

Teologia e direitos humanos: reivindicações por novos relacionamentos¹

Theology and human rights: claims for new relationships

*Kathlen Luana de Oliveira**

Resumo

A expressão teológica utilizada por Bobbio afirma que os direitos humanos emergem como “sinais dos tempos”, os quais podem ser uma ferramenta hermenêutica do momento atual. Os sinais dos tempos surgem em meio a uma ampliação da consciência sobre esses direitos (uma era de direitos) e, ao mesmo tempo, multiplicam-se as violações a eles, ocasionando uma sensação de esfacelamento da condição humana. Os direitos humanos são, dessa forma, um reflexo das contradições humanas, do clamor por justiça, por igualdade, por liberdade. Para a teologia construída *a partir* da América Latina, as reivindicações expostas nos direitos humanos não são estranhas. Especialmente, os assim categorizados direitos humanos sociais, econômicos, culturais e ambientais estão tão próximos de anseios teológicos que parece difícil não enxergar correlações, conjugações. Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo refletir sobre desafios e intersecções entre a teologia e os direitos humanos, especificamente no contexto latino-americano. Com essa conjugação, que não ignora especificidades, entre teologia e direitos humanos pode haver um indicativo de esperança e resistência. Logo, a persistente busca por libertação insere-se nas trajetórias da Teologia da Libertação, cuja tarefa de denúncia-anúncio se demonstra relevante e necessária ao contexto atual.

Palavras-chave: teologia; direitos humanos; libertação.

Abstract

The theological term used by Bobbio asserts that human rights emerge as “signs of the times”, which can be a hermeneutical tool in the present day. Signs of the times come amid an increasing awareness of these rights (an age of rights) and, at the same time, multiply the violation of them, causing a feeling of disintegration of the human condition. Human rights are thus a reflection of human contradictions, the cry for justice, equality and freedom. For the theology built from Latin America, claims exposed in human rights are not strange. Especially, the so-categorized social, economic, cultural and environmental human rights are so close to theological aspirations that it seems difficult not to see correlations, conjugations. Thus, this paper aims to reflect on challenges and intersections between theology and human rights, specifically in the Latin American context. This combination, which does not ignore specificities, between theology and human rights can be an indication of hope and resistance. Therefore, the persistent search for liberation falls in the trajectories of Liberation Theology, whose announcing-denouncing task demonstrates to be relevant and necessary to the current context.

Keywords: theology, human rights, liberation.

* Mestre e doutoranda em teologia pela Escola Superior de Teologia. Email: kathlenlua@yahoo.com.br

Introdução

A história da teologia na América Latina está nas entranhas da autocompreensão latino-americana. Não se consegue separar a identidade do pensamento religioso-teológico, pois isso incorreria em equívocos ou em fragmentações da realidade. Todavia, uma análise identitária que leva em consideração a epistemologia teológica não representa uma condição de “sagrado” da identidade. Ao se compreender como identidades repletas de religiosidade, a América Latina, de um lado, pode encontrar, na teologia, uma auxiliar de transformação social e política ou, de outro lado, pode estar sendo conivente com uma teologia de manutenção do *status quo*. Tal situação pode ser ambígua e não necessariamente dicotômica. Partindo dessa constatação, há teologias distintas que foram e são construídas ou copiadas na América Latina.

Trazer a teologia como uma ferramenta epistemológica de análise da realidade² significa, neste ensaio, reconhecer a relevância, a influência, a função desempenhada pela religião na vida das pessoas. Também significa evidenciar que a secularização³ se demonstrou mais “cheia de fé” na América Latina e esta ainda atravessa valores ou princípios sociais, os quais regem as relações humanas (Gutiérrez, 2000, p. 49-77). Outro aspecto seria o fato de que existe uma relação direta entre religião, política e sociedade. E nessa relação existem poderes e saberes que podem ser usados ou não para a promoção de interesses próprios, consolidando hegemonias, ou que podem servir para a promoção da cidadania numa América Latina marcada pela exploração, pelo sofrimento, pelos preconceitos, pela pobreza, pelas injustiças, pelas desigualdades, pela dependência. Nesse sentido é que o texto aqui presente busca entrelaçamentos dos direitos humanos e a teologia⁴.

1. Direitos humanos: uma construção

Os direitos humanos não são verdades axiomáticas e nem verdades absolutas. Embora possa parecer irônico afirmar isso de forma axiomática, as experiências de violência do último século vêm ratificando que os direitos expressos nas declarações nada têm de natural⁵. Os direitos humanos são experiências que foram consolidadas em “testemunhos documentais de lutas descomuns que mobilizaram grandes contingentes humanos por sua libertação” (Dornelles, 2006,

p. 8). Ou ainda, na ênfase contundente de Ignacy Sachs, é necessário dar-se conta da luta e da conquista contidas em um direito declarado.

