia", *la autoridad de las sentencias de la corte Interamericana y los principios de derecho público argentino*. ***Pensar en Derecho***, v. 10, 2017, p. 9-25. Disponível em: http://www.derecho.uba.ar/publicaciones/pensar-enderecho/revistas/10/comentarios-sobre-fontevecchia-la-autoridad-e-las-sentencias-de-la-corte-interamericana-y-los-principios-de-derecho-publico-argentino.pdf. Acesso em: 28 jun. 2020.

ACOSTA ALVARADO, Paola Andrea. **Diálogo judicial y constitucionalismo multinível**: el caso interamericano. Bogotá: Universidade Externado de Colômbia, 2014.

ACOSTA ALVARADO, Paola Andrea. The Latin-American Judicial Dialogue: a Two-Way Street Towards Effective Protection. In: HAECK, Yves; RUIZ-CHIRIMBOGA, Oswaldo; BURBANO-HERRERA, Clara (ed.). **The Inter-American Court of Human Rights**: Theory and Practice, Present and Future. Cambridge: Intersencia, 693-711, 2015.

BARBIÉRI, Luiz Felipe; OLIVEIRA, Mariana. **STF impede Bolsonaro de extinguir via decreto conselhos federais criados por lei. G1**, Brasilia, 12 jun. Acesso em: 21 jun. 2020. 2019. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/06/13/stf-conclui-julgamento-e-impede-bolsonaro-de-fechar-conselhos-federais-criados-por-lei.ghtml.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 153 Distrito Federal**, Relator Ministro Eros Grau, Diário da Justiça 06 ago. 2010.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Medida Cautelar em Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 709 Distrito Federal.** Relator Ministro Roberto Barroso. Decisão de 8 de julho de 2020a. Disponível em: https://www.conjur.com.br/dl/barroso-contagio-covid-19-entre.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Tutela Provisória Incidental na Medida Cautelar de Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental 635 Rio de Janeiro**. Relator Ministro Edson Fachin. Decisão de 5 de junho de 2020b. Disponível em:
http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADPF635DECISaO5DEJUNHODE20202.pdf. Acesso em: 20 jul. 2020.

BOGDANDY, Armin von. *Ius Constitutionale Commune* na América Latina: uma reflexão sobre um constitucionalismo transformador. In: BOGDANDY, Armin von; MORALES ANTONIAZZI, Mariela; PIOVESAN, Flávia (coord.). ***Ius Constitutionale Commune* na América Latina.** V. 1. Marco conceptual. Curitiba: Juruá, 2016.

BOGDANDY, Armin von; VENSKE, Ingo. **In Whose Name? A Public Law Theory of International Adjudication.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

BURGORGUE-LARSEN, Laurence. *De la internacionalización del diálogo entre los jueces.* In BOGDANDY, Armin von; PIOVESAN, Flávia; MORALES ANTONIAZZI, Mariela. **Estudos Avançados de Direitos Humanos. Democracia e Integração Jurídica**: Emergência de um Novo Direito Público. Rio de Janeiro: Elsevier, 2013.

CHILE. *Ministerio de las Relaciones Exteriores.* ***Comunicado de prensa Ministerio de Relaciones Exteriores - Ministerio* de *Justicia y Derechos* Humanos sobre Sistema Interamericano de *Derechos Humanos*.** Disponível em: https://minrel.gob.cl/comunicado-de-prensa-ministerio-de-relaciones-exteriores-ministerio-de/minrel/2019-04-23/105105.html. Acesso em: 20 jun. 2020.

COLETTA, Ricardo Della. **STF conclui julgamento e enquadra homofobia na lei dos crimes de racismo.** Folha de S. Paulo. El 13 de junio de 2019. Disponível em:

https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/06/stf-conclui-julgamento-e-enquadra-homofobia-na-lei-dos-crimes-de-racismo.shtml. Acesso em: 21 jun. 2019.

COMISSÃO IDH. **Resolução n. 1/2020.** Aprovada em 10 de abril de 2020. Disponível em: https://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/pdf/Resolucao-1-20-pt.pdf. Acesso em: 10 jul. 2020.

CONTESSE, Jorge. **Subsidiarity in the Inter-American Humans Rights Law**. 2015, p. 1-25. Acesso em: 19 jul. 2020. Disponível em: https://law.yale.edu/system/files/documents/pdf/SELA15_Contesse_CV_Eng.pdf.

CORTE IDH. **Caso Atala Riffo y ninãs vs. Chile**. Sentencia de 24 de Febrero de 2012 (Fondo, Reparaciones y Costas).

CORTE IDH. **Caso Duque vs. Colombia**. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 26 de febrero de 2016a. Serie C No. 310.