Não se insistirá nunca o bastante sobre o fato de que a ascensão dos direitos é fruto de lutas, que os direitos são conquistados, às vezes, com barricadas, em um processo histórico cheio de vicissitudes, por meio do qual as necessidades e as aspirações se articulam em reivindicações e em estandartes de luta antes de serem reconhecidos como direitos. (Sachs, 2002, p. 156).

Em sua constatação, Sachs expressa uma característica que vem sendo consolidada na compreensão contemporânea acerca dos direitos humanos: sua construção histórica. Essa posição não é unívoca e pode ser confundida com um historicismo, ou seja, os direitos humanos seriam compreendidos restritamente pelo que se encontra em documentos de direitos humanos e relativos apenas a contextos históricos nos quais foram declarados. Entretanto, sua definição também *não pode* ser a-histórica. Como Xabier Etxeberria defende, afirmando a universalidade dos direitos humanos, seria uma percepção trans-histórica. “[...] algo que, nacido en contextos históricos precisos, los desborda a todos y se muestra a la vez como una referencia ideal que deben tener en cuenta todos” (Etxeberria, 2000, p. 297). Como trans-históricos, “[...] los derechos humanos, ni ahora ni nunca, se identificarán plenamente con sus realizaciones históricas, pero son condición de posibilidad de esas realizaciones y transformaciones en vistas a una mayor libertad, justicia y solidaridad” (Etxeberria, 2000, p. 297).

Os esforços argumentativos, especialmente em realidades cuja efetivação dos direitos humanos ainda precisa percorrer um longo caminho, compreendem que os “[...] direitos humanos não são prontos, são fruto da luta, se constroem e são construídos historicamente e se radicam nas lutas libertárias e emancipatórias [...]” (Carbonari, 2008, p. 65). Nesse viés, compreender os direitos humanos enquanto construção é imprescindível, mesmo que, como afirmaria Alain Touraine, possa parecer algo desprovido de interesse, pois, como a questão de gênero, “[...] numa cultura quase tudo é construído, quer se trate de alimentação, dos sistemas de parentesco ou da definição do sagrado” (Touraine, 2007, p. 218-219).

2. Direitos humanos e teologia: construção da convivência

Bobbio, utilizando uma expressão teológica, diz que os direitos humanos emergem como “sinais dos tempos”. Independentemente da argumentação de que, atualmente, ampliou-se a consciência sobre esses direitos ou multiplicaram-se as violações a eles, há a sensação do esfacelamento da condição humana, há uma ideia geral de crise. Entre incertezas, mas de forma confiante, os sinais dos tempos, diferentemente do “espírito do tempo” hegeliano cuja função é interpretar o presente, vislumbram o futuro. Os direitos humanos, dessa forma, são um reflexo das contradições humanas: os seres humanos não são definidos “[...] apenas do ponto de vista da sua miséria, mas também do ponto de vista da sua grandeza em potencial” (Bobbio, 2004, p. 223). Logo, os olhares e os discursos voltados aos direitos humanos não estão dominados pelo medo da capacidade destrutiva; eles se direcionam para possibilidades de convivência.

Aliás, nunca se multiplicaram tanto os profetas de desventuras como hoje em dia: a morte atômica, a segunda morte, como foi chamada, a destruição progressiva e irrefreável das próprias condições de vida nesta terra, o niilismo moral ou a “inversão de todos os valores”. O século que agora chega ao fim [século XX] já começou com a ideia de declínio, da decadência ou, para usar uma metáfora célebre, do crepúsculo. Mas sempre se vai difundido, sobretudo por sugestão de teorias físicas apenas ouvidas, o uso de uma palavra muito forte: catástrofe. Catástrofe atômica, catástrofe ecológica, catástrofe moral. (BOBBIO, 2004, p. 222).

Recorrer aos direitos humanos, aludindo à convivência, é, antes de qualquer asserção, o reconhecimento de uma preocupação política, uma preocupação em estabelecer um mundo comum. Em outras palavras, enquanto preocupação política, os direitos humanos não estão centralizados *no* ser humano, mas *entre* os seres humanos⁶, estabelecendo-se como convivência, como relação *entre* os seres humanos (Arendt, 2007b, p. 23). Logo, em primeiro lugar, norteados por implicações políticas, e justamente por não residirem *no* ser humano, os direitos humanos não provêm da essencialização da dignidade ou da igualdade humana. Os direitos não são dados, mas construídos no âmbito de uma comunidade política. Em segundo lugar, pautados pela convivência, os direitos humanos se tornam componentes do espaço público e reivindicam liberdade e emancipação contra todo o tipo de opressão e de violência: política, religiosa ou cultural. Essas reivindicações são conquistas históricas e políticas, ou seja, uma invenção humana, e estão vinculadas a problemas de convivência coletiva dentro de uma comunidade política. O direito de pertencer a uma

comunidade política, o direito de ter um lar, de ter asilo são fundamentais enquanto direito a ter direitos. Sem isso, a violência penetra no espaço público, promovendo a destruição da pluralidade e a redução da política a relações de dominantes, privilegiados e dominados.