CORTE IDH. **Caso Flor Freire vs. Ecuador**. Sentencia de 31 de agosto de 2016b (Fondo, reparaciones y costas). Serie C n. 315.

CORTE IDH. **Caso Lagos del Campo vs. Perú**. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 31 de agosto de 2017. Serie C No. 340

CORTE IDH. **Caso Herzog y otros vs. Brasil**. Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas. Sentencia de 15 de marzo de 2018. Serie C n. 353

DELMAS-MARTY, Mireille. **Legal pluralism as a dynamic process in a moving world**. Feb 28, 2018. Acesso em: 25 jun. 2020. Disponível em: http://jamesgstewart.com/legal-pluralism-as-a-dynamic-process-in-a-moving-world/.

FACHIN, Melina Girardi. À Guisa de Introdução: os sentidos do constitucionalismo multinível. In: FACHIN, Melina Girardi (org.). **Direito Constitucional Multinível:** Diálogos a partir do Direito Internacional dos Direitos Humanos. Curitiba: Prismas, 2017, p. 15-28.

FACHIN, Melina Girardi; NOWAK, Bruna. ***The Joint Declaration to the Inter-American System of Human Rights: Backlash or Contestation? International Journal of Constitutional Law*** - Blog, Dec. 12, 2019, at: http://www.iconnectblog.com/2019/12/the-joint-declaration-to-the-inter-american-system-of-human-rights-backlash-or-contestation/. Acesso em: 19 jul. 2020.

FACHIN, Melina Girardi; NOWAK, Bruna. ***Pandemic Rulings: Between Dialogues and Shortcuts at the Inter-American Court of Human Rights***. International Journal of Constitutional Law - Blog, July 9, 2020, at: http://www.iconnectblog.com/2020/07/pandemic-rulings-between-dialogues-and-shortcuts-at-the-inter-american-court-of-human-rights/. Access in July 21, 2020.

FACHIN, Melina Girardi; GODOY, Miguel Gualano de. **(Des)acatando um controle de convencionalidade rigoroso.** O julgamento da ADPF 486 pelo Supremo Tribunal Federal. **JOTA**, 01 de julho de 2020. Disponível em: https://www.jota.info/opiniao-e-analise/artigos/desacatando-um-controle-de-convencionalidade-rigoroso-01072020. Acesso em 22 jul. 2020.

FERRER MAC-GREGOR, Eduardo. *What Do We Mean When We Talk About Judicial Dialogue? Reflections of a Judge of the Inter-American Court of Human Rights. In:* ***Harvard Human Rights Journal***, Cambridge, v. 30, 89-127, 2017.

GALINDO, George Rodrigo Bandeira. **El valor de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos**. Trad. Carlos Cernado Carrera. **Protección Multinivel de Derechos Humanos**. Capítulo 9. Barcelona: Universidad Pompeu Fabra, 2015.

GARCÍA ROCA, Javier. *El diálogo entre el Tribunal Europeo de Derechos Humanos y los tribunales constitucionales en la construcción de un orden público europeo.* ***Teoría y Realidad Constitucional:*** Revista Jurídica da UNED, Madrid, n. 30, p. 183-224, 2012. Disponível em: https://doi.org/10.5944/trc.30.2012.7005. Acesso em: 19 fev. 2020.

GENTILI, Gianluca; MAX, Elaine. *The Supreme Court of Canada's Transational Judicial Communication on Human Rights (1982-2014): an Empirical Assessment. In MÜLLER, Amrei; KJOS, Hege Elisabeth.* ***Judicial Dialogue and Human Rights: studies on International Courts and Tribunals.*** *Cambridge*: Cambridge University Press, 2017, pp. 114-152

GÓNGORA-MERA, Manuel Eduardo. Diálogo coevolutivo. In: FERRER MAC-GREGOR, Eduardo; MARTÍNEZ RAMÍREZ, Fabiola; FIGUEROA MEJÍA, Giovanni A (coord.) ***Diccionario de derecho procesal, constitucional y convencional.*** 2 ed, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

IGLESIAS VILA, Marisa. *Subsidiarity, margin of appreciation and international adjudication within a cooperative conception of human rights.* ***Oxford University Press and New York University School of Law.*** I•CON (2017), Vol. 15 No. 2, p. 393-413, 2017a.

IGLESIAS VILA, Marisa. *Subsidiariedad y tribunales internacionales de derechos humanos: ¿deferencia hacia los estados o división cooperativa del trabajo?* ***Revista de la Facultad de Derecho*** PUCP, n. 79, 2017b, 191-222.

LÁZARO, Natália. **Bolsonaro vai a plenário da Câmara e elogia Maia em dia de votação. En Metrópoles,** 10 jul. 2019, disponible en

https://www.metropoles.com/brasil/politica-br/bolsonaro-vai-a-plenario-da-camara-e-elogia-maia-em-dia-de-votacao , acceso en 17 jul. 2020.

NEVES, Marcelo. **Transconstitucionalismo.** São Paulo, Martins Fontes, 2009.

MAUÉS, Antônio Moreira. Supralegalidade dos tratados internacionais de direitos humanos e interpretação constitucional. **SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos**, v. 18, 2013, p. 215-235.

MOHALLEM, Michael Freitas. Horizontal Judicial Dialogue on Human Rights: the Practice of Constitutional Courts in South America. In: MÜLLER, Amrei; KJOS, Hege Elisabeth (ed.). **Judicial Dialogue and Human Rights: studies on International Courts and Tribunals.** Cambridge, Cambridge University Press, 67-112, 2017

OLSEN, Ana Carolina Lopes. ***Deferência e Pluralismo no Ius Constitutionale Commune Latino-Americano**:* Diálogos Judiciais sobre Direitos Humanos. 482f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020.

ROA ROA, Jorge Ernesto. *La protección de los derechos políticos frente a las funciones disciplinarias de las autoridades administrativas: subsidiariedad y deferencia en el sistema interamericano de derechos humanos*. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 8, no 2, 800-823, 2018.

SAIZ ARNAIZ, Alejandro. *La interacción entre los tribunales que garantizan derechos humanos: razones para el diálogo*. In: SAIZ ARNAIZ, Alejandro (Dir.), SOLANES MULLOR, Joan; ROA ROA, Jorge Ernesto (coord.). **Diálogos Judiciales en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos**. Valencia, Tirant lo blanch, 29-42, 2017.

SLAUGHTER, Anne-Marie. A *Global Community of Courts.* ***Harvard International Law Review**,* v. 44, n. 1, 2003, p. 191-219.

SOLEY, Ximena; STEININGER, Silvia. *Parting ways or lashing back? Withdrawals, backlash and the Inter-American Court of Human Rights.* ***MPIL Research Paper Series***, 2018-01. Available at: https://ssrn.com/abstract=3103666. Access in: 10 jul. 2020.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Os tribunais internacionais contemporâneos**. Brasília: FUNAG, 2013.

VÁZQUEZ ESQUIVEL, Efrén; CIENFUEGOS SORDO, Jaime Fernando. El diálogo judicial como diálogo hermenêutico: perspectivas de los derechos humanos en el diálogo de las Altas Cortes y la Jurisdicción Interna. **Revista da Faculdade de Direito** – UFPR, Curitiba, vol. 61, n. 1, jan./abr. 2016, p. 9–41.

11. A ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA BRASILEIRA NA PANDEMIA DA COVID-19: BREVE ANÁLISE SOB O ENFOQUE DE GÊNERO

Lucyléa Gonçalves França

Introdução

A investigação e o debate sobre a igualdade e a equidade de gênero[50] e também seus impactos nas políticas públicas, dos países que adotam um modelo de Estado social e democrático de direito, representam os resultados obtidos da ação positiva da Administração pública e seguem um ritmo próprio e variável de evolução em cada país[51].

O marco jurídico, político e social aprimora, em geral, conquistas e retrocessos nas questões de gênero[52], perseguidos e originados dos esforços dos movimentos sociais de mulheres, no cenário político e dentro do jogo de poder, em vários momentos históricos decisivos para o avanço para a igualdade.

O presente artigo está dividido em quatro seções, incluindo a análise do panorama geral dos efeitos da pandemia da COVID 19 para as mulheres. Inicia com um breve discurso histórico sobre a igualdade de gênero, abordando a proteção jurídica quanto à igualdade de gênero no modelo constitucional brasileiro e finalizando com a questão de gênero na pandemia da COVID-19.

Nos séculos XX e XXI, a construção de políticas favorecedoras para as transformações dessas relações de gênero, no contexto das relações laborais, sustenta, historicamente, forças que, muitas vezes, respondem a uma espécie de contradiscurso retrógrado que visa minimizar os efeitos de experiências avançadas em nível

[50] Existem inúmeras definições dadas por cada legislador, pela jurisprudência e inclusive diferentes autores que tratam o tema. Entre elas destacamos a defendida por Serra Cristóbal (2004, p. 367-368).

[51] Bustos (2006) adverte que a sociedade está, todavia, organizada de acordo com a norma masculina. Assim sendo, garantir o reconhecimento de uma igualdade real e efetiva para a mulher não é tarefa fácil, pois exige a eliminação de certas formas de discriminação e, mais além, a concretização da não discriminação.