Independentemente de como as pessoas respondem à questão de se é o humano ou o mundo que está em perigo na crise atual, uma coisa é certa: qualquer resposta que coloque o ser humano no centro das preocupações atuais e sugira que ele deve mudar para que a situação melhore é profundamente apolítica. Pois no centro da política jaz a preocupação com o mundo, não com o ser humano – com um mundo, na verdade, constituído dessa ou daquela maneira, sem o qual aqueles que são ao mesmo tempo preocupados e políticos não achariam que a vida é digna de ser vivida. (Arendt, 2008, p. 158-159).

Conforme Moltmann, a busca por um entendimento geral de Deus e da vida em comunhão configura-se como uma “teologia geral”, a qual é definida, não de forma abstrata, mas a partir das perspectivas política, ética e ecológica. Sendo assim, “o conceito universal, pelo qual buscam hoje a teologia, a filosofia e a política, sem dúvida nenhuma é o *universo*” (Moltmann, 2004, p. 77). Trata-se do universo que compartilhamos, o qual é determinante à vida humana. Nesse sentido, Moltmann define que “o ‘conceito geral que serve de moldura’ para a teologia é hoje a *teologia da Terra*” (Moltmann, 2004, p. 78). Nessa perspectiva, a teologia torna-se concreta.

O *universo relativo*, que não só conhecemos, mas também vivenciamos, porque ele determina a nossa vida, é o *sistema Terra*. A “Terra” como planeta, “em” cuja biosfera a vida humana é possível, constitui para nós seres humanos, o *relativamente total e o concretamente universal*. Depois que a era científico-econômica explorou e destruiu a Terra até as condições fundamentais de sua existência, uma nova era ecológica deve colocar a “parceira” Terra, até agora silente e silenciada, no centro de sua economia e política e, desse modo, também de sua forma de vida e espiritualidade. Se quisermos viver e sobreviver, voltar-nos-emos para a economia da Terra, para a política da Terra e para a “religião da Terra”. Para o gênero teológico de uma “teologia natural” esse contexto significa que uma “teologia da natureza” deve acolher e articular uma “religião da Terra”. Não se trata de uma nova “teologia do sangue e do solo”, como a dos nazistas, mas de reverência ao “shabbat da Terra”, que esta celebra para Deus, para tornar-se novamente viva, como declara a Torá de Israel (Moltmann, 2004, p. 77-78).

A preocupação com o *universo*, para Moltmann, rompe com visões antropocêntricas, reiterando uma dignidade comum e específica de toda a criação e de cada ser criado. Torna-se imprescindível “[...] iniciar uma teologia da

libertação concreta e apenas sobre essa base mostrar o significado universal dessa liberdade como direito universal do ser humano e o futuro comum dessa liberdade como nova humanidade” (Moltmann, 1974, p. 173). Moltmann afirma que, a partir dos direitos humanos, a liberdade religiosa “[...] constitui o ‘conceito político ‘emoldurador’ para aquilo que deve ser chamado de ‘religião’” (Moltmann, 2004, p. 77). Liberdade que possibilitaria a convivência religiosa de diferentes expressões religiosas no mundo. O diálogo e a convivência inter-religiosa enxerga as diferenças e o que existe de comum. Nesse sentido, as religiões “[...] encontrarão um espaço comum em que podem apresentar suas diferenças, pois de outra forma estas não são passíveis de apresentação” (Moltmann, 2004, p. 77). Inclusive, a liberdade possibilita o fato de não se ter religião, indo além das comunidades religiosas. O viver-juntos, como preocupação central, torna comum a responsabilidade pelo mundo, pela Terra. “Tanto a religiosidade quanto a secularidade têm de servir à vida comum, caso a humanidade e a Terra devam sobreviver” (Moltmann, 2004, p. 77).

A teologia, portanto, compõe a reflexão acerca dos direitos humanos, não como fundadora e fundamentadora de seu discurso, mas como pertencente à pluralidade humana e possuindo as mesmas reivindicações de igualdade, liberdade, fraternidade. É um agir responsável pelo amor que espera que uma nova realidade aconteça, constituindo-se como um saber de resistência, de inconformidade, de responsabilidade contra possíveis massacres e degradações humanas e da Terra. A teologia, nesse sentido, é um saber que, por carregar memórias e esperanças edificadas na ação de um Deus encarnado, seria contraditória se compactuasse com a violência ou qualquer ação de negação da vida (biologia e biografia). A tradição teológica se insere nesse horizonte de desejos por mudança, ao considerar os direitos humanos e suas implicações políticas. Muitas palavras são compartilhadas pela tradição teológica e pelos direitos humanos. Evidenciar a tradição teológica, nesse sentido, não se trata de reafirmar modos únicos de pensamento, moldes únicos de convivência, mas, como exposto no primeiro capítulo, trazer ao diálogo um saber que passa por transformações, tem limitações, possui riscos, renova-se, autocritica-se, é criticado e possui potencialidade crítica.