[52] Para Martínez Quinteiro (2011), mais que nunca as mulheres e homens no nosso século, especialmente nas sociedades democráticas, são assaltados por discursos de gênero contrapostos que se superpõem e que competem recebendo em certas ocasiões mensagens duais e contraditórias por discursos que, às vezes são oportunos ou provocadores.

constitucional. Por vezes, certos modelos de gestão debilitaram as possibilidades de efetivação de políticas de igualdade de oportunidades entre homens e mulheres.

A recente interpretação de igualdade formal e material de direitos, no contexto do constitucionalismo brasileiro, sinaliza que a assimilação do debate público do discurso de gênero tampouco é tão antiga em muitos países. Quando se questiona se existem grandes distinções entre a estrutura de poder e de organização da vida cotidiana em países que optam por ações que visam melhorar a situação de gênero, a resposta é inegavelmente positiva.

Portanto, novas oportunidades para as mulheres surgem a partir da Constituição da República de 1988, com a exigência de concurso público para o desempenho de funções no executivo, no legislativo e no judiciário. A entrada em vigor do Estatuto dos servidores públicos Federais (Lei º. 8.112/90) também augura o discurso de igualdade de gênero como conceito transverso e de fundo que encontra no ordenamento jurídico infraconstitucional sintonia com a matéria de igualdade de oportunidades, e na democratização e acessibilidade, ao maior número de postos de trabalho na administração pública no Brasil.

O discurso de gênero foi amoldado ao modelo de Administração pública brasileira de modo indireto. Ademais, muito pouco avançou a legislação brasileira quanto à melhora das questões de igualdades e de oportunidades fora do âmbito do exercício das funções públicas. Isso nos leva a crer que, na atualidade, o concurso público é o único instrumento básico e operativo à disposição da sociedade brasileira em favor de um plano estratégico de igualdade de oportunidades entre homens e mulheres no desempenho e na formação profissional.

Assim sendo, inegavelmente é no âmago do serviço público do Brasil que a igualdade de gênero alcança os maiores níveis, fazendo com que as discriminações históricas sejam minimizadas notavelmente.

Trinta anos depois da promulgação da Constituição da República do Brasil, de 1988, o presente artigo propõe analisar a atuação feminina no setor público, empregador de grande importância no país, e, após alguns avanços se impõe refletir e debater sobre os efeitos da COVID 19 e as questões de gênero.

Breve Discurso Histórico

Como vimos, essa dualidade material não é recente tampouco é amortizada por um conceito essencial de igualdade em nível constitucional. As situações de inferioridade são reflexos de um modo de exclusão na tomada de decisões no país, o

que somente se resumem às políticas de erradicação da violência contra mulheres[53]. A menor participação e o desequilíbrio histórico entre mulheres e homens nascem da ausência da atuação do Estado em primar pelo estabelecimento de medidas efetivas de proteção, sobretudo para assegurar meios de conciliação da vida pessoal, familiar e laboral.

O direito ao voto feminino, no Brasil, ocorreu em 1932, depois de uma campanha que reunia mulheres profissionais, trabalhadoras, funcionárias públicas e enfermeiras, mas não trabalhadoras fabris. Essa vitória teve uma vida curta, pois, em 1937, um golpe bania as eleições e excluía as mulheres da diplomacia e outros postos governamentais aos quais tinham sido admitidas recentemente (HAHNER, 1981).

A partir de 1938, com a exigência de um maior número de concursos, públicos e abertos, com testes anônimos, o serviço público federal registrou 8,8% de mulheres. Em 1958, esse percentual alcançou 20,6%, sendo para os cargos efetivos (26,4% mulheres), e não efetivos (15,9%) (VIEIRA DA CUNHA, 1963).

São raras, no Brasil, as pesquisas de campo sobre as mulheres na administração pública. Entretanto, estudos demonstram que a crescente industrialização no país, no século XXI, influenciou na expansão do ensino (BELTRÃO; ALVES, 2009). Dados da Escola Nacional de Administração Pública (Enap) mostram que elas ainda são minoria na elite do serviço público. No Poder Executivo, mulheres representam 46% do total. No Judiciário, 9%. E no Legislativo, 2%, apenas.

No Executivo, 48% das servidoras têm nível superior completo, enquanto que o percentual masculino formado fica em 43%. As funcionárias com pós-graduação chegam a 5% diante de 4% dos servidores; as servidoras com mestrado, 8% contra 7%; e quando assunto é doutorado, os percentuais assemelham-se, isto é, 11% das funcionárias possuem a extensão ante 12% dos homens. Nos níveis que exigem menor conhecimento, a participação do sexo feminino é menor do que a do masculino: 4% tem ensino fundamental contra 8% dos homens; 24% concluíram o ensino médio ante 26%.

Outras circunstâncias como a menor participação da mulher nas instituições públicas são também observadas no exercício de mandatos eletivos, o que consolida, historicamente, um sistema excludente baseado na distinção social entre homens e mulheres. Neste contexto, as mulheres não chegam a desfrutar de nenhuma garantia legal de flexibilidade com a redução da jornada laboral, seja com o reduzido horário laboral ou o aumento do período de licença maternidade. Entretanto, o maior impacto

[53] Existe uma tendência a que as legislações centrem sua atenção em matéria de igualdade nos problemas de violência de gênero (PALOMAR OLDEMA, 2005, p. 78-79).

discriminatório ainda está na iniciativa privada, quando os vencimentos das mulheres são inferiores a dos varões, mesmo desempenhando atividades no mesmo posto de trabalho.

Em relação à remuneração no setor público, o percentual de mulheres em cargos com salários menores é equivalente a dos homens, mas cai no topo de carreira. Ambos os sexos têm participação de 3% na faixa entre R$ 1 mil e R$ 3 mil. 9% das mulheres ocupam vagas de R$ 2 mil a R$ 3 mil, contra 8% dos homens. Elas estão em maior número, 21% ante 17%, quando a remuneração fica entre R$ 3 mil e R$ 4,5 mil. Têm participação igual na faixa entre R$ 6,5 mil e R$ 8,5 mil, de 12%. Entretanto, com o incremento dos cargos vinculados a maiores ganhos mensais a situação vai se invertendo: de R$ 10,5 mil a R$ 12,5 mil, elas são 5% e eles, 6%. No topo, com R$ 12,5 mil ou mais, elas despencam para 12% e eles saltam para 17%.

Se a presença da mulher no mundo laboral sofreu uma sensível melhora nos últimos anos[54], esse fato não se deu em razão de políticas públicas de inclusão, mas sim pela evolução da taxa de atividade feminina ter acompanhado o crescimento das cifras relativas à criação de mais postos de trabalho. Entretanto, essa realidade não equivale a novas medidas de caráter salarial e de geração de novos postos de trabalho e de chefias às mulheres e sim um fenômeno recente de discriminação indireta, considerada pelos efeitos da ruptura da igualdade de trato, não resultando de mera disposição normativa, mas sim de efeitos concretos de melhorias de cifras econômicas e do desenvolvimento social global do Brasil.

Necessidade e Modo de Proteção Jurídica quanto à Igualdade de Gênero no Modelo Constitucional Brasileiro

Embora a Constituição pátria reclame a igualdade de gênero em todos os níveis[55], os dados a levar em consideração quanto ao tema mercado laboral sinalizam

[54] Segundo estatísticas do Instituto de Pesquisa Econômica aplicada (Ipea), na metade das famílias com filhos, as mulheres são as que dirigem os lares. Em 53% das famílias pobres, elas são a cabeça de família, enquanto somente 23,7% das famílias com filhos são dirigidas por homens. Os dados do IPEA esclarecem que quando a mulher é a chefe de família, é maior a possibilidade de estar em condição de pobreza, inclusive porque a razão da pobreza feminina está associada à divisão não equilibrada da força de trabalho, inclusive porque elas ocupam os postos de mais baixa remuneração.

[55] Gonçalves lembra que, no texto institucional brasileiro, tornou-se muito difícil adequação da estabilidade constitucional e mesmo sua supremacia no interior do ordenamento jurídico brasileiro, quando, historicamente a sociedade do Brasil desde o império foi extremamente preconceituosa sobretudo porque

que, nos últimos anos, apesar de que o setor de serviços seja o mais influenciado pelo crescimento do trabalho feminino, é no âmbito da Administração pública, nos níveis federal, estadual e municipal. O maior percentual de servidoras públicas, tendo alcançado uma presença média de 44%, nos últimos cinco anos, segundo dados estatísticos pesquisados inicialmente pelo Ministério de Administração (MARE), dentro do Programa Nacional de Igualdade de Oportunidades na função pública.

Enquanto isso, as mulheres enfrentam grandes dificuldades para assumir cargos de chefia e de responsabilidade no setor público, na mesma proporção da ascensão às funções no desempenho de empregos na iniciativa privada. O que prevalece para o acesso aos cargos públicos é o concurso público, por exigência do art. 37, da Constituição Federal de 1988, entretanto, a nomeação à progressão funcional é, em geral, por mérito, prevalecendo, portanto, a maior representatividade de homens como autoridades públicas.