Talvez, nisto consiste o maior desafio à teologia: como ser um saber que compreenda a diversidade humana, sem legitimar as diferenças como fundamento de uma realidade assimétrica, injusta, desigual? Como propor uma

comunhão que não seja apenas direcionada àqueles que compartilham as asserções teológicas? Como ensejar o compromisso, a responsabilidade pelo mundo sem se tornar ideologia ou abstrações e palavras vazias de transformação? Como não se contradizer enquanto “saber transfigurado pelo amor”⁷ (Alves, 1986, p. 32), não se omitindo, cooperando e silenciando perante a violência da humanidade contra a humanidade, perante ações imperdoáveis? Possíveis respostas podem ser apontadas, não como soluções definitivas ou “receitas” exatas, mas enquanto construções que almejam mudanças.

Há respostas possíveis a partir da própria tradição teológica, de sua memória, de sua esperança, de sua tradição profética e do resgate de uma *teologia patética*. Tal qualificação de patética à teologia remete a um compromisso teológico em afirmação do mundo no sentido profético. Conforme Moltmann (1978), chamar a teologia de patética é uma identificação com o *pathos* de Deus. Há uma reivindicação contra o Deus que, desde Aristóteles, é “*théos apathés*”, imutável, incorruptível, impassível, imóvel. Tais atributos foram penetrando na construção do pensamento teológico, tornando a teologia apática e indiferente com a realidade do mundo. Adjetivar a teologia com o termo *pathetica* é falar dos profetas que não possuíam nenhuma “ideia” de Deus, mas compreendiam a si mesmos e ao povo na “situação de Deus”. E essa situação era denominada de *pathos* de Deus. “O *pathos* nada tem a ver com os caprichos dos Deuses mitológicos. [...] Os profetas não identificavam o *pathos* de Deus com sua essência, mas entenderam-no como a forma de seu relacionamento com o mundo, seu envolvimento e preocupação” (Moltmann, 1978, p. 56). A profecia, nesse aspecto, não se reduzia a uma previsão do futuro, mas era o relacionamento presente, voltado para o *pathos* atual de Deus, o qual sofria pela infidelidade de Israel. Trata-se de um Deus que sofre, sente ira, mas é apaixonado por sua criação.

Logo, a teologia não se sustenta como ideia(s) de Deus, mas, enquanto um relacionamento com Deus, ela entende-se na “situação de Deus”. Novamente, cabe o alerta a possíveis reduções desse relacionamento ao nível espiritual. É um relacionamento que possui implicações concretas; logo, “[...] primeiro a experiência, depois a teologia, primeiro a paixão, em seguida a ação” (Moltmann, 2004, p. 32). Como demonstra a tradição profética do antigo Israel, havia denúncias concretas das injustiças, das opressões e, ao mesmo tempo, o anúncio de esperança, a possibilidade de mudanças ainda em vida, desde que o povo

desse ouvidos ao profeta⁸. A partir desse resgate do *pathos*, poder-se-ia dizer que a teologia possui uma função semelhante à visão do vale de ossos (Ezequiel 37). Teologia, feita por homens e mulheres, depara-se com ossos, não só em termos escatológicos, mas nesse mundo. Logo, a teologia não pode se limitar aos ossos ou tornar-se um saber calcificado. Ela traz o elemento de esperança de que esses ossos serão recobertos por tendões, carne, pele. De um lado, a teologia *pathetica* enxerga-se sobre o sofrimento, sobre os ossos da realidade e, por outro, também reflete sobre as experiências de morte. Não significa afirmar que a teologia é fundamentalmente “necrofílica”, pois a esperança e a vida, no presente e na escatologia, recebem ênfase. O amor, nessa perspectiva teológica, fala de sofrimento, da violência. Disso decorre sua afinidade com os direitos humanos. A teologia, nesse sentido, é um saber conjugado com os direitos humanos. Claro, com uma característica própria que parte de um

Olhar para o presente
Ouvir os gemidos dos que sofrem
Ouvir, do passado, os gemidos da Grande Vítima
Misturá-los
Transformá-los num poema
Comê-lo, como se fosse um sacramento... (Alves, 1986, p. 32).

Não como ideia de Deus, mas por entender-se no horizonte profético de uma relação de Deus com o mundo, é que os direitos humanos são compreendidos como compromisso teológico. E esse Deus não é fruto dos discursos institucionais, mas provém do rosto das pessoas que sofrem com o racismo, com o sexismo, com o etnocentrismo, com a miséria e com todo o tipo de segregação e violência. Da mesma forma, os direitos humanos, componentes do espaço público, podem ser uma alternativa para a efetividade de uma responsabilidade comum que mobiliza as pessoas a uma ação em conjunto. Nesse sentido, os direitos humanos estão no horizonte do pensamento político de Arendt. Em especial, Arendt enxerga a potencialidade pública de alguns elementos cristãos, descontextualizando-os, porém resgatando a autenticidade da ação de Jesus, do poder de perdoar, da fé e da esperança (Arendt, 2007a).

Afirmar os direitos humanos politicamente significa não se limitar a reivindicações de direitos de subsistência restrita ao ciclo do processo vital. Com certeza, esses direitos não podem ser ignorados, porém os direitos humanos não

deveriam ser meramente instrumentais; antes, um exercício da convivência. A preocupação é com o mundo, no qual estão presentes as diferenças humanas. Uma convivência que propicie a liberdade, sem a reação violenta. Há nessa preocupação um desejo de mudança das relações e, como Arendt indica, não há como mudar o mundo ou as pessoas, é preciso mudar leis e constituições para que aconteça uma mudança do mundo e das relações entre as pessoas.

E não podemos mudar o mundo mudando as pessoas que vivem nele – à parte a total impossibilidade prática de tal empresa – tanto quanto não podemos mudar uma organização humana ou um clube tentando, de alguma forma, influenciar os seus membros. Se queremos mudar uma instituição, uma organização, uma entidade pública qualquer existente no mundo, tudo o que podemos fazer é rever suas constituições, suas leis, seus estatutos e esperar que o resto cuide de si mesmo. Isto é assim porque onde quer que os seres humanos se juntem – em particular ou socialmente, em público ou politicamente – gera-se um espaço que simultaneamente os reúne e os separa. Esse espaço tem uma estrutura própria que muda com o tempo e se revela em contextos privados como costume, em contextos sociais como convenção e em contextos públicos como leis, constituições, estatutos e coisas afins. Onde quer que as pessoas se reúnam, o mundo se introduz entre elas e é nesse espaço intersticial que todos os assuntos humanos são conduzidos. (Arendt, 2008, p. 159).

3. Possibilidades de resistência

Entre os caminhos que agregam ou separam a religião/teologia dos direitos humanos ainda falta muito a percorrer, no sentido de ir além das molduras já estabelecidas. Os caminhos já postos acerca da relação entre teologia e direitos humanos estão longe de respostas definitivas. Todavia, compete empreender novos caminhos que não se assentem sobre conceitos já dados e estabelecidos, isto é, palavras e conceitos, como democracia, política, público, igualdade, dignidade, liberdade, precisam ser revisitados. Tais palavras extrapolam os limites da conceituação, pois, em cada palavra, há por detrás epistemologias, contextualidades e intencionalidades em disputa.

Como assevera Lewgoy (2004), analisando o campo religioso no Brasil, tanto os discursos do excesso de religião quanto os que identificam a sua falta têm cristalizado a discussão religião – direitos humanos no Brasil. A influência da ala evangélica/neopentecostal no espaço público e nas decisões eleitorais fomenta muitas desconfianças.⁹ Os choques de interesses, os preconceitos elaborados a partir de modelos de família, de papéis de gênero, da intolerância e da demonização de outras religiões,¹⁰ das posturas acerca de questões de saúde,

como acerca do aborto, provocam uma reação negativa da presença da religião no espaço público. Logo, como um ponto de partida norteador, é preciso que a teologia entenda o papel que a religião pode exercer em determinados contextos.

[...] creio que podemos evitar o estéril debate entre os que lamentam o *excesso* de religião e os que, contrariamente, deploram a sua *falta*, salientando que os protagonistas desses discursos geralmente alojam-se em espaços sociais muito heterogêneos, os quais atualizam horizontes de produção de sentido muito diversos, onde não chega a se processar um diálogo mínimo, mas apenas a eventual colisão de enfadonhos e repetitivos monólogos. (Lewgoy, 2004, p. 71-72).

No contexto brasileiro, especialmente nos discursos acadêmicos, qualquer proposição teológica remete às experiências religiosas e às instituições religiosas. Assim, a participação, mesmo que comprometida com a promoção de cidadania, com o bem comum pode rememorar memórias doloridas do período colonial ou ainda aflorar os embates intolerantes das religiões na atualidade. A tão proclamada laicidade do Estado e a tão desejada liberdade religiosa ainda estão longe de proporcionar uma efetiva tolerância religiosa, um tratamento igualitário das religiões e um autêntico respeito aos que não professam religião alguma. Apesar da constitucionalidade da liberdade religiosa, ainda há muito para refletir sobre a sua garantia e promoção.¹¹ Nesse aspecto, as discussões da Secretaria Especial de Direitos Humanos têm se preocupado com a violência e a intolerância ocorrida no âmbito religioso, assegurando a diversidade, incentivando o diálogo, prevenindo e combatendo todo tipo de intolerância religiosa (Brasil, 2004).

Algumas considerações

O engajamento com os direitos humanos seria um exemplo de onde a Teologia poderia se empenhar: direitos humanos – aqui – entendidos como anseios e reivindicações contextuais, com projetos concretos de comprometimento com o público, com o comum, com a justiça, com a tolerância, na luta contra a desigualdade, a opressão e qualquer tipo de violência ou violação. Claro, cabe uma postura *ao lado* de outras áreas do conhecimento, *ao lado* dos movimentos sociais, *ao lado* dos grupos que de alguma forma se articulam para verem seus direitos garantidos, *ao lado* daquelas pessoas que ainda não possuem articulação, mas precisam de apoio e solidariedade.