No universo dos cargos em confiança, a participação feminina é muito inferior ao número de ingressos por concurso. Nas mais altas funções públicas federais, somente 18 mulheres, ou seja, 13,24% exerciam cargos de chefia, no ano de 1998, enquanto, em 2011, eram cerca de 20%, da totalidade dos cargos de chefia do executivo federal, acréscimo também proporcional ao aumento do número de cargos e de ministérios nos governos de Lula da Silva (2007) e de Dilma Rousseff (2010).

Em resumo, quanto maior é o poder de decisão, seja no âmbito público como privado, menor é a participação feminina, sobretudo das mulheres negras. Desse universo, perto de 80% dos cargos de comissão mais inferiores são assumidos por mulheres brancas.

No ano de 2011, somente na Administração pública, 63,2% dos cargos eram ocupados por mulheres, enquanto que estão nas atividades vinculadas ao setor de serviços, comércio e de limpeza, um alto índice de mulheres. Elas ocupam 94,5% dos empregos registrados. Portanto, a contratação, por meio de concurso sinaliza uma discriminação positiva e favorece o acesso das mulheres ao mercado de trabalho, embora seja por mérito e não por força de políticas públicas de quotas.

Quanto ao rendimento médio, os dados oficiais demonstram que os salários das mulheres é, em geral, pelo menos 30% inferior ao dos varões. São cerca de R$786,00 (setecentos e oitenta e seis reais) cobrados pelas mulheres trabalhadoras

---

se ostentavam famílias patriarcais, trabalho escravo e altos índices de pobreza e analfabetismo (COSTA GONÇALVES, 2006, p. 89).

brasileiras, enquanto os homens alcançam R$1.105,00[56], ou seja, embora as mulheres, em geral, tenham um maior tempo de escolarização, ocupam os mais inferiores postos de trabalho e cobram menos, quando comparados ao mesmo cargo ocupado pelos homens.

Ainda que na maioria das atividades econômicas as mulheres são menos remuneradas que os homens, é possível afirmar que houve uma evolução nos rendimentos mensais dos brasileiros, em geral nos últimos dez anos, mais homens e mulheres entraram no mercado laboral pela criação de mais postos de trabalho em virtude do desenvolvimento da economia do país. Assim, nos últimos 20 anos, houve uma sensível diminuição das diferenças nos salários médios entre os dois gêneros.

A Questão de Gênero na Pandemia do COVID-19

No primeiro trimestre do ano de 2020, o mundo começou a sentir os efeitos sanitários, sociais e econômicos da epidemia global proporcionada pela disseminação do vírus COVID-19. A partir da China, todos os países, inclusive o Brasil, sofreram consequências que afetaram, de maneira profunda, a estrutura social, ocasionando prejuízos profundos para o setor público e para o conjunto de relações produtivas, incluindo as laborais. A sociedade de consumo foi afetada de modo definitivo, e quase irreversível, em sua quase totalidade, pela decretação do estado de emergência em muitos países, com a decretação de fechamento forçado dos setores primários, terciários e de serviços, exigindo, quando possível, a adaptação para o teletrabalho, desde quando a atividade assim o permitisse.

As diversas incidências no mercado laboral e das administrações públicas, também afetaram as mulheres, colocando sob novas perspectivas todas as relações humanas, sociais e institucionais, exigindo medidas de ordem pública e segurança sanitárias e obrigando a um mando único de coordenação de gestão da pandemia – algo que não foi assumido pelo governo federal.

A nova perspectiva regulatória precipitou ao setor privado adaptar-se a um complexo jogo normativo no Brasil, desde março de 2020, com regulamentos, às vezes distintos, e em outros contraditórios nas instâncias da União, estados-membros e Municípios, exigindo uma análise estruturada das atividades e ainda do estado de

[56] Pesquisa Nacional de Amostra Domiciliar (Pnad 2009, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE)

emergência, com impacto direto com a *paralises*, ou fechamento por completo de muitos postos de trabalho.

Segundo o relatório da Organização Internacional do Trabalho, a maioria dos trabalhadores do mundo, cerca de 93% (noventa e três por cento), residem em países que aplicam medidas de fechamento de locais, sendo sua maioria nas américas. A perda de horas de trabalho afetou de modo particular os países em desenvolvimento, com repercussão direta e maior proporção às mulheres que, de muitas maneiras, convivem com a desigualdade histórica por questão de gênero.

Nesse sentido, o retrocesso nos avanços do mercado laboral foi o resultado mais marcante no incremento da crise - em múltiplas dimensões - gerado pelo coronavírus já que há diferença em relação às crises anteriores, nesta, o emprego feminino foi mais afetado que o masculino, levando-se em conta que os setores mais atingidos foram o comércio, serviços, sanitários e sociais, todos em primeira fila, pois estas são majoritariamente tarefas realizadas por mulheres. Assim, como as administrações públicas, o mercado de trabalho, de modo geral, foi impactado com a preferência pelo trabalho remoto, com reflexos negativos, sobretudo para a população mais vulnerável, e sem acesso aos meios tecnológicos em razão da brecha digital brasileira.

A pandemia, portanto, comprometeu duplamente o setor informal e de trabalhadores jovens, por vezes com poucos auxílios e quase nenhuma garantia de estabilidade e, de forma desproporcionada, em relação às mulheres trabalhadoras[57].

Na escala mundial, as mulheres trabalhadoras, da administração pública, como do setor privado, passaram a conjugar a vida laboral com o teletrabalho, focando na dimensão dos estereótipos e papéis de gênero na família e na sociedade, sendo em geral as responsáveis tradicionais às tarefas domésticas associadas ao papel de cuidadoras e no apoio às atividades dos filhos.

Assim, as dificuldades de conciliação entre o trabalho e a vida privada foram potencializadas quando, de certo modo, desaparece a vida íntima, com o confinamento e a vida intramuros.

---

[57]Segundo a OIT, em relatório elaborado pelo Observatório da OIT: a COVID 19 e o mundo do Trabalho. Quinta edição. Estimações atualizadas e análises, de 30 de junho de 2020.Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/briefingnote/wcms_749470.pdf. Em escala mundial, quase 510 milhões de mulheres trabalham, sendo que (40%) desenvolvem suas atividades nos setores mais afastados e afetados pela crise, em geral, hotelaria, alimentação, comércio, imobiliárias, empresariais, administrativas. Nesses setores 36,6% são homens.

Considerações Finais

Este artigo pretendeu lançar reflexões sobre a igualdade laboral e o discurso de gênero em tempos de pandemia. Ambos, isonomia e gênero, como esquemas integrados na Constituição Federal de 1988, são traduzidos como um tema recente e pouco abordado em trabalhos e pesquisas científicas no Brasil. Por ele, propõe-se conciliar o compromisso das instituições com a democratização do acesso a melhores condições de trabalho para as mulheres.

Ao mesmo tempo, no Brasil, o tema está fortemente influenciado pela questão da violência de gênero, e, sobretudo, doméstica contra as mulheres e meninas. Em geral, respondem somente pelo conjunto de políticas públicas estimuladas pelo governo federal que visam prestar auxílio e assistência preferentemente à infância e à mulher gestante, além do que propriamente responder por questões históricas como as distorções salariais, o teto de vidro, ou um debate aberto e científico sobre os direitos reprodutivos, ou a exclusão social sofrida por mulheres mais vulneráveis.

A condição discriminatória de gênero, envolvendo o mundo do trabalho, não goza de nenhuma política pública efetiva no Brasil, no período pré-pandemia, ou no estado sob o impacto da pandemia da COVID 19.

Por um lado, tais políticas representariam as responsabilidades e o compromisso do Estado em assegurar uma ruptura com os paradigmas históricos de exclusão e discriminação de gênero em direção à maior inclusão, e proteção, das mulheres no mercado de trabalho. Em outro sentido, a previsão normativa de garantias capazes de concretizar medidas, visando uma maior equidade social também são formas de fortalecer as democracias atuais.

Neste sentido, uma nova geração de medidas tem sido orientada na interpretação do legislador infraconstitucional ao programar o texto político das cartas constitucionais, na aplicação de medidas protetivas, sobretudo no âmbito do direito social. Entretanto, nem sempre a previsão de igualdade, como uma ideia-força e fonte inaugural de um novo regime social, encontra eco nas decisões e estratégias públicas prioritárias, visando contextualizar a igualdade de gênero também como princípio fundamental e garantia de um direito social essencial e presente.

No bojo deste paradigma, está a Administração pública brasileira que ao mesmo tempo conforma, dentro do seu regime jurídico, a possibilidade de inclusão de mulheres no mercado de trabalho provocado pelo concurso público, que apazigua as dificuldades e cria oportunidades de ascensão aos cargos públicos. Essa administração,

entretanto, não propõe medidas mais efetivas no sentido de repartir, de modo equilibrado, competências na ascensão para o preenchimento de cargos de liderança e chefatura, dirigidos preferentemente por varões, salvo nas hipóteses de eleições, como em cargos da administração universitária tais como chefias de departamento, coordenadoria de cursos, reitoras, etc.

A perspectiva de gênero é essencial na análise sob os impactos da COVID-19, nos termos da economia e emprego, como também na crise para esse grupo de sanitários, além dos aspectos da violência intrafamiliar, sendo imprescindível uma resposta eficiente, objetiva e urgente às instituições públicas sobre tais temas.