Assim, podem ser estabelecidas tarefas comuns que não aniquilam as diferenças, inclusive as diferenças religiosas e até ateístas. No horizonte de reunir e de estar reunida, a teologia estaria somada na luta pela concretização dos direitos humanos. Direitos humanos como sinais dos tempos que clamam por justiça, que anseiam por igualdade. Direitos humanos desconstruídos, repensados, questionados, enriquecidos com diálogos de vários saberes, inclusive o teológico, têm a potencialidade de criar relações e novas realidades.

Referências bibliográficas

ALVES, Rubem. Teologia. *Tempo e presença*. Rio de Janeiro, n. 206, p. 32, mar. 1986.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007a.

_____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *O que é política?* 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007b.

_____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo [antisemitismo], imperialismo, totalitarismo*. 7. reimpr. São Paulo: Cia das Letras, 2007c.

BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Fundamentos de um ethos de liberdade universal. São Leopoldo: Unisinos, 2000.

BITTAR, Eduardo C. B.; BLOTTA, Vitor S. L. *O lugar dos direitos humanos no Brasil*. ANDHEP. Artigos. Disponível em: <<http://www.andhep.org.br/content/view/73/56/>>. Acesso em: 20 mai. 2011.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. 4. reimpr. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. Secretaria especial de direitos humanos. *Diversidade religiosa e direitos humanos*. 2004. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.gov.br/.arquivos/cartilhadiversidadedereligiosaportugues.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2012.

CARBONARI, Paulo César. *Direitos humanos: sugestões pedagógicas*. Passo Fundo: IFIBE, 2008.

COMPARATO, Fábio Konder. Fundamento dos direitos humanos. *Instituto de Estudos Avançados da USP*, São Paulo, 1997. Disponível em: <<http://www.iea.usp.br/textos/comparatodireitoshumanos.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2011.

DORNELLES, João Ricardo W. *O que são direitos humanos*. São Paulo: Brasiliense, 2006. (Primeiros Passos, 229).

ETXEBERRIA, Xabier. *Ética de la diferencia: en el marco de la antropología cultural*. 2. ed. atual. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.

FONSECA, Alexandre Brasil. *Secularização, pluralismo religioso e democracia no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GUTIÉRREZ, Gustavo. A situação e as tarefas da Teologia da Libertação. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org.). *Sarça ardente: teologia na América Latina: Prospectivas*. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000.

LEWGOY, Bernardo. Religião e direitos humanos: cenários locais e globais de um debate. In: FONSECA, Claudia et al. (Orgs.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. p. 71-72.

MARIANO, Ricardo. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, 2011, p. 238-258.

_____. Pentecostais em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007. p. 119-148.

MOLTMANN, Jürgen. *Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

_____. *Das experiment hoffnung: einführungen*. München: Kaiser, 1974.

_____. *Paixão pela vida*. São Paulo: ASTE, 1978.

OLIVEIRA, Kathlen Luana de. O público, o privado e a religião: momentos de continuidade e descontinuidade do processo de secularização. In: BOBSIN, Oneide et al. *Uma religião chamada Brasil: estudos sobre religião e contexto brasileiro*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

ORO, Ari Pedro; MARIANO, R. . Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil. *Debates do NER - UFRGS*. Porto Alegre, v. 11, 2010, p. 11-38.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Des-evangelização dos joelhos: Epistemologia, sexualidade e osteoporose. In: NEUENFELDT, Elaine; BERGESCH, Karen; PARLOW, Mara (Orgs.). *Olhares do II Congresso latino-americano de gênero e religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2008, p. 161-168.

SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, direitos humanos e cidadania. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; GUIMARÃES, Samuel Pinheiro (Orgs.). *Direitos humanos no século XXI: Parte I*. Brasília: IPRI/FUNAG, 2002. p. 156. Disponível em: <<http://www.funag.gov.br/biblioteca-digital/direito-internacional>>. Acesso em: 12 ago. 2008.

SCHAPER, Valério Guilherme. Emblemas da intolerância: Jean Calas, Jean Charles e a tolerância segundo Voltaire. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 12, p. 8-19, jan.-abr. 2007. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp/revista/012/ano06n1.pdf>>. Acesso em: 12 jul. 2011.

_____. A tolerância entre solidariedade e reconhecimento. Ideias para repensar o conceito de tolerância. In: SCHAPER, Valério Guilherme; OLIVEIRA, Kathlen Luana de; REBLIN, Iuri Andréas. *A teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2008. p. 339-356.

SCHMIDT, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SMITH, Bárbara. *Crença e resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo: UNESP, 2003.

STACKHOUSE, Max L. Sources and prospects for human rights ideas: a Christian perspective. In: HALAMA, Jindrich. *The idea of human rights: traditions and presence: proceedings of an International Conference Held in Prague, Feb. 20-23, 2003*. Praha: Charles University, 2003. p. 183-200.

TOURAINÉ, Alain. *Um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

¹ Almeja-se que, mesmo que neste artigo seja apenas de forma singela, quando é discutida a relação teologia e direitos humanos, surjam reivindicações de novos relacionamentos humanos. A cada dia, as referências do que é ser humano, dos seus ideais de sociedade, das suas lutas por justiça e liberdade são reinventados. O ser humano cria-se constantemente, reinventa-se. E nessa reinvenção é que o artigo se situa, preocupando-se com os critérios normativos, já definidos, de pensar e compreender os relacionamentos humanos. Cf. Pereira (in Neuenfeldt; Bergesch; Parlow, 2008, p. 161-168).

² Quando se refere aos direitos humanos, a teologia tem entrado nas discussões pelos fundamentos destes. Aqui não se pleiteia uma fundamentação metafísica de direitos humanos, mas uma conjugação da teologia e direitos humanos pela *práxis*. É claro que teólogos e teólogas identificam a relação da teologia a partir das motivações decorrentes do compromisso da fé, da revelação do Deus criador, salvador. Todavia, no espaço público não se torna um critério universal o compromisso de fé. Por isso, as trajetórias ecumênicas, as lutas da Teologia da Libertação se aproximam e se misturam com as lutas de direitos humanos. Essas experiências históricas evidenciam que os direitos humanos não se configuram como algo pontual, casual ou momentâneo, e ainda fomentando a criticidade aos mecanismos, instrumentos que se propõem a sua realização. De qualquer forma, nem tudo nessa relação direitos humanos e teologia é aproximação. Há diversas tensões como a “propriedade” da ideia de direitos humanos, as discussões acerca da secularidade, a luta por liberdade/tolerância religiosa. Em muitos casos, a teologia/religião é tida como diametralmente oposta aos direitos humanos. Inclusive, há um vasto campo já consolidado que reflete e é cerceado pela ideia de que é necessária a superação da moralidade religiosa para se chegar à emancipação ou à democracia de fato ou ainda pela ideia da apologia da contraposição entre direito humano e direito divino, reapresentando antigas disputas discursivas do teocentrismo ou do antropocentrismo. Nesse sentido, o texto é estruturado como crítico à proposta de Stackhouse (in Halama, 2003, p. 183-200) que, por mais que identifique as ideias cristãs na construção de direitos humanos, defende uma primazia dos direitos de Deus como fundamentação dos direitos humanos.

³ Todavia, como alerta Gustavo Gutiérrez (in Susin, 2000, p. 49-77), há muita fé no continente latino-americano e esta fé precisa ser refletida enquanto *práxis*. Assim, não é a falta de fé um problema, mas os desafios que são demandados pela pluralidade de religiões ou vivências religiosas.

⁴ Analisar os direitos humanos no Brasil é, primeiramente, perceber que, em meio a uma neblina de compreensões da realidade, seu reconhecimento ganha contornos visíveis e polissêmicos. De forma alguma, há posições e conceitos unívocos. Ao contrário, os direitos humanos são um “conflito consensual”; isto é, há uma concordância de que o conflito permeia toda reflexão, proposta e ação. O reconhecimento dos direitos humanos pauta e é pautado pela pluralidade, pela fragmentação ou estigmatização, pela desejabilidade de sua concretização, pela disputa de seus fundamentos e argumentos, pela constatação de sua inxequibilidade política e, até mesmo, pela afirmação do “fim dos direitos humanos”. Cf. Bielefeldt (2000, p. 17). Bittar e Blotta (in Andhep, s/d) analisam o lugar dos direitos humanos no Brasil, identificam que sua compreensão era (e ainda é) estigmatizada e vulgarizada, restringindo-se a poucas pessoas, aos infratores das leis. “Quando se fala em direitos humanos, no Brasil, sempre se evoca um imaginário segundo o qual estes são ‘direitos de bandidos’, no jargão vulgar. Essa ideia encobre a face de uma das mais importantes conquistas da história da modernidade”. Além disso, o pressuposto definido por Bobbio (2004, p. 35-36): “[...] direitos humanos são coisas desejáveis, isto é, fins que merecem ser

perseguidos, e de que, apesar de sua desejabilidade, não foram ainda todos eles (por toda a parte e em igual medida) reconhecidos [...]”.

⁵ Onde reside o fundamento dos direitos humanos? Qual a sua origem? Haveria um *Sitz im Leben* que delimita ou que pode reivindicar posse dos direitos humanos? A validade dos direitos humanos é universal ou situada? As disputas revelam vários argumentos: invenção ocidental, invenção judaico-cristã, invenção moderna-iluminista, origem burguesa-liberal, fundamento na natureza humana, na dignidade, na consciência, na materialidade da vida, na racionalidade, na linguagem, na ética, na história, na sociabilidade, no antropocentrismo, na vontade de Deus, no poder do Estado, na ordem jurídica-legislativa. Enfim, a problemática permanece. Sobre apontamentos nessa direção, ver Comparato (1997).

⁶ Como as experiências do século XX demonstraram, para Arendt, em sua obra publicada em 1951, (em meio aos esforços de internacionalização dos direitos humanos) há um paradoxo entre teoria e concretização dos direitos humanos, pois nem todos os seres humanos são contemplados em seu arcabouço político-jurídico. Sem um Estado, uma comunidade política que garanta e promova direitos, tudo é possível contra a vida. Arendt detectou que os direitos humanos estavam atrelados ao *status civitatis*, direitos daqueles que possuem uma cidadania. “[...] Os direitos civis – isto é, os vários direitos de que desfrutava o cidadão em seu país – supostamente personificavam e enunciavam sob forma de leis os eternos Direitos do Homem, que, em si, se supunham independentes de cidadania e nacionalidade” (ARENDR, 2007c, p. 326). Os direitos humanos, postos nas declarações, envoltos na teoria positivista, eram efetivados apenas no postulado de que “[...] não há direito fora da organização política estatal, ou do concerto dos Estados no plano internacional. Ora, essa concepção, como é fácil de ver, revela-se radicalmente incompatível como reconhecimento da existência dos direitos humanos [...]” (Comparato, 2007, p. 59).

⁷ A definição de teologia enquanto “saber transfigurado pelo amor” é de Rubem Alves (1986, p. 32). Isso confere à teologia, primeiro, um caráter crítico/profético em relação à realidade e em relação a si própria: denunciar onde não há amor. Em segundo, implica em dizer que um saber transfigurado é um saber à disposição do amor e não um saber do progresso, da evolução ou um saber confinado em academias e em *eclesias*. Enfim, é um saber que não possui uma “forma” comum, tem um compromisso fora dele mesmo. Em outras palavras, como saber transfigurado pelo amor, o acento não recai no saber, “porque não é pelo conhecimento que os corpos são ressuscitados, mas pelo amor... É aí que se inicia o gesto, e não no saber”. Em terceiro, o amor, ao qual está voltado o saber, emerge de todas as experiências de exílio, de sofrimento. Teologia se compõe de falas, de palavras compartilhadas “[...] que animam o corpo e lhe dão vida nova”; é ouvir “os gemidos dos que sofrem”. É um amor que não se confunde com ideologias, mas tem um comprometimento, pois amor não é uma atividade de solidão, é amor na presença de outras pessoas nesse mundo.

⁸ Claro que algumas intenções proféticas que exigem fidelidade eram de suprimir outras tradições, as quais foram qualificadas como malignas. Por exemplo, na religião cananeia, a figura feminina era adorada como a virgem deusa do amor, no culto da fertilidade. *Anate*, deusa da fertilidade e da guerra, é citada, no AT, em nome de lugares e pessoas (Jz 1.33; 5.6); mas aparece a *Astarte* (Jz 2.13; 10.6; 1 Sm 7.3s) e *Ashera* (Jz 3.7; 1 Rs 18.19) representada por um símbolo cultural de madeira (1 Rs 15.13; 2 Rs 21.3,7; Dt 16.21; Is 17.8). Os profetas (Os; Jr 3; Ez 16;23) reinterpretem o mito cultural do casamento. Transferem o mito para a relação do povo de Israel com Deus, destroem o mito ao acusarem o povo de adultério. Israel não podia admitir a ideia de comunhão entre deus e deusa, mas precisava separar de Baal a bênção da fertilidade. Não demorou para que características de Baal fossem atribuídas a YHWH. O Deus nômade do êxodo, o líder da guerra santa, também se torna doador da fertilidade. Na tese de Schmidt (2004, p. 220-228), o primeiro mandamento precisava se impor no âmbito da vida.

⁹ Para a discussão, cf. Mariano (2011, p. 238-258) e Oro; Mariano (2010, p. 11-38).

¹⁰ Cf. Mariano (in Silva, 2007, p. 119-148).

¹¹ É preciso destacar que a legalidade da laicidade não é sinônimo de tolerância religiosa. Especialmente num país que possuía uma religião oficial, o cenário da pluralidade religiosa aparece quase como uma contracultura, e as pessoas que não querem proclamar religião alguma podem até ser consideradas amorais. A violência religiosa tem sido destacada por pesquisas acerca das

religiões afro-brasileiras. Cabe, portanto, aprofundar e discutir as compreensões de laicidade, secularidade, pluralismo religioso, tolerância e democracia. Cf. algumas discussões a esse respeito em Fonseca (2002), Giumbelli (2002), Smith (2003), Schaper (2007, p. 8-19) e Schaper (in Schaper; Oliveira; Reblin, 2008, p. 339-356).

Recebido em 15/03/2013, revisado em 09/05/2013, aceito para publicação em 30/05/2013.