Referências

BELTRÃO, Kaizô Iwakami; ALVES, José Eustáquio Diniz. A reversão do Hiato de Gênero na educação brasileira no século XX. **Cadernos de Pesquisa**, v. 39, n. 136, p. 125-156, jan./abr. 2009. Acesso em: 17 jan. 2019. Disponível em: http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/277.

COSTA GONÇALVES, Cláudia Maria. **Direitos Fundamentais Sociais**. Releitura de uma Constituição Dirigente. Curitiba: Juruá Editora, 2006.

ESCOLA NACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA (ENAP). **Gênero, raça e competências de direção no serviço público federal.** Cadernos Enap, Brasília, n. 36, 2006.

ESCOLA NACIONAL DE ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA (ENAP). **Enap Estudos, Servidores Públicos Federais** – Gênero. Brasília: Enap, 2014.

GONZÁLEZ BUSTOS, M. Ángeles. Medidas Jurídico-administrativas *para la protección de la mujer. Estudios multidiciplinares de género.* ***Revista Centro Estudios de la Mujer.*** N. 3. Aquilafuente. 99. Ediciones Universidad de Salamanca. 2006. Salamanca.

HAHNER, June. **A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas: 1850-1937.** Ed. Brasiliense: São Paulo, 1981.

MARTÌNEZ QUINTEIRO, M. Ester. *Discuros y contradiscuros. Las relaciones de Género en l cine. In:* ***Mujeres en la Historia, el arte y el cine:*** *Discursos de Género, Variantes deontenidos y soportes de la Palabra al audiovisual.* Aquilafuente: Ediciones Universidad Salamanca, 2011.

OBSERVATÓRIO DA OIT: **a COVID 19 e o mundo do Trabalho.** Quinta edição. Estimações atualizadas e analises, de 30 de junho de 2020. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/briefingnote/wcms_749470.pdf. Acesso em: 15 nov 20.

PALOMAR OLDEMA, A. *El principio de igualdad y La interdicción de la discriminación por razón de seco desde una perspectiva constitucional. In: OLMEDA, Palomar (Coord.).* ***El tratamiento de género en el ordenamiento español*** *(una visión multidisciplinar de la mujer en los distintos ámbitos sociales). Tirant lo Blanch*: Valencia, 2005

PNAD. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística** – IBGE, 2009. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/sites/000/2/publicacoes/bpsociais/bps_16/14_igualdade_de_genero.pdf. Acesso em: 15 nov. 20.

SERRA CRISTÓBAL, R. ***La discriminación indirecta por razón de sexo. Discriminación versus diferenciación (especial referencia a La problemática de la mujer).*** Ridaura Martines, M. J. Aznar Gómez, M.J. (coord.) Tirant lo Blanch: Valencia, 2004.

VIEIRA DA CUNHA, Mario W. **O sistema administrativo brasileiro 1930-1950.** Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1963.

SOBRE OS AUTORES

Ana Carolina Lopes Olsen
Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professora da Escola de Direito do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

André Phillipe Pereira
Doutor em Teologia pela Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Professor do Curso de Teologia do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

Cesar Kuzma
Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Professor no Curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).

Clélia Peretti
Doutora em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST). Professora adjunta no Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado e do Bacharelado em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

Edson Adolfo Deretti
Doutor em Teologia Moral pela Pontifícia Universidade Lateranense - Accademia Alfonsiana, de Roma. Leciona no Curso de Teologia do Centro Universitário - Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC) e na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC).

Gilberto Starck
Bacharel em Direito pelo Centro Universitário Ritter dos Reis (Uniritter). Especialização em Gestão em Saúde pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Especialização em Ensino de Filosofia na Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Itamar Luís Gelain
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor na Escola de Direito e na Escola de Educação e Humanidades do Centro Universitário – Católica de Santa Catarina (CATÓLICASC).

José Aguiar Nobre
Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Professor da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Keberson Bresolin
Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor na Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Lucyléa Gonçalves França
Doutora em Direito pela Universidade de Salamanca, Espanha. Professora e Coordenadora do Curso de Direito da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Melina Girardi Fachin
Doutora em Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP.) Professora adjunta dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Milene Consenso Tonetto
Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Mirian Célia Castellain Guebert
Doutora em Educação, História, Política e Sociedade pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professora adjunta no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

Marcos Antonio Klazura
Mestre em Direitos Humanos e Políticas Públicas pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Professor do Curso de Serviço Social no Centro Universitário Internacional (UNINTER).

Paulo César Carbonari
Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale dos Sinos. Foi professor no Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE) até seu encerramento (2019). Professor de cursos de especialização em Direitos Humanos (IFIBE, Unochapecó, UCS, PUCRS, Unisinos).

Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA