

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS
JURÍDICAS

JOSÉ HUMBERTO DE GÓES JUNIOR

**DA PEDAGOGIA DO OPRIMIDO AO DIREITO DO
OPRIMIDO: UMA NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS
NA OBRA DE PAULO FREIRE**

JOÃO PESSOA

2008

JOSÉ HUMBERTO DE GÓES JUNIOR

DA PEDAGOGIA DO OPRIMIDO AO DIREITO DO OPRIMIDO: UMA NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NA OBRA DE PAULO FREIRE

Dissertação apresentada à Universidade Federal da Paraíba como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas, área de concentração em Direitos Humanos.

NARBAL DE MARSILLAC
ELIANA MONTEIRO MOREIRA

JOÃO PESSOA 2008

JOSÉ HUMBERTO DE GÓES JUNIOR

DA PEDAGOGIA DO OPRIMIDO AO DIREITO DO OPRIMIDO: UMA
NOÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NA OBRA DE PAULO FREIRE

Dissertação apresentada como exigência parcial para a
obtenção do título de Mestre em Ciências Jurídicas, área
de concentração em Direitos Humanos, à comissão
julgadora da Universidade Federal da Paraíba.

Aprovada em _____ / _____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Narbal de Marsillac
Universidade Federal da Paraíba

Eliana Monteiro Moreira
Universidade Federal da Paraíba

José Geraldo de Sousa Júnior
Universidade Nacional de Brasília

A todas aquelas e a todos aqueles que, vítimas da ignorância e da desigualdade, vêem apagado o brilho de seus olhos, a força de sua palavra, a alegria de sua vida.

A todas as crianças e adolescentes cujo passado, presente e futuro sucumbem diante da mão pesada que lhes usurpa o sorriso, que lhes rouba a alma, que lhes tira o direito de aprender amorosamente com sua presença no mundo.

A todas aquelas e a todos aqueles que, organizados, assumem-se mais do que sem-teto, sem-terra, meninos e meninas de rua, trabalhadora, trabalhador, prostituta, homossexual, idoso, idosa, mulher, negro, negra, indígena.

São cidadãs e cidadãos em plenitude de direitos.

A todas aquelas e a todos aqueles cujo compromisso intenso com a humanidade, cuja “briga” por direitos humanos, cuja luta cotidiana por sobrevivência com dignidade contribui para tornar possível o sonho da justiça.

A todas aquelas e a todos aqueles que entregaram suas vidas para a construção da autêntica liberdade.

AGRADECIMENTOS

Depois de dois anos sem poder interagir inteiramente com o mundo e com as pessoas, dedicado a vivenciar a solitária intensidade de que me encharquei, enquanto conhecia e refletia sobre os escritos apaixonantes de Paulo Freire para escrever este trabalho, por um momento comecei a acreditar que estivesse vazio de sentimentos, vazio do amor e da ternura que incitam o meu caminhar utópico pela vida. Parecia que toda a minha energia estava presa nas linhas que compunham o meu diálogo com Paulo Freire sobre os direitos humanos, tornando-me, contraditoriamente ao propósito que me moveu durante todo o processo de escrita, incapaz de amar. Combatia o desencantamento da ciência e dos cientistas tradicionais, mas, eu mesmo parecia desencantado ao final de tudo. Não sei se pela exaustão mental e pelo sentimento de que o trabalho poderia estar incompleto. Não sei se pela luta que travei dentro de mim contra a crença de que poderia não ser digno de falar de Paulo Freire. Não sei se pela distância que tomei da vida mesma... não me sentia pleno para agradecer.

Depois de algumas reflexões, de novo, deixei-me povoar das pessoas, dos momentos, dos encontros de vida, que me fazem ser-estar-sendo, que me fazem caçador de sonhos, caçador de amigos, caçador de transformações, “caçador de nuvens”.

Lembrava das nuvens como símbolo da poesia, do amor, dos encontros que, embora, em alguns instantes rápidos, fazem, na sua intensidade, brotar novas vidas; que, às vezes, tempestuosos, imprimem-se radicais em suas transformações; que, intermitentes, renovam-se em cada novo cruzar de olhos, mentes e corações; que, perenes, fazem-se constantes, às vezes, intenso, às vezes, como chuva fina, às vezes, distantes como a nuvem solitária que viaja sozinha pelo céu, às vezes, como tempestades, às vezes, como uma névoa, às vezes, como

orvalho, às vezes, como geada, às vezes, como se as nuvens dessem lugar a um céu azul inabalável.

A partir das nuvens, exercei a poesia, para lembrar, para amar e re-amar as pessoas e os lugares que, mesmo não estando do lado ou não sendo o cenário intercomunicativo direto para a minha vida, são parte de mim, são parte do penso e do que faço.

Antes de tudo, devo advertir que, sendo feito de encontros, não é possível ser breve. Deixar de falar sobre certas pessoas é como não valorizar a beleza dos encontros que a vida em proporcionou.

Por não ser breve, posso ser traído pelo cansaço que ainda está em mim, apesar da recuperação da poesia. Por isso, desde já, peço desculpas àquelas pessoas que não tenham seus nomes entre aqueles que estão nestes agradecimentos. Viver é manifestar os encontros. É carregar em si um pouco de cada um e cada uma que (re)conhecemos. Sou o que aprendemos juntos, vivo o ser que construímos juntos. Deixar de citar alguém não tira essa pessoa do ser que existe hoje. (Re)conhecer é deixar-se povoar do outro, que fica em nós ainda que não percebamos.

Nesse sentido, pensava se agradeceria a Deus. Hoje, as dúvidas são maiores do que a crença de que possa existir. Porém, se não acredito, não posso esquecer que, em algum momento da minha vida, o encontro que tive com Deus, ainda que sob uma visão particularista, contribuiu para quem sou hoje. Portanto, agradeço a Deus por se encontrar comigo, por me deixar interpretá-lo como ser que se faz amar e ama sem punições, sem ser dono de destinos, sem ser moralista ou exigente de obrigações. Agradeço ao ser que não se reveste de formas pré-definidas; que, ante a inexistência de conhecimento capaz de decifrá-lo, faz-se impossível de ser lido ou dito. Agradeço ao ser que se mostra na maravilha dos encontros com o mundo e com as pessoas; ao ser que está nos olhos, nos abraços, nos sorrisos, no cheiro, no amor e na amizade das pessoas com quem convivo. Agradeço ao ser que me deixa encontrá-lo através da

coragem de todos os dias ser um ser novo, em transformação; que se encontra comigo através das andanças pelo mundo; que se encontra comigo nas lutas por justiça.

Feito de encontros, agradeço a minha mãe (Lilian) e a meu pai (Góes) a possibilidade de, em meio a nossa convivência, interpretar a vida com o olhar almejante de uma nova realidade, de buscar a força necessária para superar todos os problemas, de não seguir lógicas injustas e desonestas, de me deixar cativar pelo mundo, de enfrentar todos os obstáculos para seguir meus caminhos, de dotar minha vida de buscas pela liberdade, de me fazer amar profundamente as pessoas sem querer apossar-me delas, de me fazer andarilho, de não ter medo da separação física, de acreditar que posso ser mais.

Feito de encontros, agradeço a meus irmãos, Diego e Fabíola; aos meus sobrinhos Lucas e Luiza, hoje, fontes de minhas maiores alegrias; aos meus avós, mesmo aqueles que estão no mundo apenas pela lembrança e pela presença na vida de quem os conheceu; aos meus tios e primos, cujo olhar me ensinou a ser perseverante em mudar de vida.

Feito de encontros, agradeço a professora Maria de Lourdes Veiga que, consciente ou inconscientemente, fez-se freireana e me despertou para compreender a vida, para analisar criticamente as desigualdades históricas e para lutar por justiça; que abriu os caminhos, através de seus ensinamentos de geografia, para que o encontro que tive posteriormente com os escritos de Paulo Freire não passassem despercebidos.

Feito de encontros, agradeço a Paulo Freire, por sua generosidade em deixar para o mundo a *Pedagogia do Oprimido*, que, há quarenta anos inspira lutadoras e lutadores em todas as partes do planeta; por fazer parte da minha vida há dez anos, como motivador da minha ação consciente de luta em favor dos oprimidos; por me incitar a criar o Serviço de Auxílio Jurídico Universitário, da Universidade Federal de Sergipe (UFS); por me apresentar pessoas dedicadas à luta pelos direitos humanos em muitas partes do Brasil; por me aproximar de Sindicatos e Movimentos Sociais, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o

Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, a Central de Movimentos Populares, o Movimento Popular de Saúde, o Movimento Estudantil, seja como militante do Centro Acadêmico Sílvio Romero, da Universidade Federal de Sergipe, seja como advogado dos Diretórios Centrais dos Estudantes das Universidades Tiradentes e Federal de Sergipe; por me encharcar de novos e queridos amigos oriundos da Assessoria Jurídica Popular; por, nos momentos de dúvida quanto a ser digno de estudá-lo e de segui-lo, lembrar-me que não precisa de discípulos que o repitam, mas que compreendam o ato de viver como ato de construir novos rumos, como ato de ser-estar-sendo; por ser inspiração para minha vida e para este trabalho.

Feito de encontros, agradeço a Roberto Lyra Filho, por dedicar sua vida a pensar o direito sob a perspectiva da libertação e, por conseguinte, deixar para o mundo os ensinamentos de que é possível construir uma práxis jurídica com sensibilidade, ética, com sonhos possíveis e sem dogmas.

Feito de encontros, agradeço a José Geraldo de Sousa Júnior, por *O Direito Achado na Rua*, que, ainda nos tempos de graduação, fez parte de minha aproximação com comunidades integradas por pessoas socialmente vulneráveis à violação de direitos; pelas conversas, ainda que esparsas, pedagógicas e inspiradoras de luta, de mudança, de perseverança, durante a pós-graduação; pelo exemplo ético tão necessário a todas e todos que dispõem sua vida em favor dos direitos humanos.

Feito de encontros, agradeço especialmente ao meu (des)orientador, Narbal de Marsillac, pela generosidade, pela sapiência, pela simplicidade, pela compreensão, pela sensibilidade, pelo incentivo; por ajudar-me a perceber que podia mais do que eu acreditava; por encher de dúvidas a minha cabeça quando precisa desestabilizar algumas compreensões; por ser, de fato, um educador e me apresentar idéias para a vida; por ter se disponibilizado a dialogar este trabalho comigo e com Eliana.

Feito de encontros, agradeço a minha co-(des)orientadora, Eliana Monteiro, pela alegria, pelas conversas, pela amorosidade, pela sinceridade, pelo respeito, pela humildade, pela compreensão; por estabelecer-se afetuosamente em contato com o meu trabalho e comigo, incentivando, ouvindo minhas angústias, meus problemas, compartilhando a dor das lutas que tive que travar para continuar em João Pessoa, para conseguir uma bolsa de estudos; por perceber possibilidades quando eu acreditava haver limitações; por ser generosa em me deixar percorrer novos caminhos quando, seguindo um mesmo rumo, parecíamos caminhar separados; por ter se disponibilizado a dialogar este trabalho comigo e com Narbal.

Feito de encontros, agradeço ao meu querido amigo-irmão Thiaguinho por se fazer presente em momentos muito importantes de minha vida com sua música, com seu companheirismo, com suas palavras, às vezes, duras, mas certas; pelo empenho de lutas sociais em conjunto; por ter me trazido novas e profundas amizades; por ter me feito parte de sua linda e amorosa família; por me ensinar a ser sensato; por acreditar em mim mais do que eu mesmo, incentivando a minha candidatura ao mestrado, em um momento de muitas dúvidas e importantes escolhas; pelo auxílio que possibilitou a minha permanência em João Pessoa

Feito de encontros, agradeço a outro amigo querido, Marcos, pelo apoio, pelo companheirismo, pela compreensão, ainda que difícil, em me ver distante de algumas lutas cotidianas que travávamos em conjunto; por estender sua mão generosa em minha direção, de modo que não caísse de joelhos diante da vida, que não fechasse os caminhos que se abriam para mim em João Pessoa.

Feito de encontros, agradeço ao meu querido amigo-irmão Luca, pelo compartilhamento, pela simplicidade, pela sinceridade, pela amizade; por ser um companheiro de todas as horas; por reconhecer as minhas limitações como ser humano sem me julgar; por me ensinar a lidar com a vida de forma mais simples; por me ensinar a cumular trabalho com o lado lúdico do ato de

viver, propondo-me o mundo não apenas como espaço de preocupações, mas como lugar de alegrias.

Feito de encontros, agradeço o encontro com Silvinha, Pablo, Vanessa, Gal, Miriane, Julinho, Biel, Lúcia Régis, Daniel, Lúcia Lacerda, Vinny e Allynni, sempre tão incentivadores e amigos.

Feito de encontros, agradeço a Ludmila, Ciani, Sara e, no segundo momento, Leandro, que me abriram sua casa para compartilhar não apenas o espaço, mas também suas vidas, sua amizade, seu carinho e sua generosidade.

Feito de encontros, agradeço aos companheiros de luta pelos direitos da criança e do adolescente, Robson Anselmo e Lídia Rêgo, pessoas em quem me inspiro para seguir caminhando, pessoas cuja generosidade me faz sentir amparado nos momentos de angústia e medo.

Feito de encontros, agradeço a Rogério e Caroline, pelo laço profundo e afetuoso que nossa amizade construiu em torno de Rafael, o afilhado querido que vocês me deram.

Feito de encontros, agradeço a Ari e a Dani pela doçura, pelo carinho, pela solidariedade e pela amizade que me dispõem há anos, mas também agradeço a paciência pelo afastamento nestes últimos tempos enquanto concluía o mestrado.

Feito de encontros, agradeço profundamente a Tia Angélica, mãe de Thiaguinho, por fazer parte de minha vida. Mesmo com suas próprias dificuldades, nunca me negou um sorriso, uma palavra de carinho, um incentivo, nunca deixou de me fazer viajar nos meus próprios sonhos, nunca me deixou acreditar, por um momento que fosse, no fracasso de minhas empreitadas. A você toda dedicação e carinho, porque, se estou sorrindo, devo, em grande parte ao amor de filho que você me dedicou.

Feito de encontros, agradeço a Tia Léo, Tio Chico, Tia Ana, por acreditarem e incentivarem minha dedicação cuidadosa com o mundo; por merecer o cuidado e o carinho de vocês.

Feito de encontros, agradeço a acolhida, a palavra, os gestos, tão sensíveis das minhas famílias paranaenses, da família Cresto (Tia Deusdeth, Tio Romeu, Deividi, Diego e Deni) e da família Lied (Jorge, Norma, Thiago, Lucas, Allana e Dudu).

Feito de encontros, agradeço aos companheiros Eduardo Fernandes e Rosana Lucena, o compartilhamento e o apoio para enfrentar as dificuldades do mestrado em direitos humanos, ele mesmo, em alguns momentos, violador de direitos.

Feito de encontros, agradeço ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra pelos ensinamentos, pela oportunidade de estar junto, pela oportunidade de descobrir o direito em sua práxis mais bela, por povoar a minha vida de companheiros plenos de sabedoria e de sonhos, por me fazer conhecer mais intensa e complexamente o mundo.

Feito de encontros, agradeço ao Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, por acirrar a minha sensibilidade para lidar com seres cuja dureza da vida os faz enrijecidos, maltratados, desacreditados de si mesmos; pelo contato com lutadoras e lutadores dos direitos da criança e do adolescente; pela acolhida; pelos ensinamentos no âmbito da pedagogia do oprimido; por me ensinar a lutar pelos direitos de crianças e adolescentes; por adotar-me no seu lugar de trabalho.

Feito de encontros, agradeço aos companheiros que, acreditando nos meus sonhos e, junto comigo, há dez anos, construíram o Serviço de Auxílio Jurídico Universitário – SAJU, atualmente, Núcleo de Assessoria Jurídica Universitária – NAJU, e me permitiram compartilhar saberes e a própria vida com comunidades cujos direitos eram diuturnamente violados.

Feito de encontros, agradeço aos companheiros do Centro Acadêmico Sílvio Romero da UFS pelo aprendizado durante a graduação; pelo despertar para um direito que aprendia nos corredores da universidade, lutando por melhoria da qualidade da educação, compartilhando lutas e saberes com colegas de outros cursos da universidade.

Feito de encontros, agradeço ao Movimento Estudantil da UFS que me desafia a continuar lutando pela educação de qualidade, que me permite compartilhar saberes, que me permite estar junto para inebriar-me de sua força e de sua inteligência lúdica, que me apresenta novos amigos.

Feito de encontros, agradeço ao Projeto Reconhecer, ao Estágio Nacional de Extensão em Comunidades – ENEC, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB, pela oportunidade de estar em contato com tantas pessoas, com tantos movimentos, com tantos novos amigos.

Feito de encontros, agradeço aos companheiros do Diretório Acadêmico de Direito da UFPB e do Estágio Nacional de Extensão Comunitária, pela acolhida, pelo compartilhamento de lutas, pelos amigos queridos que me proporcionou, especialmente, Hugo, Amanda, Celino, Adônis, Daniel, Camila, Gil, Pablo Honorato, Ju, Dani, Mariana, Tati, Victor, Aluísio, Jonas, Maíra, Ângela, Suzanny e Pedro.

Feito de encontros, agradeço à Rede Nacional de Assessoria Jurídica Popular Universitária – RENAJU, pelo aprendizado, pelos encontros, pelas amizades de Priscylla, Fabíola, Christianny Diógenes, Henrique Frota, Adonyara, Nara, Nadja, Anna, Isabella, Assis, Carol Vestena, Diana, Marcelo Cafrune, Beto Efrem, de Ana Lia, Carlinha, Arnaldo e Thiago Menezes; agradeço especialmente ao Projeto Cajuína, de Teresina, por me convidar reiteradamente a vivenciar momentos de interação pedagógica, amizades; por me apresentar o calor do povo do Piauí;

Feito de encontros, agradeço a presença em minha vida da Fundação Nossa Lar, de Foz do Iguaçu/Paraná, lugar em que pude viver dias de dores profundas e alegrias intensas; lugar em que pude conviver e aprender com crianças e adolescentes tão especiais; lugar que me apresentou grandes amigos, como Geneci, Isadora, Thiago Lied e sua linda e acolhedora família; lugar que me apresentou a uma outra cultura; lugar que me apresentou a minha latinoamericanidade.

Feito de encontros, agradeço a Luciana Garcia, Luciana Khouri, Isaac Reis, Vladimir Luz, Luiza Amoedo, Ana Reis, Murilo Sampaio, Maurício Azevedo, pessoas com quem aprendi, com quem convivi e com quem pude alimentar os sonhos da Assessoria Jurídica Popular.

Feito de encontros, agradeço a presença de todos os educadores-educandos e educando-educadores que me apresentaram novos olhares sobre o mundo e me permitiram apresentar novos sabores ao seu ato de viver.

Feito de encontros, agradeço ao Fórum Estadual de Defesa dos Direitos de Crianças e Adolescentes e aos companheiros e companheiras do Conselho Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente de Aracaju, neste caso, especialmente a Silvana, com quem compartilho dúvidas e peço apoio quando me sinto fraco.

Feito de encontros, agradeço a todas as pessoas com quem compartilhei minha caminhada até este momento do ato de existir; agradeço a todas as pessoas com quem encontrei na minha caminhada pela América Latina, em especial, a Taís, André, Fernando, Juan e Sergio.

Feito de encontros, agradeço a Kelly e pela amizade e pela disposição em ler estes escritos, por dialogar comigo sobre eles e me povoar das dúvidas necessárias para sua finalização; também quanto ao término da dissertação, mais uma vez, agradeço a Ciani, Léo, Miriane, Amanda, Carlinha e Wagner pelo seu apoio generoso, pela preocupação com o sucesso do trabalho.

Feito de encontros, por fim, agradeço a vida por acreditar em cada encontro como infinito e por me fazer pleno de novos encontros todos os dias.

Para os que virão

Como sei pouco, e sou pouco,/faço o pouco que me cabe/
me dando inteiro./ Sabendo que não vou ver/ o homem
que quero ser.

Já sofri o suficiente/ para não enganar a ninguém:
principalmente aos que sofrem/ na própria vida, a garra/ da
opressão, e nem sabem.

Não tenho o sol escondido/ no meu bolso de palavras.

Sou simplesmente um homem/ para quem já a primeira/
desolada pessoa/ do singular - foi deixando,/ devagar,
sofridamente/ de ser, para transformar-se/ – muito mais
sofridamente – na primeira e profunda pessoa/ do plural.

Não importa que doa: é tempo/ de avançar de mão dada/
com quem vai no mesmo rumo,/ mesmo que longe ainda
esteja/ de aprender a conjugar o verbo amar.
É tempo sobretudo/ de deixar de ser apenas a solitária
vanguarda/ de nós mesmos.

Se trata de ir ao encontro./ (Dura no peito, arde a límpida/
verdade dos nossos erros.) Se trata de abrir o rumo./ Os
que virão, serão povo, e saber serão, lutando.

Thiago de Mello

RESUMO

A aparente exclusividade do tema educação na obra de Paulo Freire é substituída, através de uma análise atenta do pensamento do autor, por uma preocupação evidente com a transformação da sociedade. Neste aspecto, se tomado sob certo ângulo, é possível afirmar que Paulo Freire tem como base de sua estrutura filosófica a construção de mecanismos para a superação das desigualdades sociais, o que se resume na promoção da dignidade humana com todas as condições que a esta se acoplam, de modo que se faça valer o efetivo significado do termo. Problematizar o espaço pedagógico seria, portanto, um mote para pensar a modificação de uma realidade prejudicial aos direitos humanos e à condição de humanidade, que se expressa na relação opressor/oprimido elaborada por Freire. Sendo impossível desvincilar o debate acerca da dignidade e dos direitos humanos de uma concepção de democracia e de cidadania, no decorrer de seus escritos sobre a emancipação social, Freire teoriza e constrói, sob novos cânones democráticos, a formulação de uma cultura política de defesa dos direitos humanos. Neste sentido, para estabelecer-se como centro deste trabalho a relação de Paulo Freire com os direitos humanos, debate-se a ciência e a epistemologia em que estão fundadas as teorias tradicionais do direito, de modo que se possa conectar o fenômeno jurídico ao fundamento ético de que foi isolado na Modernidade, bem como superar os modelos fixistas de pensamento no âmbito do direito; apontam-se condições capazes de caracterizar a opressão e os grupos sociais vulneráveis no Brasil; discute-se os formatos hegemônicos e contra-hegemônicos da democracia e da cidadania, para, superando os elementos liberais que marcam os seus modos instrumentalistas de expressão, atrelá-los aos direitos humanos, especialmente, a uma forma de pensá-los através de uma ética da justiça e da igualdade de

direitos, uma ética da libertação. Para tanto, toma-se por base os escritos disposto em cinco das principais obras de Paulo Freire: Educação como Prática da Liberdade; Pedagogia do Oprimido; Cartas à Guiné-Bissau; Pedagogia da Esperança; e, Pedagogia da Autonomia.

PALAVRAS-CHAVE: nova epistemologia; direito libertador; democracia; cidadania; direitos humanos

ABSTRACT

The apparent distinctiveness of the education theme in Paulo Freire's work is replaced by a careful examination of the author's thinking, for an obvious concern with the transformation of society. According to this aspect, you can say that Paulo Freire has, as the basis of his philosophical structure, the mechanisms construction to surmount social inequalities, to which is summed up into promoting human dignity in all circumstances in which it is coupled, so that you assert the genuine meaning of the term. Putting in doubt the pedagogical environment would therefore be an epigraph to think of a detrimental reality modification for human rights and the humanity condition, which is expressed in an oppressor / oppressed relation set by Freire. It is impossible unravel the debate about the dignity and human rights of a democracy and citizenship conception, in the course of his writings on social emancipation, Freire theorizes and builds, on a new democratic canons, the formulation of a political culture of human rights defense. Therein, to establish the focus of this work as being the Paulo Freire's relationship with the human rights debate, it is contested the science and epistemology that the theories of traditional law are based on, so that we can connect the legal phenomenon to the ethical base that was set apart in Modernity and overcome the fixed models of thought within the law; conditions able to characterize the oppression and vulnerable social groups in Brazil are pointed out, it is discussed the hegemonic and counter-hegemonic formats of democracy and citizenship, bound for, overcoming the liberal elements that mark his instrumentalist modes of expression, to harness them toward human rights, including a way to think them through an ethic of justice and equal rights, an release ethic. To do so, the written provisions are only taken up on into five major Paulo Freire's works:

Education and Practice of Freedom; Pedagogy of the Oppressed; Letters to Guinea-Bissau; Pedagogy of Hope, and Pedagogy of Autonomy.

KEYWORDS: new epistemology; releasing right; democracy, citizenship, human rights.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – PRIMEIRAS PALAVRAS	20
CAPÍTULO I.....	35
O CAMINHO SE FAZ CAMINHANDO: ARGUMENTOS PARA A SUPERAÇÃO DE	
UMA TEORIA JURÍDICA TRADICIONAL OU UM OUTRO OLHAR SOBRE O DIREITO	
.....	35
1.1 Debates necessários à constituição de um novo olhar sobre o Direito	37
1.1.1 Primeiro corte epistemológico	41
1.2 Direito: uma concepção libertadora.....	48
1.2.1 A retomada da discussão sobre o juspostivismo à luz de uma teoria moderna do	
conhecimento: segundo corte epistemológico	55
1.2.2 O lugar da discussão ética	68
1.2.3 A participação dos direitos humanos	72
1.2.4 O diálogo de Paulo Freire com o direito	77
CAPÍTULO II.....	84
CONCEPÇÕES CONTRA-HEGEMÔNICAS DE DEMOCRACIA E DE CIDADANIA:	
“UMA CIGANA ANALFABETA LENDO A MÃO DE PAULO FREIRE”.....	84
2.1 O controle disciplinar e alguns apontamentos para a formação de grupos vulneráveis no	
Brasil.....	84
2.1.2 O que ofusciam as luzes da Modernidade	85
2.1.3 Apontamentos para analisar a aceitação sobre o discurso que se faz sobre certos	
grupos sociais no Brasil	94
2.2 Pedagogia em transmutação: Paulo Freire e novos contornos para a democracia	106
2.2.1 As concepções hegemônicas e contra-hegemônicas de democracia: um outro mundo	
é possível.....	107
2.2.2 A democracia espraiada na obra do menino que (re)lia o mundo.....	111
2.3 Debates sobre a cidadania: o mundo em libertação.....	121
2.3.1 Entre a democracia e a cidadania: a esperança em concretude	122
2.3.2 Da “liberdade” à prática da liberdade: como pensar a cidadania em Paulo Freire	
129	129
CAPÍTULO III	140
O CAMINHO SE FAZ CAMINHANDO – OS DIREITOS HUMANOS NA PEDAGOGIA	
DOS SONHOS POSSÍVEIS	140
3. 1 Da emancipação social à emancipação social pelos direitos humanos.....	142
3. 2 Paulo Freire e os direitos humanos.....	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS OU PALAVRAS QUE NÃO SE PERDEM	173
REFERÊNCIAS	177

INTRODUÇÃO – PRIMEIRAS PALAVRAS

Nascido em 19 de setembro de 1921, no município de Recife/PE, Paulo Freire se consagrou em Países da América Latina, África, Europa, América do Norte e Ásia por sua obra cuja temática central é a educação.¹

Sob três aspectos (a problematização do processo de construção cognitiva; a relação entre conteúdos apreendidos no espaço pedagógico e a realidade vivenciada pelo *educando*² - binômio teoria/prática -; e a dialogicidade³), Freire, que constitui seu pensamento a partir da análise das lutas sociais travadas na América Latina no século XX, procura dar ao processo pedagógico um sentido contra-hegemônico.⁴ De modo mais evidente, Freire reconhece na educação a potencialidade para a alteração do estado social de coisas, através do despertar crítico dos sujeitos.⁵ Outrossim, não há sentido na educação se esta perde o caráter de instrumento de transformação social, a capacidade de despertar os sujeitos insertos no espaço do ensino-aprendizagem para a análise crítica e um atuar no mundo com vistas à sua alteração.

No espaço da pedagogia, a leitura de obras como “Aparelhos Ideológicos de Estado”, de Louis Althusser, segundo a qual a educação exerce papel de alienação social,

¹ Informação colhida na página eletrônica do Instituto Paulo Freire.

² Para Paulo Freire não existe no processo de ensino-aprendizagem a separação estanque entre quem **educa** e quem é **educado**. Sua concepção extrapola essa dicotomia para superá-la através de uma nova relação segundo a qual quem ensina também aprende e quem aprende também ensina a partir do diálogo e da exposição dialética dos saberes que cada um traz consigo. Portanto, existem papéis a serem desempenhados no espaço pedagógico que se mesclam instituindo as figuras do Educando-educador e do Educador-educando. (FREIRE, 1998)

³ A dialogicidade pode ser depreendida na obra de Paulo Freire como processo de ensino-aprendizagem promovido através do debate ético de idéias, da ação educativa capaz de respeitar conscientemente as diferenças (culturais, econômicas e sociais), os conhecimentos e a condição de sujeito, por parte dos ocupantes do espaço pedagógico (FREIRE, 2005).

⁴ O conceito de ação contra-hegemônica pode ser encontrado em Gramsci, filósofo italiano que estudou, entre outros assuntos, os modos de disseminação de ideologias no espaço da sociedade. (BERTINOTTI, 2005; SEMERARO, 1999).

⁵ Por vezes, o despertar crítico dos sujeitos, capaz de inspirá-los a intervir no mundo para alterá-lo, é chamado por Paulo Freire de conscientização.

jamais podendo assumir outra natureza senão esta, será fonte inspiradora de críticas às concepções e à filosofia da educação anunciadas por Paulo Freire.

A obra e o pensamento freireanos estão marcados pela preocupação em se problematizar e promover alterações significativas no processo de ensino-aprendizagem a partir de uma nova proposta metodológica. A leitura de escritos de Freire, todavia, é capaz de informar que o seu pensamento não está adstrito ao campo da pedagogia. Não obstante seja esta sua temática central, o autor imprime ao seu estudo a necessidade de analisar o mundo, de submeter as relações sociais, sobretudo, aquelas de opressão, ao crivo de um olhar atento, crítico, com vistas à sua eliminação. E, fundado no respeito pelos Direitos Humanos à dignidade, à igualdade e à liberdade, Paulo Freire nega qualquer possibilidade de haver mudanças sociais aparentes, das quais resulte apenas a troca de papéis entre opressores e oprimidos. Seu propósito é, decerto, a construção de mecanismos capazes de fortalecer a democracia e a cultura de respeito aos Direitos Humanos, de modo que já não subsistam formas de exploração social, econômica e/ou cultural.

Para Freire, debater a educação, problematizar os espaços pedagógicos e as ações que nestes se dispõem, portanto, não significa somente a tentativa de entender e discutir metodologia; seu propósito não é se dispor a analisar abstratamente o processo educativo. Pela educação o pensador intenta aproximar-se dos problemas sociais para analisá-los, entendê-los e, com efeito, superá-los através da criação de mecanismos capazes de ensejar transformações sociais, promover a dignidade e a autonomia dos seres humanos, o que pressupõe a criação de condições semelhantes de expressão no espaço social, com respeito recíproco por parte dos interlocutores para que a razoabilidade e a própria solução de conflitos possa ocorrer.

Segundo Paulo Freire, a formação crítica é essencial ao preparo dos indivíduos para assunção factual de sua cidadania. É de se dizer, para que possam atuar nos espaços

públicos, defender a criação de outros mecanismos de participação social, fiscalizar a ação dos agentes da Administração Pública, exigir o cumprimento de seus direitos e dos direitos de terceiros, ao ponto de elevarem-se os direitos humanos e a democracia à condição de prática social corriqueira, com influência para o campo político e filosófico, em que todos os *indivíduos e o Estado deverão pautar-se*. Há de se disseminar, através da prática educativa, a capacidade dos seres humanos de analisar e intervir criticamente no mundo do qual fazem parte.

A aparente exclusividade do tema educação na obra de Paulo Freire é substituída, através de uma análise atenta do pensamento do autor, por uma preocupação evidente com a transformação da sociedade (FREIRE, 1978). Neste aspecto, se tomado a partir de uma simplicidade indevida, cabível, todavia, em certas condições, é possível afirmar que Paulo Freire, através da educação, promove, em sua estrutura filosófica, a construção de mecanismos para ultrapassagem das desigualdades sociais. O que se resume na promoção da dignidade humana com todas as condições que a esta se acoplam para que faça valer o efetivo significado do termo. Problematizar o espaço pedagógico seria, portanto, um mote para pensar a *modificação de uma realidade prejudicial ao efetivo respeito aos direitos humanos e à condição de humanidade*, que se expressa na relação opressor/oprimido compreendida por Freire.

Este autor pensa, em meio à superação da categoria “indivíduo” disseminada a partir de construtos filosóficos e científicos da Modernidade, a emergência da condição de sujeito, cuja compreensão, conforme se pode depreender dos escritos freireanos, revela o ser em ação ou “ser-no-mundo-para-o-mundo” (FREIRE, 2005), em processo de interação, em franca interferência para a ampliação dos espaços de participação, o que pode ser sintetizado,

em sua obra, no termo “libertação” que, por sua vez, traduz-se como fortalecimento da democracia e no respeito aos direitos humanos⁶.

A preocupação em alterar a realidade excludente, através da discussão do espaço pedagógico, ainda faz de Freire um alimentador de um direito, timidamente divulgado na *atualidade*, que se constitui como direito à liberdade de cognição. Pois, se seu pressuposto é criar métodos de se produzir o conhecimento através da avaliação crítica dos sujeitos sobre a realidade, de inspirar a discussão livre dos sujeitos sobre os temas que se propõem conjuntamente, é evidente que está fundado na compreensão de que os sujeitos se libertam aprendendo se aprendem livremente. Outrossim, se são livres no ato de aprender, atuam de forma livre para transformar.

O direito à liberdade cognitiva é também efeito e fator de fortalecimento e promoção⁷ da democracia e dos direitos humanos.

No âmbito de justificação, o presente estudo se apresenta legítimo, primeiramente, pela relação histórica do autor, seja como advogado ou militante, com a temática Democracia e Cultura Política em Direitos Humanos, através das concepções freireanas, em organizações populares como: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Central de Movimentos Populares (CMP), Sindicatos, Entidades do Movimento Estudantil (Diretórios Centrais dos Estudantes da Universidade Federal de Sergipe e da Universidade Tiradentes), no Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNNMR), de que foi conselheiro nacional, pelo Estado de Sergipe, nos anos de 2003 a 2005 e, sobretudo, no Serviço de Auxílio Universitário de Sergipe – SAJU/SE, atualmente, Núcleo de Assessoria Jurídica –

⁶ Exemplificativamente, o direito à educação, à saúde, à moradia, à proteção das relações de trabalho com foco na não-exploração de mão-de-obra, o resguardo dos direitos e garantias individuais, nos campos civis e políticos, a proteção do meio ambiente, dos traços culturais e do diálogo entre culturas.

⁷ Atuam em dupla capacidade porque não se pode prever sua separação, dentro de um esquema de causa e consequência, na concepção feireana de práxis. Um fator de promoção, quando se realiza, é, ao mesmo tempo, efeito de ação anterior que o promove, fortalecimento desta ação e motivação para novas alterações da realidade. Por exemplo, à medida que se promove a constituição do sujeito, que só se faz no exercício da liberdade de cognição, efetiva-se a ampliação dos espaços de participação e, com efeito, a democracia. Esta, por sua vez, tem maior efetividade se contribui para formar o sujeito, fortalecendo a liberdade de cognição.

NAJU/SE, Projeto de Extensão da Universidade Federal de Sergipe, de que foi membro-fundador em 1998 e que tem como foco central a construção dialética do direito, bem assim, dos Direitos Humanos.

Indubitavelmente, esta experiência é fundamental para se analisar contribuições político-jurídicas de Paulo Freire para o fortalecimento da democracia e da cultura em Direitos Humanos. É este olhar interno sobre o tema, evidente, sem a perda da capacidade crítica, que afasta a apreciação alheia à realidade de dado momento histórico, e permite obter êxito no desenrolar do estudo, como afirmam Wagner (2004) e Foucault (2005).

Decerto, não convém a uma etiqueta acadêmica, proibitiva quanto às demonstrações de amor, de respeito, de gratidão, de amizade, qualquer meio capaz de inter-relacionar idéia e humanidade, conhecimento e preocupação com o ser humano. No entanto, se produzir “verdade”, tradicionalmente, desliga-se da paixão que se devota à vida, em um trabalho cujo propósito é a descoberta de Paulo Freire, é indubitável e, mesmo, imperioso, aliar conhecimento ao valor, à resposta social à qual se vincula, em outras palavras, à legitimidade da produção cognoscitiva.

Como se poderá perceber nos procedimentos adotados adiante, defender a indissociabilidade entre pesquisa e pesquisador/a, em nada se aproxima da defesa de um discurso panfletário, inflamado, fanático, distante da preocupação com a razoabilidade. A perda da possibilidade de estudar complexamente um fenômeno está em campo diverso do propósito de emprestar ao trabalho o tom fervoroso do engajamento para a superação de todas as injustiças existentes no âmbito das relações humanas. Apenas se comprehende que a fluênciencia de um olhar interno sobre o problema da pesquisa pode abrir novos horizontes, mais completos do que a simples observação alheia poderia proporcionar.

O presente estudo se justifica, ademais, por, talvez, inaugurar a análise da obra de Paulo Freire sob o prisma de outros campos de estudo, com a responsabilidade de extrair do

pensamento freireano mecanismos de fortalecimento da democracia e da cultura política em Direitos Humanos, num tempo em que não basta existirem normas que reconheçam direitos, mas que se criem modos de exigência, de implementação e de respeito aos Direitos Humanos como parte fundamental do estudo e da aplicação do Direito (BOBBIO, 1992).

Embora tenha debatido temas sociais, como a pobreza, a exclusão e a dominação de classes, bem como Direitos Humanos, tais como o direito à educação, ao respeito à multiculturalidade, à participação política e, entre outros direitos que podem ser melhor explicitados no decorrer da pesquisa, os direitos sociais dos trabalhadores da educação, e ter se tornado uma das bases teóricas fundamentais para movimentos populares, organizações da sociedade civil, sindicatos, projetos de extensão mantidos por Universidades Públicas e Privadas de várias partes do Brasil com objetivo de disseminar mecanismos de defesa de Direitos Humanos e o incentivo à participação social, entre os quais estão o Núcleo de Assessoria Jurídica da Universidade Federal de Sergipe, inicialmente, chamado Serviço de Auxílio Jurídico Universitário – SAJU/SE, e aqueles que integram a Rede Nacional de Assessoria Jurídica Universitária – RENAJU⁸, não se conhecem trabalhos científicos que vislumbrem o emprego do pensamento freireano para áreas diversas da pedagogia, especialmente, no campo dos Direitos Humanos e da Filosofia Política. A atenção dos estudiosos de Freire é, quase sempre, dirigida a questões concernentes a sua metodologia educacional, ao uso de termos, à natureza filosófica da educação, sem preocupação em descobrir o pensador político, o filósofo, que debateu questões profundas de direitos humanos em sua obra, que estabeleceu laços firmes com a afirmação de direitos, com a luta pela incorporação ao ordenamento jurídico de novos interesses jurídicos de grupos sociais vulneráveis e com a defesa da democracia.

⁸ A RENAJU é a Rede Nacional de Assessoria Jurídica Universitária, integrada por projetos de extensão de diversas Universidades, Públicas e Privadas, de todo o Brasil, com o propósito de promover educação popular em direitos humanos com vistas à emancipação social.

Ainda no âmbito de justificação, o presente estudo tem, outrossim, importância por se tratar de uma análise teórica que é, aparentemente, inédita. Pois, se é comum o estudo do tema em pensadores com formação em Direito, na Ciência Política, na Sociologia e na Filosofia, não se vêem estudos e abordagens dos Direitos Humanos e da Democracia fundados na perspectiva da educação, sobretudo, no pensamento de um estudioso como Paulo Freire. É possível que esta seja a primeira vez que se tomam os Direitos Humanos e a Democracia pelo pensamento de um educador.

Não se pode olvidar, além disso, que as teorias de Ciências Sociais, de Filosofia, de Direito, por conseguinte, de Direitos Humanos e de Democracia, são fundadas em pressupostos europeus, “importados” (SANTOS, 2002; TOSI, 2002; DUSSEL, 2002). Estudar os Direitos Humanos e a Democracia na ótica de Paulo Freire, cuja base analítica, embora se tenha em conta a vivência do pensador na África, são os conflitos sociais na América Latina e no Brasil, passa a ser também um meio de promover, na perspectiva do respeito à multiculturalidade, a construção de uma teoria dos direitos humanos cujos fundamentos partem da realidade local brasileira.

Como instrumento de elaboração, o presente estudo adota de certo modo a retórica, tal como se reedita no pensamento pós-positivista de Chaïm Perelman, para insurgir-se ao absoluto, ao intangível, ao apego pelo mito da neutralidade, composto, também, pela suposta separação entre sujeito e objeto do conhecimento.

Para Perelman, a validade teórica de um pensamento não se funda em classificações de verdadeiro ou falso, do real ou irreal, do racional ou irracional, mas no seio do razoável, no campo da plausibilidade decorrente da força dos argumentos (PERELMAN, 1998).

Fora destes espectros ínsitos aos modos científicos demonstrativos, pautados em pressupostos inafastáveis que se organizam em cadeias lógicas para promoverem-se

explicações e deduções, algumas vezes, dogmáticas, a compreensão e a razoabilidade dos argumentos ajudam a entender a inexistência de verdades em si e para si (PERELMAN, 1993).

A verdade não pode estar atrelada à neutralidade, mas àquilo que socialmente se concebe como passível de explicar, interpretar, produzir a realidade, ou seja, aquilo que é aceito em dado momento histórico. Afinal, a própria escolha da corrente filosófica ou científica a seguir ou a consideração de que esta ou aquela escola deva ser considerada mais coerente, é um ato valorativo e é um ato que comanda as produções intelectuais científicas, filosóficas, daqueles que optam, orientam-se a acreditar e seguir certos caminhos teórico-metodológicos.

A humanidade não precisa de “verdades”, mas de argumentos suficientemente claros, tomando-se por base a realidade, para fundamentar seus entendimentos científicos e filosóficos. Se se admitisse a existência plena da verdade, esta se delinearia como algo a que se credita a condição de representar o ato de compreender, cuja conformação, a partir de certa confluência de forças, em dado espaço e em dado momento, é social ou científicamente aceita pelo modo como se conecta à realidade.

Um pensamento contemporâneo sobre o direito, especificamente, sobre os direitos humanos, não se pode atrelar a uma suposta neutralidade axiológica. É preciso, à Perelman, alçar a produção teórica à condição humana dos desejos, dos mitos, da experiência prática, dos interesses, e, entender que, apesar do pragmatismo embutido no “fazer-para-quê”, utilitarista, as preocupações e delineamentos perelmanianos se prestam a produzir ciência com a mão e os pensamentos livres de quaisquer amarras tradicionais, observando-se que toda fala sobre o mundo é uma leitura possível deste mundo.

Não poderia ser diferente afinal, quando se deseja falar do fenômeno jurídico como um espaço de persuasão (WARAT, 2002) e, mais ainda, como um lugar passível de

assumir uma conotação libertadora, um viés de emancipação, com auxílio de Paulo Freire, cujo pensamento debate a incompletude, a incerteza, o inacabamento, das produções humanas para revelá-las como *ser-estar-sendo*.⁹

No caso do direito, apesar de haver um “senso comum teórico” (WARAT, 1993, 2002), bem como uma prática social corriqueira quanto à juridicidade e à sua maneira de manifestar-se, o fenômeno jurídico, juntamente com o conhecimento que se produziu até a atualidade sobre este, não se encerram em sua conotação hegemônica, não deixaram de ser debatidos e criticados. Não se superaram as disputas de acepções e de argumentos em torno da existência e dos mecanismos concretizadores do direito.

Quanto à aplicação do pensamento freireano ao *jus*, é a teoria da argumentação ainda mais aplicável porque Paulo Freire sempre se viu, teve seu pensamento estudado e foi conhecido internacionalmente pelo prisma do educador. É a primeira vez que se produz um trabalho em que se coloca em evidência, a partir da nítida transdisciplinaridade do autor, a contribuição freireana para a formulação de um conhecimento jurídico.

Ressalte-se que esta abordagem não se assemelha àquela que já vem sendo produzida há algum tempo, acerca da influência freireana na educação em direitos humanos. É possível até ousar dizer que esta forma de pedagogia é mesmo uma decorrência do modo como Paulo Freire pensa os parâmetros educacionais, interligando-os à necessidade de compreender como se processam e se podem equilibrar as relações promovidas entre os seres humanos. Sobre este tema existe um material significativo, produzido por autores dos diversos campos do conhecimento, seja da filosofia, da sociologia, da ciência da educação, da história, da ciência política e, entre outros, do direito. O intento, de fato, frise-se, é perceber Freire pela ótica do direito, por conseguinte, dos direitos humanos.

⁹ Talvez, haja vista a influência internacional que adquiriu o pensamento freireano, seja deste entendimento que Boaventura de Sousa Santos vai beber para construir sua “hermenêutica diatópica”. Esta se funda no entendimento de que, como se verá adiante, as culturas são incompletas, inacabadas, não se bastam em si mesmas, e, no diálogo intercultural, podem construir juntas compreensão e efetividade para os direitos humanos (2003; 2006).

Há que se reconhecer o quanto desafiante e temeroso é promover um estudo como este. Primeiro, pelo receio de ver-se uma obra submetida a um olhar sob o qual nunca esteve, em construção. Segundo, por acreditar-se na possibilidade de ofender aos discípulos mais próximos de Paulo Freire com idéias e conclusões capazes de colocá-lo em um *locus* de que o próprio educador se retirou¹⁰, ao abandonar a prática do direito (FREIRE, 2005).

Havendo, porém, o propósito de esboçar aquilo que já se desnudava em práticas de assessoria jurídica popular universitária, ademais de homenagear o pensador, que em 2007 completou dez anos de falecimento, foi mais tentador fazer-se freireano pelas palavras de Gadotti. Afinal,

Como criador de espíritos, a melhor maneira de homenageá-lo é reinventá-lo. Não copiá-lo. (...) pela produção de um tipo novo de conhecimento que deve ser, acima de tudo, uma ferramenta de mudança das condições de vida daqueles que não têm acesso à existência plena. (...) Dar continuidade a Freire, não significa tratá-lo como um totem, ao qual não se pode tocar, mas se deve apenas adorar; não significa também tratá-lo como um guru, que deve ser seguido por discípulos, sem questioná-lo. Nada menos freireano do que essa idéia (2005, p. 14).

Neste sentido, é preferível depositar outro olhar possível sobre Paulo Freire e entendê-lo como pensador capaz de extrapolar os espaços da educação; reconhecer sua transdisciplinariedade e, especialmente, volvê-lo para um modo complexo de entender o mundo, no qual se inclui pensar uma compreensão libertadora para o direito.

Com o objetivo de fazer sobressaírem as construções teóricas que se delineiam através dessas bases argumentativas em Paulo Freire, de pronto, erige-se o dever de situá-las em um panorama completo do pensamento freireano, constante em cinco obras capazes de demonstrar o contato com contextos políticos, em que o debate sobre a cidadania, democracia e direitos humanos se dissemina. A primeira delas, *Educação como Prática da Liberdade*, de

¹⁰ Em Pedagogia da esperança, Paulo Freire relata a sua formação em direito na Faculdade de Direito do Recife e assunção à carreira de advogado abandonada em sua primeira causa, dada a injustiça que acreditou estar prestes a cometer. Na verdade, a opção de Freire pelo direito se deu, segundo Ana Maria Araújo Freire em notas à obra citada, por não ver-se ainda, em 1941, quando cursou o pré-jurídico um educador, embora desejasse estar próximo dos problemas humanos (FREIRE, 2005).

1967, em que apresenta suas primeiras análises da sociedade brasileira e coloca a educação como mecanismo capaz de fazer superarem-se as dificuldades de participação social em nome de uma sociedade justa. Ademais, *Pedagogia do Oprimido*, em que constitui e esboça o seu método educativo, por isso, é considerada a obra fundamental de Paulo Freire, escrita em 1968, durante o período em que o autor esteve exilado no Chile devido à ditadura militar no Brasil; *Cartas à Guiné-Bissau – registros de uma experiência em processo*, livro escrito em 1977, a partir da vivência prática freireana de apoio à reconstrução da Guiné-Bissau após a luta de libertação que o povo daquele país travou para livrar-se do julgo português e para formar um novo homem e uma nova mulher; *Pedagogia da Esperança*, escrita em 1992, após a redemocratização do País, com o fim do regime ditatorial e com o advento da Constituição Federal de 1988, em que o autor se reencontra e avalia as condições de permanência das disposições teóricas delineadas na segunda obra referida; e, por último, *Pedagogia da Autonomia*, de 1996, período de fortalecimento e instrumentalização da globalização econômica no Brasil, na qual Freire, ao expor saberes necessários à prática educativa, estabelece condições em favor da promoção do sujeito.

Esta ponte entre Paulo Freire e os direitos humanos depende, ainda, de um primeiro passo, formular uma concepção emancipatória do fenômeno jurídico, que se ligue inevitavelmente a circunstâncias de equilíbrio social e de proteção a grupos humanos vulneráveis, estabelecendo sua relação com a justiça, com a liberdade, com a eticidade, com a democracia e com a cidadania, sem perder de vista a atualização histórica dos termos.

Como é devido ressaltar, embora não seja o foco deste estudo construir propriamente uma teoria crítica do direito, há, inegavelmente, a demanda para que se esboce uma arquitetura teórica do fenômeno jurídico que se aproxime daquela que Paulo Freire, ao que parece, tinha em mente. Ou seja, é preciso fazerem-se os delineamentos de uma teoria crítica que estaria, em tese, subsumida na obra freireana e cujo estudo pode ensejar o encontro

do pensador com uma teoria de direitos humanos, identificada a partir de uma leitura razoável do discurso de Freire.

Neste sentido, é preciso que sejam analisadas algumas limitações epistemológicas, encravadas em dicotomias clássicas, para, em meio à construção de um paradigma crítico do direito, superá-las. Em seguida, após breve análise sobre o surgimento e caracterização do oprimido no Brasil, deve-se observar como, a partir do pensamento freireano, pode-se constituir um entendimento contra-hegemônico para cada uma das condições de legitimação do direito acima referidas, sobretudo, para a democracia e para a cidadania, que, abarcando as demais, podem, diretamente, contribuir para a formulação de uma noção de direitos humanos na obra de Paulo Freire.

Para não haver contraditoriedade, o emprego de termos comumente utilizados pode assumir outras conotações, condizentes com o método de estudo. Salvo em caso de deslize, de não ser possível encontrar palavra substitutiva capaz de oferecer entendimento mais adequado aos anseios do trabalho ou vocabulário que auxilie na tarefa de se evitar o eco, a aliteração e a sonoridade exacerbadamente incomodativa do repetir de termos.

Quando houver intencionalidade, é admissível que as palavras venham apontadas com aspas ou que o texto faça referências explicativas do sentido que se anseia alcançar. No outro caso [do deslize], sem objetivo de construir verdades absolutas também quanto à estética da escrita, especialmente, por se tratar de uma obra humana, espera-se que se observe mais a coerência do texto, em sua generalidade, com a proposta ora apresentada de promover um olhar válido sobre os direitos humanos e sua aproximação com o pensamento libertador de Paulo Freire. Afinal, a incerteza, a incompletude e o inacabamento dos seres humanos, aliados ao compromisso com a mudança, farão do presente estudo obra em constante revisão.

Este compromisso pode parecer abalado pelo modo como, muitas vezes, a argumentação é promovida. Insistente e incisiva a construção pode aparentar se perder na tentativa de encontrar uma suposta universalidade.

Ressalve-se que esta pronúncia “veemente” se traduz em recurso de linguagem, fundado em Perelman, através de que se imagina o auditório ao qual se endereça a tese para facilitar o raciocínio e a disposição de argumentos razoáveis, plausíveis. Quando não há como imaginar os destinatários em sua inteireza ou se acredita construir um pensamento acessível, com argumentos convincentes a todos os seres dotados de “razão”, este auditório, para o orador, toma uma forma de universal (CAMARGO; 2003). Destarte, pode ser uma atitude de quem apresenta uma idéia supor o conjunto de seus auditores a partir de si mesmo. Esta atitude, ademais de proporcionar a uma cultura uma forma de compor e de compreender um discurso, permite estruturar os componentes argumentativos de uma fala.

Isto não significa contradição ou arrogância teórica. É apenas uma tentativa de produzir persuasão e convencimento, enquanto se pensa, desde uma perspectiva particular e condicionada pela vivência de quem escreve, bem como do contexto histórico e cultural da sociedade em que se encontra. Pensar é uma atividade que se relaciona àquilo que se constrói como “verdade” hegemônica em certo tempo e espaço, mas também, pela forma como se interpreta individual e/ou coletivamente a vivência de certa realidade (SEMERARO, 1999).

É que a experiência do conhecimento se faz na generalidade cultural e nas características cognitivas estruturadas em cada tempo, sem perder de vista a interação de cada um/a com o espaço e com a forma de assimilação do mundo, nas práticas individuais ou coletivas.

Pela impossibilidade de afastar o sujeito do objeto do conhecimento, ou, de outro modo, sendo impossível distinguir entre o que se percebe do modo como se percebe algo, vez que uma percepção se constrói pela interação da história pessoal com a história dos

acontecimentos sociais, decerto, experimentar (sentir) e perceber são indistinguíveis. Não há como apartar a vivência do modo como cada ser humano a percebe. Mesmo num ato compartilhado, de sentido e importância, em geral, similares, a singularidade de percepção estará sempre presente. Perceber é afetar-se e, afetividade é história de vida, é construção de respostas mentais para estímulos que se põem àquele ou àquela que se insere no contexto vivencial (MAIA, 2003).

Não se pode, com isso, justificar-se a distinção clássica entre indivíduo e coletividade. Ao contrário, é em relação [em relação a/em relação com] que o ser humano se forma (FREIRE, 1999; 2005; 2005). Todo o processo de individuação, de descoberta de uma identidade, ocorre na relação com outro, na vivência dialética da dinâmica ser igual/ser diferente (GÓES JUNIOR, 2006; HERMANN, 2001; MAIA, 2003). Portanto, é irrazoável pretender-se que uma, para se explicar, deva excluir a outra. Ambas interagem e se interafetam. A subjetividade individual se coloca para a coletividade como esta dispõe sua influência sobre a construção da pessoa e de sua forma de interagir no mundo.

Para ilustrar este entendimento é possível recorrer a GORSDORF, embora sua fala esteja situada no debate sobre a advocacia popular, com especial enfoque na forma como o profissional que se dispõe a esta atuação deve se portar em face da “rotinização” positivista:

Por essa razão se torna preponderante o papel exercido pelo advogado popular, justamente porque trabalha com novos sujeitos coletivos, surgidos a partir da mobilização em prol de um repensar a sociedade sob novos postulados, momento em que nos encontramos, principalmente no tocante à realidade brasileira.

Estas novas subjetividades individuais ou coletivas devem ser construídas a partir de processos sociais concretos. A sociedade e a comunidade se reinventam em novas formas de organização, em novas formas de luta e novas formas de conhecimento que, consequentemente e exemplarmente, se identificam aos movimentos populares, as lutas pelos direitos humanos, a sociologia da libertação e as culturas populares comunitárias. Esta panóplia de práticas políticas culturais, visa reinventar a comunidade através de um conhecimento emancipatório que habilite seus membros a resistir e construir a solidariedade pelo exercício de novas práticas sociais, que conduzirão a formas novas e mais ricas de cidadania individual e coletiva (2005, p. 10)

Este inter-relacionar de espaços da subjetividade e da ação coletiva sem sobreposição de uma à outra, por outro lado, permite ao presente trabalho assimilar, sem inclinar-se, todavia, ao ecletismo, uma compreensão de justiça social e do direito, atualizada na história, de caráter libertador, em sua composição dialética de veio marxista não-ortodoxo, esboçada através das categorias *hegemonia* e *contra-hegemonia*, bloco histórico e intelectual orgânico, constantes em Gramsci, e, de direito do oprimido, cunhada por Roberto Lyra Filho.

Sobre os contornos do direito é o debate que se fará a seguir.

CAPÍTULO I

O CAMINHO SE FAZ CAMINHANDO: ARGUMENTOS PARA A SUPERAÇÃO DE UMA TEORIA JURÍDICA TRADICIONAL OU UM OUTRO OLHAR SOBRE O DIREITO

A exclusividade, as dicotomias, o fundamento metafísico, o reducionismo, a idolatria da norma, são algumas das características que marcam a formação do discurso hegemônico em torno do direito. O fenômeno jurídico perde sua complexidade para dar lugar a condições epistemológicas unilaterais, produzidas em um momento histórico, o período da *Modernidade*.

Sob o manto da razão instrumental, o direito se exila das discussões e das práticas acerca do poder, não obstante pleno do fazer político no âmbito da práxis humana corriqueira, para erigir-se como conceito, neutro, indevido, senão contrário a qualquer pretensão emancipatória que possa ser tomada por grupos humanos vulneráveis da sociedade (WARAT, 2002).

Aos limites do pensamento único, sejam estes de origem jusnaturalista ou juspositivista, são colocadas em evidência, na contemporaneidade, novas posturas teóricas, impossíveis de serem descartadas em estudos que visam à constituição de um olhar diferenciado daquele que se praticou historicamente até então para embasar o conhecimento jurídico.

Neste aspecto, a presente abordagem não pode deixar de discutir as condições impostas pela modernidade ao fazer científico, especialmente aquelas que permitem ao positivismo estabelecer-se como expressão ideológica e prática hegemônica do direito.

O desempenho desta análise, por sua vez, não pode se perceber no isolamento teórico. É exigência razoável aproximar os discursos jurídico e político, no encontro (ou reencontro) da filosofia com a sociologia, através da práxis, de modo que seja possível perceber o direito sob um foco interdisciplinar e/ou transdisciplinar, quer dizer, seja possível caracterizar o fenômeno jurídico como um espaço de interação, construído na convivência cotidiana, por meio dos conflitos e das tentativas de libertação que se travam no seio dos grupos humanos, e como parte inseparável de estudos que reúnam modos diversos de análise sobre a humanidade.

Dito de outro modo, é preciso aproximar direito e poder na sua origem para entender o fenômeno jurídico como um espaço de resistência e de emancipação. É como comprehende Luz (2005) ao analisar a aplicação do pensamento de Gramsci para revelar-se o paradoxo das criações humanas, especificamente, do direito. E, neste esteio, se é certo que o fenômeno jurídico, em sua versão normativista, pode servir à dominação e ao controle de classe, é ele mesmo um espaço de emancipação social, pois, ademais de ter sua existência vinculada ao uso, à aplicabilidade, não se aparta da vocação libertadora e democrática, negando-se a condição de direito a toda expressão legal contrária à justiça, à dignidade e à não-opressão. Por outro lado, é esta identificação de laços entre política e juridicidade o que permite afastar toda neutralidade axiológica do discurso do direito, constituída a partir dos meandros filosóficos produzidos pela Modernidade ocidental, através da compreensão de que, como faz Dussel ao interpretar o pensamento de Horkheimer, é possível conviverem

programas de investigação científica rivais: uns, articulados às comunidades hegemônicas e funcionais para a realização “eficaz”, formal e instrumentalmente (meio-fim), a serviço do sistema dominante (a “teoria tradicional”); outros, articulados aos grupos de oprimidos ou excluídos, constituindo ciências humanas ou

sociais (e filosofias) *críticas* que têm uma finalidade “negativa” (compreensão hermenêutica, explicação ou compreensão dialética mediante fundamentação das causas da alienação das vítimas: “teoria crítica”), que se desenvolvem também dentro do horizonte aberto pelas formulações alternativas positivas (utopias possíveis) (DUSSEL, 2002, p. 454 – grifo do autor).

Outrossim, no âmbito de discussão sobre os contornos de uma teoria crítica, faz-se mister destituir de vigor dissociações, à maneira clássica, entre teoria e prática, juspositivismo e jusnaturalismo, direito objetivo e direito subjetivo, inconciliáveis com um pensamento não fragmentado, ou melhor, com uma noção interdisciplinar complexa do fenômeno jurídico.

Quanto ao primeiro dilema, a análise mais acurada pode ensejar percepções da dicotomia capazes de deflagrar uma característica comum: ambas as partes integrantes são modos de conhecer, entrelaçados, envoltos de componentes epistemológicos que se justificam e se apresentam por uma ou outra de suas nuances não-contraditórias.

No que concerne às demais dicotomias alimentadas no percurso da modernidade, o debate acerca dos direitos humanos em sua face complexa ou libertadora, conforme expressão de Lyra Filho (2002), cumulado com uma discussão aprofundada sobre a eticidade, faz seus pressupostos se perderem, o que, por conseguinte, enseja reportarem-se as mesmas distinções como insustentáveis.

Antes, porém, de se construir esta abordagem contra-hegemônica do direito, há que se proceder a debates anteriores necessários à constituição de um novo olhar sobre o *fenômeno jurídico, conforme se verá a seguir.*

1.1 Debates necessários à constituição de um novo olhar sobre o Direito

Não sem críticas o juspositivismo, ou melhor o normativismo, surge como única representação do direito e da legitimidade organizativa dos interesses humanos, fulcrado em idéias que tomam mais fôlego a partir dos séculos XVIII e XIX, e se concretizam no século XX, com a Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen. Sob o manto dos mitos da certeza e da segurança, capazes de transformar o direito em um fenômeno racional, lógico-científico, o juspositivismo se transforma na compreensão hegemônica do fenômeno jurídico ao assumir-se em declarada oposição, não obstante as posturas contraditórias sejam apenas aparentes (FARIA, 1993), com as teses jusnaturalistas.

Vale ressaltar que ao se dizer que este pensamento positivista para o direito é anterior à própria hegemonia do pensamento purista, lógico-demonstrativo, neutral, que logrou Kelsen constituir, não somente devido à forma dogmática empenhada pela escola da exegese – 1804 – (CAMARGO, 2003),¹¹ mas por ser possível entender que um pensamento não se constrói no exato instante histórico em que se materializa ou que se esboça, mormente no campo das ciências sociais, em especial, no direito, em que se pode perceber grande influência de idéias iniciadas já no século XV e reforçadas com o iluminismo. Neste período, à parte a idéia de universalidade decorrente do cristianismo, surgem noções em que se vai pautar a construção do normativismo ou legalismo: unicidade dos centros de poder; soberania; o Estado como personalidade jurídica, repartida, de acordo com suas funções, em segmentos que se convencionou chamar Poderes do Estado. Estes, por sua vez, ancoram-se em princípios deduzidos do que seria a “vontade geral”, entre os quais, a legalidade (*sub lege liberta*), a exclusividade da produção normativa e a igualdade jurídica (DALLARI, 2003).

É sobre o tema da construção das idéias e de sua repercussão quanto a novos paradigmas da ciência e da prática corriqueira que Dussel vai afirmar a existência de um

¹¹ Esta escola era fundada na crença de que o direito formava, por intermédio da lei, um sistema completo, uniforme, seguro, livre de expressões ambíguas e de obscuridades, vedada qualquer tentativa de interpretação que, à consideração de valores ou ponderações de ordem exterior à redação normativa, extrapolasse as determinações legais estritas. O magistrado era considerado um mero aplicador da lei.

sistema-mundo criado pela burguesia a partir do século XV. Uma ordem de coisas que, segundo o autor, vai constituir a ““centralidade” de um sistema cultural, chamado “modernidade”” (2002, p. 455) ou, no dizer de Warat, um “senso comum teórico” (1993, 2002), um sentido que irá modelar as formas de pensar e de proceder quanto ao direito.

Segundo Dussel,

[...] a burguesia, que lutava desde a Idade Média européia e que, graças à instauração do Sistema-Mundo do século XV, provocou uma revolução histórica que por exemplo na ciência econômica alcança com Adam Smith a sua primeira formulação crítica em face da antiga ordem feudal, latifundiária e mercantil, torna-se de imediato a explicação construtivo- funcional da nova ordem industrial que estava surgindo. A revolução burguesa, então, desconstruía, com uma mão, negativa e científicamente, a antiga ordem e, com a outra, formulava uma utopia da igualdade, liberdade, fraternidade e republicanismo democrático. A ciência econômica *crítica* (“transformadora”, não reformista e sim revolucionária como a de Smith no século XVIII com certeza) se articulava como *teoria científica* que tinha a origem “militantemente” dentro do processo de libertação das vítimas do feudalismo monárquico de ontem: a burguesia européia – derrotada em Villalar, na Espanha, em 1521, por Carlos V, mas triunfante já com Cromwell, na Inglaterra de 1688 e, mais tarde, com a Revolução Francesa do 1789 (DUSSEL, 2002, p. 455 - grifo do autor).

E, foi neste processo de reconfiguração da ordem que o fenômeno jurídico, atraído pelas discussões científicas, reduz toda a sua complexidade ao que se compreendeu como seu conceito referencial: a norma. Como afirma Warat, “sob o manto protetor de uma linguagem ingenuamente descritiva, se obtém modalidades prescritivas”, inafastáveis, suficientes para transformar o direito positivo em fundamento “para a ficção de que as decisões legais sempre derivam de uma norma vigente” (2002, p. 25) e reduzir problemas axiológicos a problemas semânticos (WARAT, 2002).

Até aqui parece evidente que a ciência jurídica é uma atividade social que se utiliza de modelos idealizados de conhecimento para sancionar um núcleo inalterável de valores abstratos, para tornar independente da experiência cotidiana o sentido da sociedade, de suas leis e de sua atividade política. A ciência jurídica é, portanto, uma instituição social. Como tal ela operacionaliza, articula os significados jurídicos, remetendo-os ao imaginário geral da sociedade (WARAT, 2002, p. 104).

E, complementa:

A ciência do direito recorreu, para operacionalizar os significados jurídicos, a princípios e formas expositivas, que lhe servem para representar a origem extra-social da instituição da sociedade. Desta forma constrói-se um modelo ideal de conhecimento, que é a expressão não explícita de uma racionalização transcendente da sociedade. O trabalho fundamental proposto para a construção do modelo ideal que domina a ciência jurídica, é o da determinação de um sistema unitário de conhecimentos relacionados em um discurso, sem ambigüidades internas. Só recentemente, em sua história, o modelo ideal adquiriu sentido pleno como um saber, que institui a unidade ideológica da ordem social (WARAT, 2002, p. 104-105).

É o próprio Warat quem preconiza que “a teoria positivista pretende apenas ser lógica, método, sistema e assim manter-se respeitosamente, distante das valorações, dos efeitos míticos e políticos de sua própria prática social. Assim a ciência jurídica imuniza-se contra a filosofia, a sociologia e a ciência política” (2002, p. 104). E, complementa, anunciando que cada qual destas precisa ser desmistificada:

O certo é que cada uma delas apresenta um imaginário que é preciso desmitificar. Contudo, sua desmistificação precisamente passa pela remessa de todas as suas questões para uma forma de sociedade, para uma práxis da vida e não para uma práxis do método. Agora, a tarefa que se impõe ao investigador do direito é a de construir uma nova prática objetiva que, desmascarando a auréola de abstração das teorias dominantes, mostre sua história efetiva como fundamento de sua existência e possibilidade. É significativa a atmosfera já encarnada na história que determinará as possibilidades de desenvolvimento atual e futuro de uma teoria (WARAT, 2002, p. 104).

Destarte, para vislumbrar-se o fenômeno jurídico como práxis e ensejar a produção de um novo olhar sobre o direito, a princípio há que se empreender um recorte epistemológico capaz de dar conta da relação que o juspositivismo estabelece com o espaço social e analisar os seus recursos de sedimentação, ou, de maneira mais clara, os mecanismos de que se utiliza para tornar-se uma ideologia dominante, propagada entre as formas corriqueiras de aplicação do direito e entre os rumos metodológicos de produção do conhecimento jurídico.

1.1.1 Primeiro corte epistemológico

O positivismo jurídico inicia seu processo de consagração teórica ainda no momento de instabilidade política pós-tomada de poder por parte da burguesia, no transcurso da Revolução Francesa. Esta é condição importante à emergência de uma nova cultura ou de uma nova ordem de coisas, conforme se depreende das idéias de Robert Darnton (1990) e dos discursos proferidos por Maximilien de Robespierre (2000) acerca dos modos como se pensou e, no caso do segundo autor, que vivenciava o período revolucionário, em que bases se sustentariam os novos arranjos organizativos da sociedade.

Passada a inconstância da referida situação política, os novos construtos teóricos iniciam seu processo de institucionalização, transformando a norma em fundamento exclusivo para teorização e prática jurídicas. Conforme as formas filosóficas positivistas, entre as quais aquelas fundadas pela Escola da Exegese, que toma corpo a partir do Código Napoleônico, de 1804, e pela Teoria Pura do Direito (1907), de Hans Kelsen, que conectou entre si alguns pensamentos quanto à ciência jurídica, a ordem formal, racionalista, passa a se confundir com o próprio direito, sobrepondo à justiça a certeza e a segurança (CAMARGO, 2003). Em outras palavras, a idéia de justo sucumbe à razão instrumental posta em sua vertente mais excessiva, o legalismo.

Não obstante as críticas teóricas às posturas dogmatizantes, algumas destas análises munidas de apontamentos gnosiológicos capazes de afirmar o direito positivo como um particularismo, como um modo de pensar instituído a partir dos interesses da burguesia (correntes marxistas), foi somente após o Tribunal de Nuremberg (1945-1949)¹² que a

¹² O Tribunal de Nuremberg foi instituído por Estados Unidos, França, Grã-Bretanha e União Soviética para julgar os atos nazistas cometidos durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Para alguns penalistas, como

eqüidade, a justiça, a igualdade, como valores inseparáveis intrínsecos ao fenômeno jurídico passaram a recompor a filosofia do direito. O exílio da realidade ou a “neutralidade” axiológica não mais interessava, sob pena de qualificar como jurídico qualquer fenômeno de normatização.

Neste aspecto, deu-se o “reencontro” do direito com a idéia de justiça¹³ (confundida na atualidade, pela expansão significante do termo, com a democracia), passando ser o veio democrático-libertador uma condição imanente do fenômeno jurídico, como afirmou Amílton Bueno de Carvalho (2007); no entendimento de direito para Lyra Filho, permitindo ao direito ser formulado como legítima organização social da liberdade (SOUZA JÚNIOR, 2002, p. 17); ou, no dizer de Perelman, que reúne a tópica (lugares comuns teóricos produzidos no processo de valoração social ou idéias amplamente aceitas) e retórica (a argumentação dialético-dialógica), estabelecendo o compromisso do direito com a realização da justiça, enquanto instrumento legítimo para a sua busca (CAMARGO, 2003). Em síntese, a partir do Tribunal de Nuremberg, propaga-se mais amplamente a noção de que não basta ser lei para ser direito, pois o “direito” nazista jamais poderia ser direito.

Nelson Hungria, os treze julgamentos que ocorreram em Nuremberg entre os anos de 1945-1949 não passaram de um juízo de exceção. Isto porque foi instituído posteriormente aos fatos, desrespeitou garantias penais como o princípio da legalidade, a irretroatividade da lei penal, o duplo grau de jurisdição e promoveu penas cruéis e arbitrárias (sem previsão anterior). Em contrapartida, com base em uma questão filosófica anterior, aqueles que defendem a necessidade de punição, evocam a existência de um senso de justiça (Perelman) ou de um direito que não se confunde com a lei, porque o autêntico direito não pode se afastar de democracia (Amílton Bueno de Carvalho) e da libertação dos seres humanos (Roberto Lyra Filho e José Geraldo de Sousa Júnior). Foi com base em uma perspectiva não legalista do direito, que se encontraram os fundamentos para o julgamento e para o estabelecimento de penas.

¹³ As sociedades com tradição oral ou movidas por estruturas orais de pensamento, como denomina Boaventura de Sousa Santos em seu livro *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica* (1988), mantinham um vínculo estreito entre a solução de conflitos e a realização da justiça. Embora não houvesse o grau de prognosticidade que a tradição escrita empregou ao direito, transformando sua práxis em uma técnica repetitiva e “previsível” em favor da também “previsibilidade” de regras e de condições, em tese, abstratas, para dirimir conflitos, a práxis jurídica estava voltada para a consecução da justiça. Evidente, o teor e a conotação dada ao vocábulo não se assemelham ao modo como hodiernamente é empregado, todavia, não se pode deixar de reconhecer que o direito tinha esta relação direta com o justo.

A filosofia jurídica se encharcou da justiça¹⁴. Os debates sobre suas características, sobre seus fundamentos, sobre sua materialização, acentuaram-se, de modo que não se permitisse a neutralidade axiológica como parte do fenômeno jurídico, que se assegurasse toda sua complexidade de construção inseparável da sociedade em que se institui, que se percebesse a ligação inquebrantável do direito com a vida das pessoas. A prática jurídica, entretanto, informa que o juspositivismo dogmatizante continua a fazer parte do *imaginário dos juristas, como um “senso comum teórico”* (WARAT, 1993), mas também como prática corriqueira. No caso do magistrado, como afirma Perelman, a depender do modo como este interprete a sua autonomia, por um lado, tende a abandonar a eqüidade e defender a conformação à letra da lei ou à vontade do legislador (1998), por outro, acrescente-se, adota um modo de ser do direito (LYRA FILHO, 1980), legalista, cuja introjeção elimina o caráter crítico e inovador que, porventura, pudesse contribuir para a constituição de novos procedimentos no desempenho de sua tarefa jurisdicional.

Por “senso comum teórico”, comprehende Warat toda “a montagem de noções, representações, imagens, saberes, presentes nas diversas práticas jurídicas” (1993, p. 101), ressalvando que todas as formas de percebê-lo atuam como ideologias práticas.

O confronto com o positivismo jurídico é imediato e inevitável para quem se preocupa com a questão das possibilidades da ciência jurídica. Vendo-o desde o prisma do *senso comum teórico*, o positivismo jurídico é o horizonte significativo a partir do qual os juristas realizam contemporaneamente a razão e a realidade do direito. O positivismo jurídico representa, assim, um espaço de interdiscursividade ideológica, que impregna os discursos, as idéias e as ações dos juristas (WARAT, 2002, p. 116).

Sem concordar completamente com o pensador, é possível afirmar que não existe apenas um “senso comum teórico”, como crença generalizada, o direito em seu formato

¹⁴ Faz-se mister afirmar que alguns debates filosóficos sobre a relação do direito com a justiça, em lugar de aprofundar as compreensões filosóficas sobre o direito, tentaram aproximar o modo de pensar sobre a justiça do formato positivista do direito, transformando a justiça, sob certos pontos de vista, em um elemento racional, formalista, calculável. Entre esses pensadores, poderiam ser incluídos o próprio Hans Kelsen, John Rawls e Bobbio.

legalista se perpetua, outrossim, pela existência e reiteração de um modo-de-fazer. Este se assume como exclusivo do ponto de vista de sua aceitação e, tudo o mais, recebe a classificação consciente e inconsciente de inaceitável ou inadmissível.

Decerto, o positivismo jurídico se constitui como ideologia num determinado momento da história, que coincide com a modernidade. Realiza-se, neste momento, pela força e pela desejabilidade de superação de uma ordem anterior de coisas até se fazer como prática institucionalizada. A partir de então, apenas o seu alicerce justificador é que passa a ser ideológico, extraído de teorias, cuja síntese reúne construções da modernidade, entendimentos formulados durante o renascimento, pelo iluminismo, tempos depois, em uma Teoria Pura do Direito (Hans Kelsen – 1907). Melhor dizendo, o positivismo se perpetua por falta de um saber fazer alternativo.

Neste âmbito, pode-se defender a tese de que o legalismo positivista é uma prática social corriqueira, cuja institucionalização se dá por razões ideológicas, por sua reiteração como procedimento hegemônico, mas, sobretudo, porque as buscas por um arcabouço de fórmulas de trabalho, bem assim por outras formas de se olhar o fenômeno jurídico é ainda, de modo geral, tímida.

Não haveria, aproveita-se uma idéia do próprio Warat, uma prática jurídica se este modo-de-fazer não fosse aceito e tomado como único, exclusivo. Em certos casos, quando este fazer jurídico se estabelece conscientemente, como recurso à defesa de interesses de grupos e/ou classes, é possível dizer até que se transmuta em “consenso comum teórico”. Mesmo juristas que não o aceitam, haja vista atuarem com fundamento em um prisma diverso de compreensão do fenômeno jurídico, vêem-se, de certa maneira, obrigados a acolher tacitamente as condições procedimentais estabelecidas, sob pena de o questionamento impedir o desempenho de qualquer atividade jurisdicional.

De outra maneira, a prática não se realizaria se houvesse a constante discussão sobre ela no seu âmbito de materialidade. A opção, destarte, é promover o debate sobre procedimentos desde o seu âmbito externo, por uma análise complexa, de modo que suas bases de sustentação não se alterando.

Isto porque, a partir de certo estágio de aceitação, o que era pressuposto teórico ou ideológico passa à categoria de prática norteadora. Como proposição (é assim que é assimilada, à maneira das ciências demonstrativas), condiciona toda a forma de realizar novas práticas e se decreta inafastável, fazendo da ideologia apenas um suporte abonador.

A ação repetida é o que justifica a reiteração de um agir determinado, cujo suporte se dá por meios ideológicos, ao contrário do que supõe Warat (1993). Este acredita ser uma ideologia válida na sua relação com outro conjunto de condições ideológicas e com práticas reprodutoras, que assumem a forma de sua garantia de continuidade.

Uma ideologia, seja qual for o seu sentido, atua por tornar-se senso comum, mas, sobretudo, uma prática comum.

É como afirma e completa Gorsdorf:

Compartilhando deste senso comum, os juristas correm o risco de se rotinizar, de banalizar, de trivializar a sua atividade jurídica, de forma a criar um habitus que segundo Pierre Bourdieu consiste em conhecer de um modo acrítico as categorias jurídicas, convertendo o saber profissional em uma espécie de “capital simbólico”, isto é, numa riqueza produtiva a partir de uma intrincada combinatória entre conhecimento, prestígio, reputação, autoridade e graus acadêmicos (GORSDORF, 2005, p. 10).

À medida que se percebe como tal, não é apenas um arcabouço de idéias, passa a denotar-se como um modo-de-ser e um modo-de-fazer que se afastam da noção ideológica inicial. Não significa que se negue a ideologia, tampouco, que esta não esteja presente no sentido da prática. Mas, é preciso perceber a existência de um processo de diferenciação em meio ao qual o fazer assume a conotação de justificativa da continuidade dos modos de pensar e de agir.

No dizer de Gorsdorf,

O conceito de *habitus*, proposto por Pierre Bourdieu, são as crenças, discursos e práticas, de um determinado campo social, mas que são orientados por determinado referencial teórico, imerso. Esta categoria traz para nós a explicação do processo duradouro de determinadas práticas ou dogmas, seja na ciência moderna ou no direito. Utilizamos este conceito, especificamente, no campo jurídico, para demonstrar o processo de continuidade dos postulados teóricos e práticas concernentes ao positivismo jurídico, formulando um sentido teórico comum dos juristas ou *senso comum* dos juristas (GORSDORF, 2005, p. 10)

Quando esta prática se vê ameaçada por questionamentos internos ou externos, a partir de outros modos-de-ser e modos-de-fazer, a ideologia reaparece como um “superego”, ou seja, como um controle inconsciente, como discurso contraquestionador, e recompõe ou tenta recompor a permanência de certa prática.

Com recurso à analogia, este processo pode ser comparado à institucionalização do *capitalismo como prática social corriqueira*.

Em princípio, este se conforma como modo-de-pensar particular (ideologia), sustentado por outros modos-de-pensar particulares (a racionalidade científica ocidental, uma moral burguesa, uma certa compreensão de liberdade e de igualdade). Enquanto se realiza para defender, quase sempre com violência, as “vantagens” e o poder de classe são assimilados e “compreendidos” como desejáveis e, por conseguinte, como fundamentos de outras ações retro-alimentadoras do sistema, ainda que o torne mais severo do ponto de vista da exploração e das desigualdades sociais.

É muito mais uma prática corriqueira com sustentação ideológica do que ideologia em si. Outrossim, mostra-se uma atitude inamovível entre os seres humanos que, orientados para a repetição, não alcançam construir um modo-de-fazer diverso. E, sob outro ângulo, justifica-se por não haver na história uma experiência contrária de organização

econômica, social e política com suficiente condição de satisfazer aos interesses de liberdade.¹⁵

Ressalva-se não haver qualquer interesse em criar-se uma nova distinção, agora entre prática social corriqueira e ideologia, ou de reforçar uma dualidade clássica entre idéia e ação. Como premissa válida, tem-se que ambas se inter-relacionam e se determinam de forma conexa através da *práxis*¹⁶.

O que se deseja é perceber que, embora indissociáveis, esta inter-relação toma nuances capazes de mostrar mais uma ou outra face. Em determinado momento histórico, um

¹⁵ Durante algum tempo, confundiu-se o modelo de organização soviético com uma experiência real de emancipação. A partir de sua sucumbência, contudo, transparecem os graves equívocos, as contradições e a violência em que se pautou o regime “socialista”, causando, de fato, um impacto profundo nas forças contra-hegemônicas mundiais. Mas estas, apesar do refluxo ocorrido diante da propagação do “fim da história”, no início dos anos 1990 (GOHN, 2000), não eliminaram a figura da utopia. Talvez, em alguns casos, tenham-se assumido metas mais imediatas sem a preocupação ou sem se estabelecer o vínculo das ações diárias com uma grande revolução no futuro. Nesse sentido, há quem diga, a exemplo de Bauman, que a reconfiguração da utopia tem direcionado as lutas sociais para as pequenas revoluções do cotidiano (1999). O fato é que as demandas por emancipação se tornaram mais complexas (SOUZA SANTOS, 2007) e novas experiências de articulação política em favor da justiça social (GOHN, 2003), começaram a ser empenhados, como Fórum Social Mundial.

¹⁶ Neste, caso, a ação-reflexiva está diretamente vinculada àquilo que Antonio Gramsci denomina de reprodução cultural, ao ato de reiterar valores, compreensões de mundo, formas de análises, teorias, perfis de comportamento, desempenhado por intelectuais, de maneira ativa ou passiva, de acordo com o lugar social que ocupa.

Para Gramsci, todos são intelectuais ou filósofos formados por cada grupo social para dar homogeneidade e consciência da própria função econômica, política e social, e se distinguem conforme duas perspectivas: aqueles que, pela posição política que ocupam, pelo papel que cumprem no processo histórico, criam as ciências, a filosofia e as artes; e, aqueles que, por estarem integrados à estrutura social por sua ação produtora no âmbito da economia, assumem a função mais direta de divulgar a riqueza cultural já existente, tradicional e acumulada. Os intelectuais que atuam no espaço político, por seu turno, dividir-se-iam em dois grupos destinados a criar o consenso espontâneo e, através dos instrumentos de coerção, a assegurar a disciplina dos descontentes ativos e passivos (GRAMSCI, 1978).

Como afirma Luz, a atividade intelectual não segue um perfil ontológico. Nada obsta que em meio aos intelectuais possa haver aqueles que, voltados às classes oprimidas, desejem romper com o compromisso de propagar certas formas culturais para atrelarem-se organicamente a compreensões contra-hegemônicas (LUZ, 2005). Em sendo assim, em analogia ao que afirma Paulo Freire sobre a ação crítica, estes deverão compreender-se utopicamente como seres humanos capazes e responsáveis pela denúncia de uma ordem e, com efeito, pelo anúncio de uma outra mais justa (FREIRE, 1998, 1999, 2005, 2005; JORGE, 1981).

No âmbito das discussões acerca do direito, ou mais precisamente, quanto à reprodução de um modo específico de pensar, por conseguinte, de propagar o direito, que se processam na parte que se apresenta do presente trabalho, não é possível concordar completamente com a separação promovida por Gramsci. O debate que se vem travando quanto ao senso comum teórico e quanto ao positivismo jurídico estabelecer-se como um *habitus*, ou seja, como um modo reiterado de praticar o direito, podem asseverar que, mesmo os intelectuais destinados a criar formas de pensar, a produzir idéias de conotação hegemônica, perdem esta relação direta com a produção ideológica ou de re-produção cultural com vistas a sustentar organicamente o sistema de coisas vigente ao se assumirem como repetidores de comportamentos práticos sem a percepção das bases teóricas em que se sustentam. Isto é, reproduzem modos-de-fazer ciência, de modo acrítico, sem fundamento, mecanicamente, de forma tão própria de si que não alcança o patamar ou não se pensa como ideologia, embora possam estar ancorados, mediataamente a uma ideologia institucionalizada.

comportamento assimila melhor um fundamento ideológico do que um fazer ou um ser, sem perceber-se comprometido com um pensar. Em outros instantes, um modo-de-fazer é mais repetição de modos-de-fazer semelhantes do que das idéias que os criaram e lhe dão ancoragem.

Para o juspositivismo, a caracterização como prática social permite compreender que não se trata da única forma de se constituir o fenômeno jurídico. É, ao contrário, apenas uma das formas que disputam a condição de direito. No seu caso, é uma prática que se tornou hegemônica por condições políticas, ideológicas e econômicas, mas não anulou a convivência com outros direitos externos ao estado.

1.2 Direito: uma concepção libertadora

Sob uma análise complexa, afastada do olhar estritamente normativo, o direito se caracteriza como fenômeno que se produz em determinada sociedade, a partir de seus traços culturais e históricos, como decorrência da práxis dialeticamente instituída no interior de uma comunidade humana ou em suas relações com outros povos.

Com esta caracterização, portanto, não se deseja identificá-lo com teses jurídicas do romantismo/historicismo alemão do século XIX, segundo o que o direito surge naturalmente em uma sociedade uniformemente ordenada. É parte de uma tradição, de uma ordem natural das coisas, é uma criação espontânea de cada povo que se realiza através da história¹⁷.

¹⁷ Esta construção jusfilosófica se dá durante o século XIX e se torna um dos principais pilares para a unificação alemã. Com a tentativa de reunir um povo fragmentado pelas fronteiras geopolíticas, o pensamento em torno do direito é parte de um apelo à sensibilidade, às tradições, à formação de uma personalidade e de uma consciência que transforma cada pessoa em parte de uma nação. Como reação cultural à filosofia das luzes, baseada em

Ao contrário, a formação do *jus* é um processo dialético que se constrói na história dos povos. Ou seja, está sujeito ao acúmulo de experiência histórica de uma comunidade humana, produzida através de acordos, de conflitos, que impulsionam, nas amarras próprias da confluência de forças, a formação de uma idéia de justiça social, atualizada, também historicamente (LYRA FILHO, 1980; 1993; 2003)¹⁸.

Por este entendimento, faz-se necessário analisar, ademais daquelas que já foram expostas acima, outra das dicotomias clássicas em que se funda o direito: juspositivismo/jusnaturalismo.

Por sobre esta distinção erguem-se condições dialéticas e dialógicas que oferecem ao direito uma natureza de processo dentro do qual se podem assimilar valores, premissas e condições teóricas defendidas por ambas as correntes (SANT'ANNA, 1993). Fundados nesta perspectiva, naturalismo e positivismo podem denotar acidentes teóricos constituídos na história, ou, simplesmente, ser desconsiderados em favor de uma noção de direito que assume uma feição de que nunca poderia ter se desvinculado: a política.

Como afirmam Dimoulius e Martins em discussão sobre o caráter político do direito, ainda que o confundam com a norma:

Não é possível negar que toda e qualquer norma jurídica é de natureza política, podendo ser analisada por disciplinas não dogmáticas do direito como a sociologia ou a política jurídica como produto, finalidade e meio de atividade política. Segundo tais disciplinas que se ocupam de um objeto científico empírico bastante relevante e digno de ser pesquisado, o direito “pertence à política” em todas as suas dimensões e elementos. Mas se a politicidade dos direitos fundamentais não pode ser negada, de

deduções abstratas, o pensamento jusfilosófico alemão abandona as idéias de cidadania abstrata, de contrato social e estado de natureza, em favor da cidadania culturalmente construída e da crença em organizações sociais e instituições político-jurídicas formadas pelo costume, como manifestações espontâneas concretizadas sobre a realidade (CAMARGO, 2003).

¹⁸ Ressalte-se que, na contemporaneidade, não se pode descartar a influência dos acordos e conflitos, bem como das forças internacionais, na produção do direito, seja este intra ou extra-estatal. Os debates empenhados e acordo obtido a partir do trabalho de organizações de defesa de direitos humanos em nível nacional e internacional, em confronto com os ditames das corporações multinacionais e de governos imperialistas (BOFF, 2003), devem ser percebidos nesta tentativa de formar um novo entendimento sobre o direito. Como a perspectiva deste trabalho é perceber o fenômeno jurídico em sentido amplo, considera-se que o entrelaçamento dialético das condições internacionais com mecanismos internos de produção do direito está contemplado em suas entrelinhas.

outro lado não se constitui em uma qualidade específica da matéria nem os torna menos jurídicos, já que todo o direito tem caráter político. (DIMOULIUS E MARTINS, 2006, p. 19)

Estabelece-se, por conseguinte, como práxis social, numa fisionomia de *jus* histórica, cujo significado se representa no contexto, enquanto “ser estar-sendo”, constituído de compreensões em disputa acerca da justiça e da igualdade, em nome da liberação (LYRA FILHO, 1980; 1993; 2003).

Outrossim, é possível discordar da escola historicista alemã porque, para construir sua “ciência do direito”, parte da premissa de que é a coletividade uma “unidade orgânica” (CAMARGO, 2003). Ao revés, a sociedade reúne indissociável e mutuamente sua capacidade de estabelecer diálogos com o seu todo conflituoso de idéias e de práticas, fruto da diversidade dos agrupamentos humanos de que se compõe, com subjetividades, interesses e características próprias. A esta premissa alie-se o fato de serem estes mesmos grupos internamente diversificados, ou seja, semelhantes apenas na generalidade de alguns aspectos culturais, religiosos, étnicos, de demandas sociais e econômicas. Uma unidade na diversidade (HERMANN, 2001; DELORS, 2001; ROMÃO, 2004) para representar um todo também dialético em que o todo coletivo não anula a subjetividade individual e esta não desconhece a coesão do conjunto das relações.

Ao mesmo tempo, conforme Lyra Filho, o direito não pode se confundir com o seu veículo: a norma. Segundo o pensador, em *O Direito que se Ensina Errado* (1980), como não teria qualquer cabimento que alguém pudesse concordar que tudo o que adentrasse ou fosse posto no veículo assumisse sua forma, não se poderia aceitar que “o passageiro” ou “um saco de batatas podres” passasse a ser o próprio veículo ou que este se reduzisse à forma daqueles. É o que ocorre com o direito. Este pode até, em alguns casos, ser transportado pela norma, mas não é este fato que faz dele *jus*, sob pena de tudo o que assumir a condição de normatividade ser direito, bem assim, o não direito (“o saco de batatas podres”).

Lyra Filho se mostra contrário à posição dogmático-jurídica, por conseguinte, contra qualquer postura normativista. Por vezes, afirma não se poder partir da norma para encontrar o direito, haja vista este se mostrar na sociedade, nos processos de interação dialética, sem se confundir com qualquer das séries contraditórias deste processo, porque nestas, ao mesmo tempo em que se encontram mecanismos para realizar-se a igualdade, é possível encontrar oposição entre justiças, entre a justiça social, atualizada na história, e a “justiça” de classes e grupos dominadores, sendo estes ilegítimos para impor sua conotação do que é justo, mas não para invocar o que compreende por “direito”.

Para encontrar o fenômeno jurídico também não é possível partir de perspectivas equivocadas quanto a sua relação com a liberdade. Sendo este o valor mais precioso na Idade Moderna, a norma estatal, segundo o juspositivismo, assumiria a consequência, a partir de uma perspectiva contratualista, de ser um limitador, pela sanção, do agir livre, embora esta não seja efeito imediato e exclusivo do direito ou, simplesmente, da norma estatal (1993). Ao contrário disso, Lyra Filho defende que o *jus* é um mecanismo de “afirmação da liberdade conscientizada e viável, na coexistência social”; as restrições se legitimam na medida em que garantem a liberdade de todos. (FARIAS, 1993).

Com todas estas ressalvas, nomeadamente a impossibilidade de redução do direito à norma, Lyra Filho encontra a Positividade. Segundo o pensador, esta não se confunde com positivismo. Representa uma normação legítima capaz de assumir um padrão atualizado de justiça social militante, a partir de que é possível coexistirem liberdades individuais, grupais e nacionais.

(...) em que o direito dos oprimidos, inspirando uma práxis diferente e real (SANTOS, 1977: passim) é menos positivo do que o outro, estatal, que atenderia, embora não sem contradições, à consciência jurídica da classe dominante? Positividade é eficácia social (que falta, às vezes, ao direito estatal); é a presença de juridicidades contrastantes; é um fato que vige, no sentido sociológico e histórico da palavra. (LYRA FILHO, 1980, p. 16)

É certo que a positividade, segundo Lyra Filho possui caráter dialético e não é “ser-em-si”, mas “ser-estar-sendo” que, se constitui na medida da consciência histórica da liberdade comungada com a de justiça. É nesta ação que transparece o processo global de concretização do caminho ético social legítimo e se faz surgir o direito.

O problema não é a existência, ou não, de ordenamentos, em pluralidade, cada um aspirando a definir (formalizar em normas, que efetivamente aparecem) o corretamente jurídico. O que cabe indagar é, ao revés, qual o posicionamento exato, diante desse fenômeno inegável, pois obviamente “a consciência jurídica da classe dominante não é igual a da classe dominada; sendo justa para uma, é injusta para o outra” (GOLOUNSKY & STROVOGOVITCH, 1965:257). Por outros termos, dado o pluralismo jurídico (dialética social do direito), a questão fundamental é de estimativa e opção.

(...) Para valoração das formulações opostas, é preciso, indeclinavelmente, captar a direção do processo histórico, onde reside o parâmetro atual (nunca fixo, não derivado de conteúdos perenes, mas aparecendo, por assim dizer, num vetor, que indique o estado da consciência jurídica de vanguarda que se torne possível, dentro daquela conjuntura). Em síntese, direito é aquilo que, como resultante do processo global (e, não da colheita em cavernas platônicas) transparece, como possibilidade da concretização de justiça social, em normas de peculiar intensidade coercitiva. (LYRA FILHO, 1980, p. 16-17)

Problema é que esta construção, apesar das ressalvas do próprio pensador em não ser possível identificar o direito com a norma, sempre tem como evidência a norma. Senão aquela produzida no seio do ente estatal, aquela que se produz no embate de direitos, por assim dizer, no embate de normas.

Neste aspecto, é possível compreender que a devolução do direito ao campo da *eticidade, inclusive com apoio do entrelaçar da filosofia com a sociologia*, vê-se amplamente afetado pelo modo de pensar hegemônico. Este, devido ao processo de enraizamento como “senso comum teórico dos juristas” abre muitas brechas para superá-lo por suas condições internas, mas impede fugas teóricas completas (aqueles que permitem abandonar pressupostos e soerguer novas premissas).

Isso não tira de Lyra Filho o mérito de ter encontrado argumentos suficientes para afastar o direito do pensamento dogmático e de ter fomentado uma teoria capaz de apontar caminhos para o abandono de construtos da Modernidade, tais como a reafirmação de

distinções clássicas, os modelos fragmentários de científicidade, a verdade como elemento universal.

As premissas adotadas pela Nova Escola Jurídica – NAIR, atualmente, continuada com o nome de *O Direito Achado na Rua*, são fundamentais para obter-se uma compreensão nova de *jus*. Se, em última instância, alcança a norma como referência teórica, ainda que a considere parte de um processo complexo de emergência do direito, é porque, talvez, Lyra Filho se considere um pensador de seu tempo, no contexto histórico das demandas sociais da década de oitenta, em que o Brasil iniciava seu processo de redemocratização e de construção da nova carta constitucional.

Seria mais razoável para esta corrente de pensamento, por identificar-se com posturas políticas em defesa dos direitos dos oprimidos e da construção social da democracia, assumir, naquele instante da história brasileira, a positividade como premissa. Esta, porém, longe de ter uma origem estatal em sentido estrito¹⁹, faz-se social e dialeticamente na história, em função do entendimento, também histórico, de justiça social, como fundamento, decerto, não dogmatizado, de sua teoria.

Como afirma Sousa Júnior:

A proposta da Nova Escola insere-se na conjuntura de luta social e de crítica teórica, como pensamento alternativo, heterodoxo e não-conformista, voltado para a formulação de uma concepção jurídica de transformação social. Trata-se de uma leitura dialética do fenômeno jurídico, cuja captação se dá num plano alargado de sua manifestação positivada, isto é, a partir da realidade plural de múltiplos ordenamentos sociais e do aparecer de seus respectivos projetos de organização política. (SOUZA JÚNIOR, 1993, p. 07-08).

¹⁹ Embora não se possa acreditar na separação plena entre estado e sociedade, chama-se origem estatal em sentido estrito aquelas decisões que se apresentam como verticais, partidas do ente político-formal para os espaços da sociedade. Quando se afirma que a positividade faria um caminho inverso, da sociedade para o estado, faz-se porque supõe-se que, para Lyra Filho, o estado deve ter alterado o seu componente de classe cujo teor demonstra serem suas verticalizações, quase sempre, anúncios de projetos políticos impositores e históricos. Por outro lado, entendendo a história como um processo mais amplo que envolve até mesmo o próprio estado como criação humana histórica, a positividade ocorreria nos espaços sociais com capacidade de construir novos entendimentos dialéticos sobre todos os aspectos do viver humano, incluindo as instituições e organismos criados, em tese, para coordenar as relações pessoais no espaço coletivo. Ou seja, as tensões para alterações nas estruturas formais ocorreriam na medida das transformações dialéticas quanto à compreensão de justiça e de liberdade.

Apesar desta nova proposta teórica resignificar a importância, o contexto, a origem e a realização do fenômeno jurídico (o que se mostra como contraditório em seu modo de pensar), Lyra Filho insiste na exterioridade do direito à norma, na impossibilidade de tomá-la como objeto exclusivo do *jus*, com vistas a se construir e perpetuar uma verdade. Não ortodoxo em seu modo de esboçar os argumentos, às teorias marxistas de veio gramsciano o autor acrescentou contribuições da pós-modernidade quanto à ciência e a instituição de verdades.

Nosso objetivo é perguntar, no sentido mais amplo, o que é o Direito (com ou sem leis), mas é preciso esclarecer, igualmente, que nada é, num sentido perfeito e acabado; que tudo é, sendo. Queremos dizer, com isto, que as coisas não obedecem a essências ideais, criadas por certos filósofos, como espécie de modelo fixo, um cabide metafísico, em que penduram a realidade dos fenômenos naturais e sociais. As coisas, ao contrário, formam-se nestas próprias condições de existência que prevalecem na Natureza e na Sociedade, onde ademais se mantém num movimento constante e contínua transformação. É deste modo que elas se entrosam na totalidade dos objetos observáveis e das forças naturais e sociais, que os modelam e orientam a sua evolução. Cada fenômeno (fenômeno é, etimologicamente, coisa que surge) pode, então, revelar o seu fundamento e sentido, que só emerge em função daquela totalidade móvel. Isoladamente, cada um perde a significação própria e a conexão vital, assim como o órgão sem o organismo em que funciona, ou o homem, sem a sociedade, fora da qual ele não existe humanamente e regredir na escala zoológica. (LYRA FILHO, 1993, p. 33)

Ante o tema e a dificuldade de fugir-se completamente a bases teóricas da Modernidade, faz-se necessário estabelecer um segundo corte epistemológico com o objetivo de se entender se há, no seio da discussão sobre a ciência e seus mecanismos de construção de certezas promovida por um olhar resignificante do fenômeno jurídico, necessidade de manter-se a norma como núcleo do pensar o direito.

1.2.1 A retomada da discussão sobre o juspositivismo à luz de uma teoria moderna do conhecimento: segundo corte epistemológico

Por fazer parte de um projeto Moderno, é preciso perceber e situar o juspositivismo no fazer científico da Modernidade. Com efeito, há que se retomar argumentos acima expostos acerca do positivismo, da ideologia e da prática social corriqueira, de modo que se estabeleçam novos argumentos, bem assim, novas premissas para o fenômeno jurídico.

*O juspositivismo e toda a sua perspectiva científica traduzem-se como expressão de classe, portanto, uma ideologia (LYRA FILHO, 1980). É um misto de técnica, de ciência, de ideologia, dialeticamente inter-relacionadas (VENÂNCIO JÚNIOR, 2007). Mas, institucionalizado, sobrepõe-se a isso como um modo-de-ser e como um modo-de-fazer, como um *habitus* (BOURIDIEU, 1998), uma prática social corriqueira impregnada por um viés ético totalizante (WOLKMER, 1993), que incorpora à subjetividade e promove a inclinação das pessoas a ação determinada.*

Para Gorsdorf, “reside no *habitus* permeado no campo jurídico, o nosso maior desafio, para que o direito não reproduza o distanciamento entre a ciência apreendida e a experiência vivida estabelecida pelo positivismo jurídico por tantos anos” (GORSDORF, 2005, p. 10).

*E, continua, “este distanciamento que criado pela opção em alguns casos, e por assimilação de *habitus*, interiorizados de postulado do positivismo jurídico, se revela nas mais banais ações e práticas no campo jurídico” (GORSDORF, 2005, p. 10).*

A prática, por seu turno, adquire a forma de pressuposto total de vivência, ocupando os modos de pensar e de agir das pessoas, pela reiteração. Reside no repetir

cotidiano o fator de institucionalização de certas respostas para certas ocorrências, como informa a noção de afetividade emprestada pela psicologia.

Afetar-se é construir um modo de responder a certos estímulos a partir de orientações construídas em outros momentos da vida, com a vivência de situações capazes de condicionar a subjetividade humana (HABERMAS, 2000). Toda ação promovida na experiência individual e/ou coletiva se constitui da experiência anterior. Uma ressalva necessária é que por vivência se entende, sem margens à dicotomia clássica ação/pensamento (prática/teoria), a subjetividade ensejada na manifestação do viver em todas as atitudes humanas (JORGE, 1981; WREN, 1979). Qualquer movimento é expressão de um modo construído de fazer que fica registrado e se reproduz quando de outros estímulos semelhantes. Em caso de incitar-se composição de respostas à situação ainda não vivida, a experiência anterior, bem como a memória fundada na observação de modos de fazer alheios, atua como auxílio à busca de novos modos de agir (DANTAS, 1992).

Dito de forma sociológico-filosófico-jurídica, Lyra Filho, em *Para um Direito sem Dogmas*, tem a seguinte apreensão deste fenômeno:

De fato, quando se consolida uma determinada estrutura social, e ela ainda não esgotou o seu ciclo evolutivo, a capa ideológica tende a ajustar-se, despreocupadamente, à estrutura mesma, sem maiores abalos. O afã especulativo e crítico do homem abandona a dolorosa procura da *verdade-processo* (SCHAFF, 1970:69). Ele adormece no berço esplêndido da lei do menor esforço, que desarma o espírito, cega a lâmina do pensamento filosófico, sempre radical, e cria o sonho das verdades absolutas, de consumo tranquilo. Não quer isso dizer que o processo básico se detém; mas ele se torna menos perceptível e angustiante. A filosofia, então, se recolhe a estado cataléptico; a ciência degrada-se em direção unilinear e desenvolvimento puramente técnico, banida a revisão epistemológica, pela *evidência* das diretrizes de método; a arte se torna acadêmica, predominando as fórmulas-receitas; até mesmo o lazer se padroniza em sistemas de diversão ou prazer-burocratizado (LYRA FILHO, 1980, p. 29).

Nesse sentido, a ideologia ou as ideologias que se constroem em torno desta expressão particular do direito, sobretudo que se reproduzem no modo de fazer ciência (analogia a FOUCAULT, 1999), são apenas o sustentáculo desta prática social corriqueira.

Esta, que, de certo modo, torna-se independente da ideologia porque já se vê como cotidiana, naturalizada, com característica de senso comum. Em outras palavras, o modo-de-fazer ciência é um mecanismo de naturalização de um pensar sobre o direito.

Como diria Marx, as coisas não são, em si, ideológicas, mas a relação que elas produzem é que faz surgir a ideologia (VENÂNCIO JÚNIOR, 2007). Neste caso, a depender do olhar que se lança sobre o direito, é possível ver uma relação ou uma coisa, com efeito, uma ideologia ou um campo de neutralidade formal e material.

Não obstante seja mais plausível observar o direito como discurso (FOUCAULT, 2005), como uma linguagem intercomunicativa (HABERMAS, 2003; 2000), como linguagem no sentido de uso (linguagem é ação – filosofia da linguagem ordinária), como processo dialético (LYRA FILHO, 1980; 1993) ou como ação dialético-dialógica, conforme se propõe no presente trabalho, hegemonicamente, o fenômeno jurídico não tem sido analisado sob o prisma de um feixe complexo de relações.

Por questão ideológica, o *jus* se expõem de forma abstrata, na demonstratividade decorrente de um modo particular de confecção (o racionalismo iluminista), intenta eliminar-se dos valores, das subjetividades (a participação individual e coletiva), destarte, da política. Tudo isso com o fito de erigir-se à condição de verdade inquestionável.

Neste sentido, mais uma vez em retomada de pensamento esboçado acima, juspositivismo e jusnaturalismo são expressões de direito (FARIAS, 1993). E, nesta condição, são fórmulas ideológicas e práticas sociais do fenômeno jurídico. Representam a particularidade de uma visão sobre o direito, constituindo-se, dessa forma, qualquer decorrência de seus pressupostos, sustentáculos aos comportamentos particulares.

Para ilustrar esta premissa, é possível adotar a análise de Lyra Filho sobre o modo como o positivismo encontra justificativas para estabelecer-se a confusão entre legalidade e legitimidade, permitir-se a produção exclusiva de normas pelo estado, bem como para a

relação de validade que compõe o sistema dinâmico do ordenamento positivista (FERRAZ JÚNIOR, 2001).

No que concerne à produção normativa, é interessante notar que, para o estado absorver o poder exclusivo de atuação neste campo, uma norma, primeiro, deve criá-lo como ente e, em seguida, determinar o poder legislativo como atribuição sua, em marcos predeterminados de cumprimento desta competência/dever público. A explicação tautológica se mostra quando se vai ao cerne da ficção jurídica. Afinal, como o estado pode criar algo que a ele deveria criar? (LYRA FILHO, 1980, p. 18).

Sem resposta convincente para esta indagação, é possível aceitar a ficção ou acreditar que o estado só pode ser criado por uma revolução. Mas, a revolução não é um direito positivado, como aceitar que ela possa ser o princípio do fenômeno estatal? Ela não seria a desestabilidade do que se constitui com o propósito de conferir certeza e segurança, no que afirma o positivismo? Ela não é o meio banido pela burguesia para não ter o seu poder político afrontado? Ao mesmo tempo, como afirma Lyra Filho, não seria aceitar a existência de um direito supra-estatal? (1980, p. 21).

Decerto, a tautologia só tem como resposta o ser pelo ser (“é porque é”), na demonstração da falta de saídas teóricas.

Não dissociadas e à semelhança do que ocorre no exemplo dado, são as explicações sobre a validade. Segundo a teoria clássica do direito, chamada por seu autor, Hans Kelsen, de *Teoria Pura do Direito*, a validade das normas ou a capacidade lógica de pertencimento ao sistema é assegurada por outra norma. É nesta relação sintática (entre os componentes do ordenamento) que se assegura a forma neutra da ordem interna estabelecida.

Perguntado ininterruptamente, em direção ascendente, partindo-se de normas inferiores até a normaposta no topo do ordenamento, a validade sempre seria conferida no contexto hierárquico em condições descendentes.

Apesar de ser uma explicação possível, enseja um problema. Ao se alcançar a norma que ocupa lugar mais alto do sistema, é preciso conhecer o que pode validá-la. Neste instante, o argumento plausível é substituído por entendimentos metafísicos, que, postos em dúvida, implodem toda a cadeia de pressupostos científicos. A resposta kelseniana é professar a existência de norma externa ao ordenamento capaz de conferir validade a todo o seu conjunto. Neste caso, esta prescinde de qualquer discussão de legitimidade. É auto-justificável.

Quanto a estes argumentos podem se insurgir afirmações preocupadas em explicar que a norma fundamental é uma forma, é um ser, que enseja caminhos de dever-ser; outras que ela é deduzida do ordenamento com base em parâmetros formais em que aquele demonstra estar pautado; ainda, podem desaparecer argumentos e admitir-se que toda a organização do sistema jurídico é assim porque não existe outra forma melhor de se expressar o direito – não haveria modelo substitutivo. O fato é que entre estas possibilidades, nenhuma consegue se manter à base de explicações que neguem a metafísica ou que neguem qualquer tipo de violência ensejada pela falta de argumentação (PERELMAN, 1998).

Estas deflagrariam o visível estabelecimento de tautologias como explicação acerca da legitimidade da norma fundamental. É um passo semelhante à explicação da existência de Deus e da sua potencialidade. Em passagem de abertura de seu livro Teoria da Constituição, Carlos Ayres Britto, para explicar o poder de uma assembléia nacional constituinte, relembra uma pergunta que seu filho, aos oito anos de idade, dirigiu-lhe sobre se Deus poderia morrer. Prontamente, preconiza que não. Seu filho, como as crianças em sua descoberta curiosa sobre o mundo, insistiu inconformado na possibilidade de Deus poder morrer se ele decidisse que já não deveria existir. O constitucionalista, então, extingue aquela conversa numa sentença: “**Deus tudo pode, é certo, menos deixar de tudo poder.** Logo,

Deus tem de permanecer vivo, porque somente assim Ele vai prosseguir sendo Aquele que tudo pode" (2003, p. 05 – **grifo do autor**).

E continua, no sentido de que em um pressuposto metafísico não se acredita com questionamentos que o coloquem em risco:

1.1.2. Ao dar essa resposta de que Deus não podia morrer, terminei por confirmar uma coisa e afirmar outra. Confirmei a minha crença na existência de Deus e afirmei a limitabilidade intrínseca desse mesmo Deus de cuja existência eu estava a dar testemunho.

1.1.3. Com efeito, eu reproduzia para o meu filho: a) minha filosofia prevalente idealista ou espiritualista, à moda hegeliana, segundo a qual a natureza ambiental e a sociedade humana são uma revelação, uma manifestação da *Idéia Incriada*; b) essa *Idéia Incriada* é o próprio Deus, tido como instância transcendente que tudo pode, mas com o acréscimo de idéia que eu estava a fazer: instância transcendente que tudo pode, sim, **menos deixar de ser essa instância transcendente que tudo pode** (BRITTO, 2003, p. 05 – **grifo do autor**).

Assim é a norma fundamental, pode tudo, salvo “deixar de tudo poder”, mais especificamente, abandonar a existência. Em outras palavras, se ela, de fato, não existir, se a tautologia não for aceita, todo o sistema despenca pela crença típica de que padecem os modelos de pensamento demonstrativo: a impossibilidade de discutir os pressupostos.

Como a norma fundamental está mais próxima dos seres humanos e há, pelo menos, um lugar comum teórico quanto à participação humana em sua produção, é razoável que seja discutida no âmbito para o qual se constitui como discurso: o campo jurídico.

É crível que, malgrado esteja, para o positivismo legalista, “fora” do sistema, não deixa de fazer parte do fenômeno do direito como tradicionalmente constituído. Portanto, sob estas mesmas vestes teóricas, somente com a justificação de que se faz válida pelo poder autorizado que a institui é que se faz válida.

Esta certeza, mais uma vez, pode ser abalada diante da indagação sobre quem ou o que legitima, autoriza, este mesmo poder.

Sendo a solução para o problema epistemológico a existência de um princípio, jamais seria possível fugir à tautologia como mecanismo de explicação (LYRA FILHO, 1980,

p. 21), porque, de qualquer forma, este teria natureza jurídica. Dar-se-ia o retorno à discussão acerca da possibilidade de criatura criar criador que cria a criatura ao ser criado por esta.

Salvo se se adotasse uma explicação de que não há pressupostos teóricos diversos, pautados nos mesmos moldes de certeza e segurança, para atuarem em substituição. Ou seja, as tautologias só não existiriam se, como ocorre, houvesse uma intransigência teórica por parte de pensadores tradicionais cujos argumentos só funcionam na negação ao diálogo.

No mínimo, no dizer perelmaniano, instalar-se-ia a violência pela negação ao exercício dialético (PERELMAN, 1993). No máximo, surgiria a possibilidade razoável de compreensão do fenômeno como uma violência maior, como uma imposição dotada de recheios tecnológicos capazes de produzir a aceitação e o introjetar de uma perspectiva teórica ou construção particular em torno do direito.

Ante esta discussão acerca das tautologias que reduzem o *jus* a um fenômeno produzido pelo estado, assevera Lyra Filho:

A escamoteação, assim consumada, já se chamou “toque de Midas”, pois, como no caso do rei lendário, tudo o que ele toca se transforma em ouro. Mais: como, por outro lado, ao aparelho estatal, e só a ele, é deferido o poder seletivo do que se insere na proceituação jurídica?... o direito, com aquela seleção, passa a ser a vontade do Estado nua e crua. Aí não se atenta para a consequência fatal: é que a ótica positivista “desjuridiciza” o Estado, de vez que ele passa a ser metajurídico, enquanto produtor de todo o direito. Mas, se o Estado não é jurídico e, sim, jurígeno (pois tal caso, até as normas jurídicas reguladoras de sua constituição e funcionamento são estatais), em nome de que direito ele se arroga o poder jurígeno mesmo? Trata-se, então, dum ato puro e simples de dominação ilimitada (LYRA FILHO, 1980, p. 21).

E continua, baseado no pensamento de Podgorecki:

[...] “advogados e juristas, educados no espírito do legalismo dogmático, nas esferas civil, penal ou administrativa, acreditam que o direito é definido por sua validade, ou por sua produção pelos órgãos estatais autorizados. Não parecem preocupar-se com a natureza obviamente tautológica de tal posição. De fato, se o direito é válido, e o não-válido não é direito, surge uma questão: em que princípio se baseia a própria validade? Os que se dispõem a desprezar a tautologia responderiam que o válido o é, por ser jurídico. Alguns advogados dogmáticos mais escrupulosos modificariam ligeiramente essa posição, dizendo que o que é válido o é, porque um poder autorizado assim o gerou. Mas, autorizado por que princípio? Um princípio legal, é a

resposta. Assim, reaparece a tautologia, embora em círculo maior”(PODGORECKI, 1973, p.65 apud LYRA FILHO, 1980, p. 21).

Por outro lado, é possível inferir que a técnica, sem perder de vista o sentido de prática social corriqueira à medida que se assimila, é uma versão ideológica do direito, com viés formalizante que, todavia, apresenta-se como proposta de neutralização dos sistemas internos do ordenamento a partir de sua fragmentação em áreas e em dicotomias internas do sistema (direito adjetivo/direito substantivo; direito objetivo/direito subjetivo; etc).

Como exemplo dessa aparição da técnica mais pela sua nuance ideológica do que prática, poderia ser citado como se concebe uma fundação ou qualquer outra personalidade jurídica. Neste caso, ocorre uma abstração intencional das condições sociais, invoca-se uma certa neutralidade, para, ficcionalmente, criar-se uma pessoa, ou seja, um ser dotado de direitos e responsabilidades (VENOSA, 2007). Este processo não apenas justifica o estado de coisas como naturaliza e legitima, pelo revivenciamento, o ato de formação do estado, ensejando outra espécie de legitimidade: a de suposto produtor exclusivo do direito. Pois, de modo semelhante ao que informa a teoria do contrato social, uma reunião de seres, sob o interesse comum (no caso do estado, a “paz” social, para a fundação, “a caridade”), criam um ente fícto, “neutro”, que regerá um certo modo de viver coletivo. A diferença é que, quanto ao ente público, seus criadores perdem qualquer poder sobre sua existência.

De qualquer modo, reviver a formação do estado é reforçar não apenas as condições dogmáticas do direito, mas também limitar-se a estas sob o aspecto de que toda insurgência contra o estado é abalar a “paz social”, cuja compreensão precisa ser analisada sob dois aspectos que merecem apenas ser sinalizados, haja vista não serem objeto de discussão deste estudo. Apenas, são tomados porque assumem a condição de suporte da ciência moderna.

O primeiro destes é o de saber do que se trata a paz social e para quem certa ordem de coisas se mostra desejável²⁰. O segundo, decorrência inevitável do primeiro, é de se ver a “paz social” como um padrão uniformizador, como tentativa de eliminação das tensões sociais produzidas por negarem-se, na modernidade, as diferenças através dos conceitos (*formulações fechadas*) de *igualdade*, de *povo* e de *nação*.

Quanto a esta última ótica, não se pode olvidar que toda fluidez subjetiva de uma suposta igualdade se apoiou por mecanismos repressores de expressões da sexualidade, pela eliminação das diferenças de gênero, de raça/etnia, de gerações e, também, de classes.

Se é possível sintetizar todos os argumentos e condições, a técnica é parte integrante do discurso de qualificação epistemológica de certo conhecimento em ciência e não-ciência (FOUCAULT, 1999). Sob outra conotação, não é apenas um ato promotor de legitimidade a certo composto ideológico, saber ou prática social determinados, que permanecem no tempo como justificativa de atos e de pressupostos de pensamento. Pela escolha do intangível, do inabalável, do inquestionável, do necessário (ciência), determina-se o contingente, o irracional, o injustificável, o que não se pode tomar como pressuposto de qualquer pensamento, de qualquer ação (*não-ciência*).

Num campo específico como o do direito, reconhecer a qualidade científica, primeiro, do próprio direito em seu sentido amplo, é legitimar o fenômeno jurídico como dirigente dos comportamentos humanos, como instrumento de controle social, bem como de toda a estrutura de pensamento acerca do estado, que se funda na modernidade. É, ao mesmo tempo, no âmbito da epistemologia, a erupção de um pensamento único capaz de eliminar toda a diversidade, toda a pluralidade, teóricas, que, no campo do direito, afirma uma vertente do fenômeno jurídico, a legalidade. Por conseguinte, desconhece-se a disputa entre direitos e se desqualificam práticas sociais de direito.

²⁰ A leitura de *O Direito que se ensina errado e Para um Direito sem dogmas*, de Roberto Lyra Filho pode ser tomada como indicação de obras que discutem o tema.

Ressalve-se não haver qualquer pretensão em afirmar a desimportância histórica do juspositivismo. Como toda obra do engenho humano, é um espaço paradoxal em que podem se fazer presentes demandas de caráter contra-hegemônico, como aquelas que se consagraram após o Tribunal de Nuremberg, instituído para julgar a violência nazista *promovida durante a segunda guerra mundial*. No seio da própria hegemonia imperialista dos vencedores, emerge um contra-discurso capaz de ensejar mudanças mais profundas do que aquelas a que estavam dispostos os adeptos da tese criadora do Tribunal.

Foi fundamental a utilização do discurso juspositivista contra os conservadorismos deste mesmo modo de pensar. Nesta tarefa, os movimentos sociais, ao estabelecerem-se parte de seus interesses no parâmetro legal, nos embates judiciais em defesa de direitos, nas discussões em nível internacional sobre a imposição de restrições a estados violadores de direitos humanos, têm desempenhado papel preponderante.

Por isso, não é possível concordar completamente com discursos que embora as palavras, movidas pela intenção de promover uma leitura dialética da legalidade, denunciem o caráter dogmático de como a lei é tomada por única expressão válida do direito, utilizem *como fundamento um olhar ortodoxo capaz de destituir qualquer dialeticidade*.

À semelhança, em certa medida, com o que se mencionou acima sobre a construção do pensamento único e da imposição de valores pela cristalização de comportamentos no âmbito da produção científica, se um discurso, pelo modo como se efetua no plano epistemológico, impede o debate e destitui de valor intenções que se ponham a verificar o grau de adequação de seus enunciados com a realidade, é porque se trata de um dogmatismo. Esta expressão dogmática, “com sua autoridade imposta pelo Poder, confunde-se e aproxima-se da idéia de Lei” (BISOL, 1993, p. 18).

Para Bisol, “não é outra a origem das Leis que não a sistematização normativa dos conteúdos dogmáticos de um discurso do Poder, viabilizando, assim, a reprodução e o exercício organizado de uma forma específica de Poder” (1993, p. 18).

Difícil passa a ser aceitar este pensamento quando tomado isoladamente do conjunto de seu texto, à ortodoxia de certo viés marxista e à generalidade incapaz de ressalvar o instante na história a que seu argumento faz menção.

Neste aspecto, estaria eliminado o entendimento dialético quanto à própria lei em sua complexidade. Embora não se concorde com o fato de ser o direito adstrito ao conteúdo e a forma empenhados nos construtos da lei, não há como desconhecer seu caráter dialético, também em momentos históricos em que prevalecem certos interesses. O embate público de seus conteúdos, bem como das estratégias políticas para a sua formulação, nunca deixaram de ser promovidos pelos movimentos sociais. A contra-hegemonia sempre esteve presente como participação fundamental em favor de direitos humanos.

Mais razoável seria falar na lei, também, como representação de uma disputa de hegemonia. Em determinado contexto histórico, mostra-se a favor da conservação do poder, mesmo indiretamente, quando, conforme o entendimento de alguns historiadores (a exemplo de Luiz Werneck Vianna e Maria Celina D'Araujo²¹), grupos dominantes, incitados pelo receio de perder sua condição, promovem acordos para emprestar legalidade a direitos socialmente reivindicados. E, em outras circunstâncias, expressa demandas contra-hegemônicas, de cunho coletivo, não conservador, erigidos pela pressão social e suas respectivas formas de poder.

²¹ De Vianna é possível ver esta compreensão em *Liberalismo e Sindicato no Brasil*, da editora Paz e Terra; de D'Araujo, consultar *Estado, classe trabalhadora e políticas sociais* in FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Naves. *O Brasil Republicano: O tempo do nacional-estatismo da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*. Livro 2, da editora Civilização Brasileira.

É o que se pode depreender das palavras de Moura, elaboradas enquanto analisa a relação, no momento colonialista, da lei britânica com o direito indiano, composto no esteio de uma cultura separada em castas:

(...) como o direito não é uma ciência exata, a ambigüidade permite observar como ele se presta a diferentes interpretações por parte de facções em confronto. Neste sentido, o antropólogo Max Gluckman sugere que conceitos como lei, direito e propriedade têm diversos significados e propõe que se examine como estes são açãonados na ação judicial e na vida social. (MOURA, 1993, p. 58)

Ante estas possibilidades, há que se perguntar, no que concerne ao modo como se ordena a prática judiciária, cujo conservadorismo combate a complexidade do fenômeno jurídico e se apresenta veemente quando a contenda se debruça sobre grupos espoliados²², se ser dogmático quanto aos direitos contra-hegemônicos consagrados na estrutura legal, pensada, inicialmente, para defender interesses de classe, não seria afirmar o caráter de libertação, de emancipação do direito – para utilizar um termo de Vladimir Luz (2005) – no âmbito da legalidade; se admitir esta postura não é adotar um mecanismo de reconfiguração dos sistemas político-jurídicos para asseverar que, sob determinadas circunstâncias a lei pode estar eivada de direito; se é possível afirmar que a ação dogmática é desejável.

Adotar pressupostos, ou seja, formas de pensar dogmáticas, para construir entendimentos é cegar-se ou anular-se diante do mister interesse de alteração da realidade, de pôr em debate os arquétipos teóricos, ademais, de negar a própria dialética das construções humanas.

Não se pode substituir uma forma dogmática por outra, sob pena de tão-somente se transferirem os esquemas de dominação de um detentor a outro sem jamais superar a dicotomia opressores/oprimidos (FREIRE, 1998), conforme se viu na União Soviética durante

²² Termo utilizado por José Geraldo de Sousa Júnior em *O Direito Achado na Rua*, da editora UNB.

a vigência do regime stalinista²³ (LYRA FILHO, 1980), cuja legalidade, sob pretexto de representar os interesses dos trabalhadores, anteriormente dominados e espoliados pelos aristocratas, assumiu forma semelhantemente dogmática, perdendo-se do direito (da liberdade e da igualdade, fomentados na e pela democracia).

Apegar-se a uma concepção libertadora do direito demanda abertura à dialética e à dialógica como instrumentos coletivos em favor de uma práxis jurídica, ou melhor, da interpretação do direito como práxis, visto que estão na história exemplos que podem, auxiliarmente às ponderações acima, asseverar o modo como a dogmática se alia a um certo viés do poder, interessado em sua permanência. É certo que foram inúmeros os conflitos coletivos para ensejarem-se reconhecimentos transnacionais, constitucionais e legais de direitos atinentes aos grupos vulneráveis da sociedade (negros e negras, mulheres, crianças e adolescentes, homossexuais, idosos, pessoas com deficiência, indígenas, sem-terra, sem-teto), inclusive, com capacidade de questionar as bases dos sistemas conservadores de direito, mas estas circunstâncias não são suficientes para justificar-se uma tomada de posição contrária, igualmente ortodoxa.

Passado o corte epistemológico, é preciso restabelecer o contato com a discussão sobre o modo como se devem elaborar entendimentos em torno de uma teoria do direito não dogmática. Afinal, por seus próprios fundamentos, o propósito deste estudo não pode se ater a revelar o direito por entre a forma juspositivista, cujo arcabouço de pressupostos elimina o principal e mais condicionante elemento da produção jurídica, a convivência humana, capaz de mostrá-lo no seu veio mais razoável, de fenômeno social, histórico e cultural, inapartável da discussão sobre eticidade, conforme se fará adiante.

²³ Considere-se que este regime foi aquele que perdurou desde a Revolução Bolchevique de 1917 até a transformação da Rússia e as demais Repúblicas Soviéticas em economias de mercado, vez que usar a nomenclatura de regime socialista é inadequada para representar uma experiência contraditória e, mesmo, incapaz de assumir as premissas filosóficas do socialismo.

1.2.2 O lugar da discussão ética

A discussão sobre uma nova base teórico-crítica para o direito, é importante ressaltar, demanda, ademais, um projeto de eticidade (WOLKMER, 1993, p. 50).

Um paradigma ético diferenciado daquele que a modernidade engendrou precisa dedicar-se ao debate da crise de valores que se abateu sobre a contemporaneidade, sem esquecer-se de estar íntima e fortemente enlaçado em concepções que possam resignificar a convivência humana. Para isso, deve superar a profunda perda de identidade cultural, a desumanização das relações sócio-políticas, o individualismo irracionalista e egoísta, a ausência de referências comunitárias e democráticas, o desrespeito pela humanidade e pelo ambiente natural.

Na tentativa de construir este novo “ethos”, Wolkmer (1993) exemplifica algumas correntes teóricas que têm como pano de fundo o estabelecimento de um “globalismo localizado”²⁴, ou seja, tentam pôr em evidência o relativismo cultural, marcadamente etnocêntrico, suficiente para negar a existência de qualquer valor universal, imputar particularismos e compreensões éticas regionais de dominação – no caso, norte-americana (Pragmatismo Analítico²⁵); ou, simplesmente, reconhecem a necessidade de manterem-se as identidades plurais sem impedir a construção dialógica de uma ética universal (Racionalidade Comunicativa²⁶). Com entendimentos consensuais sobre valores comuns a todas as culturas (justiça, solidariedade, bem comum), parte do pressuposto de que todos são, de fato, iguais,

²⁴ Termo utilizado por Boaventura de SOUSA SANTOS (2003, 2006)

²⁵ São expoentes desta corrente teórica A. MacIntyre, Hilary Putnam e Richard Rorty.

²⁶ O debate ético dialógico a partir de uma racionalidade comunicativa é promovido a partir das idéias de Jürgen Habermas e Karl Otto-Apel

local e globalmente, ainda que se percebam as desigualdades presentes nas diversas formas de relação estabelecidas entre pessoas e países.

O que deveras acontece é que na “comunidade de comunicação real”, hegemônica e central, o “outro” (o sujeito espoliado e dominado do mundo periférico) que deveria ser a condição fundante, na verdade, é ignorado, silenciado, excluído, porque não é livre nem “competente” para participar da consensualidade discursiva e do jogo lingüístico argumentativo. (WOLKMER, 1993, p. 54)

Em contrapartida, Wolkmer propõe a adoção de um parâmetro ético da alteridade, que ele chama de Ética da Alteridade Latino-Americana²⁷, pelo modo como se constrói a partir de “lutas, conflitos, interesses e necessidade de sujeitos individuais e coletivos insurgentes em permanente afirmação” (1993, p. 54), na América Latina. Neste espaço desenvolve-se uma *práxis social libertadora*, através de *movimentos sociais* e revelam-se categorias teóricas e processos de conhecimento que se constituem na complexidade, envolvendo cultura teológica, filosófica e sócio-política.

(...) tem cunho libertário, pois, por estar inserida nas práticas sociais e delas ser produto, pode perfeitamente se materializar como instrumento pedagógico que melhor se adapta aos intentos de conscientização e transformação das nações dependentes do capitalismo periférico, bem como das lutas e das “guerras de libertação nacional e das resoluções dos povos oprimidos” (WOLKMER, 1993, p.54).

Sobre como se pauta uma ética de respeito pelo outro, preconiza Wolkmer:

Além de compartilhar com certos valores racionais universalizantes, como vida, liberdade, bem-comum e justiça, (...), por ser parte de uma pluralidade de formas de vida, traduz a singularidade de certos valores específicos (simbolizadores de uma dialética particular/universal, da unidade/pluralidade etc.), representados basicamente pela emancipação, autonomia individual e coletiva, solidariedade, justiça e a satisfação de necessidades humanas. A “Ética da alteridade”, sem deixar de contemplar princípios racionais universalizantes comuns a toda a humanidade, prioriza as práticas culturais de uma dada historicidade particular material e não-formal. (...) é uma ética antropológica da solidariedade que parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe a gerar uma prática pedagógica

²⁷ A ética da alteridade é composta a partir de pensamentos, entre os quais aqueles cunhados, na filosofia, por Enrique D. Dussuel, Juan Carlos Scannone, Raul F. Betancourt, Augusto Salazar Bondy, Alejandro Serrano Caldeira, Leopoldo Zea; na teologia, por Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, na Ciências Sociais, José Carlos Mariátegui, Eduardo Galeano, Darcy Ribeiro.

libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos. Por ser uma ética que deve traduzir os valores emancipatórios emergentes de novas identidades coletivas que vão afirmando e refletindo uma práxis concreta comprometida com a dignidade do “outro”, encontra seus subsídios teóricos não só nas práticas sociais cotidianas e nas necessidades históricas reais, mas igualmente em alguns pressupostos epistemológicos da chamada “filosofia da liberdade” (WOLKMER, 1993, p. 54-55).

Comparando a “ética da alteridade” como outros pensamentos contemporâneos, é possível ver semelhança em suas premissas com a hermenêutica diatópica de Sousa Santos (2006), segundo a qual em todas as culturas há valores de liberdade, de igualdade e de justiça, devendo ser cada um destes analisado como termos que tomam conotações diversas e igualmente importantes, em culturas diferenciadas.

*Sem aderir à negação ou a um relativismo cultural arrogante, é possível estabelecer contatos inter-culturais, desde que povos ou agentes integrantes destes se mostrem dispostos ao debate não-fundamentalista (vinculado pelo respeito à alteridade) sobre as conotações que carregam como direitos e o modo de emprego de valores fundamentais. Esta interpretação a partir de lugares comuns teóricos originários de complexos valorativos de natureza cultural chama-se dia-tópica porque capaz de inter-relacionar, em dialógo, *topoi* diferentes – com o propósito de entender e debater as condições de aplicação de direitos considerados indispensáveis para a eqüidade das relações sociais.*

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objectivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu caráter dia-tópico. (SOUZA SANTOS, 2006, p. 448)

Por outro lado, pensar um novo *ethos* exige, insiste-se na discussão epistemológica, a substituição do “paradigma do progresso”, com assento em níveis econômico, social, político e ideológico, pelo “paradigma da sobrevivência alargada”, em que

se incluem discussões sobre a transformação do poder, cuja forma e conteúdo se manifestam em diversas estruturas organizativas; debates referentes às construções teóricas, bem como acerca das bases paradigmáticas e intraparadigmáticas, com o sentido de manter-se o espectro utópico do empenho coletivo pela emancipação social (SOUSA SANTOS, 1993, p. 67).

Em uma concepção de ética libertadora não se pode deixar, portanto, de perceber as necessidades de superação de importantes parâmetros de pensamento institucionalizados pela Modernidade. No âmbito da cultura, a crítica deve passar por múltiplas categorias, distinções, por evidências de senso comum, por postulados irrazoáveis, embora amplamente partilhados, todos profundamente absorvidos no processo de socialização esculpido na vigência do “paradigma do progresso”.

No domínio cultural, de perspectiva ampla, cumpre, igualmente, o objetivo de promoção crítica de novos fundamentos, para Sousa Santos, debater as rupturas entre sujeito e objeto do conhecimento, bem como entre as ciências naturais e ciências sociais, cujo efeito fora o de ensejar uma forma de construção epistemológica que admite a neutralidade científica e se apegue a princípios fechados, anti-dialogais, permite a ação humana desmedida, exploratória, da natureza e do próprio ser humano, (1993).

É o percurso teórico que também defende Boff no sentido de envidar esforços para a criação de um *ethos libertador*.

(...) O afã de agilizar todos os meios produtivos na perspectiva da cumulação, seja apropriada privadamente (capitalismo), seja coletivamente (socialismo), sem, contudo, considerar os recursos limitados da Terra e seu frágil equilíbrio ecológico, transformou os meios produtivos em meios altamente destrutivos da natureza e da biosfera. Esta situação, hoje alarmante, questiona o projeto da subjetividade moderna e do *logos*, pensado a partir dos interesses de coletividades que mutuamente se excluem. Verifica-se, na cultura atual, grande suspeita das possibilidades integradoras do *logos*. Ele mostrou-se, por meio de guerras modernas de extermínio em massa, extremamente ameaçador para o futuro da biosfera e da humanidade. Entregues cegamente a ele, podemos ser lançados ao abismo (BOFF, 2003, p. 35-36).

Quanto a uma noção contemporânea sobre a natureza e sobre as circunstâncias através de que se apresenta, Boff acredita, ainda, ter a natureza subjetividade e espiritualidade, não podendo se fazer acessível por meio do *logos* e da razão instrumental-analítica, por serem estes insuficientes diante de tamanha complexidade. O autor, neste esteio, defende a aproximação à natureza pelo “*pathos* (estrutura de sensibilidade), pelo cuidado, pelo *eros* (estrutura de desejo), pela intuição, pelo simbólico e pelo sacramental”, na vigência de numa relação intrincada, dialética, de modo que “o destino de um se transforma no destino do outro” (2003, p. 36-37).

Mas também, discutir um novo fundamento ético exige resignificar o “humano”, em suas relações mais elementares e mais globalizantes, para ultrapassar a referência única do ser humano estatuído pelo ocidente (branco, adulto, masculino, científico-técnico, cristão, secularizado) em favor da multíitude étnica, religiosa, da incorporação do feminino e dos vários estágios de idade, do respeito ao ambiente natural e da eliminação das injustiças sociais (BOFF, 2003).

1.2.3 A participação dos direitos humanos

No bojo de argumentos acerca da necessidade de superar-se o modo de pensar o direito, sobretudo em seu caráter individualista, elaborado na vigência do período áureo da Modernidade, afirma Aguiar:

O consectário desse pensamento é revisão conceitual dos direitos humanos, que saem da categoria de pautas programáticas para se constituírem em bandeiras e princípios decorrentes de lutas históricas, que devem ser defendidos e ampliados pelo exercício vigilante e permanente da cidadania organizada a ser fundamentados em valores que sobrepassam as interpretações restritas das normas positivas. O

Direito não está posto, o Direito é um *perpétuo in fieri*, ligado aos embates dos grupos e das classes sociais e à concretização da dignidade traduzida pelos direitos humanos. (AGUIAR, 2002, p. 54 – **grifo do autor**)

E complementa com os efeitos que este entendimento pode ensejar no “mundo da vida”²⁸:

Essas concepções levam, necessariamente, à renovação das práticas jurídicas, à revisão do uso do Direito, à modificação da exegese, à revalorização dos preceitos constitucionais *a partir não mais da legalidade em sentido estrito, mas da legitimidade ou não do direito que rege determinada sociedade* (AGUIAR, 2002, p. 54).

Neste sentido, um modo atualizado de pensar o fenômeno jurídico não pode compreender os direitos humanos como estruturas diferentes do próprio direito. Com resgate do que foi mencionado acima, esta visão é própria da perspectiva tradicional que separa o direito enquanto ordenamento dos direitos enquanto atribuição, poder, faculdade, entre outras classificações dadas aos direitos subjetivos.

E, *ao contrário disso, nenhuma diferença há entre direito objetivo e direito subjetivo*. O corpo do sistema e a própria compreensão daquele só toma uma feição ao assumir as condições carregadas pelo marco regulatório estabelecido por este. Ao se falar em direitos humanos como cultura ou prática social corriqueira, é preciso ter em mente um sistema que reincorpora a condição de *jus* antes da modernidade, mas não se torna fixista. O direito passa, então, a ter como objetivo traduzir as compreensões sociais acerca do justo e do injusto, em nome da liberdade e da dignidade humana, colocando o sistema a serviço das pessoas indissociavelmente. Deixa de ser visto como algo em si, neutro, particularmente sistematizado e em função de sua auto-mantenção como sistema, para compreendê-lo como

²⁸ A expressão “mundo da vida” é usada por Heidegger para expressar o lugar da práxis humana, através de que as pessoas se compreendem a si mesmas, compreendem as coisas e compreendem o outro com quem se relacionam. Seria o espaço de mediação entre as pessoas e entre estas e as coisas. Para Habermas, “mundo da vida” é o contexto em que se realiza a comunicação inter-pessoal, mas é, ademais disso, um acervo de recursos, de evidências culturais que possibilitam a comunicação e resultado do entendimento recíproco entre os agentes comunicativos. Em outras palavras, é o contexto da ação e, ao mesmo tempo, é o resultado da ação comunicativa. É o espaço do entendimento, mas é ele mesmo constituído a partir da compreensão das pessoas no processo comunicacional (HABERMAS, 2002).

algo do “mundo da vida”; em ação; em função do ser humano; para as pessoas e construído pelas pessoas.

Todas as vezes que se observa o direito como um espaço de conflitos em busca de discutir-se e implementar-se a justiça, identifica-se esta compreensão do fenômeno jurídico com um espaço de emancipação social, destarte, com os direitos humanos.

Segundo Sousa Santos, referido por Sousa Júnior, são estes um campo poroso ao debate entre direitos e para a elaboração de seus próprios significados. Por sua capacidade de provocar transições e descumprimentos, ligam-se intrinsecamente à condição de prática social emancipatória, na qual as transgressões concretas, inabalavelmente, resultam de uma negociação e de um juízo político (SOUSA JÚNIOR, 2002, p. 25).

Os direitos humanos dão forma e se constituem como meios de negociação de uma autêntica política democrática, cujo critério geral é a reciprocidade. Em outras palavras, esta democracia libertadora, fomentada nas bases do respeito mútuo faz dos direitos humanos mediadores legítimos de um processo formador do fenômeno jurídico em toda a sua complexidade, como práxis, permitindo o confronto dialético entre direitos e entre entendimentos acerca de seu alcance e aplicação.

Somente a condição de instrumento de reequilíbrio das relações sociais (ou de equilíbrio, haja vista se observar que a igualdade entre seres humanos nunca se deu na história, principalmente após o capitalismo que, em seu conjunto de peças mobilizatórias e firmadoras, tratou de acirrar a desigualdade pelo impedimento ao exercício da diferença/pluralidade), pode dar aos direitos humanos caráter libertador.

Neste sentido, não se podem conceber interpretações ortodoxas, eurocentristas, impermeáveis a críticas e às diferentes formas de análise e realização dos direitos humanos. O olhar dogmático reforçaria a contradição assumida por estes direitos quando se vêem tomados por uma versão universalista.

Mesmo intenções aparentemente mais preocupadas em implementá-los para evitar a prorrogação de “injustiças”, podem incorrer em tal equívoco.

É o que ocorre com Bobbio (1992) que, apesar de parecer estar mais preocupado com o modo como os direitos humanos se realizam, ou melhor, como não se realizam, defende *inexistir necessidade de discutir conceitos e fundamentos para os direitos humanos*.

Talvez seja possível concordar que não se discuta conceito e fundamento por não se perceber ou estar-se comprometido com o que abriga, em termos epistemológicos, uma postura científica de caráter local, dotada de suposta universalidade, demonstrativa, formalista, inapropriados para o tema. Porém, é a discussão de noções e de argumentos de sustentação, como afirma Sousa Santos (2006), que podem auxiliar na construção de entendimentos emancipatórios, mais abrangentes, dos direitos humanos, bem assim de suas circunstâncias de aplicabilidade.

O diálogo e a dialética imprimem aos direitos humanos não apenas a qualidade de construção coletiva, mas a de realização coletiva, na qual se inscreve a diversidade/pluralidade. Afinal, não se pode pôr em prática algo que não se pode recriar, por meio de debate, coletivamente. Seria viciado e contraditório implementar estruturas que guardam compreensões fixas, por conseguinte, negam a diferença, ao mesmo tempo se dizem insurgência contra a desigualdade, em favor da emancipação social.

À medida que se discutem os direitos humanos, desde a sua noção até os argumentos de manutenção, criam-se responsabilidades coletivas e individuais quanto à sua prática e, mais ainda, torna-se factível conhecer as condições de implemento desses direitos, inerentes ao próprio modo como são compreendidos e motivados.

É preciso reconhecer os elementos e os modos de aplicação na maneira como se comprehendem os direitos humanos, de modo que não se afirmem concepções eurocêntricas,

universalistas, incapazes de se constituir como instrumento de promoção da unidade na diversidade.

Sob tais premissas jamais poderá perpetuar-se qualquer teoria do direito que formalize o fenômeno jurídico, de modo a diferenciá-lo dos direitos que proclama, bem como da sua vocação historicamente atualizada de promover a justiça.

Como afirmam Molina, em referência a Chauí (2002), e Carvalho (2007), uma compreensão contemporânea do fenômeno jurídico deve acreditar que só há direito quando há democracia. Esta, por sua vez, só está assegurada quando os cidadãos são portadores de direitos, podendo, em caso de desrespeito, valer-se da luta e exigência de igualdade e de liberdade.

É sob esta fisionomia, de um direito do oprimido, que o fenômeno jurídico assume a sua interdisciplinaridade e se permite dialogar com as idéias freireanas para admitir, de uma “pedagogia do oprimido” construções que não se apartam de um movimento de discussão epistemológica, teórica e técnica do direito, que não se conforma com as características tradicionais da produção científica, sobretudo, quanto à contemplação do mundo (AGUIAR, 2002). Tem engajamento porque assume a clareza de que

(...) a ciência não é neutra e depende das escolhas de cada um colocá-la a serviço da humanidade, de sua liberdade, ou a serviço do capital. Lembrando Morin, *há interação inaudita entre a pesquisa e o poder. Muitos cientistas acham que evitam os problemas existentes nessa interação ao pensar que há uma disjunção entre a ciência de um lado e a técnica e a política de outro.* Esta visão de cientistas deturpou a função do saber, que na história da humanidade *sempre foi a de ser incorporado a mentes e vidas humanas.* (1998: 127) Conhecimento científico tem sentido se produzido para melhorar a vida, não para ser armazenado para atender a interesses econômicos ou ser utilizado pelo arbítrio do poder político (CHAUÍ apud MOLINA, 2002, p. 32 – **grifos da autora**).

É sobre esta contribuição freireana para um novo direito que se vai debater em seguida.

1.2.4 O diálogo de Paulo Freire com o direito

Pode-se supor que para algumas compreensões positivistas, dogmáticas, Paulo Freire padece da falta de “racionalidade científica” por abandonar estruturas fixas ou modos tradicionais de produzir conhecimento e, com efeito, suportar “deficiências epistemológicas”, decorrentes de sua forma expressamente apaixonada de pensar (paixão que advém de seu compromisso com a transformação dos sujeitos cognoscentes e da realidade em que se situam).

Como assevera Sousa Santos, contudo, é possível observar que

(...) as paixões intelectuais são um fator do desenvolvimento da ciência, já que, ao contrário dos apetites, se reproduzem e se perpetuam na sua satisfação. (...) as paixões não interferem com o conteúdo do conhecimento que ajudam a promover. Ao contrário, a concepção retórica da ciência duvida que seja fácil (ou até possível) “purificar” o conhecimento produzido de todas as impurezas que intervieram no seu processo de produção. (SOUSA SANTOS, 2003, p. 118).

E, sendo o propósito de Paulo Freire estabelecer contato com o mundo para modificá-lo, ou melhor, para “encharcar-se” de toda a humanidade com o intuito de conhecê-la e, conhecendo-a em sua mais complexa perspectiva, a dos sujeitos em sua relação cultural, política, filosófica, econômica, promover transformações (GADOTTI, 2006), de fato, o pensador não tinha preocupação com uma ciência neutra do ponto de vista epistemológico. Sua pretensão, ao invés de ser formatar uma verdade única e intransponível, era devotar sua “amorosidade”, sua “justa ira”, em defesa das pessoas, de suas condições de dignidade, de sua liberdade, da tolerância e do respeito às diferenças.

Destarte, a partir das idéias de Paulo Freire, o universo jurídico não admite qualquer oposição entre o pensar e o realizar o direito e, estes atos não se apartariam do

“mundo da vida”. No campo da práxis, o fenômeno jurídico assume-se na realidade, em seu caráter libertador, crítico, não adstrito à lei, que, portanto, de modo semelhante ao que afirma Sousa Júnior (1993), não separa o pensar jurídico da prática jurígena e o pensar jurígeno da prática jurídica. Ou seja, move-se como metodologia em que formar para o direito é já formar o direito; em que o ato de conhecer alia conteúdos, fundamentos epistemológicos e técnica à relação com os seres humanos; acreditando que se aprende e se realiza o direito enquanto se debatem as necessidades humanas, os interesses individuais e coletivos, os vários entendimentos acerca do fenômeno jurídico e se contrapõem, no espaço de organização e mobilização social, em prol da justiça, os diversos direitos que pululam na sociedade.

É o sentido, outrossim, que Lyra Filho empresta ao fenômeno jurídico, conforme anuncia Sousa Júnior em comentário sobre *O Direito que se Ensina Errado*:

Por isso recomendava o mesmo Roberto Lyra Filho, a necessidade, tanto no ensino quanto na pesquisa, de se estar atento a que eles visam a uma definição de posicionamento: o “simples recorte do objeto de estudo pressupõe, queira ou não o cientista (o professor ou o estudante), um tipo de ontologia furtiva. Assim é que, por exemplo, quem parte com a persuasão de que o Direito é um sistema de normas estatais, destinadas a garantir a paz social ou a reforçar o interesse e a conveniência da classe dominante, nunca vai reconhecer, no trabalho de campo, um Direito **praeter, supra ou contra legem** e muito menos descobrir um verdadeiro e próprio Direito dos espoliados e oprimidos. Isto porque já deu por ‘não-jurídico’ o que Erlich e outros, após ele, denominaram o ‘direito social’” (SOUSA JÚNIOR, 2006, p. 21 – **grifo do autor**).

Em síntese, alicerçado no pensamento freireano, o direito se dá na convivência humana, no seio de um projeto de sociedade (FREIRE, 1978). Isto não significa que Paulo Freire não tenha em mente, enquanto pensa em ver-se construir um mundo sem opressões, a existência da norma jurídica. Porém, como o pensador objetiva a mobilização emancipatória das gentes, carregada de uma concepção jurídica vinculada à justiça, não seria possível pôr em relevo como noção primeira em Paulo Freire uma vinculação normativista. Ao contrário, o direito estaria pleno de historicidade, de cultura, do fervor vivencial dos seres humanos.

De outra maneira, o direito, pelas noções freireanas de autonomia, liberdade, igualdade, tem a perspectiva do engajamento, de uma concepção contra-hegemônica de democracia (que será debatida no próximo capítulo), da superação das desigualdades sociais, em sua feição de “direito do oprimido”, para usar uma nomenclatura proposta por Lyra Filho (1980), ou de “direito achado na rua”, conforme denominação de Sousa Júnior (1993). É a expressão dos espoliados em busca de seu intento, de suas necessidades e exigências. É o modo mais explícito, senão o único meio legítimo de expressar o fenômeno jurídico, porque vinculado à sua vocação ontológica: promover justiça social por meio da realização de uma liberdade que se atualiza na práxis histórica (LYRA FILHO, 1980).

Neste sentido, uma pedagogia do oprimido ou uma pedagogia da autonomia ou uma pedagogia da esperança, todas mescladas no despertar das pessoas para a ação em favor de condições emancipatórias de vida, aprendendo a expor seus anseios e a construir uma sociedade em que não se mantenham fatores desigualizantes, é a construção mais evidente do “direito do oprimido”. Não apenas por meio do reconhecimento de direitos que visam a reequilibrar as relações sociais, de modo a superar todas as vulnerabilidades da vida em coletivo, como os direitos humanos, mas de um perfil de fenômeno jurídico que já seria, em si, a incorporação das aspirações dos grupos vulneráveis na pauta do direito. Seria dar-se o fenômeno jurídico a absorver as condições de justiça social em toda sua prática.

De outro modo, uma “pedagogia do oprimido” seria uma pedagogia dos direitos humanos, em certa medida e, de um ponto de vista lato, seria uma pedagogia do direito ou o próprio entendimento do direito como práxis. Afinal, como afirmou Sousa Júnior (2006), “o que é autonomia senão produzir o direito?”, ao referir-se a Paulo Freire como um pensador ligado a uma fisionomia jurídica libertadora.

É o que, nas entrelinhas, afirma Moacir Gadotti:

(...) ninguém melhor do que ele [Paulo Freire] formulou uma pedagogia dos silenciados e da responsabilidade social dos oprimidos e dos que não são oprimidos,

mas estão comprometidos com eles e com eles lutam, como afirma na dedicatória do livro mais conhecido *Pedagogia do Oprimido*. Colocar Paulo FREIRE no passado é não querer mexer na cultura opressiva de ontem e de hoje que ele denunciava. (...) Não se pode entender o pensamento pedagógico de Paulo FREIRE descolado de um projeto social e político. Ser freireano exige comprometer-se com a construção de um “outro mundo possível”. Como dizia ele, “o mundo não é; o mundo está sendo” (GADOTTI, 2005, p. 06)

Sobre o projeto político-filosófico de Paulo Freire, em nome de um “direito do oprimido”, comenta Gadotti que “(...) ele [Paulo Freire], como ser conectivo, queria ver também os não-pobres e as classes médias se engajando na transformação do mundo em favor dos “esfarrapados do mundo”” (2005, p. 06). E, sem perder de vista a preocupação freireana com a superação da injustiça, complementa:

Suas palavras e suas ações foram palavras e ações de luta por um mundo “menos feio, menos malvado, menos desumano”. Ao lado do amor e da esperança, ele também nos deixou um legado de indignação diante da injustiça. (...) Além do testemunho de uma vida de compromisso com a causa dos oprimidos, ele nos deixou uma imensa obra, estampada em muitas edições de seus livros, em artigos e vídeos espalhados pelo mundo. Nela se encontra uma pedagogia revolucionária. (...) Diante da injustiça, da impunidade e da barbárie, precisamos de uma pedagogia da indignação (GADOTTI, 2005, p. 13).

Especificamente sobre a autonomia como capacidade de, por uma pedagogia da libertação, ensejar um “direito achado na rua”, Gadotti evoca Paulo Freire reunindo esperança/utopia com contornos não ortodoxos das condições de assumir-se enquanto ser autônomo:

Paulo FREIRE era também um ser humano esperançoso. Não por teimosia, mas por “imperativo histórico e existencial”, afirma em seu livro *Pedagogia da esperança*. Além da esperança cultivou autonomia. Autonomia é a capacidade de decidir-se, de tomar o próprio destino nas suas mãos (GADOTTI, 2005, p. 07)

E, deste modo, se constata que faz parte do sonho freireano a autonomia movida pela denúncia da realidade em favor de um novo estar-sendo histórico, sob novas condições organizacionais, em que se podem incluir as formulações político-jurídicas:

Como insatisfeito com o mundo de injustiças que está aí, ao qual o discurso “pragmático” sugere que eu simplesmente me adapte, devo, é óbvio, hoje, tanto quanto devi ontem, estar desperto para as relações entre tática e estratégia. (...) Sonhar não é apenas um ato político necessário, mas também uma conotação da

forma histórico-social de estar sendo de mulheres e homens. Faz parte da natureza humana que, dentro da história, se acha em permanente processo de tornar-se. (...) Fazendo-se e refazendo-se no processo de fazer a história, como sujeitos e objetos, mulheres e homens, virando seres da inserção no mundo e não da pura adaptação ao mundo, terminaram por ter no sonho também um motor da história. Não há mudança sem sonho como não há sonho sem esperança. (...) não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens. (FREIRE, 2005, p. 91)

Na mesma linha de pensamento, professa Miracy Gustin sobre a autonomia como instituto dialógico e dialético capaz de mover os seres humanos em busca de seus direitos e da reconfiguração de suas relações sociais:

Considera-se o ser autônomo como aquele que é capaz de fazer escolhas próprias, de formular objetivos pessoais respaldados em convicções e de definir as estratégias mais adequadas para atingi-los. Em termos mais restritos, o limite de autonomia equivaleria à capacidade de ação e de intervenção da pessoa ou do grupo sobre as condições de sua forma de vida. Esse limite definiria a capacidade indispensável e mínima para a atribuição de responsabilidade às pessoas (GUSTIN, 1999) (GUSTIN, 2006, p. 56).

E complementa com a importância que a autonomia tem para a construção da vida em coletividade:

Entende-se, outrossim, que o grau de compreensão que uma pessoa tem de si mesma, de sua cultura e das relações interativas que é capaz de estabelecer com os demais é uma variável que afeta, positiva ou negativamente, seu limite de autonomia. Esse é a esfera da autonomia crítica, que não se refere somente ao poder de apreender e de ordenar conceitualmente seu mundo, sua pessoa e suas interações e de deliberar de forma consciente sobre sua forma de vida. [...] a autonomia é uma necessidade humana que se desenvolve de forma dialógica. Especialmente a autonomia crítica que ocorre tão-somente quando a pessoa é capaz de *justificar* suas opções e as formas escolhidas para orientar sua vida perante o *outro* e frente aos valores e regras de seu grupo e sua cultura. Ela se realiza, pois, em um processo dinâmico e interativo que requer um distanciamento crítico dos limites de atuação socialmente oferecidos (GUSTIN, 2006, p. 56).

Para que não restem dúvidas sobre o ponto de vista dos excluídos do mundo, dos “condenados da terra” (FREIRE, 2005) que esboça em sua obra, Paulo Freire interliga sua defesa da autonomia com a necessidade de pôr em evidência a sua “justa ira”, sua raivosidade, própria de quem estabelece com o mundo o contato transformador, engajado contra as

injustiças. Em *Pedagogia da Autonomia*, livro, aparentemente, de parâmetros mínimos para a relação ensino-aprendizagem, ou seja, uma obra de discussões educacionais, Freire apresenta, de fato, sua integração complexa com o propósito de alteração da realidade, inclusive na luta por um direito contra a lei e além da lei:

Dai o tom de raiva, legítima raiva, que envolve o meu discurso quando me refiro às injustiças a que são submetidos os esfarrapados do mundo. Daí o meu nenhum interesse de não importa que ordem, assumir um ar de observador imparcial, objetivo, seguro, dos fatos e dos acontecimentos. (FREIRE, 2005, p. 14)

E, mesmo que o tema estivesse no campo estrito da educação, o pensador deixa-se, através desta, falar sobre o mundo para criar uma eticidade, um novo homem e uma nova mulher (FREIRE, 1978), para projetar modos de convivência pautados em parâmetros capazes de alcançar todos os seres, principalmente, aqueles que têm sua condição humana, negada pelas estruturas erigidas no espaço social, ancoradas em certos modos de pensar e de produzir ciência.

Enquanto se rebela contra uma forma de pensar que não preveja o respeito, melhor, que não se coadune à compreensão de um sentido ético para as formulações epistemológicas, para a ciência e para a aplicação desta à realidade, mais uma vez, Paulo Freire constrói o direito:

Faz parte igualmente do pensar certo a rejeição mais decidida a qualquer forma de discriminação. A prática preconceituosa de raça, de classe, de gênero ofende a substantividade do ser humano e nega radicalmente a democracia. Quão longe dela nos achamos quando vivemos a impunidade dos que matam meninos nas ruas, dos que discriminam os negros, dos que inferiorizam as mulheres. Quão ausentes da democracia se acham os que queimam igrejas de negros porque, certamente, negros não têm alma. Negros não rezam. Com sua negritude, os negros sujam a branquitude das orações... A mim me dá pena e não raiva, quando vejo a arrogância com que a branquitude de sociedades em que se faz isso, em que se queimam igrejas de negros, se apresenta ao mundo como pedagoga da democracia (FREIRE, 2005, p. 36).

E vai além. Descarta a neutralidade e invoca a ação reunida, não-dicotômica entre teoria e prática, modernamente higienizante do meio científico, para desenvolver o

conhecimento da realidade, ante a necessidade de suprimir os problemas reais os quais acometem os injustiçados do mundo.

(...) meu papel no mundo não é só o de quem constata o que ocorre, mas também o de quem intervém como sujeito de ocorrências. (...) No mundo da História, da cultura, da política, *constato* não para me *adaptar*, mas para *mudar*. (...) É por isso também que não me parece possível nem aceitável a posição ingênua ou, pior, astutamente neutra de quem *estuda*, seja o físico, o biológico, o sociólogo, o matemático, ou o pensador da educação. Ninguém pode estar no mundo, com o mundo e com os outros de forma neutra. (FREIRE, 2005, p. 77 – **grifos do autor**)

Debruçando-se sobre os problemas da humanidade, revelando os anseios dos espoliados, anuncia o direito, em sua compreensão libertadora, emancipatória, produzida no “mundo da vida”, no calor das lutas sociais em defesa da dignidade.

Para melhor explicitar esta relação de Paulo Freire com uma concepção de direito que se vinculado aos oprimidos, com efeito, aos direitos humanos, é que se fará no próximo capítulo um estudo sobre a formação dos grupos sociais vulneráveis da sociedade no Brasil, bem como se debaterá noções contra-hegemônicas de democracia e de cidadania, fundadas nas idéias freireanas.

CAPÍTULO II

CONCEPÇÕES CONTRA-HEGEMÔNICAS DE DEMOCRACIA E DE CIDADANIA: “UMA CIGANA ANALFABETA LENDO A MÃO DE PAULO FREIRE”²⁹

Muito se tem falado em “oprimido”, “espoliado”, “esfarrapados do mundo”, “condenados da terra” ou, como mais recentemente, convencionou-se denominar entre os advogados populares e outros defensores de direitos humanos, grupos vulneráveis da sociedade. Portanto, antes de qualquer tentativa de esboçar concepções de democracia e de cidadania a partir do pensamento de Paulo Freire, faz-se necessário tentar encontrar os fatores que ensejam a existência e a manutenção destes grupos alijados da sociedade. Como seria impossível fazer uma análise universalizante, embora possa se aplicar, guardadas as devidas proporções, ao mundo ocidental, optou-se por traçar alguns apontamentos sobre este processo no Brasil.

2.1 O controle disciplinar e alguns apontamentos para a formação de grupos vulneráveis no Brasil

A estampa da desigualdade e da exclusão, contemporaneamente, são fatores que põem em evidência o modo de vida, os alicerces ideológicos, as práticas, os valores culturais

²⁹ Frase retirada da música *Bergadêro* do cantor paraibano Chico César.

e morais das sociedades do ocidente, cujas características basilares e organização política se moldaram a partir do que se convencionou denominar Modernidade.

Seu estudo exige a imersão nos discursos e práticas distribuídos neste período da história, em que se formaram condições ideológico-culturais para a emergência de processos políticos de que decorrem a independência dos Estados Unidos e as revoluções burguesas do século XVIII, de cunho liberal, na Europa, com a formação do Estado de Direito ou Estado Moderno. Outrossim, faz-se mister analisar o modo como estes discursos apontam para algumas concepções transmitidas para todo o ocidente, capazes de contribuir, no Brasil, com a formação de grupos de pessoas vulneráveis a violações de direitos no espaço da sociedade por sua condição ou estado, evidenciando-se questões de gênero e sexualidade; de raça/etnia; de gerações, em torno de que se desrespeitam crianças, adolescentes e idosos; situações concernentes a pessoas com deficiência, bem como dos expropriados da terra. É de se dizer, é preciso passar por alguns caminhos a que foram relegados os seres humanos encerrados na figura do “outro” como “anormal”, como “delinquente”, para se apontar alguns fatores que fomentam, a partir de ideais da Modernidade, a desigualdade. Este percurso permite compreender a transformação moderna da diferença em mecanismo de descaracterização e de inferioridade como fator histórico de violação de direitos.

Como instrumento deste exame, serão utilizadas as categorias de controle disciplinar de Michel Foucault e de Estado Doméstico adotada por Boaventura de Sousa Santos e por Jurandir Malerba.

2.1.2 O que ofuscaram as luzes da Modernidade

O poder econômico não significava para a burguesia a detenção de comando político. Seus negócios, sua liberdade de agir e de se apropriar, eram ameaçados pela insegurança normativa e pela subordinação de seus atos aos interesses monárquicos, dado a pessoalização do exercício da capacidade potestativa durante o absolutismo. É de se dizer, a organização política concentrada, cuja estrutura havia se constituído em bases ideológicas e morais institucionalizadas ao longo da história do ocidente, era um entrave ao acúmulo de capital.

Neste contexto, diante de um nítido conflito de direitos, fica patente a necessidade de reconfiguração do poder, de modo a torná-lo racionalmente controlável, ao tempo em que fosse possível reposicionar a burguesia no espaço político e dotá-la de capacidade ordenativa.

Enfrentar tradições cultural e moralmente enraizadas dos espaços de macro e micro poder, contudo, demandava mudanças concomitantes a justificações que se lhes assegurassem a fluidez social e alcance das pessoas nos seus modos mais elementares de ser e de se relacionarem; era preciso incorporar “novos” valores aos modos de vida dos seres humanos; fazia-se mister a composição de uma “nova” moral; de um “novo” projeto de sociedade, de um “novo” direito, conforme se mencionou acima.

A subjetividade dos indivíduos precisava ser moldada segundo os “novos” critérios da “civilidade”, ao tempo em que tudo o que se relacionava ao período da pessoalidade manifesta do poder deveria ser estigmatizado como retrógrado, violento, irracional, inseguro, incerto. Os símbolos da modernidade nos espaços de produção de conhecimento e nas práticas sócio-individuais deveriam ser impressos³⁰.

Com esta pretensão, a burguesia tira proveito das nuances que o exercício concentrado de poder proporciona, para nutrir produções teóricas e enredar o discurso científico em pressupostos filosóficos adversos àqueles adotados no contexto absolutista.

³⁰ A escola, a fábrica, os hospitais, os manicômios, as penitenciárias, sobretudo, a família, todos os espaços precisavam estar empenhados em formar subjetividade, em expressar uma moral legitimadora, ao mesmo tempo, com capacidade de manter a “nova” ordem, o “novo” sistema de organização política.

Se pessoalizar o modo de disposição de poder enseja a passionalidade, por conseguinte, o descontrole, a falta de medida, o propósito racionalista, em contraposição, anunciaava conformar a regra, a segurança, o método inamovível e inelutável de ação no espaço coletivo, impassível de apropriação de poder para exercício interessado.

No espaço de produção teórica, a arquitetura do discurso da neutralidade potestativa se manifesta em teses antropocêntricas, cujo valor de referência se configura na liberdade individual, representada pela propriedade de si mesmo. A estas, aliam-se concepções contratualistas³¹ de organização política, segundo o que não se pode apartar de um modo organizativo fundamentado na razão a igualdade formal dos indivíduos, a neutralidade axiológica da norma e a diferenciação do sistema jurídico quanto a outros sistemas sociais (moral-religioso, econômico, entre outros) (ZOLO, 2006), para dar corpo a um ente externo, o Estado³². Este, por ficção discursiva, conforme a tautologia que se esboçou no capítulo anterior, assume uma personalidade capaz de produzir o Direito, concomitantemente a isto, de subsumir-se à norma e de permanecer adstrito aos seus ditames.

Em complemento, o discurso da racionalidade constrói a redução hipostática do poder político em três atribuições, legislativa, administrativa e jurisdicional, que, convencionalmente, chamaram-se Poderes do Estado, sob pretexto de que o poder concentrado em uma mesma pessoa tende à exorbitância, devendo ser repartido para ser limitado (ZOLO, 2006; DALLARI, 2005).

³¹ O contratualismo é uma tese da filosofia política segundo a qual a organização política da sociedade é resultado da vontade manifestada pelos indivíduos em ter suas liberdades controladas em favor da convivência e da paz sociais.

³² Alguns estudiosos preferem chamar o modo de organização política elaborado na modernidade de Estado Moderno ou Estado Legal. Em contraposição, é possível afirmar, mormente pela inexistência de um mecanismo eficiente de concentração e legitimação do poder do Estado, a soberania (DALLARI, 2005), e pela inexistência da personalidade jurídica, tese fundada a partir da modernidade, que não havia, efetivamente, Estado e que este é uma criação posterior às revoluções burguesas dos séculos XVII e XVIII. Não se pode promover, a partir de elementos posteriores, a identificação de fatos da sociedade, como o seu modo de organização que se processou em momentos pré-existentes. O Estado é uma concepção da modernidade ocidental, embora se funde em experiências da história da humanidade que permitiram a composição de um discurso em seu formato.

No campo dos valores, as noções de segurança jurídica e de propriedade como direito absoluto se compunham com o trabalho mecanizado para criar a dicotomia entre os espaços público e privado. Esta cisão, por sua vez, confundia a privacidade com os limites da economia e da família, reduzindo a preocupação e a ingerência dos seres humanos aos afazeres elementares relacionados ao cuidado com a sua própria sobrevivência, enquanto reservava a condução dos destinos coletivos, a capacidade governativa, aos integrantes da burguesia.

A oposição público/privado, ademais, cria instrumentos capazes de justificar, manter o condicionamento do exercício dos direitos políticos às condições de renda, ou seja, à disposição de propriedade (sistema censitário), limitando-o aos integrantes da burguesia. Em consequência, enseja a passividade das classes populares em relação ao sistema ordenativo e à exploração econômica de sua força de trabalho, impostos pela nova classe detentora do poder.

Através de uma interpretação atenta dos fatos históricos que revelam o intento burguês de absorver o poder político e alicerçá-lo sem estendê-lo a toda a comunidade (obscurecido pelo arcabouço ideológico-racional da Modernidade), é possível perceber, ainda, que a igualdade jurídica dos indivíduos, aliada ao conceito moderno de nação³³, exercia papel discursivo basilar na garantia da homogeneização dos indivíduos.

Isto se dava por mecanismos objetivos e subjetivos. Racionalmente, a homogeneidade era constituída pela eliminação jurídica da diferença, ou seja, pela abstração das peculiaridades individuais e coletivas, bem assim das desigualdades sociais, em face de que a igualdade formal se mantinha silente; por outro lado, o reconhecimento formal da igualdade transforma a lei em parâmetro, é de se dizer, para se fazer igual é preciso assumir a lei, outrossim, negar as diferenças, as peculiaridades. Nestas circunstâncias, além de se promover o alcance das normas jurídicas criadas pela burguesia a todos os indivíduos

³³ O conceito de nação, no esteio da modernidade, representava a homogeneidade cultural acumulada historicamente e absorvida a partir das tradições manifestadas por um povo.

indistintamente, as disposições normativas passam à condição de fim a ser alcançado; realizá-las é “materializar” a “igualdade”, é eliminar o conflito, este visto como a negação do reconhecimento³⁴.

No campo subjetivo, este perfil moral da Modernidade se forma, efetivamente, a partir da construção discursiva de tudo o que se repudia no espaço social: comportamentos, opiniões, modelos de racionalidade, entre outros. Decerto, um modo contundente de expressar a reprovação moral de condutas é a inspiração e a manutenção de estigmas que, por sua pretensão em caracterizar a “anormalidade”, define os limites aceitáveis do “ser normal” e estabelece condições de permanência nos espaços comuns, de demonstração da capacidade adaptativa ao “novo”, de assimilação da civilidade, de controle dos impulsos irracionais em favor da moral social, do convívio e da paz sociais.

Para garantia do comando sobre a atitude humana, materializam-se técnicas e discursos de reeducação fundadas na observação e na construção de saberes suficientes para a aplicação e aprimoramento das técnicas disciplinares; em favor da eliminação do paradoxo das instituições da sociedade encarregadas da formação do “novo homem” erigem-se instrumentos de vigilância e controle, de modo que estas sejam, a todo momento, fiscais de si mesmas, enquanto se moldam ao encontro das condições suficientes de credenciamento no “sistema disciplinar”.

A forma-prisão preexiste à sua utilização sistemática nas leis penais. Ela se constituiu fora do aparelho judiciário, quando se elaboraram, por todo o corpo social, os processos para repartir os indivíduos, fixá-los e distribuí-los espacialmente, classificá-los, tirar deles o máximo de tempo, e o máximo de forças, treinar seus corpos, codificar seu comportamento contínuo, mantê-los numa visibilidade sem lacuna, formar em torno deles um aparelho completo de observação, registro e notações, construir sobre eles um saber que se acumula e se centraliza. A forma geral de uma aparelhagem para tornar os indivíduos dóceis e úteis, através de um trabalho preciso sobre seu corpo, criou a instituição-prisão, antes que a lei a definisse como pena por excelência (FOUCAULT, 1991, 207).

³⁴ Ocultamente, o objetivo era fazer assimilar a moral burguesa; o “novo” sentido de civilização ou civilidade, incutidos na norma; formar um “novo homem”, para utilizar uma expressão de Foucault. Portanto, as mensagens subliminares de conteúdo moralizante inseridas nos textos legais precisavam ser complementadas, para a garantia do novo sistema, como alhures mencionado, com valores.

De outra maneira, constroem-se as bases para o afastamento do espaço social dos indivíduos a quem se atribui a “anormalidade”.

Os sistemas de desigualdade e exclusão em que nos enredamos quotidianamente resultam de complexas teias de poder, pelas quais grupos hegemônicos constroem e impõem linguagens, ideologias e crenças que implicam a rejeição, a marginalização ou o silenciamento de tudo o que se lhes oponha. Este é um processo histórico de hierarquização, segundo o qual uma cultura, por via de um discurso de verdade, cria o interdito e o rejeita, definindo uma fronteira além da qual tudo é transgressão. É com estas regras que todos os grupos atingidos pelo interdito social – os loucos, os criminosos, os ciganos, os homossexuais etc. – são empurrados para a margem da heterotopia (Santos, 1999). Quando falamos em igualdade e diferença, estamos necessariamente condicionados por um contexto que não é, pois, neutro (SOUSA SANTOS, 2003).

Se é do repúdio à diferença que se apreende o significado do “ser normal”, o discurso em torno da “delinqüência”, como representação do ser máximo de “anormalidade”, pode ser utilizado como exemplo para se notar o modo como a Modernidade promovia a exclusão. Em narrativas que se tem como fulcro o tema, repetem-se procedimentos de estigmatização executados em descrições diversas de seres humanos etiquetados com a “anormalidade” (FOUCAULT, 2002). Expressões pejorativas se dedicam a construir à minúcia o ambiente em que vivem, relacionando sua condição “anormal” ao desregramento familiar e ao comportamento moral duvidoso no campo da sexualidade de integrantes da família; argumentos de ordem psicológica anunciam dificuldades de adaptação social e de aceitação das regras de convívio, além de atribuírem o perfil criminoso à fraqueza moral do indivíduo, resultante de patologias psíquicas; e, por último, o discurso em torno da “anormalidade” discorre sobre a relação do ser humano com o trabalho, que, à parte o seu significado real de instrumento de docilização e de passividade frente à ordem opressora de acúmulo de capital pela exploração da mão-de-obra, é elevado à categoria de representante da moral, da dignidade humana e do progresso sócio-econômico.

[...] Através das ciências humanas, transformadas em disciplinas, cria-se um enorme dispositivo de normalização que, como tal, é simultaneamente qualificador e desqualificador. A desqualificação como inferior, louco, criminoso ou pervertido consolida a exclusão e é a perigosidade pessoal que justifica a exclusão. A exclusão da normalidade é traduzida em regras jurídicas que vincam, elas próprias, a exclusão. Na base da exclusão está uma pertença que se afirma pela não-pertença, um modo específico de dominar a dissidência. Assenta num discurso de fronteiras e limites que justificam grandes fracturas, grandes rejeições e segregações. Sendo culturais e civilizacionais, tais fracturas têm também consequências sociais e económicas ainda que se não definam primordialmente por elas. Aqui a integração não vai além do controle da perigosidade.” (SOUZA SANTOS, 2006, p. 281)

Por estas circunstâncias, conforme se pode extrair do pensamento de Foucault (1991), em referência a Marquet-Wasselot, de acordo com que os condenados seriam um outro povo dentro de um mesmo povo, cujos hábitos, instintos, costumes estariam à parte, o retrato dos “anormais” é sempre constituído da análise pretensamente total e estigmatizada de sua relação com o mundo, em que perde a condição de isolamento que oferece a categoria *individuo para adotar a de “sujeito”*³⁵, cuja inferência conota a interatividade do ser, neste caso, sob a perspectiva de sua ação supostamente negativa em relação ao espaço coletivo:

Estamos aí ainda muito próximos das descrições “pitorescas” do mundo dos malfeitos – velha tradição que remonta longe e se revigora na primeira metade do século XIX, no momento em que a percepção de outra forma de vida vem se articular sobre a de outra classe e outra espécie humana. Uma zoologia das subespécies sociais, uma etnologia das civilizações de malfeitos, com seus ritos e língua, se esboçam numa forma de paródia. Mas aí se manifesta entretanto o trabalho de constituição de uma nova objetividade onde o criminoso pertence a uma tipologia ao mesmo tempo natural e desviante. A delinqüência, desvio patológico da espécie humana, pode ser analisada como síndromes mórbidas ou como grandes formas teratológicas. (FOUCAULT, 1991, p. 225)

Se o assunto é a relação dos “anormais” com o trabalho, é preciso se observar como este se constituía nos discursos da Modernidade, que papel exercia. Neste sentido vale o que afirma CHAUÍ (1984, p. 150-151):

Estudando obras de líderes religiosos do século XVII, especialmente a do líder puritano inglês, Baxter, e a do líder quacre inglês, Barclay, o sociólogo e historiador

³⁵ Aqui se adota uma concepção negativa do termo sujeito, até porque não se podia constituir, dentro de certos parâmetros da contemporaneidade, como paradigma de representação do ser transformador.

alemão Max Weber, num livro intitulado *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, elaborou o conceito de *ideal de vida ascética*, como núcleo da ética protestante, e seu vínculo interno com idéias de práticas do capitalismo. Weber fala em “parentesco eletivo”, numa afinidade interna, entre essa ética e a nova economia, constituindo o universo burguês. Ascese quer dizer: limpar-se, purificar-se por meio de exercícios físicos, morais e espirituais que liberam a alma das impurezas e imundícies do corpo, particularmente daquela que está na origem de todas as outras: o sexo. A vida ascética ou o ideal da vida ascética, postos como *vocação cristã* (chamado divino e, portanto, eleição de Deus), colocarão em seu centro a virtude do *trabalho* (os que trabalham formam o novo povo eleito por Deus). O melhor exercício de purificação é trabalhar, trabalhar muito, sem descanso, trabalhar até a exaustão. O trabalho é o grande purificador daquilo que o puritanismo chama de *vida suja*. Nesta, o sexo é central e os puritanos defendem para todos os seres humanos aquela disciplina e contenção que a Igreja Católica havia reservado para a vida monacal. Com a ética puritana é como se o mundo todo virasse um imenso monastério. E, as idéias sobre casamento retomam as dos Primeiros Padres da Igreja: freio, remédio e castidade, após a procriação (CHAUÍ, 1984, p.150-151).

No esteio deste entendimento, o puritanismo tem, ainda, grande influência sobre a repressão da sexualidade (CHAUÍ, 1984; FOUCAULT, 1977), por conseguinte, da mulher, das crianças, das pessoas idosas, das pessoas com deficiência e da homo/bissexualidade. Isto se dá (século XVII) a partir do reforço ao enlace entre sexo e procriação, contexto em que a família se estabelece como espaço puro e exclusivo do ato de procriar, reservando-se o sexo aos casados, ou seja, aos unidos sob as bênçãos divinas, na condição de direito/dever matrimonial.

Em complemento, erige-se a fidelidade como garantia da pureza das relações conjugais e se constitui, de um lado, o controle disciplinar da mulher, como instrumento de proteção da família e do próprio ser feminino, e, de outro, a vigilância das crianças, de modo que não conheçam antecipadamente o sexo e/ou não assumam posturas próprias dos seres “desregrados”, “sujos”, “impuros”.

Sob o manto da racionalidade moderna, o disciplinamento da mulher, exercido, a seu turno, por ela própria e pela sociedade, presente no discurso moralista-religioso, ganha corpo em discursos científicos acerca da personalidade e do corpo femininos que deflagram a fragilidade emocional e física da mulher, que repudiam para esta o sexo como instrumento de obtenção de prazer e que, com auxílio do discurso médico, identificam o seu corpo com a

“doença” – processo de histerização³⁶, segundo Foucault (1977). Com efeito, ocultam o verdadeiro sentido destes conteúdos ideológicos, segundo o qual são decorrência e condição de funcionamento dos próprios elementos discursivos que se nutriam acerca do homem (reservado à conotação de provedor, diretamente ligado a uma suposta vocação para o espaço coletivo, para a relação social e, em certas circunstâncias, para a participação no espaço público, sua presença no espaço familiar era restrita, devendo, através do exercício de comando sobre a mulher, com efeito, da família, garantir a continuidade da relação conjugal, a certeza da paternidade e de manutenção do patrimônio acumulado).

Válida, portanto, é a conclusão de que, com a Modernidade, contexto em que se fincaram as relações capitalistas de produção, a manutenção do primado do homem sobre a mulher não só não significou uma contradição à ideologia liberal³⁷ como se tornou exigível ante a lógica de formação de um novo ser. O controle feminino, a quem coube historicamente o papel social de formar e de transmitir valores aos filhos, é também o controle das crianças. Uma mulher reprimida forma filhos reprimidos e entrega a sociedade seres humanos dóceis, dispostos à dominação e à exploração pelo trabalho.

Com isso, entre os instrumentos de padronização de comportamentos e de formação do ser normal, o enlace repressão da sexualidade e valorização do trabalho como virtude não apenas se constituem nas bases para a discriminação e a violência contra a mulher, mas também se transforma em uma significativa ferramenta de depreciação dos seres humanos que se afastam do espectro procriação/trabalho/propriedade. O não-cumprimento cumulativo de tais circunstâncias de aceitação social se assume como justificativa para a exclusão, para o banimento e para a discriminação de todos que fugissem ao perfil do ser humano masculino, proprietário, em idade produtiva, heterossexual, física e mentalmente

³⁶ O processo de histerização é descrito por Freud como recalque, ou seja, a repressão dos desejos sexuais pela mulher ao ponto de exercer sobre si mesma um excessivo controle do exercício da sexualidade. Com efeitos psicológicos profundos, este processo interfere diretamente nas condições físicas da mulher.

³⁷ Como dito, a relativização da igualdade, através da sua idealização formal, não nega as desigualdades sociais e econômicas.

“perfeito”, ou seja, das mulheres, das crianças, dos idosos, das pessoas homossexuais e bissexuais, das pessoas com deficiência e das pessoas despossuídas de bens materiais, como a terra e a fábrica.

2.1.3 Apontamentos para analisar a aceitação sobre o discurso que se faz sobre certos grupos sociais no Brasil

Com grande influência nos processos políticos por que passa o ocidente, as idéias burguesas, mescladas ao escravismo e a uma ética católica do favorecimento, através do que se chama “liberalismo à brasileira”, aportam no Brasil ainda colonial e se expandem durante o Império, quando a ex-colônia portuguesa iniciava a produção do seu próprio conjunto ordenativo e se constituía como Estado.

É o que se pode depreender das palavras de Malerba ao descrever o processo de substituição do Império pela nova ordem republicana:

“As idéias libertárias com as quais a burguesia derrubou a velha ordem incidiram direta e diversificadamente sobre os segmentos coloniais, que há muito já demonstravam sinais de insatisfação com a sua condição. Delas retirou-se a base ideológica percebida em movimentos como os verificados – para tomar apenas o exemplo brasileiro – 1788/9 em Minas Gerais, 1794 no Rio de Janeiro e 1798 na Bahia.” (MALERBA, 1994, p. 02)

E, mais, “levada a bom termo a Independência, tornou-se imperativo à nova classe dirigente organizar o Estado, isto é, o ordenamento jurídico-político de uma sociedade que permaneceria por mais 70 anos assentada sobre a mesma base”. (MALERBA, 1994, p. 08).

Neste momento, os juízos de exclusão e de padronização dos indivíduos, elaborados no seio da dicotomia liberal “mundo da ordem”/“mundo da desordem”, ganharam

um novo componente, de início, integrante do “mundo da ordem” pela vertente do trabalho e, em momento posterior, parte do “mundo da desordem”: o escravo negro.

Do mesmo modo como ocorreu na Europa pós-revolucionária, os cidadãos brasileiros foram divididos. Porém, aos cidadãos ativos e não ativos, a estrutura patriarcal de privilégio instaurada no Estado acrescentou os não-cidadãos. Eram estes os escravos, mencionados pela lei apenas quando do cometimento de ação considerada com crime e a quem a se ligava mais diretamente a figura do trabalho.

Aos cidadãos ativos incumbia impor uma ordem àquele conjunto heterogêneo de elementos: definir regras para si próprios na sua relação com as outras classes e, sobretudo, estabelecer os limites de ação destas últimas: o seu *dever ser*. Constituíam, portanto, o mundo do governo. Num mesmo sentido não parece impróprio falar em mundo da ordem, do qual participavam os senhores, como *rulers*, e seu contrário complementar, os escravos, a quem competia obedecer. Formavam estes últimos o mundo do trabalho. O contrário simétrico desse mundo ordenado dos que governavam e trabalhavam conformava o mundo da desordem, existente por derivação do anterior, mas à margem dele (MALERBA, 1994, p. 30-31 – **grifo do autor**).

Sob o manto do modo de sustentação econômica escravista, as elites agrárias brasileiras, cujos filhos, após cumprirem seus estudos na Europa, encarregaram-se de formular os modos de racionalidade legislativa, administrativa e judiciária, assimilaram os novos ideais liberalistas, em plena fluidez e expansão, para constituir o que se poderia denominar “liberalismo à brasileira”.

Como preconiza Malerba,

A ordenação da nova sociedade segundo o ideal da classe dominante seria incumbência da elite dos bacharéis recrutados nessa mesma classe. (...) aqueles bacharéis a quem incumbiria construir a ordem, a quem a formação européia dava todo um verniz liberal, eram os expoentes de uma classe que se sustentou – pelo menos até 1888 – à base do açoite, no controle cotidiano dos escravos negros, sobre os quais recaía todo o trabalho que movia o país, fosse no eito ou nas cidades. Realmente, o viés ilustrado dessa elite assentava-se em sua postura inegavelmente pragmática em relação à realidade – haja vista o pendor com que os intelectuais se empenharam na obra de construção da nação. Porém, jamais estiveram dispostos a abrir mão, em nome das “luzes”, de sua posição aristocrática (MALERBA, 1994, p. 13).

Durante o Império, em meio ao entendimento de riqueza como acúmulo desvinculado do trabalho, como produto de heranças, de concentração violenta, de apadrinhamento e de trocas de favores, bem como na idéia de mérito desvinculada da capacidade individual, resultado do privilégio e da reserva do ensino superior aos grupos dominantes para conferir-lhe acesso à política, o suporte ideológico liberal, adotado sem rupturas ou revoluções, faz do Estado brasileiro a repetição de uma estrutura eminentemente patriarcal, direcionada à continuidade no poder das elites e pré-existente à independência (MALERBA, 1994). Ou seja, assentada na racionalidade moderna e em seu instrumento de organização política mais expressivo, o Estado, a classe político-econômica dominante articula as relações estabelecidas pelo senhor de terras no interior das casas-grande, o poder que extrapola o espaço doméstico para alcançar os cidadãos de “segunda categoria” e o universo que se constitui em torno do escravismo para sedimentar no Brasil as feições da sociedade hierarquizada, baseada no privilégio, híbrida quanto ao perfil, fazendo-se ao mesmo tempo estamental e de classes, desde a extensão do espaço doméstico em que o *pater* é senhor e protetor dos bens (entre estes os escravos) e das pessoas (filhos e mulher).

Para Boaventura de Sousa Santos, estados como o português e o brasileiro, por não terem passado por rupturas profundas de cunho político-ideológico, ainda que estas possam maquiar valores socialmente disseminados, vale frisar, expressam uma hipertrofia do espaço doméstico, sendo este composto

pelas relações sociais (os direitos e deveres mútuos) entre os membros da família, nomeadamente entre o homem e a mulher e entre ambos (ou qualquer deles) e os filhos. Neste espaço, a unidade de prática social são os sexos e as gerações, a forma institucional é o casamento, a família e o parentesco, o mecanismo do poder é o patriarcado, a forma de juridicidade é o direito doméstico (as normas partilhadas ou impostas que regulam as relações quotidianas no seio da família) e o modo de racionalidade é a maximização do afeto (SOUZA SANTOS, 2000, p. 126).

Dessa forma, com o agravante de que no estado patriarcal a violência privada (contra os negros, contra a mulher e contra os filhos)³⁸, não só se permite como se aceita e se torna desejável em certa medida, justificam-se, mais uma vez, as concepções de inferioridade da mulher, das crianças e adolescentes, cujas bases mesclam o puritanismo do século XVII, (enlace ideológico entre repressão sexual e a virtuosidade do trabalho) e ética católica.

Com base nestas idéias se fundamenta a sanção legal do adultério (em especial, a conduta disposta pela mulher) e do aborto (por este negar a “divina” vocação da maternidade, além poder se valer como instrumento para ocultar a prática do adultério feminino), ao tempo em que, por lei³⁹, impedia-se a educação plena das mulheres, garantindo-se para as pessoas brancas do sexo feminino apenas o aprendizado de leitura, escrita, quatro operações matemáticas, gramática, moral cristã e prendas da economia doméstica, sob expressa permissão de freqüentar a escola expedida pelo presidente do conselho da província.

Em complemento, declaram-se ilegítimos todos os filhos havidos fora do casamento e, em certo aspecto, pelo puritanismo de viés católico, abre-se o espaço brasileiro à discriminação e à violência de todos os seres humanos, sobretudo, pobres, não incluídos em circunstância condizente com a relação controle da sexualidade e trabalho, a exemplo do que se passa, além de às mulheres, às crianças e aos adolescentes, aos homossexuais, às pessoas com deficiência e, posteriormente, sobretudo durante o século XX, com o aumento do tempo médio de vida e a renovação dos valores liberais de individualidade e competência, dos idosos.

Neste sentido, reconhece Sousa Santos:

(...) saindo da área de produção para a área de reprodução, ou seja, para a família, a habitação, a educação, o lazer, os mass-media, as relações homem/mulher, são detectáveis outras formas de poder que constituem aquilo que noutro lugar designei

³⁸ Ademais da violência externa contra todos aqueles que desejarem ou supostamente sejam capazes de colocar em risco o exercício concentrado do poder.

³⁹ Referência à Carta-lei de 15 de outubro de 1827, assinada por D. Pedro I.

por poder caósmico. Trata-se do poder emergente da multiplicidade das relações e intervenções sociais sempre e na medida em que estas assentam na desigualdade. É um micropoder, atomizado, acêntrico e sem localização específica (SOUZA SANTOS, 1993, p. 71).

Por uma suposta incapacidade reprodutiva e laboral, às pessoas com deficiência, bem como aos idosos, este momento histórico permitiu que se lhes atribuíssem termos que os relacionavam ao defeito, à fraqueza, à incapacidade, à dependência. Neste sentido, seu destino era permanecer no esconderijo, como se fazia com todo “aleijão”, silenciados, eliminados do espaço social.

Em parte, estas mesmas crenças se aplicavam ao modo como se viam as crianças e adolescentes, embora a estrutura patriarcal fosse ainda mais rígida quanto a estes. Sua repressão significava a continuidade do sistema, em consequência, justificava-se a submissão absoluta aos comandos dos adultos, sobretudo, do pai, e se interpretavam suas limitações, próprias do período de formação, como representantes de sua inferioridade, condignos dos atos protetores e corretivos de violência. Por esta atribuição de inferioridade, também se permite anular seu presente e se elaborar todo o seu conteúdo educativo com vistas a assumir a condição futura de adulto.

Se se desintegram da família, por morte ou abandono dos parentes, situação em que, supostamente, perderiam os parâmetros e as referências de hierarquia e desigualdade próprias do patriarcado com reprodução no espaço familiar, sua existência volve às circunstâncias de sujeira, de imundície, de patologia social, solvida apenas com a ação firme do Estado, através da repressão e do afastamento social destes seres humanos, sem a constituição de políticas públicas capazes de alterar sua realidade social e de impedir a violação de seus direitos (SOUZA, 1999).

Quanto aos homens e mulheres negras, é possível se afirmar que são a própria base da estrutura patriarcal. Pois, apesar de ser esta uma herança da colonização portuguesa e das incursões da Igreja Católica em território brasileiro, é a reificação dos negros que reforça

na classe dominante as concepções de superioridade e de controle da diferença. É o discurso da inferiorização dos negros ao patamar de coisas a fonte sugestiva nos senhores de seu poder sobre as pessoas e sobre a sociedade que, em larga escala, aceitava e se valia, direta e indiretamente, da mão-de-obra escrava. Na expansão deste modo de ver a escravidão, também, estava a garantia de que as compreensões quanto aos senhores não correria o risco de se expor a questionamento, em consequência, não se exibiram as entranhas da estrutura de poder público fundada, à semelhança do espaço doméstico, no dever de obediência, portanto, na hierarquia e na desigualdade (MALERBA, 1994).

De outro modo, todo poder econômico era a fonte do poder político das elites brasileiras e, reciprocamente, este é a origem das riquezas dos conglomerados dominantes. A existência do primeiro depende dos mecanismos e das possibilidades que cria o segundo, e vice-versa. Ambos, porém, para atuarem livremente nesta relação, necessitam de sustentáculos ideológicos que ensejam certa forma de pensar e de agir, como mencionado alhures.

No Brasil escravista, estes pilares são o discurso e a prática de menosprezo da negritude⁴⁰. E, por esta necessidade de domínio do espaço público com auxílio da escravidão se discrimina e se promovem descrições étnicas estigmatizantes, relacionando o ser negro à “feiúra”, à “sujeria”, ao mau-cheiro, ao desregramento, à incapacidade intelectual, insuperáveis com a simples abolição geral da escravatura. Pode-se dizer, mesmo, que esta atuou como reforço, em primeiro momento, ao modo discriminatório de que se dispunha no trato com os negros livres, ao contrário do que seria desejável do ponto de vista das pessoas negras. Pois, cumulou exclusão física e moral da negritude com o enraizamento social do discurso racista através de leis, como fizeram as Ordenações Manuelinas de 1514, 1521 e

⁴⁰ Como não havia indústrias, com necessidade de adestramento de mão-de-obra, embora não se possa negar a importância dos discursos do puritanismo em face da sexualidade e do trabalho, é esta o principal instrumento discursivo, haja vista as demonstrações de força, o modo como trata os escravos, o poder de vida e de morte sobre seu “patrimônio”, que permite construírem-se, no espaço público, a obediência e a hierarquia, em síntese, a superioridade, dos senhores.

1603; a Lei de Terras (Lei 601), de 1850, a Lei do Ventre Livre (lei 2.040), de 28 de setembro de 1871, a Lei dos Sexagenários (Lei Saraiva-Cotejipe), de 28 de setembro de 1885, o Código Penal de 1830⁴¹, que, respectivamente, incluíam indígenas⁴², negros e negras entre os impuros de sangue; impediam os negros de possuírem propriedades, de habitarem os espaços das cidades; *mantinham os negros libertos sob vigilância do Estado ou de seus “ex”-donos*; e, impunham-lhes o trabalho sob pena de serem enquadrados na lei penal por vadiagem.

Foi também, a partir da mescla de lei e puritanismo à católica que, os indígenas, pela catequização, foram impedidos de seus cultos, tiveram, por uma moral cristã, o uso de vestimentas e uma nova religião impostos, foram considerados frágeis objetos acoplados às terras a que se integravam e, pela justificação de uma suposta inferioridade, tiveram facilitada sua dominação, seu uso sexual e foram dizimados durante o processo que os expropriou de suas terras e promoveu o acúmulo de riquezas naturais⁴³.

No que concerne às implicações da organização patriarcal da sociedade sobre os modos de expressão da sexualidade, sobretudo quanto à homossexualidade dos homens, as situações discriminatórias se instalam porque esta é assumida como negação do universo masculino em um espaço que supervaloriza a masculinidade e todas as condições que a revelam, em que o poder masculino tem permissão para o excesso e pode atuar como “livre”, inclusive, para exercer domínio sobre outros seres humanos.

Embora expressada mais amplamente na contemporaneidade, após a luta das mulheres por liberdade, a homossexualidade feminina não foge às implicações e modos de pensar instaurados por ocasião da sociedade patriarcal. Sua existência é encarada como a negação da maternidade e da pureza feminina, neste aspecto, por relacionar o universo

⁴¹ O enraizamento do racismo, inclusive através das leis, provoca profundos efeitos sobre como a sociedade comprehende os negros e negras, como nega o direito de reparação histórica das desigualdades a que foram submetidos e como institucionaliza o racismo, ao ponto de incidir diretamente no modo como as próprias pessoas negras se vêem e se relacionam identitariamente.

⁴² Somente em 1776, o Marquês de Pombal retira do rol dos impuros de sangue os indígenas, mantendo, porém, os negros e mulatos.

⁴³ Nas Constituições de 1824, 1891, 1934, 1937 e 1946, a exclusão e/ou discriminação dos povos indígenas, das pessoas negras, das mulheres e outros grupos populacionais foi assimilada pela ordem legal brasileira.

feminino com o prazer, direito que lhe foi usurpado no âmbito da repressão sexual proclamada pelo puritanismo.

De modo semelhante aos negros, a homossexualidade, então, passa a ser descrita pejorativamente, de modo a construir sua inferioridade e justificar-se a violência corretiva *contra os seres humanos que a expressam, em geral, vistos como “impuros”, “degenerados”, “indignos”, “enfermos”*.

Sujeira, impureza, eram também o espectro segundo o qual tratavam-se os grupos humanos expropriados de suas condições de trabalho pela acumulação desmedida do território brasileiro, bem como as pessoas que, embora compreendidas entre os grupos supostamente “normais”, encontravam-se despossuídas de bens, de trabalho, de uma família estruturada nos moldes patriarcais. Se é certo que a elite política brasileira não valorizava o trabalho porque diretamente relacionado à escravidão, ao menos no âmbito do discurso, para manter à distância debates sobre justiça social, aliava mérito, riqueza e trabalho para responsabilizar os pobres por sua pobreza, para naturalizar a desigualdade, tornando-a fruto da incapacidade dos pobres de promoverem, pela atividade laboral, o alcance de sua dignidade (TELLES, 2001); *para justificar a desigualdade pela diferença entre os seres humanos; e para produzir a aceitabilidade da violência contra pessoas sem-terra, sem-teto, contra indígenas que desejem recuperar seus territórios, ou mesmo contra os trabalhadores urbanos que atuem ou ameacem atuar em defesa de condições dignas de sobrevivência*.

A concentração de propriedade significa centralização de poder, exclusão de muitos do processo de administração da sociedade. “O latifúndio é um sistema de poder. Um latifúndio é sempre uma empresa autocrática, seja qual for o número de pessoas que nele trabalhe, quer o dono more nela, por perto ou muito longe” (CIDA/OEA, 1966). Esse sistema fundiário criou-se como base de perpetuação de um sistema de poder de clara exclusão social, antes dos escravos, depois os trabalhadores rurais, os sem-terra, os posseiros... (NUNES, 1993, p. 41-42).

Qualquer grupo humano que se apresente contrário a essa dinâmica, portanto, será imediatamente rechaçado e combatido; terá seu controle desmedido desejado e sua eliminação justificada, inclusive, na própria lei.

Durante à República, como resquício da prepotência, do autoritarismo nas relações de mando e do desrespeito aos direitos das trabalhadoras e trabalhadores, propagados desde o período colonial, desigualdade e diferença se mesclam ainda mais fortemente pela regulação da cidadania, pela dissociação de existência cívica e valores políticos universais, pela negação da pessoa como sujeito moral soberano no uso de sua liberdade política, como justificativa para a violação de direitos e omissão do Estado quanto aos grupos vulneráveis da sociedade, conforme Vera Silva Telles em referência a Wanderley Guilherme dos Santos (2001).

É certo que a sociedade brasileira carrega todo o peso da tradição de um país com passado escravagista e que fez sua entrada na modernidade capitalista no interior de uma concepção patriarcal de mando e autoridade (Paoli, 1989), concepção esta que traduz diferenças e desigualdades no registro de hierarquias que criam a figura do inferior que tem o dever da obediência, que merece o favor e proteção, mas jamais os direitos (Chauí, 1987). Tal tradição se desdobra na prepotência e na violação presentes na vida social, que desfazem, na prática, o princípio formal da igualdade perante a lei, repondo no Brasil moderno a matriz histórica de uma cidadania definida como privilégio de classe (Abreu, 1988). (TELLES, 2001, p. 21-22).

A pobreza, portanto, intimamente ligada à negação de direitos no seio das relações sociais, aparece como natural, como marca da inferioridade de quem a vivencia, justificando o descredenciamento de certas pessoas para o exercício de direitos, sob pretexto de que estão “aquiém das regras de equivalência que a formalidade da lei supõe e o exercício dos direitos deveria concretizar” (TELLES, 2001, p. 21). Nesta perspectiva, sobrepõem-se a defesa de privilégios, interesses e vontade privados aos debates sobre condições dignas de vida, ou, a bem dizer, evita-se qualquer discussão sobre pobreza fundada nas noções de justiça e igualdade de direitos, como meio para impedir a formulação de um princípio da reciprocidade capaz de garantir a condição de sujeito de direitos legítimos a todas as pessoas.

Com as leis trabalhistas, antecipadas a qualquer processo de discussão pública sobre justiça social, mais uma vez, a legalidade é tomada como instrumento para sacramentar as desigualdades. Pelo viés corporativo, a regulamentação dos direitos sociais segmenta os cidadãos e cidadãs em categorias e transforma a carteira de trabalho na certidão de *nascimento para a vida civil, ou seja, para o exercício de direitos* (TELLES, 2001).

O Estado getulista definiu uma peculiar noção de igualdade, entendida estritamente como igual direito à proteção do Estado, tendo por pressuposto a existência cívica definida pelo pertencimento corporativo – “era da desigualdade natural que emergia um determinado tipo de igualdade: o pertencimento à comunidade nacional por via do pertencimento à atividade profissional”. Com isso, as desigualdades sociais se legitimavam no registro de hierarquias naturalizadas e traduzidas no ordenamento operativo da sociedade. (TELLES, 2001, p. 25).

Premissa da organização da sociedade, o modelo hierárquico de distribuição de direitos estabelecido no Brasil, contudo, não se contenta em apenas separar as pessoas entre cidadãos e não-cidadãos. Aprofundando o seu viés classificatório, este modelo, inscrito na lei trabalhista, desconecta o Estado de seu dever distributivo e estabelece a desigualdade entre as próprias *categorias laborais*, “formalizando no mundo público da lei uma matriz privada na qual as garantias contra a doença, a invalidez, a velhice e a orfandade dependem da capacidade [...] de cada um de conquistar seu lugar no mercado de trabalho” (TELLES, 2001, p. 25). Ou seja neutraliza-se a questão da justiça de direitos através de um lógica em que, pela distribuição de benefícios segundo a capacidade contributiva de cada categoria, as desigualdades se mostram como diferenças.

Ao largo da trama que se estabelece meio à diferenciação entre categorias profissionais diversas, entre corporações com direitos regulamentados e aquelas ainda não-reconhecidas pelo Poder Público, estão as pessoas exiladas do espectro de cidadania desenhado pelo trabalho. A estes, impõe-se a filantropia como forma de gestão e controle, como mecanismo de atendimento, sem que, contudo, seja necessário remodelar as bases em

que está pautada a organização social. Em outras palavras, que se dispense a tomada da democratização da sociedade para acolhida de todos os seres humanos com premissa fundamental e condição indispensável para a realização de direitos.

Resultante da articulação entre Estado e caridade privada, será a assistência social, influenciada pela compreensão sanitarista, pela idéia de pobreza como doença social a ser combatida, instrumento de exclusão e de estigmatização que, no confronto entre trabalhador e pobre, imprimirá na figura deste a incapacidade e a impotência, enquanto considerará aquele um ser apto, capaz de desfrutar da vida em sociedade.

Com isso, o trabalho, a partir do governo Vargas, ao se transformar na única possibilidade de alcance da cidadania para os pobres, ganha dignidade e se afasta do significante que a escravidão negra lhe impôs.

É o que anuncia Vera Telles ao fazer referência ao pensamento de Gomes (2001, p. 48):

Nos termos de uma democracia social, o trabalho ganhará um sentido público inédito: será identificado ao “bem comum” corporificado na figura de um Estado que, através da justiça social, ordena a sociedade e constrói a Nação. O trabalho será projetado por inteiro no espaço do poder, por referência ao qual o lugar de cada um será definido na sociedade: através do trabalho o indivíduo passava a ter existência civil e proteção dos direitos sociais; através do trabalho, o indivíduo ganhava personalidade moral enquanto prova de compromisso com a Nação; através do trabalho, finalmente, o indivíduo ganhava identidade social enquanto atributo de honestidade que neutralizava o estigma da pobreza (GOMES apud TELLES, 1989).

E, ao citar Paoli, complementa:

A figuração política do trabalho se confundia, portanto, com a figuração do próprio poder no interior de um discurso que fazia da justiça social a obra civilizadora por excelência, que tirava o trabalhador do estado de natureza, o redimia da pobreza através da proteção ao trabalho e o dignificava enquanto Povo e Nação. Sob o silêncio imposto pela repressão e pela razão totalizadora do Estado, esse discurso acompanhava a regulamentação da vida fabril, construindo a ficção da lei que garante direitos pela força que emana do lugar de sua enunciação e que prescinde da ação coletiva, enquanto luta, conquista e representação (PAOLI apud TELLES, 1987).

É assim que, de um lado, a regulação das atividades produtivas obsta o exercício pleno da cidadania por parte dos trabalhadores e, por outro, ordena a sociedade segundo interesses privados e impede as pessoas cuja condição se mostra rechaçada pelo poder regulador do Estado (desempregados, subempregados, trabalhadores domésticos, entre outros) não apenas de adquirir direitos, mas tenham contra si a condição de “outro”, a etiqueta de “marginal”, “delinqüente”, “criminoso” e “subversivo”, capaz de justificar e de fazê-las *vítimas da violência e de isolamento sociais*.

Numa sociedade tornada pública pela regulamentação estatal, a vida social será privatizada na medida em que dela é retirada a possibilidade de ação, representação e negociação de interesses, repondo a violência nas relações civis. Dignificado o trabalho no lugar do poder, o trabalhador é ao mesmo tempo desconhecido e desqualificado como sujeito de experiências válidas, já que interpelado como trabalhador pobre desamparado que precisa da tutela estatal ou então estigmatizado como fonte do crime e da desordem social. (TELLES, 2001, p. 49).

Em síntese, pela dialética da desigualdade/eliminação da diferença, através da exclusão moral e do silenciamento, enseja-se a anulação política de certos grupos da sociedade, impedindo-os de trazer à tona discussões sobre suas demandas específicas e de colocar temas de seu interesse na pauta do Estado brasileiro, ademais de expô-los à freqüente violação de direitos elementares e os colocar na condição de grupos vulneráveis da sociedade.

Com o intuito de reconhecer o “direito à palavra”⁴⁴ (FREIRE, 1978; 1999; 2005; 2005) é que, seguidamente, toma-se uma análise sobre a democracia de acordo com as concepções de Paulo Freire.

⁴⁴ A palavra para Freire só pode ser gera na práxis, no movimento de ação-reflexão-ação, portanto de interferência na realidade, no direito a vivê-la sob outros parâmetros sociais, econômicos, culturais e éticos. No âmbito da democracia, “tomar a palavra” significa também assumir-se no direito de interferência e transformação, inclusive, a própria lógica estabelecida no direito; as próprias bases históricas, culturais e sociais em que foi gestado.

2.2 Pedagogia em transmutação: Paulo Freire e novos contornos para a democracia

Na obra de Paulo Freire está presente, como se faz questão de reiterar no presente trabalho, uma preocupação evidente com temas do cotidiano político dos seres humanos, em que se esboçam as relações inter-individuais nos espaços coletivos e as necessidades de alteração dos cânones da sociedade. Destarte, é possível perceber que a obra freireana é marcada por conceitos que o pensador deseja constituir e propagar em torno da democracia, *da cidadania e dos direitos humanos*.

Não obstante seja impossível separar (DEMO, 1993), contemporaneamente, um e outro tema, é mister neste item ater-se ao modo como Paulo Freire vislumbra os parâmetros democráticos.

O primeiro passo, para tanto, será explanar o conceito de democracia em seu formato hegemônico e contra-hegemônico, o que, adotando-se uma nomenclatura utilizada por Sousa Santos (2002), chama-se de hegemônico o sentido do termo democracia que se estabelece nos países centrais (da Europa e Estados Unidos), impostos, por mecanismos históricos de dominação, para outras partes do mundo; e, de contra-hegemônico o sentido do termo democracia constituído nos países do Sul, a partir das lutas dos movimentos sociais para ocupar e redefinir os rumos dos processos políticos de decisão e de promoção de direitos humanos.

São as práticas dos movimentos sociais, sobretudo, aquelas intensificadas, em todo o mundo, especialmente na América Latina e no Brasil, a partir da segunda metade do século XX, com fulcro nas idéias marxistas de emancipação, libertação e ruptura com o sistema de coisas vigente em favor do construto de uma realidade sem opressão, no decorrer

do processo de tomada de consciência (FREIRE, 1998) e disputa pela hegemonia da sociedade (BERTINOTTI, 2005; SEMERARO, 1999), que iniciam os câmbios na organização do Estado e do direito vigentes. Estas, segundo WOLKMER,

(...) definem, nos horizontes do que a ordem legal vigente chama de **ilegalidade**, novo espaço instituinte de cujas relações e rupturas, calcadas no binômio **legal/illegal**, emergem direitos igualmente reconhecidos que acabam não só legitimando a **ilegalidade**, mas edificando **outro Direito** sob novas formas de legitimação (WOLKMER, 2001, p. 107 – **grifo do autor**).

Em seguida, das categorias de opressor/oprimido, de libertação, de formação/participação, de sujeito e de multiculturalismo, elaborar-se o modo como se apresenta e como se valida a compreensão de democracia em Paulo Freire.

Estes conjuntos de significância, ademais de sintetizarem o pensamento freireano como um modo de conhecer não fragmentado e não restrito à ciência da educação, permitem *compreender de forma mais acurada, mais completa, as noções, bem como o envolvimento destas com uma práxis libertadora, na obra de Paulo Freire.*

2.2.1 As concepções hegemônicas e contra-hegemônicas de democracia: um outro mundo é possível⁴⁵

A acepção do termo democracia, ao longo da história, tomou contornos diversos. Modernamente, o discurso democrático adota como fundamento a liberdade, para se configurar como um regime político instrumental, de orientação e organização do poder. O

⁴⁵ A frase *um outro mundo é possível* tem presença constante na obra de Paulo Freire e de seus comentadores. Atualmente, no vácuo do Fórum Social Mundial de Porto Alegre, em que foi amplamente divulgada, tem se mostrado bastante pelos discursos de movimentos sociais e de teóricos que apostam na construção de novos rumos para a emancipação social.

sufrágio universal, a extensão da igualdade aos seres humanos de modo que cada indivíduo represente um voto, as eleições regulares, o direito de candidatura, a formação de maiorias, a liberdade de expressão e de pensamento, a liberdade de associação e de formação de grupos políticos, são os institutos que garantem, segundo as concepções hegemônicas, a realização da democracia.

Colocando em análise o pensamento de Schumpeter e de Bobbio, Sousa Santos (2002) afirma que para o primeiro, a democracia era um procedimento, um mecanismo para se alcançar a tomada de decisões no campo político e administrativo, enquanto que, para o segundo, a democracia é um conjunto de regras para a formação de maiorias em que o voto dos seres humanos seria igualmente considerado, sem que houvesse possibilidade de distinções econômicas, sociais, religiosas e étnicas, na consideração de sua expressão política, ou seja, a democracia se restringe, neste aspecto, às regras do jogo eleitoral.

Com o aprofundamento da exploração em dimensões múltiplas (social, política, econômica, cultural) dos povos mais pobres do planeta, bem como com a instauração e o fomento das ditaduras no terceiro mundo, durante a segunda metade do século XX, forma diversa de observar o espaço democrático é construída e outra fundamentação teórica se vê formulada.

Um novo significante do termo democracia se institui ao se ver a sociedade civil diante da necessidade de interagir diretamente no espaço público e, por conseguinte, de sobrepor-se às dicotomias público x privado, econômico x político.

Democracia não pode se perpetuar como “ditadura” da maioria e, a participação política dos cidadãos não deve se restringir ao direito de voto, de ocupar cargos eletivos e ao direito de livre expressão do pensamento, ou seja, não deve se ater aos institutos representativos da concepção liberalista, meramente instrumental.

Questionam-se as concepções eurocentrísticas, hegemônicas, de democracia, inadequadas à realidade social vigente, para permitir que o espaço público em países “dependentes” passe a ser ocupado com demandas sociais, políticas, econômicas e culturais dos grupos humanos mais vulneráveis à violação de direitos. Desse modo, democracia, do ponto de vista contemporâneo, contra-hegemônico, estabelece contato inelutável com a abertura do Estado à participação popular e com o caráter de instrumento de inclusão social e de afirmação de direitos.

Sobre este tema, afirmam Sousa Santos e Avritzer:

A redução do proceduralismo a um processo de eleições de elites parece um postulado *ad hoc* da teoria hegemônica da democracia, postulado esse incapaz de dar uma solução convincente para duas questões principais: a questão de saber se as eleições esgotam os procedimentos de autorização por parte dos cidadãos e a questão de saber se os procedimentos de representação esgotam a questão da representação da diferença (AVRITZER, 2002, p. 46).

Na contemporaneidade contra-hegemônica, foi introduzida no contexto do discurso democrático a categoria aqui chamada de *participação-para- quê*, cujo significado se absorve da mescla entre o proceduralismo e o fim a ser perseguido por seu intermédio, a eliminação da desigualdade entre as pessoas. Por este novo paradigma, a democracia perde o caráter de regime, deixando de ser um fim em si mesma ou um instrumento de organização político-formal, para assumir a conotação de cultura de realização de direitos, de espaço aberto à participação cidadã para a construção e o controle de políticas públicas.

Sobre processos políticos de reconfiguração da democracia no hemisfério sul, afirmam Sousa Santos e Avritzer:

Um traço comum que remete à teoria contra-hegemônica da democracia: os atores que implantaram as experiências de democracia participativa colocaram em questão uma identidade que lhes fora atribuída externamente por um Estado colonial ou por Estado autoritário e discriminador. Reivindicar direitos de moradia (Portugal), direitos a bens públicos distribuídos localmente (Brasil), direitos de participação e de reivindicação do reconhecimento da diferença (Colômbia, Índia, África do Sul e

Moçambique) implica questionar uma gramática social e estatal de exclusão e propor, como alternativa, uma outra mais inclusiva (AVRITZER, 2002, p. 57).

Neste aspecto, não podem faltar à noção de democracia condições semelhantes de **fala** no espaço social, com respeito recíproco por parte dos interlocutores para que, no processo dialógico de interação procedural e deliberativa, a própria solução de conflitos possa ocorrer. Porém, a igualdade de poder manifestativo, ao contrário do que preconiza Habermas (2003), deve abandonar a condição de pressuposto para identificar-se com uma *construção dialética, em meio a sua práxis, no decorrer do seu exercício*, cuja meta é constituir mecanismos de efetiva democracia. Pois, de fato, as pessoas não são iguais. Igualdade se constrói e se conquista.

Para ilustrar esta premissa, vale lembrar Paulo Freire em *Cartas à Guiné-Bissau*, ao discorrer sobre a importância da alfabetização como um dos instrumentos para o alcance da igualdade de fala no espaço social:

Na perspectiva libertadora, que é a da Guiné-Bissau, que é a nossa, a alfabetização de adultos, pelo contrário, é a continuidade do esforço formidável que seu povo *começou a fazer, há muito, irmanado com seus líderes, para a conquista de SUA PALAVRA* (FREIRE, 1978, p. 92).

De outra maneira, por mais que as pessoas tivessem oportunidades iguais de pronúncia da palavra, carregam em si a desigualdade própria de um modelo de organização societária e econômica como o capitalismo; os entendimentos, os “acordos” em torno de compreensões político-sociais não são sempre debatidos amplamente – por muitas vezes, são impostos e absorvidos, à medida que se tornam regras, como “naturais”; em caso de recurso ao Judiciário, os argumentos e as demandas não são encaradas da mesma forma, tendo em vista posições conservadoras, plenas de preconceitos, claramente comprometidas com a manutenção de uma ordem de coisas, relativa a interesses desconectados com o conjunto dos anseios de cidadãos e cidadãs. E, mesmo o acesso à justiça (no sentido de propor demandas ao

Judiciário, portanto, diverso do que se pode entender por acesso à justiça como radicalização democrática) não se dá de forma semelhante. Para tanto basta observar a matéria publicada em um período eletrônico, a seguir transcrita:

Na última quarta-feira, 13, uma audiência marcada para as 15h15m na 3ª Vara da Justiça do Trabalho da Comarca de Cascavel deixou de ser realizada por causa de um chinelo (não é o chinelo do Aqui/Agora...). Explica-se:

O douto meritíssimo juiz Bento Luiz Azambuja, titular da citada Vara, deixou de proceder à audiência sob a alegação *"incompatível com a dignidade do Poder Judiciário"* o fato de o reclamante, Joair Pereira, (acompanhado de seu advogado Olímpio Marcelo Picoli), ter comparecido de chinelo de dedos à audiência. Sobre o fato o presidente da Subseção de Cascavel da OAB, Luciano Braga Côrtes, considerou "um exagero" a atitude do juiz. "O exagero se configura à medida que a formalidade prevalece sobre o direito" afirmou Braga Côrtes. "O que interessa? O traje ou se o direito está sendo cumprido ou não?" questionou o presidente da OAB. Braga Côrtes afirmou que vai denunciar o ocorrido a Corregedoria do Tribunal de Justiça e, concomitante, fará um pedido de regulamentação para saber se de fato a determinação judicial é legal ou não. Segundo Côrtes essa situação já ocorreu outras vezes envolvendo o mesmo magistrado que costuma atrasar a pauta em virtude das vestimentas usadas pelas partes não estarem condizentes, em sua ótica. O magistrado assumiu o cargo em janeiro de 2007, oriundo de Curitiba (2007 – grifo do autor).

Nesse sentido, igualdade de fala não pode ser pressuposto puro e simples, precisa ser uma conquista. E, para isso, deve ser encarada como um meio e como um fim a ser alcançado. Ou seja, não pode servir de base para que, assegurada através de um mero proceduralismo, supostamente equilibrado, considere-se efetivada a igualdade entre os seres humanos e, com efeito, afirme-se estar em vigor uma autêntica democracia. A igualdade é uma práxis que pode até se revelar nos procedimentos, mas deve ser visível, sobretudo, na realização de direitos.

2.2.2 A democracia espraiada na obra do menino que (re)lia o mundo

Partindo-se do pressuposto de que uma obra ou pensamento científico não se aparta do contexto histórico em que se situa, para analisar o conjunto de idéias de um

pensador é devido estabelecer a relação de seu construir teórico com o espaço e o tempo em que se materializa.

Este exercício é particularmente exigível quando se objetiva estudar a filosofia freireana. Pois, Paulo Freire, um crente no condicionamento e na capacidade/dever dos seres humanos de *atuarem politicamente sobre a realidade em que se inserem para transformá-la*, não tem a pretensão de traçar uma produção filosófica e/ou científica destacada dos problemas sócio-políticos de seu mundo, ou seja, de suas percepções espaço-temporais. É o que se pode perceber nas palavras que dispõe em *Pedagogia da Autonomia*:

Gosto de ser homem, de ser gente, porque sei que a minha passagem pelo mundo não é predeterminada, preestabelecida. Que o meu “destino” não é um dado mas algo que precisa ser feito e de cuja responsabilidade não posso me eximir. Gosto de ser gente porque a História que me faço com os outros e de cuja feitura tomo parte é um tempo de possibilidades e não de determinismos. Daí que insista tanto na *problematização* do futuro e recuse sua inexorabilidade. (...) Gosto de ser gente porque, inacabado, sei que sou um ser condicionado mas, consciente do inacabamento, sei que posso ir mais além dele (FREIRE, 2005, p. 52-53).

Assim é que Paulo Freire elabora uma noção de democracia que vai além da mera participação em processos eleitorais ou que credita ao Estado a assimilação de institutos democráticos. Sem prescindir destes instrumentos, sua preocupação está em delinear cânones democráticos que permitam a ampliação do poder participativo dos cidadãos e cidadãs, ademais de se verem legitimados por sua capacidade de promover inclusão e de eliminar os modos de vulnerabilidade social, construídos pela negação do direito à diferença. Ou seja, é baseado na análise da realidade que Freire se acopla a um modelo contra-hegemônico de democracia.

Para se vislumbrar esta construção em sua obra, como se proclamou acima, faz-se mister trazer à guisa de análise o discurso do autor em torno das categorias de opressor/oprimido, de libertação, de formação/participação, de sujeito e de multiculturalismo. O diálogo e o confronto dos termos, a partir do momento histórico em que foram empregados,

podem denotar o engajamento do discurso freireano com as condições macro e micro-políticas de seu tempo, mormente quanto à participação e ao respeito da dignidade dos seres humanos, condição para realizar-se a democracia.

Para situar a filosofia no universo histórico de que provém, quando escreveu *Pedagogia do Oprimido*, obra em que elabora os marcos principais de seu pensamento, o contexto pessoal de Freire estava afetado pela impossibilidade de habitar e de professar, no Brasil, suas idéias, consideradas subversivas pelo regime ditatorial instaurado em 1964.

Foi no exílio que elaborou os primeiros registros de sua *Pedagogia*, quando vivia no Chile, durante o período em que o país, governado por Eduardo Frey, depois por Salvador Allende, ensaiava, com todas as contradições observadas por Paulo Freire (2005), instaurar uma democracia real, com fulcro na inclusão e no reconhecimento dos direitos dos cidadãos e cidadãs. Pois, no Brasil, o exercício de direitos políticos, tais como liberdade de manifestação, de reunião, o voto e a candidatura para alguns cargos eletivos do Estado, liberdade de opinião e/ou organização de grupos e partidos políticos, estava suspenso. O Legislativo e o Judiciário eram controlados pelo Executivo e não havia o mecanismo constitucional de defesa da liberdade de *ir, vir e permanecer, haja vista a suspensão do habeas corpus*.

Por outro lado, é possível afirmar que este contexto, aliado à convivência com as injustiças sociais do nordeste brasileiro, região dominada pela desigualdade e pelo patriarcado, manifestados, principalmente, pelo mandonismo (CARVALHO, 1997), não podia dar conotação diversa ao pensamento de Paulo Freire, senão a de obra engajada no propósito de libertação.

Libertar-se é, para Paulo Freire, através do desenvolvimento da capacidade de análise crítica da realidade que manifesta injustiças, desigualdade, negação de direitos, que desconsidera a condição de ser humano e de cidadania, inspirar-se para interferir nestas circunstâncias e alterar as distorções sociais que as ensejam (1978).

Para exemplificar esta compreensão, é possível utilizar, analogamente, apreciação de Pedro Demo sobre as condições básicas para a formação da cidadania elaboradas por Paulo Freire:

a) (...) elaborar, de dentro para fora no oprimido e, de fora para dentro no professor, a capacidade de *questionamento*; implica flagrar-se subalterno e decifrar as razões históricas para tanto, até entender que a opressão é injusta, forjada, imposta; (...) b) o oprimido descobre que pode reverter a situação, desde que saiba entender-se e *organizar-se*, principalmente atento para o caráter imprescindível de sua participação; o agente central do confronto com a opressão só pode ser o próprio oprimido, ainda que necessite sempre de apoios externos; a participação mais competente será a coletiva, o que induz o oprimido a buscar formas associativas, que potencializam suas condições de confronto; (...) c) o oprimido assume *estratégias de confronto*, por meio das quais busca reverter, na prática, a situação; saber pensar reverte-se em saber intervir, de modo organizado; lê a realidade de forma crítica e autocritica, percebe que é massa de manobra, mas começa a dar-se conta de que, se souber pensar e intervir, além de se organizar adequadamente, pode mudar suas condições históricas (FREIRE, 2002, p. 33-34 – **grifo do autor**).

Portanto, o processo de libertação se confunde com o reconhecimento de si mesmo/a como sujeito, ou seja, como *ser-no-mundo-e-para-o-mundo*, para utilizar um termo do pensador, com limitações e capacidades, mas também detentor de dignidade, merecedor de respeito, suporte de direitos e deveres individuais e coletivos, condicionado pela relação que estabelece com o mundo sem deixar-se determinar pelo modo como este está ordenado *ideológica e politicamente*.

O *ser-no-mundo-e-para-o-mundo* (FREIRE, 2005), no pensamento de Paulo Freire, constrói-se a partir da superação da categoria “indivíduo”, disseminada nos construtos filosóficos e científicos da Modernidade, cujo atomismo revela o deslocamento do ser humano do seu espaço. Ao contrário, faz emergir a qualidade de sujeito, que se revela no ser em ação ou em processo de interatividade. Distante, portanto, da condição de instrumento do discurso e da prática de dominação e hegemonia política (TOSI, 2002).

De outro modo, libertação é o processo de tomada de consciência de si e do mundo com vistas à atuação, à ocupação dos espaços democráticos e a conquista de novos

campos de interferência para a superação das injustiças e vulnerabilidades sociais, ou seja, libertação implica em participação e, dialeticamente, participação enseja libertação.

Sobre a ampliação da democracia participativa nos países do Sul, sobretudo para a superação das vulnerabilidades sociais, Sousa Santos e Avritzer procuram mostrar

que os processos de libertação e os processos de democratização parecem partilhar um elemento comum: a percepção da possibilidade da inovação entendida como participação ampliada de atores sociais de diversos tipos em processo de tomada de decisão. Em geral, estes processos implicam a inclusão de temáticas até então ignoradas pelo sistema político, a redefinição de identidades e vínculos e o aumento da participação, especialmente no nível local (SOUZA SANTOS E AVRITZER, 2002, p. 59).

Quanto à participação como condição imbricada da liberdade, tratando-se de uma decorrência lógica do modo freireano de compreender material e teoricamente o termo democracia, é possível afirmar que “participar” traz consigo o veio de responsabilidade/direito de fiscalizar, de intervir, de propor, de transformar o espaço da sociedade e do Estado, bem como as ações que dispõem nestes ambientes em favor da construção concreta do respeito, da dignidade, da igualdade e da liberdade dos seres humanos (FREIRE, 1998, 2005; TAGIBA, 2002). Por isso, é resultado e mola propulsora da transformação da sociedade.

Significa dizer que, além da dimensão pessoal-subjetiva, a liberdade é o resultado mesmo da práxis, ação-reflexão, sobre si mesmo e sobre o mundo (FREIRE, 1998), ensejadas pela mudança das condições de dominação social.

[...] É preciso assumirmos a radicalidade democrática para a qual não basta reconhecer-se, alegremente, que nesta ou naquela sociedade, o homem e a mulher são de tal modo livres que têm o direito até de morrer de fome ou de não ter escola para seus filhos e filhas ou de não ter casa para morar. O direito, portanto, de morar na rua, o de não ter velhice amparada, o de simplesmente não ser (FREIRE, 2005, p. 157).

Libertar-se, ao contrário da concepção liberal-iluminista, toma a conotação de deixar de ser dominado, de ser oprimido, sem arvorar-se da necessidade de oprimir⁴⁶ (FREIRE, 1998), o que ensejaria florescer uma idéia de liberdade que não se afasta da de igualdade; uma liberdade que só se exerce numa relação de respeito mútuo, de preservação do direito do outro, como condição para a manutenção de seu próprio exercício de direitos, que exige a alteração das condições sócio-econômico-políticas do sujeito, através do cumprimento de direitos econômicos, sociais e culturais; que não vislumbra a possibilidade de compreensão do eu acerca do outro sob o prisma da dominação, mas imerso na igual condição de autonomia, de sujeito, de pessoa que intervém no mundo.

Não é outra a disjuntiva da autonomia. De uma parte, não nos tornamos autônomos sem a colaboração de outrem. Mas o centro da autonomia é não depender de outrem. E mais, se aguçarmos em excesso essa independência, caímos em contradição performativa: fazemos nossa autonomia a expensas da submissão de outrem. Teríamos que forjar dinâmica não linear dialética, ao mesmo tempo contrária e solidária (FREIRE, 2005, p. 30).

Neste aspecto, a democracia, segundo Paulo Freire se realiza, também, pela multiculturalidade ou interculturalidade e pela não-discriminação dos seres humanos por qualquer fundamento (1978).

Partindo da concepção dialógica que sustenta o pensamento freireano como mecanismo de construção do saber e da ação prática, o termo multiculturalidade não denota existência, em um único espaço, de uma diversidade de culturas que evitam dialogar ou cooperar entre si. A relação multicultural pressupõe ações positivas e negativas entre as culturas, quais sejam o respeito, a solidariedade, a colaboração, a aceitação dos traços e dos

⁴⁶ Para DEMO, liberdade em Paulo Freire tem a ver com politicidade, “capacidade de fazer história própria, individual e principalmente coletiva, transformando objetos de opressão em sujeito de sua própria libertação” (2002, p.34).

modos de ver o mundo, ao tempo em que se pode debatê-los frente a situações concretas e/ou hipotéticas que envolvam a coletividade. Trata-se de uma interculturalidade⁴⁷.

É o que se poderia resumir a partir de Sousa Santos no pensamento de que “temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (2003, p. 458).

Isso não significa que Paulo Freire não admita a existência de conflito no diálogo intercultural. Ao contrário, como afirma Pedro Demo, não obstante em contexto diverso,

(...) a idéia de *confronto* está no centro da pedagogia do oprimido. Não precisa seguir a violência física, mas segue, inevitavelmente, um tipo de violência implícita no saber pensar e intervir. O processo de “conscientização” não implica apenas tomar consciência crítica e autocritica, mas igualmente saber partir para a luta (DEMO, 2002, op. cit, p. 33).

Confrontar-se, porém, não assume o caráter de dominação, de tentativa de superarem-se as discordâncias pela violência, de anulação das diferenças e/ou de exacerbação da desigualdade com base nos traços característicos de uma cultura. O conflito realiza-se, democraticamente, enquanto reconhece o direito de existirem outros modos de pensar cultural e se dá na assunção do compromisso do diálogo e na possibilidade de cooperação entre as culturas.

O conflito é o reconhecimento de que a sociedade precisa enfrentar seus problemas a fim de superá-los (FANON, 2001). Jamais deixar ou exigir que as discordâncias sejam soterradas, que as diferenças sejam anuladas, em favor de constitutivos universalizantes ou, como diria Foucault, normalizantes ou uniformizadores (2002). Isso seria, igualmente, o exercício da dominação, ou talvez, a reprodução de mecanismos opressores guardados em

⁴⁷ A interculturalidade em Paulo Freire pode ser observada em duplo sentido. O primeiro deles é aquele que se revela no diálogo respeitoso entre povos, muito claramente propagado em *Cartas à Guiné-Bissau*, com o temor de Paulo Freire em não produzir a imposição cultural e menosprezar o saber do povo guineense no processo de alfabetização. O segundo modo de interculturalidade se expressa no diálogo entre saberes e modos de ver o mundo de pessoas que convivem cotidianamente, em específico, no âmbito da formação educacional. Paulo Freire considera que os educandos carregam traços culturais que podem ser diversos daqueles que são portados pelo educador.

uma vertente exclusivista dos direitos humanos. Desse modo, uma construção democrática se vê inevitavelmente no diálogo intercultural para estabelecer “preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes” (SOUZA SANTOS, 2002, p. 441).

É o que também expressa Paulo Freire ao refletir sobre o modo como os anciãos de uma determinada localidade em Guiné-Bissau se preparam para falar aos mais jovens: “um educador do lado de cá do mundo, insensível à compreensão de outras culturas, sobretudo convencido de que a única válida é a sua, já começaria a descobrir sinais de ineficiências, pois que não se haviam “preparado seriamente para a reunião”, diria ele” (1978, p. 63).

A preocupação freireana com o respeito às diferenças culturais ao tempo em que se obriga e se devota à dialógica entre culturas pode ser melhor explicitada pelo próprio pensador ao debater o termo da multiculturalidade:

A multiculturalidade não se constitui na justaposição de culturas, muito menos no poder exacerbado de uma sobre as outras, mas na liberdade *conquistada*, no direito *assegurado* de mover-se cada cultura no respeito uma da outra, correndo o risco livremente de ser diferente, sem medo de ser diferente, de ser cada uma “para si”, somente como se faz possível crescerem juntas e não na experiência da tensão permanente, provocada pelo todo-poderoso de uma sobre as demais, proibidas de ser.

Daí, mais uma vez, a necessidade de invenção da unidade na diversidade. Por isso é que o fato mesmo da busca da unidade na diferença, a luta por ela, como processo, significa já o começo da criação da multiculturalidade. É preciso reenfatizar que a multiculturalidade como fenômeno que implica a convivência num mesmo espaço de diferentes culturas não é algo natural ou espontâneo. É uma criação histórica que implica decisão, vontade política, mobilização, organização de cada grupo cultural com vistas a fins comuns. Que demanda, portanto, uma certa prática educativa coerente com esses objetivos. Que demanda uma nova ética fundada no respeito às diferenças (FREIRE, 2005, p. 156-157).

Destarte, a democracia em Paulo Freire não comporta a discriminação de culturas ou de contextos e condições culturais que se entranham nas questões de raça/etnia, gênero, expressão da sexualidade, nas diferenças entre gerações, na condição física ou mental, ou, ainda, na situação de classe (2005). Este tipo de comportamento se expressa como a negação da diferença e o exercício de controle de certos seres humanos e de suas demandas individuais

e/ou coletivas, e, com efeito, impede que se materialize no ser a condição de sujeito, capaz de exercício da liberdade e de direitos que ensejam a realização fática de seu acesso à justiça social (DEMO, 2002).

No dizer de Pedro DEMO:

(...) A Arte maior está em construir sociedades igualitárias, nas quais seja possível orquestrar em relativa igualdade as diferenças irredutíveis. De um lado, não é viável tratar de modo igual a gente muito desigual – aprofundaria ainda mais as desigualdades. De outro, é direito comum ser tratado de modo igual, porque a par das diferenças, existe o patamar da igualdade comum.

Sociedade igualitária é, na prática, a proposta democrática. Nesta não se pretende extinguir as relações de poder, já que se imaginam histórico-estruturais. Toda sociedade implica clivagens sociais, porque faz parte da dialética social, da unidade de contrário, ou da *unitas multiplex*, como sugere Morin (2002). Acabar com o fenômeno do poder implicaria poder desmedido, desvairado e que redundaria em ditadura ainda mais drástica. A democracia quer disciplinar, gerir o poder em nome do bem comum, colocando a este como referência maior, não a apropriação privada, privilégios, prepotência (DEMO, 2005. p. 23).

Havendo convergência com as palavras alhures, é possível afirmar que o elemento peculiar da democracia tal como comprehende Paulo Freire, é, pois, a necessidade de reorganização do poder, de modo que, no Estado, seja impressa à condição factual de esfera pública, ou seja, de espaço aberto aos sujeitos como atores sociais de transformação e de realização de direitos.

Defino esfera pública como um campo de interação e de deliberação em que indivíduos, grupos e associações, por intermédio de retórica dialógica e regras procedimentais partilhadas, (1) estabelecem equivalências e hierarquias entre interesses, reivindicações e identidades; (2) aceitam que tais regras sejam contestadas ao longo do tempo, pelos mesmos indivíduos, grupos ou associações ou por outros, em nome de interesses, reivindicações e identidades que foram anteriormente excluídos, silenciados ou desacreditados (SOUZA SANTOS, 2003, p. 432, nota de rodapé).

Por este caminho argumentativo, mais uma vez, o pensador se reporta à participação, sem, contudo, olvidar-se da qualidade da democracia.

Esta qualidade, por seu turno, dá-se pela via da formação, que, como se pode depreender da obra freireana é a ação dialética e dialógica, através de que, os seres humanos,

reconhecem sua condição de sujeitos do processo cognoscitivo, desenvolvem a consciência e o respeito quanto às diferenças, ao tempo em que constroem uma estrutura rigorosa de pensamento capaz de estimular a análise crítica da realidade em que está inserido, ou seja, aproximam-se dos objetos cognoscíveis com o propósito de estudá-los, de colocá-los à prova, teórica e praticamente, e, por conseguinte, fazerem-se atores de transformações sociais profundas. (FREIRE, 1998, 2005, 2005).

É a formação que cria a aliança inelutável entre o ser livre e o ser participativo, estabelece as condições *a priori* para o exercício da liberdade, e, vice-versa, como efeito da prática da liberdade. Forma-se para ser livre. Isto é, aprende-se a ser livre interferindo no espaço coletivo para, com o uso da liberdade, qualificar-se em sua possibilidade/capacidade de intervenção. Aprende-se a ser livre libertando-se (FREIRE, 1978; 2005).

Neste aspecto, o processo formador, para Paulo Freire, tem como condição primordial o respeito do direito à liberdade de cognição, timidamente divulgado na atualidade. Pois, se seu pressuposto é criar métodos de se produzir o conhecimento através da avaliação crítica dos sujeitos sobre a realidade, de inspirar a discussão livre dos sujeitos sobre os temas que se propõem conjuntamente, é evidente que está fundado na compreensão de que os sujeitos se libertam aprendendo se aprendem livremente. Outrossim, se são livres no ato de aprender, atuam de forma livre para transformar, fazendo da liberdade cognitiva efeito e fator de fortalecimento e promoção da democracia e dos direitos humanos.

A liberdade cognoscitiva atua em dupla capacidade porque a concepção freireana de práxis não permite, à semelhança do que ensejam os esquemas simplórios de causa e consequência, a separação dos efeitos e dos fatores relacionados a um fenômeno social. Um fator de promoção, quando se realiza, é, ao mesmo tempo, efeito de ação anterior que o promove, fortalecimento desta ação e motivação para novas alterações da realidade. Por exemplo, à medida que se promove a constituição do sujeito, que só se faz no exercício da

liberdade de cognição, efetiva-se a ampliação dos espaços de participação e, com efeito, a democracia. Esta, por sua vez, tem maior efetividade se contribui para formar o sujeito, fortalecendo a liberdade de cognição.

Tanto mais crítica é a formação dos indivíduos, maior é a probabilidade de estabelecer-se o contato de dada sociedade com atuação político-transformadora de seus integrantes (FREIRE, 1997; WREN, 1979; JORGE, 1981). Neste sentido, a dialética da formação é também capaz de consolidar não um regime democrático, mas uma cultura democrática, ou seja, “democracia como cultura de um povo”, “como marca característica de sua organização e sobrevivência”.

A partir daí cristaliza-se aquela situação procurada, na qual o cultivo de direitos e deveres comuns se torna ingrediente típico de todas as relações sociais, emergindo em todas as formas de convivências, em todas as formas de instituições, em todas as formas de produzir e de ser. A própria sociedade cuida que tais direitos e deveres se cumpram (DEMO, 2003, p.79).

De outro modo, a democracia em sua forma contra-hegemônica se institucionaliza, enraíza-se em tradições culturais e jurídicas, adquirindo fluidez social e alcance dos indivíduos nos seus modos mais elementares de ser e de se relacionarem, bem como nas instituições que intermedeiam a realização de direitos e deveres, estes cumpridos em nome da responsabilidade coletiva, ou seja, da cidadania.

2.3 Debates sobre a cidadania: o mundo em libertação

Passada a reflexão sobre democracia, para configurar em Paulo Freire construções de direitos humanos, é imperioso estudar a relação que este pensador estabelece com a cidadania.

Desde já, frise-se, se é certo que a teoria da educação freireana nem de perto se assemelha a um método tradicional, ortodoxo, mononucleado ou de dimensão única, mas um caminho possível para entenderem-se os parâmetros de uma educação voltada para a liberdade, para a igualdade e para a justiça social (GADOTTI, 2005, 2006, 2006), é, outrossim, possível perceber que, para constituir seu pensamento, fundou-se em premissas de argumentação no campo da cidadania. Ou seja, se se acredita que Paulo FREIRE propunha uma “escola cidadã”⁴⁸, é porque, indubitavelmente, tinha como fundamento um alicerce compreensivo no que concerne ao agir cidadão.

Em nítida alusão a construções anteriores acerca das concepções hegemônicas e contra-hegemônicas de democracia, cuja influência recai inevitavelmente sobre os modos de compreender a cidadania, será um intento, neste item, perceber como se altera a perspectiva desta última na contemporaneidade.

Outro instrumento de que se lançará mão é a referida categoria “escola cidadã”, fundada em seu pensamento. A partir disso, em auxílio à tentativa de compreender as coordenadas significantes para o termo em tempos atuais, será possível vislumbrar a interpenetração entre democracia, uma visão emancipatória do direito e os marcos caracterizadores da autêntica cidadania.

2.3.1 Entre a democracia e a cidadania: a esperança em concretude

Não se pode afirmar que a democracia teve uma face única ao longo da história, bem assim, a cidadania. Com diversas concepções que conviveram e se modificaram dialética

⁴⁸ Termo utilizado por Gadotti e Romão para o projeto constituído por eles intitulado “Projeto Escola Cidadã”. (ROMÃO, 2004).

e concomitantemente no espaço social, se há alguma possibilidade de perceber-se uma noção para os termos, esta deve ser cunhada na práxis histórica e, por este motivo, aberta à atualização⁴⁹.

Neste aspecto, fundado no entendimento de que a democracia, assume perfis hegemônicos e contra-hegemônicos, os contornos da cidadania, em relação dinâmica com cânones democráticos em que se organiza um povo, podem assumir condições fechadas ou abertas, respectivamente, capazes de negar mudanças na estrutura político-jurídica ou de referendar a participação plena das pessoas em favor do reconhecimento e da aplicação de direitos (DEMO, 1993).

As circunstâncias democráticas se interpenetram às condições de exercício da cidadania. Uma e outra estabelecem uma relação dialética em que ser cidadão não se dissocia do aparato político-jurídico que lhe reconhece capacidades, poderes, autoridade, direitos, e, se lhe responsabiliza por constituir e realimentar os anseios, coletivos e individuais (também dialeticamente indissociáveis). Ambas se modificam e se permitem transformar em nome da materialidade de sua nova configuração inter-influente.

É proporcional sua capacidade de realização. Um espaço social será tanto mais democrático quanto mais seus componentes, sobretudo os mais vulneráveis à violação de direitos, puderem exercer a cidadania em sua plenitude, sendo que esta, para existir de fato, exige situação que tão-somente a democracia historicamente atualizada pode proporcionar.

Quando, ao contrário, se atrela o teor signífico do termo cidadania ao Estado de Direito, admite-se como exclusivo o seu horizonte liberal e positivista, delineado na Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1791. Mais claramente, a cidadania tem seu conteúdo limitado e se cristaliza a partir de uma noção estreita de democracia, de caráter representativo, indireto, da qual se faz dependente e por que se molda

⁴⁹ É o que igualmente defende Vera Regina Pereira de Andrade (2003), para quem a cidadania não é uma categoria estática, não é uma abstração, uma forma. Seu significado só pode ser apreendido a partir da análise do seu conteúdo, de sua prática, de seu processo histórico.

como expressão de nacionalidade, de titularidade de direitos eleitorais, possibilidade de exercício de cargos públicos e do patriotismo, manifestado individualmente pelo culto a símbolos nacionais.

Nas entrelinhas desta acepção, entretanto, podem-se sobressair mais do que uma limitação da cidadania ao gozo de direitos políticos. No seu sentido hegemônico, concebe as pessoas como categoria abstrata e atomizada, cria uma dualidade entre o ser humano e o cidadão⁵⁰, ratifica a oposição clássica entre estado e sociedade civil, entre o espaço público de participação, de reivindicações, de debates políticos, de lutas sociais, e o espaço da casa, da vida privada, das relações econômicas, para encerrar a política no âmbito do estado, evitar a democratização da sociedade e ampliar as condições do mercado.

É o que afirma Vera Regina Pereira de Andrade:

[...] o que estou a sustentar é que o Estado de direito sedimentou um conceito de restrito de cidadania porque traz em seu bojo um conceito também restrito do poder, da política e da democracia. Identificado o poder com o poder político estatal, a política é vista como uma prática específica, cujo lugar de manifestação só pode ser o Estado e as instituições estatais e cujo objetivo só pode ser a ocupação do poder estatal (Governo/Parlamento). Identificada a democracia com uma forma de regime político, a democracia é reduzida à democracia político-estatal ou à democratização do Estado. E identificada a cidadania com a representação política, é ela reduzida a um epifenômeno da democracia representativa (ANDRADE, 2003, p. 69-70).

Ainda usando uma compreensão que se pode depreender das palavras de Vera Andrade combinadas com o que afirma Boaventura de Sousa Santos, do mesmo modo que, para superar uma noção de democracia instrumental, proceduralista, é mister ir além da noção de democracia representativa, para superar este modelo de cidadania restrito, há que se desconstruir a categoria de cidadão-eleitor, de matriz liberal, e, mais que isso, deve-se recriar o modo de conhecer a cidadania e a própria teoria da emancipação social. Ou seja, é imperioso alterar os parâmetros epistemológicos segundo os quais se concebe a cidadania.

⁵⁰ Este surgiu apenas em momentos autorizados e pré-determinados para o fazer político para o uso do espaço público pelos seres humanos.

Isto assegura, paralelamente à ampliação do espectro significante do termo, o aprofundamento de discussões sobre igualdade e diferença, através de uma efetiva “Sociologia das Ausências”⁵¹, por conseguinte, a incorporação de novos sujeitos de direitos e a ultrapassagem do caráter individualista da cidadania (ANDRADE, 2003; SOUSA SANTOS, 2007).

Neste contexto, o termo cidadania, aparentemente preso no espectro sócio-científico da modernidade como vínculo a um modelo de organização política exclusivo, o Estado de Direito capitalista, muda de fisionomia para encontrar-se com a realização plena das condições de sobrevivência humana.

Demanda, portanto, a inquietação, a energia mobilizadora, disposta em favor da dignidade, do respeito, da pluralidade das pessoas, sem olvidar a necessária identificação entre o conjunto social e as peculiares circunstâncias subjetivas, de grupos ou de seres humanos individualmente, enfim, sem abandonar ou deixar que se torne menos importante a busca dos aspectos que unificam enquanto reconhecem a diferença (ROMÃO, 2004; HERMANN, 2001; ANDRADE, 2003).

É na ação de movimentos sociais no decorrer da história, enquanto estes encontram sua identidade e se organizam, que a cidadania se define (SCHIMDT, 1993). Isto porque, na ação política organizada em meio à tensão regulação/emancipação, é de se dizer, entre o conservacionismo das estruturas sociais de privilégio, de compreensão limitada do processo de participação, e a incorporação de novos direitos, com a democratização dos espaços sociais (SOUSA SANTOS, 2001, 2007), criam-se e se re-produzem valores capazes de re-fundarem a ligação que os seres humanos têm entre si, através do direito, mas também com a legalidade (GUEDES, 1993). Não obstante esta não encerre o fenômeno jurídico (LYRA FILHO, 1980; SOUSA JÚNIOR, 1993), ensejar interpretações teleológico-

⁵¹ Sobre a “Sociologia das Ausências” é possível consultar *A critica da razão indolente: contra o desperdício da experiência e Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, ambos de Boaventura de Sousa Santos.

emancipatórias pode aproximar a lei do direito, fortalecer a democracia e assegurar o exercício da autêntica cidadania (FREIRE, 1998; 1999; 2005; 2005).

Como afirma Paulon, ao referir-se a Lyra Filho, o uso alternativo da norma jurídica, sob novos cânones interpretativos, “é mais um caminho de luta para a libertação dos oprimidos” (PAULON, 1993, p. 122).

De outro modo, a cidadania é meio e fim para a elaboração de novos modos de convivência humana. Impulsiona e retroalimenta a democracia.

É o que, não obstante se faça sob uma análise focada para um dos temas específicos do trato da cidadania (a questão fundiária no Brasil), afirma Nunes quanto à formação de novos paradigmas de democracia, de cidadania, em face, igualmente, de novos moldes paradigmáticos da relação inter-subjetiva:

A construção dessa nova esfera de convivência encontra, não na modernidade, mas sim na cidadania, o conceito explicativo de como impulsionar o processo de democratização da estrutura fundiária brasileira. A construção da cidadania incorpora e supera a noção de racionalidade modernizadora. Isso porque indica o caminho, o ritmo e a forma do processo. É a alma nova que faltava ao conceito anterior, pois modernidade sem o rumo que a construção da cidadania lhe dá, é a atualização da opressão, a ditadura de roupa nova, é o adiamento do conflito, às vezes é a névoa que encobre a guerra civil onde somente um dos exércitos está armado (NUNES, 1993, p. 42 – **grifo do autor**).

Não é suficiente, portanto, para entender o tema em sua complexidade atual uma visão liberalista, segundo a qual a cidadania adota, à semelhança da democracia formal, conteúdos descolados da realidade para representar apenas e tão-somente a qualidade de ser cidadão, ou seja, de admitir e de estar atrelado à ordem estabelecida pelo Estado Moderno, podendo, sob o cumprimento de certos requisitos, portar direitos civis e, sobremaneira, políticos. Decerto, não se pode prescindir destes para a configuração de um entendimento de cidadania. Porém, como afirma Vera Regina Pereira de Andrade, a elegibilidade, o direito de voto, que, em certa medida, guardam relação com a nacionalidade, são apenas parte de um

processo mais amplo de participação que não pode restringir-se e que não se resume de fato ao período eleitoral, que não aceita a confusão do cidadão com o eleitor (1993, 2003).

Ao se desnudarem as contradições dos movimentos revolucionários dos séculos XVIII e XIX surgem novos caminhos para a realização democrática e, igualmente, refazem-se entendimento e conteúdos necessários à caracterização da cidadania, na conformidade do que afirma Schimdt:

As desigualdades criadas na sociedade pela nova ordem burguesa traduzir-se-ão em novas lutas, novas formulações que, ao reafirmar os princípios de igualdade, liberdade e fraternidade, acabam por negar as forças históricas que os instituíram.

Falar, portanto, em cidadania é reafirmar o direito pela plena realização do indivíduo, do cidadão, e de sua emancipação nos espaços definidos no interior da sociedade. É também falar na expressão ou nas diversas expressões que esta questão vem assumindo no decorrer do processo histórico (SCHIMDT, 1993, p. 74-75 – **grifo do autor**).

Em reforço a esta acepção autêntica de cidadania, as posturas paradoxais precisam ser ainda mais expostas, e, escancaradamente, envidar novas formas de perceber os problemas gerados em meio à contradição (LYRA FILHO, 1980; FREIRE, 1998; 1999; 2005; 2005). Em outras palavras, através da exposição dos modos pelos quais se nega, afirma-se um formato de cidadania capaz de se realizar respeitando a diversidade e reconhecendo direitos aos grupos humanos ou pessoas, que a Modernidade relegou à negação de direitos (ANDRADE, 1993, 2003).

No dizer, mais uma vez, de Schimdt,

As formulações universalizadas, as regulamentações de “direitos universais”, não conseguem, de um lado, amenizar as desigualdades sociais, nem, de outro lado, impedir que as forças sociais vitimizadas pela ordem se apaguem definitivamente. Daí que a noção de cidadania passa a ser dada pela expansão dos direitos de cada segmento social em especial, daqueles esmagados pela racionalidade dos códigos (SCHIMDT, 1993, p. 75).

Portanto, a cidadania, hodiernamente, depara-se com o alargamento de sua elementar noção, “de direito de ter direitos” no âmbito civil e político, como afirmava Arendt

(2004) ao analisar a negação das condições de humanidade aos povos deslocados da Europa no início do século XX, agravada com as duas grandes guerras deste período, para absorver quatro dimensões essenciais.

Da formalidade do processo eleitoral, visto como dever perante à comunidade e ao Estado, a *cidadania*, em sua vertente política, transmuta-se em condições efetivas de participação e de envolvimento nas questões de interesse público, permitindo às pessoas fiscalizar, propor, debater, denunciar desmandos, reunir-se, manifestar-se, defender publicamente a adoção de posições e interesses coletivos (FREITAS, 2002); das liberdades clássicas, no campo civil (referentes à propriedade, ao empreendimento comercial, à segurança jurídica dos bens e das relações contratuais), divisa-se o reconhecimento da diferença como premissa da igualdade real entre os seres humanos, de modo que a liberdade só pode existir em caso de eliminarem-se todas as formas de discriminação, seja por sexualidade, gênero, etnia/raça, faixa etária, profissão religiosa, condição socioeconômica, e promoverem-se ações político-jurídicas em favor da dignidade de pessoas e grupos; da exploração do trabalho, decorrente do individualismo liberalizante, no âmbito da dimensão social e econômica da *cidadania*, erigem-se condições de proteção e respeito ao trabalhador, à mulher gestante, e, transferem-se para o conjunto da sociedade as responsabilidades previdenciárias; no aspecto educacional, exige e estabelece condições mínimas de formação, de modo que a *cidadania* não deixe de ser exercida ou se faça de modo restrito devido à barreira cognitiva; e, na dimensão existencial, ser cidadão ou cidadã é circunstância atrelada à realização plena das pessoas, ao respeito, à dignidade humana em sua plenitude (HERKENHOFF, 1997).

Vale salientar, todavia, que estas dimensões é o que se extrai do processo generalizado e dialético de construção da *cidadania*. Como afirma Vera Andrade,

“[...] a forma do que se trata aqui é operar a metamorfose da categoria estática e cristalizada da cidadania em uma noção passível de conhecimento somente por via do conteúdo, da prática, do processo” (*apud* Mool (1995)).

[...] o deslocamento da cidadania como dimensão que engloba o conjunto dos direitos políticos para dimensão que engloba o conjunto dos direitos (e deveres) humanos, instituídos e instituintes; da cidadania reduzida à representação ou nela esgotada, à cidadania centrada na participação como sua alavanca mobilizadora, o que envolve uma conscientização popular a respeito de sua importância ou, em outras palavras, uma pedagogia da cidadania (ANDRADE, 2003, p. 76).

Neste sentido, não há modelos a serem seguidos. Sua expressão está aberta ao conflito e à configuração de novos significantes para o termo, sendo mesmo circunstâncias elementares para fazer do ser cidadão/cidadã uma condição de ser no tempo, histórico, em constante renovabilidade.

2.3.2 Da “liberdade” à prática da liberdade: como pensar a cidadania em

Paulo Freire

A obra de Paulo Freire invoca uma diversidade de leituras, incluindo pontos de vista filosóficos, sociológicos, educacionais, de ciência política (GADOTTI, 2006), e, entre outras, tal qual se vem afirmando no presente trabalho, um olhar jurídico amplo coligado à eticidade e ao conflito cotidiano pelo reconhecimento da igualdade material entre seres humanos.

Segundo Gadotti, “essa seria uma leitura libertária. Como muitos dos seus intérpretes afirmam, a tese central da sua obra [de Paulo Freire] é a tese da liberdade-libertação” (GADOTTI, p. 80 – **grifo do autor**).

Decerto, estas possibilidades interpretativas decorrem do pensamento dialético/dialógico de Paulo Freire, cuja característica é não aceitar a imposição de idéias, a demonstratividade, a sobreposição do necessário ao contingente como formato único do

desenvolvimento cognitivo (ROMÃO, 2004). Ao contrário, firma-se em condições abertas, comprometidas com valores que, em sua aplicação, têm contato dinâmico com a realidade, com a história, com a participação transformadora dos seres humanos.

Em outras palavras, como afirma Adreola, transscrito por Gadotti (2006),

Freire não é um autor no qual se possa buscar idéias feitinhos, respostas prontas para nossos problemas, como as receitas de cozinha. Ele é um autor avesso às respostas prontas e bem arrumadas. Seu pensamento é dialético, e como tal, atento à realidade, que é dinâmica, imprevisível, marcada pela contradição. O significado mais profundo de sua obra é o de nos fornecer pistas, linhas de partida, para os caminhos a descobrir, na construção do futuro. (ADREOLA apud GADOTTI, 2006, p. 87)

Portanto, é no esteio do pensamento complexo de Paulo Freire que se faz possível analisar sua obra e, das indicações feireanas em torno da realidade social, econômica e política, observá-lo a partir de discussões próprias do estudo dos direitos humanos, da democracia, e, da cidadania, ou seja, da libertação e do ser humano em sua plenitude.

Nunca é demais lembrar que, de escritos, em tese, voltados para o debate educacional, *depreendem-se aportes que não se exilam em um só âmbito de estudo, mas perpassam todas as circunstâncias factuais sobre que se inclina ou deve se inclinar a disposição humana, em favor de um novo ethos de convivência* (BOFF, 2003).

Conforme Conti, transscrito por Gadotti (2006), Paulo Freire, no diálogo com Horton, autor americano que fundou o *Highlander Center*, no sul dos Estados Unidos, com atuação na defesa dos direitos civis e na educação de jovens e adultos trabalhadores no país norte-americano, revela grande identificação com os direitos humanos, com a igualdade e com a liberdade.

Horton e Freire trabalharam em diferentes cenários mas ambos dedicaram-se à melhoria da situação de pobreza em que vivem grandes populações do planeta. Ambos vêem a educação como uma força capaz de libertar os oprimidos. (...) Por causa de sua defesa intransigente dos direitos humanos, da equidade e da liberdade, ambos receberam a honrosa etiqueta de “radicais” (CONTI apud GADOTTI, 2006, p. 75).

É igualmente por esta mesma defesa intransigente dos direitos humanos que se podem perceber os contornos freireanos para a cidadania, como faz Gadotti (2006) ao interpretar palavras dispostas no livro de Paulo Freire intitulado *Política e Educação*:

Nos anos 90 [do século passado], aparece freqüentemente o tema da **educação para a cidadania**, sobretudo nos temas desenvolvidos no livro *Política e educação*. Paulo Freire destaca que o conceito de cidadania é um **conceito ambíguo**. (...) Existem diversas concepções de cidadania: a liberal, a neoliberal, a progressista ou socialista democrática (o socialismo autoritário e burocrático não admite a democracia como valor universal e despreza a cidadania como valor progressista). Para Paulo Freire, cidadão significa “indivíduo no gozo dos direitos civis e políticos de um Estado” e cidadania “tem que ver com a condição de cidadão, quer dizer, com o uso dos direitos e o direito de ter deveres de cidadão”. (*Política e educação*, p. 45) (GADOTTI, 2006, p. 108-109 – **grifo do autor**).

O ser cidadão/cidadã para Freire não pode ser, contudo, tomado de maneira literal, notadamente por se assemelhar ao modo burguês de constituir a cidadania. É preciso perceber a concepção que se desenvolveu ao longo de suas obras mais atuais, como se fará adiante.

O próprio Gadotti transmite a crítica freireana ao pragmatismo teórico em que se envolve o termo, de acordo com o olhar conservador remodelado na segunda metade do século XX pela visão neoliberal:

Existe hoje uma **concepção consumista** de cidadania (não ser enganado na compra de um bem de consumo) e uma concepção oposta que é uma **concepção plena** de cidadania, que consiste na mobilização da sociedade para a conquista dos direitos acima mencionados e que devem ser garantidos pelo Estado. A concepção liberal e neoliberal de cidadania entende que a cidadania é apenas um produto da solidariedade individual (da “gente de bem”) entre pessoas e não uma conquista no interior do próprio Estado. A cidadania implica instituições e regras justas. O Estado, numa visão socialista democrática, precisa exercer uma ação – para evitar, por exemplo, os abusos econômicos dos oligopólios – fazendo valer as regras definidas socialmente. (GADOTTI, 2006, p. 108-109).

Isto significa que a cidadania deve estar ancorada na superação do individualismo e no engajamento coletivo em função de um projeto de transformação social, na solidariedade e na cooperação, em nome da igualdade e da justiça para todas as pessoas (GADOTTI, 2006;

SHOR, 2006; WREN, 1979). Evidencia-se por outro lado, a diferença, a tolerância, a necessidade de se construir um projeto intercultural, respeitando as condições múltiplas de culturas internas (a exemplo dos alunos e professores) e externas (inter-povos), já explicitado acima.

Ninguém é verdadeiramente tolerante se se admite o direito de dizer do outro ou da outra: o máximo que posso fazer é *tolerá-lo, é aguentá-lo*. A tolerância genuína, por outro lado, não exige de mim que concorde com aquele ou com aquela a quem tolero ou também não me pede que a estime ou o estime. O que a tolerância autêntica demanda de mim é que *respeite* o diferente, seus sonhos, suas idéias, suas opções, seus gostos, que não o negue só porque é diferente. O que a tolerância legítima termina por me ensinar é que, na sua experiência, aprendo com o diferente (FREIRE, 2004, p. 24).

Esta é, igualmente, a noção que pode ser extraída do projeto *Escola Cidadã* de Gadotti e Romão, inspirado em Paulo Freire. A filosofia implantada nesta moldura, de fato, demonstra que a educação é um “para-quê”. Não se basta em si mesma. Tem uma finalidade. Neste caso, construir a libertação, a emancipação social. A educação deve ser sempre “educação para a cidadania”.

E, se deve estar ligada inarredavelmente à tentativa do materializar cidadão, é porque, conforme o viés em que se pauta o presente estudo, existe como fundamento deste agir humano um entendimento da cidadania (em anuência ao que foi exposto), justamente uma compreensão que exalta a “dialética da diferença”, de base na “igualdade sem uniformidade, tolerância sem conivência, solidariedade, diversidade sem desigualdade e dominação (igualdade na diversidade)” (ROMÃO, 2004, p. 149). É assim a cidadania construída na ação cotidiana, nos mínimos atos da convivência, entre os quais se inclui o fazer educacional.

Em verdade, tem a educação, no seu paradoxo, a característica de ser ela mesma exercício ou negação da cidadania, à medida que deixa fluir ou freia a ação livre e participativa de seus integrantes e de suas integrantes. Se incentiva o olhar libertador na

comunidade, nos estudantes e nas estudantes, nos professores e nas professoras, é ela mesma expressão da cidadania construída na dialética das relações (FREIRE, 1999).

Se, como afirma Romão, “em Paulo FREIRE, o fazer é inerente à educação, porque ela é uma forma de intervenção crítica no mundo concreto, histórico, real” (2004, p. 157), a própria educação se faz e refaz na cidadania. É resultado de atos modificativos que transformam a escola à medida que alteram o mundo e, provocam mudanças no mundo enquanto reconfiguram a escola.

A partir da idéia de cidadania e direitos humanos, é possível construir interdisciplinarmente um referencial comprometido com mudanças, priorizando a relação aluno – professor, que desencadeará a busca de uma nova relação indivíduo – sociedade – Estado. Dessa forma, o discurso hegemônico dos direitos humanos com sua formalidade abstrata poderá ser redimensionado de modo a colocá-los como parte integrante da vida do homem em formação, fazendo parte das práticas sociais e, acima de tudo, vindo a ser um instrumento normativo que, por meio da reivindicação do homem, se constitua um meio de implementação de melhores condições de vida (FREITAS, 2002, p. 54).

É isto que estabelece o entendimento de cidadania que se dissolve em meio à idéia de escola cidadã, através dos quatro pilares que dão fisionomia e sustentação ao projeto: *aprender a ser, aprender a fazer, aprender a conhecer e aprender a conviver*, sintetizados na tentativa de construir a existência, ou seja, no *aprender a ser*. São estes que impõem a incompatibilidade da construção da autonomia e da humanidade com situações educacionais que, por caminhos sutis e/ou até os mais aparentes, negam a cidadania, por conseguinte, a dignidade das pessoas.

Parafraseando Gadotti, que preconiza não se aprender a ser democrata com métodos autoritários (2006), é possível dizer que não há cidadania com métodos autoritários. Afinal, para mudar o mundo é imperioso mudar a ação. Mudam-se os gestos, muda-se o mundo.

Sobre os pilares da *escola cidadã*, há que se observar as palavras de Romão, sobre o relatório Jacques Delors da Organização das Nações Unidas para a Educação e Cultura (UNESCO), alicerçado no pensamento freireano:

Ele não propõe “aprender o conhecimento”, “aprender o feito”, nem “aprender a convivência”. Ao contrário, apresenta o segundo termo também no infinitivo, conferindo-lhe um dinamismo, um caráter processual não suportado por vocábulos estáticos, estruturais e estruturados como “conhecimento”, “feito” e “convivência”. “Aprender o conhecimento” é “aprender o conhecido”, enquanto “aprender a conhecer” é participar da pesquisa e do processo de construção do conhecimento. “Aprender a fazer” é muito mais do que aprender como é feito. É também construir os modos e os instrumentos da “feitura”. Finalmente, “aprender a conviver” não se reduz ao conhecimento das convivências – geralmente marcadas pela competição e pelos conflitos – mas, se estende à busca do conhecimento das diversidades étnicas, econômicas, políticas, sociais, religiosas e culturais, bem das estratégias de reconstrução da convivência na diferença (ROMÃO, 2004, p. 155).

Dentre estas formas de aprender, destacam-se o “aprender a conviver” e, em si, o “aprender a ser”. Para Romão, “aprender a conviver”,

(...) trata de buscar formas de reconhecimento da alteridade, não como antagônica, mas como diferente. (...) Aprender a reconhecer as diferenças ou a enxergá-las como legítimas manifestações do outro é o primeiro passo para a eliminação dos conflitos. Além disso, perceber uniformidade e o dogmatismo como empobrecimento da trajetória humana e recuperar a capacidade de enxergar a multiculturalidade como riqueza, é outro significativo passo para a aprendizagem e a aceitação do conviver a trabalhar na diversidade (ROMÃO, 2004, p. 156).

Sobre “aprender a ser”, no sentido da incompletude típica dos humanos, reflexo do estar sendo, como afirma Paulo Freire, Romão se pronuncia:

Aprender a ser significa o desenvolvimento pleno do homem [também da mulher], em toda sua riqueza e complexidade: “espírito e corpo, inteligência, sensibilidade, sentido estético, responsabilidade pessoal, espiritualidade” (DELORS, op. cit., p. 99). Este ser complexo, a um só tempo, plenamente biológico, mas que só esgota sua plenitude pela cultura, que é um fenômeno histórico-social, é bastante familiar na obra freireana. Paulo Freire considera que o homem é, dialeticamente, unidade na diversidade, na medida em que a identidade única da espécie humana, dada pela cultura, não consegue apagar a multiplicidade das culturas (ROMÃO, 2004, p. 158).

Aliando-se as pistas do Projeto *Escola Cidadã* ao modo como se situa e o fundamento que tem a obra de Paulo Freire, fica ainda mais evidente a noção de cidadania de que partem os escritos freireanos.

De acordo com Gadotti,

O pensamento de Paulo Freire – a sua **teoria do conhecimento** – deve ser entendido no contexto em que surgiu – o Nordeste brasileiro –, onde, no início da década de 1960, metade de seus 30 milhões de habitantes vivia na “**cultura do silêncio**”, como ele dizia, isto é, eram analfabetos. Era preciso “dar-lhes a palavra” para que “transmitissem” para a participação na construção de um Brasil que fosse dono de seu próprio destino e que superasse o colonialismo (GADOTTI, 2006, p. 70).

Nas palavras de Burgos, pode-se dizer que,

Como proposta de “ação cultural” libertadora, Freire finalmente defendeu que o desafio fundamental para os oprimidos do Terceiro Mundo, consistia em “seu direito à voz”, ou seu direito de pronunciar sua palavra”, “direito de auto expressão e expressão do mundo, de participar, em definitivo, do processo histórico da sociedade. (BURGOS, 2006, p. 621)

Porém, este dizer a palavra, ou melhor, a participação no diálogo, ao contrário do que afirma Habermas, não custa repetir, para quem a igualdade de fala é pressuposto para a democracia, por conseguinte, para a cidadania e vice-versa (2003), Paulo Freire acredita que a igualdade se constitui na ação cidadã. Pode até ser uma base para o diálogo, mas nunca se assume como finalizada. É processo que não descarta o conflito e a participação exigente, desbravadora das pessoas em nome da cidadania.

O conflito é parte de uma pedagogia do oprimido, capaz de romper a dominação e de ampliar os princípios e práticas da dignidade humana, liberdade e justiça social (GIROUX, 2006). Pois, não se pode esperar de um projeto de libertação “dos espoliados”, “dos esfarrapados do mundo” a passividade (FANON, 2001). As posições filosóficas e o engajamento transformador são imanentes (ANDREOLA, 2006).

Sobre o tema, afirma Paulo Freire:

A experiência histórica, política, cultural e social dos homens e das mulheres jamais pode se dar “virgem” do conflito entre as forças que obstaculizam a busca da *assunção* de si por parte dos indivíduos e dos grupos e das forças que trabalham em favor daquela assunção. [...] A solidariedade social e política de que precisamos para construir a sociedade menos feia e menos arestosa, em que podemos ser mais nós mesmos, tem na formação democrática uma prática de real importância (FREIRE, 2005, p. 42).

Em síntese, a cidadania em Paulo Freire abandona os enquadramentos burgueses (ROMÃO, 2004; DEMO, 1993), pragmáticos, descolados da realidade, postos no isolamento de um projeto político de libertação, para admitir o campo da eticidade. Neste âmbito de formação de um novo *ethos*, Freire discute, reclama e recompõe valores, promove a leitura do mundo e deflagra a incompatibilidade de um projeto de cidadania com a opressão, com a desigualdade, com a negação do outro.

Destarte, como elemento do processo emancipatório, ser cidadão/cidadã alia-se à necessidade de compreender-se a si enquanto ser e, para tanto, demanda perceber-se em seu ambiente natural; criticar o modo como influencia e participa da alteração de seu espaço (FREIRE, 2005); observar como se mostra para o mundo, como vê o outro e que tipo de tratamento dispensa a este (FREIRE, 2005); como constrói sua individualidade enquanto vivencia a experiência coletiva e se reconhece como igual e diferente (FREIRE, 1999), ou seja, como descobre suas peculiaridades e sua condição de portador de direitos (FREIRE, 2005).

É como se pode interpretar a reprodução de palavras de Paulo Freire e comentários promovidos por Viezzer, sobre um novo *ethos*:

“Sem homem e sem mulher, o verde não tem cor”, disse ele ao concluir sua mensagem. (...) Estamos frente a uma nova conjuntura Mundial. O cerne de nossas conversas em educação popular é a aprendizagem para o exercício da cidadania, local e planetária. E nesta aprendizagem, que tem como finalidade um planeta saudável, é evidente a necessidade de se trabalhar as relações entre homens e mulheres interligadas com a questão ambiental. A natureza e as mulheres, na sua condição de reproduutoras da vida, têm sido particularmente usadas pelo sistema tecnopatriarcal como objetos de mercado. Modificar as condições de vida das mulheres, recuperar e tornar visível sua proximidade da vida constituem formas

concretas de modificar a relação da humanidade com a natureza. (VIEZZER, 2006, p. 597-598)

Neste processo, o ser humano assume a plenitude de sua existência e, indissocialmente à construção da consciência de si e da realidade na qual se insere, entende o dever da reciprocidade (SOUSA SANTOS, 1993), forma-se para o exercício da cidadania. Em meio à responsabilidade pelo mundo e pelas pessoas, promove-se no respeito e respeita a diferença; não aceita a destruição humana e as alterações desmedidas do ambiente natural; mobiliza-se sempre que percebe a sobreposição de interesses pessoais às necessidades coletivas ou de certos grupos (GADOTTI, 2006); rebela-se contra a negação da diferença ou em face da exacerbação de certas características humanas que confluem para a desigualdade.

Cidadania, portanto, é sinônimo de libertação, através de que se supera toda forma opressiva do agir humano. Em outras palavras, ser cidadão/cidadã é descobrir-se humano/humana, com “vocação para ser mais” (FREIRE, 1999), impassível de ser explorado em todos os espaços de atuação, inclusive de trabalho (FREIRE, 2005; 2006).

Sobre este último tema, é possível ilustrar a preocupação freireana com condições dignas aos trabalhadores através da carta que Freire destinou à Luiza Erundina, em 1990⁵², quando esta foi prefeita de São Paulo e o pensador o seu secretário de educação:

Se há algo que não precisamos fazer, você e eu, é tentar convencer, você a mim, eu a você, que é urgente, entre seus números de mudanças neste país, mudar a escola pública, melhorá-la, democratizá-la, superar seu autoritarismo, vencer seu elitismo. Este é, no fundo, seu sonho, meu sonho, nosso sonho. A materialização dele envolve, de um lado, o resgate de uma dívida histórica com o magistério, de que salários menos imorais são uma dimensão fundamental, de outro, a melhoria das condições de trabalho, indispensáveis à materialização do próprio sonho. (FREIRE, 2006, p. 98)

⁵² Esta carta foi transcrita por Moacir Gadotti em seu livro intitulado *Paulo Freire: uma biobiografia*.

Desse modo, implica em transformar, sendo que nenhuma mudança existe exilada da responsabilidade de promover-se o justo, de respeitar a dignidade humana, ou melhor, sem criar o ser autônomo (FREIRE, 2005; GADOTTI, 2005).

Como se pronuncia Romão,

(...) a mera consciência da realidade injusta, embora necessária, é insuficiente para sua transformação. É necessário, segundo ele, “fundir”, na práxis, a (cons)ciência da realidade com a ação, já que ambas iluminam-se e orientam-se mutuamente. Portanto, a prática educativa é, simultaneamente e dialeticamente, reproduutora e desmascaradora da realidade (ROMÃO, 2004, p. 157).

Esta consciência, no entanto, é o primeiro passo para a organização de nova ordem de coisas, conforme Sousa Júnior:

(...) a consciência da posição de inferioridade social organiza as condições de luta e de defesa de seus direitos sacrificados, desenvolvendo estratégias que articulam desde a recusa e a resistência, à desobediência civil e a constituição de um poder dual ainda que complementário ou paralelo, mas, conforme salienta Boaventura de Sousa Santos, que é a pré-história de um poder dual confrontacional”. (SOUSA JÚNIOR, sd, p. 35)

Sob outro ângulo, cidadania, a partir do pensamento de Paulo Freire confunde-se com emancipação social, e, em sendo assim, assume a característica de construir direito (LYRA FILHO, 1980), ao tempo em que se faz meio para novos espaços de participação e condições jurídicas aos seres humanos, sobremaneira, àqueles integrantes de grupos vulneráveis da sociedade. Permite o exercício da diferença e, por esta, constrói respeito ao vedar qualquer atitude discriminatória, seja por gênero, raça/etnia, sexualidade, gerações, origem, condições socioeconômicas entre outros.

Não existe cidadania, como não existe libertação, sem direitos. Assim é que afirma Sousa Júnior, “no Brasil, hoje, a experiência de luta pela construção da cidadania se expressa como reivindicação de direitos e liberdades básicos e de instrumentos de

organização, representação e participação nas estruturas econômico-social e política da sociedade" (SOUZA JÚNIOR, 1993, p.34).

E, continua, à semelhança do que afirma Paulo Freire (1998) quanto à necessidade de serem os atos emancipatórios promovidos por quem se vê subjugado, excluído da condição cidadã: "os cenários mais freqüentes deste processo têm sido armados nas periferias das cidades e nas áreas rurais onde vêm ocorrendo inúmeras manifestações de grupos e classes populares empenhados em afirmar o seu direito de cidadania e em organizar formas concretas de defesa de seus interesses" (SOUZA JÚNIOR, 1993, p. 34).

Afinal, cidadania requer mobilização, exige reconhecimento da injustiça, exige a tomada do próprio destino nas mãos, como condição primeira da autonomia (FREIRE, 2005; GADOTTI, 2005; JORGE, 1989). Não haverá cidadão ou cidadã se o seu processo de transformação e de auto-criação assume o formato de bem concedido, de dádiva. Estas atitudes, ao gerarem dependência, aniquilam o próprio sujeito (que só se faz assujeitando-se), ensejam a reprodução do estado de coisas e, por conseguinte, eliminam qualquer tentativa transformadora (ALFONSIN, 2005).

CAPÍTULO III

O CAMINHO SE FAZ CAMINHANDO – OS DIREITOS HUMANOS NA PEDAGOGIA DOS SONHOS POSSÍVEIS

O formato acadêmico mais tradicional parece determinar uma estrutura de construir trabalhos científicos fundada na disposição encadeada de informações e de excursos teóricos que culminam com a exposição do tema central do estudo somente no capítulo ou parte derradeira do trabalho. É como se durante em todo decorrer a análise ficasse sobrestada, interrompida, para que se vá acercando dos fundamentos, dos debates enfrentados no texto, antes de tomar contato direto com os argumentos e idéias principais que se gostaria de apresentar. Segundo se poderia argumentar, este formato permite a percepção mais clara do caminho metodológico percorrido, eleva aquele ou aquela que toma contato com os escritos ao nível do pensamento de quem os escreveu e permite compreender em detalhes as idéias que se professam ao longo do trabalho. Por outro lado, pode ser frustrante para quem lê observar os argumentos concernentes à temática proposta reduzidos a um único espaço textual, geralmente, ao final e, em certos casos, sem uma análise mais profunda e complexa.

Considerando a necessidade de uma nova epistemologia (SOUZA SANTOS, 2001, 2007), de um novo modo de conhecer, optou-se por uma abordagem do tema proposto para o presente estudo (a relação teórica de Paulo Freire com os direitos humanos) durante todo o decorrer da dissertação. Sob o temor de que a argumentação parecesse vazia e sem propósito em relação à centralidade teórica do trabalho, com o apoio das idéias freireanas, busca-se elaborar um novo olhar sobre o direito, superando-se, em favor da libertação, o afastamento tradicional entre o direito e os direitos humanos; e, centrado em notas sobre a

construção histórica da opressão, discorre-se sobre democracia, cidadania e sua interface com a justiça social, de modo que seja possível perceber em Paulo Freire conexões com mecanismos da filosofia política capazes de criar uma cultura de reciprocidade ética entre as pessoas, ou seja, de criar a solidariedade, de fomentar os direitos humanos.

Diante desta escolha teórica, sobremaneira por estar o centro desta última parte “espalhado”, melhor, por estarem os capítulos anteriores “encharcados” de um entendimento acerca dos direitos humanos em Paulo Freire, pode parecer desnecessário mais um capítulo, agora, para refletir sobre esta relação teórica freireana. É certo que esses direitos, como dito, ou um certo delineamento que se possa oferecer aos direitos humanos, já estão presentes quando se promove um debate contra-hegemônico em torno da cidadania e da democracia, com as quais forma um tripé indissociável.

Da mesma forma que se mostram quando se fala em modos sociais de convivência humana radicada na opressão e quando se discute justiça social. Sem embargo, observando-se que a cada um dos elementos da estrutura tríplice necessária para a formulação de um mundo justo está dedicada uma parte específica do presente estudo e que há, ainda, a necessidade de posicionar o foco no último dos pilares que podem equilibrar e tornar justas as relações entre as pessoas, é plenamente factível abrir mais um campo de argumentação sobre o diálogo de Paulo Freire com os direitos humanos e com uma noção possível para estes direitos.

Com este objetivo, o último capítulo do presente trabalho será divido em três partes. A primeira delas, apontará algumas linhas gerais sobre os fundamentos filosóficos da obra freireana, de modo que seja possível compreender a acepção que Paulo Freire oferece à “emancipação social” e em que medida e instante do seu pensamento moldado na história passa a admitir os direitos humanos como parâmetro emancipatório.

Após este encontro teórico de Freire com os direitos humanos, é necessário discutir, a partir da análise dos fundamentos liberais, o perfil que o pensador institui para estes direitos, se há relação teórica com as cartas internacionais de direitos humanos, com a Constituição de 1998, com as bases filosóficas diluídas nestes documentos jurídicos e com as “dimensões” ou “gerações” segundo as quais se costuma entrelaçar direitos e história da humanidade. Ainda, é preciso estudar se Freire pensa em mecanismos processuais de efetivação de direitos, como pode ajudar a construir uma noção de direitos humanos e quais os elementos que integram este entendimento, bem como os moldes dessa possível definição.

Adiante, o debate sobre emancipação social e os contornos em que se absorve a expressão na obra freireana.

3. 1 Da emancipação social à emancipação social pelos direitos humanos

A leitura dos escritos freireanos informa um pensamento amplamente marcado pela filosofia. Supondo não haver lugar para formulações críticas sem a aproximação cognitiva às teorias anteriores, isto é, acreditando não ser possível produzir novas formas de pensar sem que se conheçam os aportes científicos e filosóficos existentes (FREIRE, 2005), para compreender a realidade e produzir suas próprias idéias, Paulo Freire se vale de estudos sobre hermenêutica, psicanálise, linguagem, ética, e das contribuições de correntes filosóficas como o existencialismo humanista, o marxismo humanista não-doutrinário, bem como alguns aspectos do pensamento que se auto-denomina pós-moderno.

São muitas as influências, são muitos os estudiosos que despertam a curiosidade epistemológica de Paulo Freire sobre o mundo, este lugar da ação transformadora dos seres

humanos, este lugar de interações, de conhecimento, de práxis. Antes de falar, porém, acerca destas influências e da coloração que cada uma é capaz de ensejar na obra de Freire, é devido ressalvar que suas idéias são autênticas, próprias, pessoais, não se confundindo com uma reunião bem organizada de construtos teóricos alheios, com uma compilação ou uma antologia de idéias de outros pensadores.

Como se afirma acima, a convicção freireana é plena de que é preciso conhecer teorias, saberes, anteriores a sua existência, ou seja, de que há uma necessidade de se tomar contato com a experiência humana de conhecimentos, composta pelas diversas contribuições propostas pelas formas de pensar constituídas nos tempos históricos. Porém, movido pela vocação de ser mais, pela necessidade de ler o mundo, de produzir a ação-reflexão transformadora, de entrelaçar-se com o processo cultural (que envolve o ato de conhecer o antigo e de anunciar o novo), ao ser humano não é devido fadar-se à repetição, seja diante dos aprendizados escolares, seja diante dos ensinamentos vivenciais (FREIRE, 1999, 1998, 2005, 2005; JORGE, 1981; POLI, 2005).

Sob tais premissas, humildemente, Freire se dá o direito de re-criar, de re-produzir (produzir de novo), de expressar, de acordo com a leitura da realidade por ele vivenciada, seu próprio pensamento, de dizer a sua palavra. Por conseguinte, ainda que pensar sobre os fatos cotidianos tenha raízes filosóficas identificáveis, essas teorias se refazem na obra freireana ao se verem em contato com uma vida comprometida com pessoas vítimas da opressão.

Reproduzindo as idéias de Simões Jorge,

Seu pensamento [de Paulo Freire] baseado no neotomismo, no humanismo, no personalismo, no existencialismo e no neomarxismo é uma síntese pessoal, mas tão pessoal e objetiva que, no ato mesmo de ser síntese, já se constitui um sistema doutrinário com fundamentação, objetivos e métodos específicos enquanto, retomando todas essas filosofias, cujo objeto central é o homem, ele as repensou dentro das exigências da realidade sua e com a qual se encontrava comprometido e as traduziu para uma linha de filosofia prática (SIMÕES JORGE, 1981, p. 24).

Malgrado não se concorde com a idéia de Jorge quanto a Paulo Freire criar uma nova doutrina, na mesma direção do que comprehende Gadotti quanto a Freire não querer fazer escola, não ansiar ser repetido no que disse e como disse (2006), mais importante é perceber a preocupação freireana de dar vazão a idéias pessoais. Suas leituras, os conhecimentos filosóficos com que se deparava, tudo era coerentemente assimilado e reconstituído segundo o seu pensar progressista, transformador e histórico, comprometido com a libertação do ser humano (POLLI, 2006).

O tema da “conscientização”, inspirado em Álvaro Viera Pinto, congrega-se às leituras de Anísio Teixeira e, através deste, de John Dewey, toma o sentido de processo de formação constituído a partir da pessoa e de suas experiências de aprender e de fazer, de sua práxis, para integrar-se ao pensamento de Freire como compreensão crítica e transformadora do mundo, irredutível a conceitos e categorias fixos, produzida pelo diálogo cooperativo entre sujeitos de uma aprendizagem capaz de relacionar indissociavelmente teoria e prática. Em outras palavras, o conhecimento crítico se produz a partir da relação entre o processo formador e a comunidade local (POLLI, 2005).

O humanismo católico ou o neotomismo⁵³ freireano parte do contato teórico com Tristão de Athayde, através de quem conheceu as idéias de Jacques Maritain. Acredita o pensador francês ser importante integrar a pessoa, seus valores e sua natureza ao ato de educar. É neste contexto de discussões ontológicas e axiológicas concernentes ao ser humano que Paulo Freire integra ao seu arcabouço teórico o personalismo de Emanuel Mounier, repudia a reificação e a alienação das pessoas por meio de debates quanto à dignidade como fundamento e da percepção da pessoa em sua concretude, em contato, em comunidade, com

⁵³ Neotomismo é o termo usado para designar o movimento filosófico iniciado a partir da Encíclica de 1879 editada pelo Papa Leão XIII cuja intenção era resgatar, à luz da Modernidade, o pensamento propagado na Idade Média por Santo Tomás de Aquino. Este pensamento eleva à condição essencial o direito do ser humano a uma vida com dignidade e exclui todas as correntes teóricas que possam contradizer ou reduzir a importância da dignidade humana.

os outros, em um mundo sem exploração, sem regimes individualistas de cunho burguês (JORGE, 1981).

Ao humanismo e ao existencialismo, Freire agrupa o existencialismo e a percepção histórica dos seres humanos de Kierkegaard. Segundo Habermas, este, tanto quanto Marx e Feuerbach, na sua juventude, questiona, sediado em Hegel, o lugar da história no debate sobre o ser humano, põe-se contrário a uma suposta efetividade racional considerada acima dos acontecimentos fatuais, do contingente, do presente pulsante e dos processos que se iniciam. A pessoa em Kierkegaard é considerada como um ser-aí, como uma existência histórica, afirma-se na “concreção e no caráter insubstituível de uma decisão absolutamente interior, irrevogável, de infinito interesse” (HABERMAS, 2002, p. 77).

Valendo-se do entendimento de ser-aí manifestado por Kierkegaard, na tentativa de superar a relação sujeito-objeto, Heidegger formula a idéia de ser-no-mundo, compreendendo o mundo como o lugar em que os seres humanos realizam sua “essência” de estar sempre em construção.

Sobre as idéias heideggerianas, afirma Habermas:

O mundo constitui o horizonte que abre o sentido, dentro do qual o ente, ao mesmo tempo, escapa e se manifesta ao ser-aí que cuida existencialmente do seu ser. O mundo sempre antecede ao sujeito que, agindo ou conhecendo, relaciona-se com objetos. Não é o sujeito que estabelece relações com algo no mundo, mas é o mundo que, em primeiro lugar, institui o contexto a partir de cuja compreensão podemos deparar com o ente. Segundo esta compreensão pré-ontológica do Ser, o homem está originalmente envolvido na relação de mundo e ocupa um lugar privilegiado perante todos os entes intramundanos restantes. O homem é aquele ente que pode ser encontrado não apenas no mundo; graças ao seu modo particular de ser no mundo, o homem está de tal modo entrelaçado com os processos da abertura do mundo formadores de contexto, doadores de espaço e temporalizadores, que Heidegger caracteriza sua existência como ser-aí, o qual “deixa ser” todo ente, na medida em que se relaciona com ele. O aí (*Da*) do ser-aí (*Da-sein*) é o lugar em que se abre a clareira do Ser (HABERMAS, 2002, p. 208).

Destas idéias, aparecem os entendimentos de ser-estar-sendo, de ser no mundo e com o mundo, de ser consituído a partir de sua relação os outros, realça-se a *vocação de ser*

mais, relacionando a historicidade do ser humano com a sua capacidade transformadora da realidade e da própria vida, de constituir um olhar sobre a história como horizonte de possibilidades e não de determinismos (FREIRE, 1998, 1999, 2005, 2005).

Ao ser concreto, em comunhão, Paulo Freire reúne o *estar com* de Gabriel Marcel, para perceber a existência humana no seu espaço de realização, com este lugar em que se efetiva e com o outro, com as pessoas. Como manifesta Jorge, aproveitando palavras do próprio Freire: “Existência que é ‘um modo de vida próprio do homem, capaz de transformar, de produzir, de decidir, de criar e de se comunicar’, porque o homem existe concretamente no mundo e com o mundo” (JORGE, 1981, p. 22).

O conjunto de categorias freireanas se completa com a noção de diologicidade, de Karl Jaspers, interpretada por Paulo Freire como a condição para o emancipar humano, ou seja, como requisito para a libertação; o marxismo de Eric Fromm empresta ao pensador brasileiro noções de massificação, alienação e de opressão, de modo que Freire pudesse perceber a educação bancária e discuti-la no âmbito de uma pedagogia do oprimido como forma de impedir as transformações históricas e a realização do ser humano como vocação para ser mais; a “dialética”, a “utopia”, a “crítica ao capitalismo e a sociedade de classes”, a “práxis”, são compreensões que Paulo Freire vai buscar em Marx e, a partir da década de 1970, em marxistas como Gramsci, Kosik e, de certa forma, em Habermas, para falar de emancipação social. Segundo Gadotti (2006), o marxismo freireano é eminentemente gramsciano.

Para completar o rol das influências de Paulo Freire, é conveniente transcrever o modo como se encontrava com os livros e com as idéias ao seu próprio sabor, constante em anúncio que faz na obra que diz ter sido “falada” com Myles Horton, *O caminho se faz caminhando*. É o que afirma:

Lembro, por exemplo, como ter lido Frantz Fanon me ajudou. Aquilo que é escrever bem. Quando li Fanon estava exilado no Chile. Um jovem que estava em Santiago para uma tarefa política me deu o livro *Os condenados da Terra*. Eu estava escrevendo *Pedagogia do Oprimido* e o livro estava quase terminado quando li Fanon. Tive que reescrever o livro para começar a citar Fanon. Esse é um ótimo exemplo de como fui influenciado por Fanon sem saber. Tenho outros casos como esse, no qual me senti condicionado, “influenciado” sem saber. Fanon foi um deles. O segundo foi Albert Memmi, que escreveu um livro fantástico, *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*. O terceiro que me influenciou sem que eu soubesse foi o famoso psicólogo russo Lav Vygotsky, que escreveu um livro lindo, fantástico, *Pensamento e linguagem*. Quando eu o li pela primeira vez, fiquei com medo e feliz por causa das coisas que estava lendo. A outra influência foi Gramsci. Então, quando conheço alguns livros, refaço minha prática teoricamente. Sou mais capaz de entender a teoria dentro de minha ação (FREIRE e HORTON, 2005, p. 62 – nomes de livros, grifo do autor, e, últimas palavras, grifo nosso).

Portanto, qualquer dos diálogos que a obra de Paulo Freire possa proporcionar, estes sempre serão uma reunião de aportes teóricos e metodológicos com os quais Paulo Freire se encontrou durante o seu percurso histórico enquanto ser humano, com uma forte reconstrução para atender ao que mais de peculiar apresenta uma dada realidade, uma situação com a qual se depara como teórico e como um agente de transformação social. Esta síntese reconstrutiva, pode ser ilustrada em várias partes dos livros freireanos. Porém, neste momento, opta-se por trasladar uma pequena parte da *Pedagogia do Oprimido* que parece esboçar a catalisação das idéias mencionadas.

Afirma Freire:

[...] somente na medida em que os homens criam o seu mundo, que é mundo humano, e o criam com seu trabalho, transformador, eles se realizam. A realização dos homens, enquanto homens, está, pois, na realização deste mundo. Desta maneira, se seu estar no mundo do trabalho é um estar em dependência total, em insegurança, em ameaça permanente, enquanto seu trabalho não lhe pertence, não podem realizar-se. O trabalho não-livre deixa de ser um quefazer realizador de sua pessoa, para ser um meio eficaz de sua “reificação” (FREIRE, 1998, p. 142).

E, continua:

Toda união dos oprimidos entre si, que já sendo ação, aponta outras ações, implica, cedo ou tarde, que percebendo eles o seu estado de despersonalização, descubra, que, divididos, serão sempre presas fáceis do dirigismo e da dominação. Unificados e organizados, porém, farão de sua debilidade força transformadora, com que

poderão recriar o mundo, tornando-o mais humano. O mundo mais humano de suas justas aspirações, contudo, é a contradição antagônica do “mundo humano” dos opressores – mundo que possuem com direito exclusivo – e em que pretendem a impossível harmonia entre eles, que “coisificam”, e os oprimidos, que são “coisificados” (FREIRE, 1998, p. 142-143)

Também na década de 1970, Paulo Freire começou a estudar pensadores africanos com Amílcar Cabral e Julius Nyerere, mantém diálogos com educadores dos Estados Unidos, tais como Henri Giroux, Donaldo Macedo, Ira Shor, Peter MacLaren e Carlos Alberto Torres.

Até então, apesar de ter como temas éticos freqüentes a liberdade, a autonomia e a justiça, é possível afirmar que, mais do que uma preocupação com os direitos humanos, Paulo Freire tinha uma preocupação com a emancipação social. Decerto, vislumbra-se um modo de falar sobre a ação libertadora capaz de alterar a perspectiva hegemônica dos direitos humanos, mas, as leituras, as preocupações, a forma de concatenar as idéias de filósofos críticos quanto a uma epistemologia excludente, de face liberal-burguesa, pode-se afirmar que a preocupação do primeiro Freire era com a construção de uma sociedade socialista como mecanismo de empreender a liberdade humana, a transformação da realidade opressora. Sua Pedagogia do oprimido, sua Educação como prática da liberdade, eram, acima de tudo, o apoio à formulação de uma pedagogia do socialismo.

É o que se reforça com a leitura de trechos como os a seguir destacados da Pedagogia do oprimido constantes de cartilha publicada pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Associação Nacional de Cooperação Agrícola (*Paulo Freire – um educador do povo*):

Estamos convencidos de que o diálogo com as massas populares é uma exigência radical de toda revolução autêntica. Ele é revolução por isto. Distingue-se do golpe militar por isto. Dos golpes, seria uma ingenuidade esperar que estabelecessem diálogo com as massas oprimidas. Deles, o que se pode esperar é o engodo para legitimar-se, ou a força que reprime. A verdadeira revolução, cedo ou tarde, tem de inaugurar o diálogo corajoso com as massas. Sua legitimidade está no diálogo com elas, não no engodo, na mentira. Não pode temer as massas, a sua expressividade, a sua participação efetiva no poder. Não pode negá-las. Não pode deixar de prestar-lhes conta. De falar de seus acertos, de seus erros, de seus equívocos, de suas

dificuldades. A nossa convicção é a de que, quanto mais cedo comece o diálogo, mais a revolução será. (FREIRE apud INCRA, 2002, p. 04)

De maneira mais direta e clara, o objetivo da emancipação social, pela fala de Gadotti (2006) e de Polli (2005), deve ser traduzido na obra de Paulo Freire como a construção do socialismo. O primeiro dos comentadores dos escritos freireanos encontra a mudança de regime econômico e político na visão humanista-internacionalista de Freire ligada ao diálogo e ao conflito; enquanto o segundo, anuncia a defesa de uma hegemonia dos oprimidos e a construção de um socialismo democrático para fazer frente ao neoliberalismo.

A seguir, transcrevem-se as palavras de Gadotti:

O pensamento de Paulo Freire é um pensamento internacional e internacionalista. Mas Paulo Freire é, antes de mais nada, um educador. E é a partir do ponto de vista do educador que funda sua visão **humanista-internacionalista** (socialista). Por isso é, ao mesmo tempo, homem do diálogo e do conflito (GADOTTI, 2006, p. 76).

Em complemento, vê-se em Polli:

Possuía [Paulo Freire] a perspectiva da construção de uma hegemonia dos oprimidos e de um socialismo democrático, dizendo que “os discursos neoliberais, cheios de ‘modernidade’, não têm a força suficiente para acabar com as classes sociais e decretar a inexistência de interesses antagônicos entre elas” (POLLI, 2005, p. 56).

De fato, como se tem insistido, a emancipação dos oprimidos é a maior preocupação de Freire. Mas, este tema não pode ser analisado de maneira estática. Há que se recordar que o pensamento de Paulo Freire é um produto existencial (GADOTTI, 2006), vindo tomando tons diferenciados. Suas noções se refazem na experiência vivida de novos conhecimentos e no contato com outros teóricos, não podendo ser diferente com o tema “emancipação social”.

Os encontros físicos e teóricos, os debates filosóficos e as ações políticas que Paulo Freire vai manter durante as décadas de 1980 e de 1990, vão promover algumas novas influências nos construtos filosóficos freireanos.

Depois do contato com as idéias de Habermas, ainda nos anos de 1970, Paulo Freire percebe similitude e novas bases para pontos de vista que irão desaguar anos depois em sua obra. Novas acepções começam a ser incorporadas e mais elementos para um novo entendimento de emancipação social podem ser vistos. Pois, como afirma Polli (2005), Habermas e Freire têm uma identidade nas palavras, dialogam com um mundo e esta conversa filosófica contribui para o início de uma mudança de paradigmas⁵⁴.

Apesar da importância que toma esta relação com a teoria de Habermas, não é somente o encontro com as idéias habermasianas que vai influenciar uma nova fase no pensamento de Paulo Freire, sobremaneira, para a refazimento signífico do que denomina emancipação social. O contato com a África, durante os anos 1970; o retorno ao Brasil, permitindo uma nova aproximação das classes trabalhadoras, inclusive, para formar o Partido dos Trabalhadores, e, por que não dizer, sentindo todo o processo de mobilização popular para ver-se elaborar um novo texto constitucional, de modo que os anseios democráticos mais autênticos fossem registrados na Carta Política de 1988; o fim do socialismo soviético; o diálogo com Myles Horton, pensador voltado à defesa de direitos humanos nos Estados Unidos, através do livro o *Caminho se faz caminhando: conversas sobre educação em mudança social*; o contato com a obra de Thomas Kuhn denominada *A estrutura das*

⁵⁴ Algumas semelhanças entre o pensamento de Habermas e Freire são patentes: a) O horizonte da emancipação social e a necessidade de construir um caminho ético comum para toda a humanidade; b) A construção do conhecimento pela comunicação, inter-relacionando questões morais, políticas e pedagógicas; c) A circularidade livre entre as várias correntes de pensamento, segundo a intenção de buscar elementos para sua produção teórica voltada para a emancipação social; d) A defesa de uma sociedade democrática, seja pela defesa de uma esfera pública livre e democrática (Habermas), seja pela educação libertadora e eticizante; e) Seus estudos têm como foco temas públicos e buscam implicações pragmáticas e políticas, ou seja, estão a procura de fundamentos para o agir transformador; f) Sob influência de John Dewey, Levam em conta a experiência vivida e a necessidade de reformulação dos modos de conhecer, sobretudo, quanto aos paradigmas clássicos segundo os quais se procura compreender a realidade, para privilegiar o diálogo de saberes; g) Criticam o capitalismo e as explorações econômicas; h) A preocupação com a dialogicidade; i) Contribuem para novos modos comunicativos; j) Percebem a educação como meio para a realização da democracia e da cidadania.

revoluções científicas; a leitura crítica e, ao mesmo tempo, aberta à adoção de aspectos relevantes do pensamento pós-moderno, tudo isso contribui para mudanças importantes das perspectivas teóricas de Paulo Freire (GADOTTI, 2006; POLLI, 2005)

Percebendo o ganho em interdisciplinaridade, o contato que a obra de Freire começa a fazer com as ciências sociais e com as ciências empírico-analíticas, percebendo também o diálogo freireano com educadores, sociólogos, filósofos, Gadotti chega a afirmar a existência de uma divisão da obra de Paulo Freire em duas partes. A primeira, constituída nas décadas de 1960-1970, da *Pedagogia do oprimido* e do Paulo Freire no exílio, dedicado à “andarilhagem” pelo mundo, envolvido com os diferentes povos e culturas, e, a segunda, das décadas de 1980-1990, do Paulo Freire administrador público em São Paulo, dos livros produzidos através do diálogo e da experiência pelo mundo. É o que afirma Gadotti:

Paulo Freire voltou pela primeira vez para o Brasil em 1979 – definitivamente em 1980 – com o desejo de “reaprendê-lo”. O contato com a situação concreta da classe trabalhadora brasileira e com o Partido dos Trabalhadores deu um vigor novo ao seu pensamento. Podemos até dividir o pensamento dele em duas fases distintas e complementares: o Paulo Freire latino-americano das décadas de 60-70, autor da *Pedagogia do oprimido*, e o Paulo Freire cidadão do mundo, das décadas de 80-90, dos livros dialogados, de sua experiência pelo mundo e de sua atuação como administrador público em São Paulo (GADOTTI, 2006, p. 74)

Por coincidência ou não, esta mudança de perspectivas observada na obra de Paulo Freire por Gadotti é passível de ser percebida pela forma como o Freire escreve seus últimos livros na década de 1990 (preocupado mais diretamente, entre outras coisas, com as questões de gênero, de etnia, de faixa etária, com o ambiente natural, falando diretamente dos direitos humanos). Exatamente quando estes direitos começam a ser concebidos na “linguagem política progressista”, no dizer de Boaventura de Sousa Santos (2006), como sinônimos de emancipação social. Quando se necessita reinventar a linguagem emancipatória; quando se faz necessário suprir a falta deixada pelo fim do socialismo soviético; quando,

diante da complexidade social que se vai constituindo, a soltura das amarras exploratórias da relação capital/trabalho não é suficiente para eliminar a opressão.

Conforme Boaventura,

[...] Os direitos humanos se transformam, nas últimas duas décadas, na linguagem da política progressista e em quase sinônimo de emancipação social [...]. [...] durante muitos anos, após a Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos foram parte integrante da política da guerra-fria, e como tal foram considerados pelas forças políticas de esquerda. Duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com ditadores amigos do Ocidente, defesa do sacrifício dos direitos humanos em nome dos objectivos do desenvolvimento, as forças progressistas preferiram a linguagem da revolução e do socialismo para formular uma política emancipatória. E, no entanto, perante a crise aparentemente irreversível destes projectos de emancipação, são essas mesmas forças que recorrem hoje aos direitos humanos para reinventar a linguagem da emancipação. É como se os direitos humanos fossem invocados para preencher o vazio deixado pelo socialismo ou, mais em geral, pelos projectos emancipatórios (SOUSA SANTOS, 2006, p. 433).

Parece importante perceber que é, exatamente, quando todas estas transformações no modo como se enxergam os direitos humanos, que Paulo Freire se mostra disposto a revisitar e atualizar, por uma autêntica Pedagogia da esperança, sua Pedagogia do oprimido, seu livro mais emblemático e conhecido no mundo⁵⁵. Talvez, esta seja uma declaração de que emancipação social e direitos humanos, freireanamente, mostram-se como sinônimos. Pois, se dá no contexto em que a expressão direitos humanos começa a aparecer claramente na obra de Freire.

Atualmente, parece não haver dúvida quanto à existência desta relação teórica de Paulo Freire com os direitos humanos. Há falas expressivas, há relatos sobre sua vida e sua obra que revelam uma importante identificação de Freire com esses direitos. Há, até mesmo, uma carta (*Do direito e do dever de mudar o mundo*) em seu último livro, Pedagogia da Indignação – cartas pedagógicas e outros escritos, através de que deixa clara a sua menção aos

⁵⁵ Afirma Andreola (2005) que a edição italiana de Pedagogia do Oprimido apresenta um subtítulo que afirma ser o livro proveniente do Terceiro Mundo o mais importante depois de “Os condenados da terra”, de Frantz Fanon, uma das bases da leitura freireana.

direitos humanos como sinônimo de emancipação social⁵⁶. A título de exemplo, pode-se apresentar recortes da referida carta que fala sobre a chegada a Brasília da marcha⁵⁷ do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, MST, em 17 de abril de 1997:

Se as estruturas econômicas, na verdade, me dominam de maneira tão senhorial, se, moldando meu pensar, me fazem objeto dócil de sua força, como explicar a luta política, mas, sobretudo, como fazê-la e em nome de quê? Para mim, em nome da ética, obviamente não da ética do mercado mas da ética universal do ser humano, para mim, em nome da necessária transformação da sociedade de que decorra a superação das injustiças desumanizantes.

As crianças precisam crescer no exercício desta capacidade de pensar, de indagar-se e de indagar, de duvidar, de experimentar hipóteses de ação, de programar e de não apenas seguir os programas a elas, mais do que propostos, impostos. As crianças precisam ter assegurado o direito de aprender a decidir, o que se faz decidindo. Se as liberdades não se constituem entregues a si mesmas, mas na assunção ética de necessários limites, a assunção ética desses limites não se faz sem riscos a serem corridos por elas e pela autoridade ou autoridades com que dialeticamente se relacionam.

A eles e elas, sem terra, a seu inconformismo, à sua determinação de ajudar a democratização deste país devemos mais do que às vezes podemos pensar. E que bom seria para a ampliação e a consolidação de nossa democracia, sobretudo para sua autenticidade, se outras marchas se seguissem à sua. A marcha dos desempregados, dos injustiçados, dos que protestam contra a impunidade, dos que clamam contra a violência, contra a mentira e o desrespeito à coisa pública. A marcha dos sem teto, dos sem escola, dos sem hospital, dos renegados. A marcha esperançosa dos que sabem que mudar é possível (FREIRE, 2000, p. 56, 58, 61).

Analizando estes pequenos fragmentos da *Carta do direito e do dever de mudar o mundo*, é possível saber que, por meio de um diálogo consigo mesmo sobre as injustiças que assolam o povo brasileiro mais pobre, Paulo Freire reúne os segmentos sociais vítimas da negação de direitos, incita sua reivindicação por dignidade e, baseado em um conjunto de condições satisfatórias de sobrevivência, revela sua preocupação com os direitos humanos.

⁵⁶ A crença de Paulo Freire na inacabamento humano era tamanha que este livro ficou inacabado, para, à semelhança do que pensava sobre suas idéias, ser completado por outras pessoas, como afirma Ana Maria Araújo Freire no prefácio da obra (2000). As idéias que estão neste livro são muito importantes para ajudar a interpretar idéias presentes em outros livros de Paulo Freire sobre os direitos humanos. Por causa disso, quando se estava analisando as obras de Freire que poderiam servir de base para o presente trabalho, *Pedagogia da Indignação* seria um dos textos selecionados. Mas, por se tratar de apenas três pequenas cartas reunidas a outros textos que não apenas textos de Freire, optou-se por usá-lo apenas como apoio para interpretativo para idéias constantes em livros em que o pensador brasileiro foi mais extensivo.

⁵⁷ Esta marcha chegou a Brasília na data em que se completou um ano do "Massacre de Eldorados dos Carajás, como ficou conhecido internacionalmente o assassinato de dezenove camponeses por policiais, no município de Eldorado dos Carajás, região em de muitos conflitos agrários, no estado do Pará, no norte do Brasil.

Para concluir, de um pensamento que se envolve, inicialmente, com o socialismo como única via possível de emancipação dos oprimidos, Paulo Freire passa a integrar e a se integrar aos direitos humanos como condição imanente à libertação de mulheres, de homens e de grupos de pessoas socialmente vulneráveis à violação de direitos. Ou seja, à emancipação social agrega novo significante, incluindo em seu contexto as condições jurídicas em que as pessoas estão inseridas e se transformando em emancipação pelos direitos humanos⁵⁸.

O perfil, a acepção que o pensador oferece a estes direitos é o que se verá a seguir.

3. 2 Paulo Freire e os direitos humanos

Fundado nos debates anteriores sobre opressão, democracia e cidadania, argumenta-se, com certo nível de insistência, que as construções teóricas de Freire absorvem de tal forma a complexidade da vida social que fazem erigir, direta e indiretamente, uma noção de direitos humanos. Isto é, à semelhança da afirmação quanto à existência de entendimentos para democracia e cidadania, diz-se que o discurso freireano está “encharcado” de uma preocupação e, diante desta, de um sentido possível para os direitos humanos. Portanto, passada a análise sobre as influências filosóficas e os contornos que o pensar freireano assume, no contato com novas idéias e com a realidade, capaz de identificar a presença dos direitos humanos em meio ao que Paulo Freire comprehende por emancipação social, é a acepção freireana sobre os referidos direitos que deve ser estudada.

⁵⁸ Com base na compreensão de Marx acerca das liberdades individuais como parte do projeto de dominação político-econômica da burguesia, correntes filosóficas e políticas defensoras do socialismo consideravam incompatíveis os direitos humanos com a emancipação social. Isto é, os direitos humanos, confundidos com o seu viés hegemônico, de caráter liberal, foram apartados dos debates sobre libertação dos seres humanos, somente podendo se integrar à construção de projetos contra-hegemônicos de sociedade com a mudança do olhar que se lançava sobre estes direitos.

No âmbito das teorias ou do modo tradicional de examinar os direitos humanos, alguns elementos parecem centralizar as análises que se fazem quanto ao tema. Com efeito, o foco dos estudos parece estar direcionado para as bases filosóficas, características, legitimidade e procedimentos de proteção e realização de direitos, sendo que esta última preocupação surge a partir da defesa veemente daqueles que, como Bobbio (1992), crêem já não haver lugar para debates sobre os fundamentos, mas apenas e tão-somente acerca da garantia, da efetividade, dos direitos humanos.

Os argumentos utilizados para a defesa dessa postura negativa quanto à busca de justificativas teóricas se alinham com a compreensão de que a natureza, filosófica e/ou jurídica, as características, os alicerces da formulação cognitiva, o problema de quantos e quais são os direitos humanos, sucumbem à Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, manifestação de um suposto consenso geral a que chegam todos os povos, em torno de valores identificados em dado momento histórico como universalmente aceitos e validados (BOBBIO, 1992).

A bem dizer, prescindir do debate quanto às justificativas teóricas e quanto às características dos direitos humanos, por um lado, é perder de vista, como dito acima, que a proteção desses direitos depende de sua legitimidade social e esta, por sua vez, tem como requisito a apropriação pública do fundamento e da importância que estes direitos tomam para si em meio às relações sociais; e, por outro lado, é imaginar a Carta de Direitos das Nações Unidas, de 1948, como única fonte de justificativas e de características para os direitos humanos, encerrando a complexidade que possam ter esses direitos.

Tudo isso sem contar com a possibilidade de ter sido a Declaração de 1948 expressão de uma única forma de pensar sobre o direito (liberal e positivista); de, embora aprovada em Assembléia Geral das Nações Unidas, resguardar interesses de um pequeno grupo de países que a produziu (SOUZA SANTOS, 2007); e, de, positivista, esta Carta de

Direitos perder-se de seu conteúdo para assumir-se enquanto conjunto de normas jurídicas, ou seja, constituir-se como estrutura neutra e abstrata, sem contribuir para a mudança das relações sociais, ou, por ângulo, sendo percebida por seus valores, ainda que de matriz positivista e de ter a liberdade, a igualdade e a dignidade humanas como padrões distantes da realidade, contrariar uma suposta neutralidade axiológica em que se baseia o sistema normativo e, por conseguinte, tornar os direitos humanos uma contradição ao próprio direito.

É sem levar em conta estas circunstâncias que Bobbio (1992), ao considerar a Declaração de 1948 como instrumento pelo qual se afirmam os direitos humanos de forma universal (extrapolam as fronteiras de um estado para alcançarem a toda a humanidade) e positiva (recebem a garantia de proteção inclusive contra o estado), preconiza:

A Declaração Universal contém em germe a síntese de um movimento dialético, que começa pela universalidade abstrata dos direitos naturais, transfigura-se na particularidade concreta dos direitos positivos, e termina na universalidade não mais abstrata, mas também ela concreta, dos direitos positivos universais (BOBBIO, 1992, p. 30).

E continua, agora, com a tomada do ser humano em sua concretude e com proclamação do caráter histórico dos direitos humanos:

Quando se diz que a Declaração Universal representou apenas o momento inicial da fase final de um processo, o da conversão universal em direito positivo dos direitos do homem, pensa-se habitualmente na dificuldade de implementar medidas eficientes para a sua garantia numa comunidade como a internacional, na qual ainda não ocorreu o processo de monopolização da força que caracterizou o nascimento do Estado moderno. Mas há também problemas de desenvolvimento, que dizem respeito ao próprio conteúdo da Declaração. Com relação ao conteúdo, ou seja, à quantidade e à qualidade dos direitos elencados, a Declaração não pode apresentar nenhuma pretensão de ser definitiva. Também os direitos do homem são direitos históricos, que emergem gradualmente das lutas que o homem travou por sua própria emancipação e das transformações das condições de vida que essas lutas produzem. A expressão “direitos do homem”, que é certamente enfática – ainda que oportunamente enfática –, pode provocar equívocos, já que faz pensar na existência de direitos que pertencem a um homem abstrato e, como tal, subtraídos ao fluxo da história, a um homem essencial e eterno, de cuja contemplação derivaríamos o conhecimento infalível dos seus direitos e deveres. Sabemos hoje que também os direitos ditos humanos são o produto não da natureza, mas da civilização humana; enquanto direitos históricos, eles são mutáveis, ou seja, suscetíveis de transformação e de ampliação (BOBBIO, 1992, p. 32).

Quanto à historicidade dos direitos humanos, as palavras de Bobbio parecem estar em franco paradoxo com o próprio juspositivismo, corrente de pensamento à qual se filia, fundada na busca da absoluta verdade e que, portanto, comprehende o direito como manifestação inquestionável, cuja certeza e segurança de cumprimento e continuidade residem no caráter imutável que este assume no tempo e no espaço. Ou seja, não poderia ser o direito, ao mesmo tempo, uma construção histórica e um elemento atemporal de regulamentação da convivência humana. Sobretudo, quando se parte de um instrumento normativo, como a Declaração Universal, sem estabelecer conexão com seus fundamentos filosóficos e com a epistemologia particular, ambos expressão de um tempo, que a permeia, para colocá-la no patamar de um *novo contrato social inter-povos*, de um nova base histórica para as relações sociais e humanas. Nenhuma historicidade é capaz de resistir à abstração ou à tomada axiomática deste mesmo conjunto normativo⁵⁹.

Do mesmo modo como não se pode dizer histórica, a não ser do ponto de vista da dominação sócio-política, econômica e cultural, uma Declaração que, apesar de se considerar acolhida pelo “universo” de seres humanos (BOBBIO, 1992) e de manifestar-se focada nas pessoas em sua concretude, para ser universal, precise pressupor a uniformidade de culturas e de modos de conhecer. Tudo, com o objetivo de absorver-se de uma compreensão particular, localizada, de direito, fluida de um tipo específico de ser humano, pensado, igualmente, a partir de uma matriz específica, liberal, eurocêntrica, abstrata e atomista.

Em outras palavras, jamais se poderia acreditar na existência de um ser humano percebido em sua concretude no interior de uma Declaração de Direitos fundada em um viés epistemológico que precisa observar a pessoa enquanto ser descolado de sua realidade

⁵⁹ À semelhança de outras criações da Modernidade, os direitos humanos podem ser considerados históricos somente do ponto de vista de sua origem, em dado momento de uma história particular. Esse caráter histórico, todavia, perde-se com a autonomização da Modernidade em relação ao tempo histórico e ao espaço (HABERMAS, 2002), que, no campo jurídico, traduz-se na transformação desses direitos em elementos inquestionáveis, absolutos e universais.

histórica, eivada de concepções naturalistas, fixistas, de ser humano, de liberdade, de igualdade e de dignidade, que tem na abstração e no individualismo atomista o meio para se manter no tempo como formato político-filosófico hegemônico. Por fim, não pode um documento internacional de direitos humanos ser considerado em alinhamento com a pessoa em sua concretude se confunde a história da humanidade com a história do ocidente setentrional e se, ao considerar os modos de interpretar norte-americano e, sobremaneira, europeu, como única hermenêutica possível dos valores, em tese, compartilhados pela humanidade, cria características que desconsideram a história e a vivência de povos não ocidentais e não-hegemônicos.

Bobbio (1992), perdido na euforia de ver-se diante de uma Declaração assinada por todos os países, não percebe a dominação geopolítica e militar instituída pelas disputas entre os blocos soviético e norte-americano no contexto da Guerra Fria, com efeito, não se atenta para o direito como um fenômeno político, um espaço de disputas (SOUZA SANTOS, 2007), deixa-se povoar de uma compreensão pouco plausível de que a Carta Internacional representa um consenso universal quanto a valores, e, em meio a sua teoria positivista, alimenta características para os direitos humanos que, como nítido ato de violência (PERELMAN, 1993), negam o diálogo e alçam ao universal construções teóricas européias dos séculos XVII e XVIII.

Em outras palavras, a partir da noção que concebe a Declaração Universal de 1948 como um acordo mundial sobre os direitos humanos, estes, não apenas assumem-se como universais e positivos, conforme preconiza Bobbio (1992). Tendo como fundamento a igualdade dos seres humanos em dignidade (BARBOSA, 2002) ou a sua condição de mínimo existencial, seja por estabelecerem condições materiais de sobrevivência, evitarem que a concentração de bens enseje a dominação humana e a injustiça social, ou por indicarem soluções para a colisão de princípios e regras de convivência (BARCELLOS, 2002), os

direitos humanos incorporam com exclusividade o modo de pensar naturalista e liberal para mostrarem-se como universais, absolutos e inalienáveis.

A partir das considerações de Laporta (2000, p. 22-24) para o Dicionário crítico dos direitos humanos, pode-se dizer que esses direitos são universais:

Es éste un rasgo que parece alentar en la teoría de los derechos humanos desde su origen mismo como derechos naturales. Se trata de derechos que tienen todos los seres humanos, cualesquiera que sean las circunstancias en que se encuentren. Los tienen simplemente por su condición humana. Esta universalidad de los sujetos titulares es la que más decididamente invita a situar el discurso de los derechos humanos en el ámbito de la moral, pues el lenguaje moral parece tener una lógica interna que les empuja a la universalidad. [...] Naturalmente esto se fundamenta en algo que está en la base de todo el lenguaje moral de los derechos humanos: la esencial igualdad de todos esos seres humanos como agentes morales (LAPORTA, 2000, p.22-24)⁶⁰.

São absolutos:

Esto es equivalente a decir que los derechos humanos son conjuntos de normas, algunas de las cuales no admiten excepciones. [...] Lo que se quiere afirmar con ello es que los derechos humanos implican deberes de realizar ciertas *clases* de acciones, y que tales deberes no admiten excepción alguna a priori. En ningún caso pueden tales derechos dejar de ser respetados por ninguna acción de la clase de acciones que exigen o prohíben las normas correlativas (LAPORTA, 2000)⁶¹.

São inalienáveis:

Se dice que son inalienables en el sentido de que no pueden ser renunciados ni revocados por sus propios titulares, es decir, que no pueden ser “enajenados” en el sentido de que el propio titular no está moralmente autorizado para prescindir de

⁶⁰ Tradução livre – Este é um traço característico que parece encontrar base na teoria dos direitos humanos desde sua origem como direitos naturais. Tratam-se de direitos de que são portadores todos os seres humanos, qualquer que sejam as circunstâncias em que se encontrem. Têm-nos simplesmente por sua condição humana. Esta universalidade dos sujeitos titulares é a que mais convida a situar o discurso dos direitos humanos no âmbito moral, pois a linguagem moral parece ter uma lógica interna que os empurra à universalidade. [...] Naturalmente isto se fundamenta em algo que está na base de toda linguagem moral dos direitos humanos: a essencial igualdade de todos esos seres humanos como agentes morais.

⁶¹ Tradução livre – Isto é equivalente a dizer que os direitos humanos são conjuntos de normas, algumas das quais não admitem exceção. [...] O que se quer afirmar com isso é que os direitos humanos implicam deveres de realizar certas classes de ações, e que tais deveres não admitem exceção alguma a priori. Em nenhum caso, podem tais direitos deixar de serem respeitados por nenhuma ação da classe de ações que são exigidas ou proibidas por normas correlatas.

ellos. El sistema moral le ha inmunizado incluso contra sí mismo (LAPORTA, 2000)⁶².

Sobre as bases doutrinais dos direitos humanos em sua acepção hegemônica, eurocêntrica, por isso mesmo, confundíveis com os direitos humanos ocidentais, afirma Luño (2000, p. 28):

Son ingredientes básicos en la formación histórica de la idea de los derechos humanos dos direcciones doctrinales que alcanzan su apogeo en el clima de la Ilustración: el iusnaturalismo racionalista y el contractualismo. El primero, al postular que todos los seres humanos desde su propia naturaleza poseen unos derechos naturales que dimanan de su racionalidad, en cuanto rasgo común a todos los hombres, y que esos derechos deben ser reconocidos por el poder político a través del derecho positivo. A su vez, el contractualismo, tesis cuyos antecedentes remotos cabe situar en la sofística y que alcanza amplia difusión en el siglo XVIII, sostendrá que las normas jurídicas y las instituciones políticas no pueden concebirse como producto del arbitrio de los gobernantes, sino como el resultado del consenso o voluntad popular.

Ambas concepciones tienen en común el postular unas facultades jurídicas básicas comunes a todos los hombres. Por tanto, el rasgo básico que marca el origen de los derechos humanos en la Modernidad es precisamente el de su carácter universal; el de ser facultades que deben reconocerse a todos los hombres sin exclusión (LUÑO, 2000, p. 28)⁶³.

Portanto, diante das definições acima, eivadas de naturalismo, de contratualismo, de uma moral proposta pelo ocidente hegemônico, jamais poderia Bobbio ou qualquer pensador acreditar que estes direitos são efetivamente compartilhados por meio de uma Declaração que se impõe como consenso universal de valores. De fato, os povos da humanidade não são portadores de uma mesma história, como não são homogêneos quanto aos fundamentos filosóficos sob os quais se organizam politicamente. Perceber a diferença,

⁶² Tradução livre – Diz-se que são inalienáveis no sentido de que não podem ser renunciados nem revogados por seus titulares, quer dizer, não podem ser “vendidos” no sentido de que o titular não está moralmente autorizado a prescindir deles. O sistema moral os imunizou, inclusive, contra si mesmos.

⁶³ Tradução livre - São ingredientes básicos na formação histórica da idéia dos direitos humanos duas direções doutrinais que têm seu apogeu no clima do Iluminismo: o jusnaturalismo racionalista e o contractualismo. O primeiro, ao postular que todos os seres humanos desde sua própria natureza possuem uns direitos naturais que emanam de sua racionalidade, enquanto traço comum a todos os homens, e que esses direitos devem ser reconhecidos pelo poder político através do direitos positivo. Por sua vez, o contractualismo, tese cujos antecedentes remotos estão situados na sofística e que alcançam ampla difusão no século XVIII, sustentará que as normas jurídicas e as instituições políticas não podem se conceber como produto do arbitrio dos governantes, senão como resultado do consenso ou vontade popular.

Ambas as concepções têm em comum postular umas facultades jurídicas básicas comuns a todos os homens. Portanto, o traço básico que marca a origem dos direitos humanos na Modernidade é precisamente o de seu caráter universal; o de serem facultades que se devem reconhecer a todos os homens sem exclusão.

neste caso, é primordial para entender que a universalização de certas verdades por intermédio de uma declaração de direitos não é capaz de produzir uma nova cultura de reciprocidade, como garantia de realização efetiva dos direitos humanos. Se, por um lado, universalizar idéias locais⁶⁴ enseja o sectarismo, por outro, significa impor aos povos dominados do planeta a acomodação pragmática, a imutabilidade dos fatos sociais que suportam e a transformação da história em espaço de determinismo (FREIRE, 2005).

Em contrapartida ao liberal-positivo de raízes jusnaturalistas e aos limites que esta doutrina impõe à complexidade das relações humanas, os direitos humanos tomam outro aspecto no âmbito das construções teóricas de Paulo Freire.

Sem admitir idéias cristalizadas e abstratas ou defender imposição de conteúdos e/ou formulações *a priori* distantes das necessidades humanas e da realidade vivida em dado lugar por determinada comunidade, o pensamento freireano se apresenta sob uma nova epistemologia para oferecer um entendimento de direitos humanos que os percebe como práxis e recupera sua historicidade de fato. Com efeito, esses direitos são resultado e fator de ações cotidianas em defesa da justiça social. Integram-se a um projeto ético-político de sociedade que vai se formando na medida mesma de sua realização.

Por este motivo, os direitos humanos, como a democracia e a cidadania, discutidas no capítulo anterior, estão inseridos no debate concernente à emancipação social formulada sob a vigência de três temas éticos fundamentais na obra de Paulo Freire: a liberdade, a autonomia e a justiça. Estes, ao contrário das teorias liberal-positivistas, não se apresentam como parte de uma moral excludente, dominadora e instrumental. Evocam a solidariedade voltada para a transformação da realidade que opõe. Vinculam-se a uma intencionalidade política. São parte da construção de uma ética da alteridade, de uma ética da reciprocidade, de

⁶⁴ Boaventura de Sousa Santos (2003), chama este processo de localismo globalizado, o que se poderia traduzir como transformar determinado traço de uma cultura local em uma característica universal. Do ponto de vista da história, mais especificamente, da história dos direitos humanos, seria considerar o trajeto europeu quanto aos direitos humanos na única e possível relação histórica que humanidade possui com os direitos humanos, seja quanto aos direitos ou quanto ao entendimento que se faz destes no espaço social.

uma ética universal do ser humano como ética do oprimido, como ética que se constitui desde o ponto de vista daqueles e daquelas que sofrem a negação de seus direitos e de sua humanidade. Como afirma Paulo Freire,

[...] não é a ética menor, restrita, do mercado, que se curva obediente aos interesses do lucro. Em nível internacional começa a aparecer uma tendência em acertar os reflexos cruciais da “nova ordem mundial”, como naturais e inevitáveis. Num encontro internacional de ONGS, um dos expositores afirmou estar ouvindo com certa freqüência em países do Primeiro Mundo a idéia de que crianças do Terceiro Mundo, acometidas por doenças como diarréia aguda, não deveriam ser salvas, pois tal recurso “só prolongaria uma vida já destinada à miséria e ao sofrimento”. Não falo, obviamente desta ética. Falo, pelo contrário, da ética universal do ser humano. Da ética que condena o cinismo do discurso citado acima, que condena a exploração da força de trabalho do ser humano, que condena acusar por ouvir dizer, afirmar que alguém falou A sabendo que foi dito B, falsear a verdade, iludir o incauto, golpear o fraco e indefeso, soterrar o sonho e a utopia, prometer sabendo que não cumprirá a promessa, testemunhar mentirosamente, falar mal dos outros pelo gosto de falar mal. A ética de que falo é que se sabe traída e negada nos comportamentos grosseiramente imorais como na perversão hipócrita da *pureza* em *puritanismo*. A ética de que falo é que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe (FREIRE, 2005, p. 15-16 – **grifo do autor**).

Talvez, seja por essa identificação dos direitos humanos no campo de uma eticidade libertadora dos oprimidos e do debate das relações sociais que negam a dignidade das pessoas que Paulo Freire não faz referência a tratados, convenções, declarações internacionais de direitos ou mesmo à Constituição Federal de 1988, para tratar do tema direitos humanos. No caso específico da Constituição brasileira, o momento de sua produção foi de grande euforia e de amplos debates sociais; Paulo Freire, havia oito anos, estava de volta ao Brasil⁶⁵; era militante do Partido dos Trabalhadores e, menos de três meses após a promulgação da Carta Política de 1988, em 01 de janeiro de 1989, passa a integrar a administração de Luíza Erundina, em São Paulo, como secretário municipal de educação, mas nenhuma menção faz o pensador brasileiro aos direitos humanos na Constituição de 1988.

Da mesma forma, quanto aos documentos internacionais de direito, não obstante Paulo Freire, desde o exílio no Chile (1964-1969), tenha atuado como consultor da

⁶⁵ Paulo Freire permaneceu exilado entre os anos de 1964 e 1980. Depois da anistia promovida pelo governo brasileiro em 1979, Paulo Freire visitou o Brasil, mas sua volta definitiva se deu em 1980, conforme Ana Maria Araújo Freire (2005).

Organização das Nações Unidas para a Educação e Cultura – UNESCO (ARAÚJO FREIRE, 2006) e defende, em *Pedagogia da esperança*, a existência de uma comunidade de nações, inclusive com a defesa concreta da presença das Nações Unidas para assegurar a paz em El Salvador, em 1992, não parece ser uma preocupação enfocar os direitos humanos a partir de tratados, convenções, declarações, pactos constituídos no âmbito das nações unidas ou entre alguns estados.

Para explicar esta atitude, podem-se imaginar dois argumentos plausíveis. O primeiro é que não aborda os documentos internacionais porque apenas se aproxima do direito enquanto discute um projeto de sociedade. Afinal, Paulo Freire não se considera um teórico do direito, no sentido estrito do termo, melhor, não tem como meta elaborar uma teoria jurídica nos moldes tradicionais, focado em instrumentos normativos e nos elementos científicos que, por senso comum teórico ou por *habitus*, foram acoplados à ciência jurídica moderna (validade, coercibilidade, aplicabilidade, substituição e conflito de normas, entre outros). Por outro lado, percebe-se que, não estando atrelado a uma epistemologia tradicional, o pensador brasileiro desconsidera soluções gestadas na Modernidade, de caráter reducionista, fundadas na ética da uniformidade, distantes da realidade, desencantadas, no dizer de Boaventura de Sousa Santos (2006) e de Edgar Morin (2007), para lidar com a complexidade do mundo da vida na perspectiva da libertação. De forma mais clara, estando os documentos internacionais plenos de uma forma de conhecer e, a seu turno, de doutrinas incapazes de realizar uma autêntica práxis emancipatória, Paulo Freire prefere incorporar os direitos humanos à defesa de uma cultura de respeito e de reciprocidade, na vigência de uma ética do oprimido.

É por essa diferença de caminhos quantos aos modos de conhecer que, igualmente, não se deve afirmar qualquer tipo de vínculo do pensamento de Paulo Freire com

o debate sobre gerações ou dimensões de direitos humanos e, ainda, com mecanismos processuais de implementação desses direitos.

Quanto às dimensões, observa-se que a primeira delas se constitui em torno dos direitos civis e políticos⁶⁶, a segunda, dos direitos econômicos, sociais e culturais⁶⁷, a terceira, dos direitos a uma nova ordem internacional⁶⁸ e, a quarta, ainda em discussão, em torno dos direitos das próximas gerações⁶⁹ (TOSI, 2002), sendo cada uma dessas relacionada a um tempo histórico. Destarte, admiti-las a partir da obra de Paulo Freire, ademais de significar a supremacia de um modo de pensar excludente e localizado, de confundir a história da humanidade com a história do ocidente setentrional, é considerar possível fragmentar os fatos históricos, bem como o próprio ser humano e as condições necessárias a sua sobrevivência com dignidade. Ainda que, na história [ocidental imposta para todo o planeta], o reconhecimento de direitos humanos em tratados internacionais tenha se dado de forma gradativa, como parte de um projeto de sociedade que não deixa lugar para as injustiças, como conjunto de condições necessárias à própria convivência solidária entre as pessoas, os direitos humanos não podem ser segmentados.

⁶⁶ São direitos civis e políticos os direitos à vida, à liberdade, à propriedade, à segurança pública, a proibição da escravidão, a proibição da tortura, os direitos à igualdade perante à lei, a proibição da prisão arbitrária, o direito a um julgamento justo, o direito de *habeas corpus*, o direito à privacidade do lar e ao respeito da própria imagem pública, o direito à garantia de direitos iguais entre homens e mulheres no casamento, o direito de religião e de livre expressão do pensamento, o direito à liberdade de ir, vir e permanecer, dentro do país e entre países, o direito ao asilo político, a ter uma nacionalidade, o direito à liberdade de imprensa e informação, à liberdade de associação, à liberdade de participação política direta ou indireta, o princípio da soberania popular e as regras básicas da democracia (liberdade de formar partidos, de votar e de ser votado).

⁶⁷ São direitos econômicos, sociais e culturais o direito à igualdade real, à não-discriminação por sexo, cor, idade, etnia, língua, religião, opinião política, origem nacional, social, econômica, nascimento ou por qualquer outra situação à seguridade social, o direito à identidade cultural, o direito ao trabalho e à segurança no trabalho, ao seguro desemprego, a um salário justo e satisfatório, proibição da discriminação salarial, o direito a formar sindicatos, ao lazer e ao descanso remunerado, o direito à proteção especial à maternidade e a infância, à educação pública, gratuita e universal, o direito à saúde, à moradia, o direito a participar da vida cultural da comunidade e a se beneficiar do progresso científico e artístico, à proteção aos direitos autorais e às patentes científicas

⁶⁸ Os direitos a uma nova ordem mundial incluem o direito à solidariedade entre os povos, ao compartilhamento de descobertas científicas e de bens culturais, à paz, ao desenvolvimento e ao meio ambiente saudável.

⁶⁹ Entre os direitos para as gerações futuras se inclui a preservação dos bens culturais e artísticos, do conhecimento científico, a preservação da natureza, a superação dos problemas econômicos e sociais, de modo a erradicar enfermidades, explorações econômicas, concentração de renda e de espaços físicos na cidade e no campo, a preservação das sementes e do patrimônio genético de plantas e animais, entre outros.

Sobre os mecanismos processuais de realização de direitos humanos, ademais de também não ser possível entendê-los em separado dos próprios direitos e do mundo da vida, de acordo com os moldes positivistas, e ser necessário ampliar o entendimento tradicional sobre o que se chama “mecanismos processuais de realização de direitos humanos”, para elaborarem-se formas efetivas de realização desses direitos, como afirma Comparato (2005), há que se superar a dicotomia moderna entre Estado e sociedade civil, entre política e economia, da qual depende a aliança entre o capitalismo e o estado-liberal, e, com isso, permitir que se materializem a democracia e a cidadania em sua forma autêntica.

Nas palavras de Comparato (2005, p. 543):

Em contraste com essa segmentação artificial [Estado/sociedade civil], o direito público da civilização comunitária há de fundar-se, de um lado, na prerrogativa inalienável e indelével do povo para deliberar e decidir diretamente sobre as questões fundamentais de política interna ou internacional, por meio de referendos, plebiscitos, iniciativas populares, ou pela elaboração de orçamentos públicos. Fundar-se-á também, de outro lado, no poder de supervisão e sanção direta, pelo povo, dos agentes políticos de qualquer natureza, sejam eles governantes, altos funcionários, parlamentares, magistrados ou membros do Ministério Pùblico. [...] a soberania popular não pode confinar-se à esfera estatal, mas há de exercer-se no âmbito da sociedade como um todo (COMPARATO, 2005, p.543).

Combinado este entendimento com o que pode se depreender da obra de Paulo Freire, efetivos mecanismos processuais de realização de direitos humanos configuram-se com a transformação destes mesmos direitos em uma práxis integrada à vida social em forma de nova cultura ético-emancipatória. Pois, os direitos humanos são um conjunto de condições capazes de promover a sobrevivência com dignidade, respeito e solidariedade, não separados em sua realização, tal como se separam por gerações ou dimensões, e não restritos a declarações ou tratados, porque constituídos pela necessidade humana de emancipar-se, de ganhar autonomia frente às forças opressores do mundo, de alcançar a justiça social.

Em confronto a estes argumentos, podem-se insurgir, no entanto, dúvidas quanto a esta “conversa” freireana com os direitos humanos e quanto ao porquê de Paulo Freire não

utilizar, entre todos os documentos internacionais de direitos humanos, a Declaração Universal de 1948. Principalmente, por ser fundamental estabelecer uma linguagem e um ponto de apoio comuns quando se dialoga com os povos de distintas culturas, como fez Paulo Freire por meio de seus escritos ou por seu contato direto com pessoas na América Latina, na Europa, na América do Norte, na África e na Ásia⁷⁰.

Decerto, são inconciliáveis as diferenças epistemológicas entre a Declaração de 1948 e o pensamento de Paulo Freire, como são, de igual modo, conflitantes as divergências quanto ao sentido que toma a emancipação social para uma e outro, sendo a primeira fundada em uma moral individualista e abstrata, e o segundo fundado em uma ética de libertação constituída no contato com o mundo, em meio ao processo emancipatório. Por isso, Paulo Freire cria a sua própria forma de dialogar com o mundo. Cria a sua Pedagogia do oprimido e, conforme está registrado em suas linhas, abre-se para ouvir, para sentir, para ver, para compreender e para buscar, conjuntamente com as pessoas com as quais vai se encontrando, respostas para seus questionamentos e respostas para as perguntas que se lhes endereçavam. Por esta Pedagogia do oprimido, mergulha nas distintas culturas e busca, a partir de cada uma destas, o que, do ponto de vista dos “condenados da terra”, entendia-se por libertação.

Os limites epistemológicos e de sentido, anteriormente descritos, contudo, não são o único motivo para a não-referência à Declaração que, quando da escrita da Pedagogia do oprimido, completaria vinte anos. A estes, some-se o fato de que, recordando que Paulo Freire deixa-se encontrar com o mundo para produzir suas idéias, no momento histórico de construção de sua Pedagogia do oprimido, o socialismo era a única saída emancipatória

⁷⁰ Segundo Ana Maria Araújo Freire (2006), Paulo Freire viveu na Bolívia, no Chile, nos Estados Unidos, na Suíça e, como membro do Conselho Mundial de Igrejas, desenvolveu trabalhos na Ásia, na Oceania, na América, e ajudou mais proximamente os países africanos que ganhavam sua independência em relação a Portugal, Cabo Verde, Angola e Guiné-Bissau. Porém, através de visitas, teve contatos com diferentes modos de pensar, de sentir e de agir na América do Sul: Colômbia, Venezuela, Equador, Peru, Bolívia, Chile, Argentina, Paraguai e Uruguai; na América Central: Nicarágua, Costa Rica, El Salvador, Panamá, Cuba, Haiti, República Dominicana, Barbados e Granada; na América do Norte: México, Canadá e Estados Unidos; na Ásia: Irã, Índia e Japão; na África: Senegal, Guiné-Bissau, Cabo Verde, Gabão, Angola, Botswana, Zâmbia, Tanzânia e Quênia; na Europa: Portugal, Espanha, França, Inglaterra, Escócia, Irlanda, Bélgica, Holanda, Alemanha, Suíça, Itália, Áustria, Grécia, Polônia, Dinamarca, Suécia e Noruega.

plausível para o pensador. O socialismo era o único espectro ético-libertário não condizente com um documento internacional de direitos humanos que representa, a partir do olhar dos povos dominados do planeta, a imposição cultural, ideológica e política, ou seja, um novo colonialismo.

O que o pensador brasileiro parece não perceber, de início, é que suas construções, juntamente com as idéias de outros teóricos da libertação na América Latina, apesar de “encharcadas” de sua defesa do socialismo, guardavam compreensões críticas de democracia, de cidadania e de direitos humanos, capazes, realmente, de re-significar estes termos, e, em favor da superação das vulnerabilidades sociais, torná-los indissociáveis entre si. Dito de outra forma, apesar de acreditar na emancipação social pelo socialismo, como se esta não guardasse qualquer relação com os direitos humanos, a ética freireana, não só denuncia a visão conservadora sobre esses direitos, como, a partir de sua defesa do respeito e da justiça social, ajuda a recriar os direitos humanos por uma vertente contra-hegemônica marcada pela ética da reciprocidade, pelo respeito às distintas culturas e aos distintos povos, bem como pela sua característica de fazerem-se e se refazem na práxis libertadora.

É o que se depreende dos comentários de Padilha sobre a dedicatória que Paulo Freire faz em *Pedagogia do oprimido*:

Não por acaso, o livro mais conhecido de Paulo Freire, *Pedagogia do oprimido*, que foi manuscrito em português no ano de 1968, é dedicado “aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim, descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” (1987:23). Foi pensando nos oprimidos que Freire escreveu seu famoso ensaio, como uma forma de, por meio da educação, caminhar com eles rumo à construção de uma teoria que pudesse fundamentar e ajudar a refletir a sua própria ação libertadora. Libertação das injustiças históricas, econômicas, políticas e sociais, cuja superação passaria necessariamente pela educação entendida como “prática da liberdade” e considerada em sua radicalidade criadora. Criação significando ousadia coletiva, ação corajosa e transformadora, que se coloca contra qualquer obstáculo à emancipação dos homens ou, se preferirmos, contra qualquer aprisionamento dos direitos das pessoas. A *Pedagogia do oprimido*, segundo palavras do próprio Freire, significa a pedagogia “que tem que ser forjada com ele e não para ele, enquanto homens ou povos, na luta incessante de *recuperação de sua humanidade*. Pedagogia que faça da opressão e de suas causas objeto da reflexão dos oprimidos, de que resultará o seu engajamento necessário na

luta por sua libertação, em que esta pedagogia se fará e se refará" (1987:32, grifos nossos) (PADILHA 2005, p. 167 – **grifos do autor**).

E, ao mesmo tempo, são as idéias que propaga o próprio Paulo Freire quando deixa transparecer estar superada uma possível anterior dualidade existente em sua obra, entre socialismo e direitos humanos. Melhor dizendo, concebe, de fato, uma relação intrínseca dos atos transgressores ou de efetivo cumprimento de direitos com as circunstâncias econômicas, atribuindo a estas a qualidade de fator contributivo para o emaranhado em que se criam e se mesclam desigualdade e negação da diferença. Nesse sentido, não há saída mais plausível para a realização plena dos direitos humanos, senão a mudança das bases econômicas sobre que está assentado o mundo ou, no dizer de Ellen Meiksins Wood (2003), sobrepor a democracia ao capitalismo, subordinar a economia à autodeterminação democrática da comunidade e aos direitos humanos. É o que aduz Freire, de forma extensa, após ter revisitado sua Pedagogia do oprimido através de sua Pedagogia da esperança:

Me sinto absolutamente em paz ao entender que o desfalecimento do chamado "socialismo realista" não significa, de um lado, que foi o socialismo mesmo que se revelou inviável; de outro, que o capitalismo se afirmou definitivamente na sua excelência. Que excelência é essa que consegue "conviver com mais de um bilhão de habitantes do mundo em desenvolvimento que vivem na pobreza", para não falar em miséria. Para não falar também na quase indiferença com que convive com os bolsões de pobreza e "bolsos" de miséria no seu próprio corpo, o desenvolvido. Que excelência é essa, que dorme em paz com a presença de um sem-número de homens e de mulheres cujo lar é a rua, e deles e delas ainda se diz que é a culpa de na rua estarem. Que excelência é essa que pouco ou quase nada luta contra as discriminações de sexo, de classe, de raça, como se negar o diferente, humilhá-lo, ofendê-lo, menosprezá-lo, explorá-lo fosse um direito dos indivíduos ou das classes, ou das raças ou de um sexo em posição de poder sobre o outro. Que excelência é essa que registra nas estatísticas, mornamente, os milhões de crianças que chegam ao mundo e não ficam e, quando ficam, parte cedo, ainda crianças e, se mais resistentes, conseguem permanecer, logo do mundo se despedem. Que excelência é essa que, no Nordeste brasileiro, convive com uma exacerbada tal da miséria que parece mais ficção: meninos, meninas, mulheres, homens, disputando como cachorros famintos, tragicamente, animalescamente, detritos nos grandes aterros de lixo, na periferia das cidades, para comer. E São Paulo não escapa à experiência dessa miséria. Que excelência é essa que parece não ver meninos barrigudos, comidos de vermes, mulheres desdenhadas, aos 30 anos parecendo velhas alquebradas, homens gastos, populações diminuindo de porte. Cinqüenta e dois por cento da população do Recife favelada, vítima fácil das intempéries, das doenças que abatem sem dificuldade os corpos enfraquecidos. Que excelência é essa que vem compactuando com o assassinato frio, covarde, de camponeses e camponesas, sem terra, porque lutam pelo direito à sua palavra e a seu trabalho à terra ligado e pelas

classes dominantes dos campos espoliado. Que excelência é essa que não se comove com o extermínio de meninas e meninos nos grandes centros urbanos brasileiros; que "proíbe" que 8 milhões de crianças populares se escolarizem, que "expulsa" das escolas grande parte das que conseguem entrar e chama a tudo isso "modernidade capitalista" (FREIRE, 2005, p. 94-96).

Por preocupações como estas, relacionadas à justiça social, às condições necessárias à sobrevivência com dignidade para todas as pessoas, é que Paulo Freire se constitui como defensor dos direitos humanos. Por seu olhar sobre o oprimido, faz brotar, de uma pedagogia transformadora e libertadora, discussões sobre educação permanente e sobre construção de valores sociais; reforma agrária e segurança alimentar; justiça para as mulheres e homens do campo; organização do estado brasileiro; concentração de terras; manifestações da cultura popular de cada região do país como fator de identidade nacional; preservação do meio ambiente; produção da riqueza nacional; corrupção; economias alternativas comunitárias; neoliberalismo e globalização excludente; e, sobre concentração de rendas e violência (ARAÚJO FREIRE, 2002). Afinal, quando fala em educação, o que vem à tona é a vida das pessoas, é o mundo que denuncia como condição para construção utópica de outra forma de viver possível ou, pelas palavras do próprio pensador:

Quando falo em educação como intervenção me refiro tanto à que aspira a mudanças radicais na sociedade, no campo da economia, das relações humanas, da propriedade, do direito ao trabalho, à terra, à educação, à saúde, quanto a que, pelo contrário, reacionariamente pretende imobilizar a História e manter a ordem injusta (FREIRE, 2005, p. 109).

Não é por acaso que se inspiram, sob a influência do pensamento freireano, movimentos sociais no campo e nas cidades, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua (MNMMR), movimentos de luta por moradia, sindicatos, entre outros; trabalhos de formação em direitos humanos, como projetos de extensão universitária integrantes da Rede Nacional de Assessoria Jurídica Popular Universitária (RENAJU);

projetos de formação de professores para os direitos humanos; discussões sobre a educação pública e a democratização de seu acesso; debates no âmbito da saúde, com a necessidade de integrar o conhecimento popular sobre plantas e ervas medicinais aos saberes médico-hospitalares; e, entre outros, inspira-se a interferência popular na condução da coisa pública através do orçamento participativo, da gestão democrática das escolas mantidas pelo Estado e dos conselhos de políticas setoriais no âmbito das três esferas de governo. Decerto, todos estes grupos e movimentos sociais, ao lerem os escritos freireanos, sentem a preocupação de Paulo Freire como o mundo e com o outro, percebem que, conforme sintetiza Padilha,

Paulo Freire valoriza os direitos humanos quando, por exemplo, fala que sua justa ira fundamenta-se na “negação do direito de ‘ser mais’ inscrito na natureza dos seres humanos” (2000:79) [...]. Também nos convida a denunciar a impunidade, a negar qualquer tipo de violência, e a colocarmos “contra a mentira e o desrespeito à coisa pública” (idem:61), ou contra a falta de escola, de casa, de teto, de terra, de hospitais, de transporte, de segurança ou ainda, contra a falta de esperança da ideologia neoliberal e da insensatez dos poderosos, que tentam o todo custo, todos os dias, em todos os espaços da sociedade, naturalizar a miséria, a pobreza, e, disfarçadamente, impedir “a briga em favor dos direitos humanos, onde quer que ela se trave. Do direito de ir e vir, do direito de comer, de vestir, de dizer a palavra, de amar, de escolher, de estudar, de trabalhar. Do direito de crer e de não crer, do direito à segurança e à paz” (Freire, 2000:130) (PADILHA, 2005, p. 170).

Sem separar estes elementos do fundamento teórico e da compreensão que os une, os direitos humanos para Paulo Freire, assumem uma noção possível de parâmetros sociais de convivência que, fundados na justiça nos campos da cultura, da economia, da política e do espaço social como um todo, permitem, através de sua práxis, modificar, fazer e re-fazer as relações humanas, de modo que se dê o equilíbrio entre as pessoas. Que se respeitem, dialeticamente, igualdade e diferença. Ou seja, são arcabouços de condições de vida com dignidade que se elaboram e se recriam pedagogicamente no seu fazer, no contato dos seres humanos entre si e com o mundo; que resgatam os sujeitos e se resgatam pela ação que estes empreendem em favor da igualdade e da justiça como parte imanente de um projeto de sociedade.

Esta reabilitação dos sujeitos no âmbito do fazer jurídico ao tempo em que recupera e aprofunda, no direito, a condição de elemento essencial à vida em comunidade, faz dos direitos humanos, não uma oposição ao fenômeno jurídico, mas transforma-os no modo mais legítimo de expressar o direito; impede que haja qualquer direito que não seja direitos humanos; atrela o fenômeno jurídico ao fundamento ético e à responsabilidade de aliar sua prática à promoção da justiça social.

Quanto ao direito, este enlace com os direitos humanos, por outro lado, em lugar das compreensões que o concebem como um dado, o *jus* aparece como práxis, como algo que está para ser construído e reconstruído ou, melhor, transformado. É produto histórico e cultural que se aplica enquanto vai sendo elaborando como lugar de disputas, como *locus* de tomada de posição daqueles que o vivenciam.

É um parâmetro de convivência em processo, em movimento, que, observando as instituições em vigor, tem sua realização no encontro entre pessoas socialmente constituídas como “interlocutores habilitados” para o âmbito institucional (profissionais do direito) e aqueles que promovem ações diretas de reivindicação em favor dos direitos humanos, seja no âmbito coletivo ou individual. Faz-se no diálogo que, inspirado não apenas na troca de idéias e informações, mas, sobretudo, na necessidade de os sujeitos compreenderem o lugar que ocupam, pode trazer à tona o processo histórico e cultural de constituição das categorias sociais em que cada qual se inclui, por conseguinte, pode ensejar a percepção de si mesmos como sujeitos capazes de alterar a realidade, bem assim o próprio fazer do direito. Por fim, realiza-se na interlocução dos agentes-transformadores, enquanto estes, reconhecendo, uns no contato com os outros, suas limitações de saberes, sua incompletude cognitiva e os condicionamentos que suas vivências lhes imprimem, disponibilizam-se a pensar conjuntamente o direito fundado na responsabilidade de promover a justiça social.

Nessa perspectiva, será tanto mais efetiva a admissão do direito como práxis cotidiana, alicerçada em uma ética da autonomia e da liberdade; em uma ética da alteridade, construída, a partir de uma idéia de reciprocidade, pela ação cidadã e democrática de defesa de direitos e pela participação política na construção de uma igualdade efetiva entre os seres humanos, quanto mais for possível admitir esta nova epistemologia, esta nova teoria do conhecimento e este novo fazer cognitivo nos espaços de formação, nas universidades, tornando estudantes e profissionais aptos a compreenderem e a integrarem esse processo de construção social do direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS OU PALAVRAS QUE NÃO SE PERDEM

Compreender a noção de direitos humanos a partir de Paulo Freire demanda, acima de tudo, a percepção do direito como fenômeno social, cultural e histórico, concebido na dialética, nos conflitos, nas discussões e na prática social cotidiana em favor da justiça. Ou seja, fundado na práxis, o direito não aparta o modo de conhecê-lo dos meios através dos quais empenha sua prática, não se desvincula do propósito ético que se lhe impõe a condição de instrumento de libertação humana, de mecanismo capaz de promover a superação de todas as formas de opressão.

Diante disso, é preciso reaprender a pensar o direito. Sob esta nova epistemologia, não podem vigorar as condições segundo as quais a ciência Moderna se formula enquanto produção teórica universal, interpretadas, no âmbito do direito, como limitações e marcas ortodoxas ocidentais que reduzem a complexidade jurídica. As Escolas tradicionais juspositivista e jusnaturalista, em torno de que gravitam explicações duais, supostamente neutras e fixistas, representações, práticas e fundamentos metafísicos, por sua inclusão em um modo cognitivo fragmentário, dão lugar a um pensamento capaz de restabelecer contato do direito com a realidade e, mais especificamente, quanto ao positivismo, capaz de impedir que a perspectiva e condição de validade do direito seja reduzida a apenas um possível, mas não único, modo de expressão, a norma.

Reintegrado à vida das pessoas, o fenômeno jurídico assume novos elementos, integra-se aos fundamentos axiológicos dos quais se apartou em nome da pureza metodológica e da neutralidade quanto aos efeitos de suas construções, vincula-se ao fazer

político, à dialética das relações sociais, como mola propulsora da justiça, como campo de eticidade, volta-se, enquanto campo de disputas, para a emancipação social.

Em outras palavras, o fenômeno jurídico, re-aprendido e re-apreendido no mundo da vida, torna-se autêntico quando se revela direitos humanos. Quando estes não são parte, às vezes contraditória, do próprio direito, mas são o próprio direito. Pois, não se pode conceber o fenômeno jurídico sem democracia, sem cidadania, sem preocupação com o desequilíbrio absorvido pelas relações sociais, sem observar atentamente a opressão ensejada pelos discursos produzidos pela Modernidade que, no caso brasileiro, aliaram-se ao escravismo, à visão patriarcal e ao puritanismo em sua vertente católica para produzir a desigualdade e a negação da diferença.

Atentar-se aos discursos Modernos, a seu turno, permite observar as contradições inscritas na compreensão formal da igualdade, sobretudo, quanto à negação da diferença, à padronização de comportamentos, à criação do “outro”, contra quem se justifica a disposição abusiva de atos e a vulnerabilidade à violação de direitos; permite extrair da legalidade a conexão da norma jurídica com uma moral reducionista, com um projeto de sociedade particular; permite conceber a lei, no esteio de uma razão instrumental, como o lugar de sedimentação de modos de dever-ser excludentes. Por fim, imiscuir-se no modo Moderno de pensar o direito, enseja uma leitura crítica dos contornos que toma a liberdade, seu assento na exacerbação do individualismo, no favorecimento a uma economia concentradora de riquezas, bem assim, na eliminação dos sujeitos sociais do espaço público e no aprisionamento da democracia, da cidadania e dos direitos humanos.

Para libertar o direito, é preciso libertar a democracia, a cidadania e os direitos humanos.

Quanto à democracia, há que se perceber, com a contribuição de Paulo Freire, a assunção de novos parâmetros teóricos e práticos, segundo os quais absorve o caráter de

instrumento de inclusão social e de afirmação de direitos, bem como se justifica e se amplia a participação popular no âmbito do Estado, abrindo-o às demandas dos oprimidos por direitos.

Por este novo paradigma, a democracia perde o caráter de regime, deixando de ser um fim em si mesma ou um instrumento de organização político-formal, para assumir a conotação de cultura de realização de direitos, de espaço aberto à participação cidadã para a construção e o controle de políticas públicas. Dito de outra forma, vai além da mera participação em eleições ou assimilação de institutos democráticos no interior do Estado. Sem prescindir destes instrumentos, a preocupação freireana está em delinear cânones que permitam a ampliação do poder participativo dos cidadãos e cidadãs, ademais de se verem legitimados por sua capacidade de promover inclusão e de eliminar os modos de vulnerabilidade social, construídos pela negação do direito à diferença.

Participar traz consigo o veio de responsabilidade/direito de fiscalizar, de intervir, de propor, de transformar o espaço da sociedade e do Estado, bem como as ações que dispõem nestes ambientes em favor da construção concreta do respeito, da dignidade, da igualdade e da liberdade dos seres humanos.

Neste aspecto, também a cidadania, em sua vertente contra-hegemônica freireana, transmuta-se em condições efetivas de participação e de envolvimento nas questões de interesse público, permitindo às pessoas, a partir de reflexões enraizadas em sua realidade, fiscalizar, propor, debater, denunciar desmandos, reunir-se, manifestar-se, defender publicamente a adoção de posições e interesses coletivos.

Cidadania, portanto, é sinônimo de libertação, através de que se supera toda forma opressiva do agir humano. Em outras palavras, ser cidadão/cidadã é descobrir-se humano/humana, com “vocação para ser mais”, impassível de ser explorado em todos os espaços de atuação, inclusive de trabalho. Sob outro ângulo, cidadania, a partir do pensamento

de Paulo Freire, confunde-se com emancipação social, e, em sendo assim, assume a característica de construir direito.

Afinal, requer mobilização, exige reconhecimento da injustiça, exige a tomada do próprio destino nas mãos, como condição primeira da autonomia

Do mesmo modo, pautado no fundamento ético e uma nova epistemologia, os direitos humanos, em meio à práxis emancipatória em que não se aparta da democracia e da cidadania, são parâmetros sociais de convivência que, fundados na justiça nos campos da cultura, da economia, da política e do espaço social como um todo, permitem modificar, fazer e re-fazer as relações humanas, de modo que se dê o equilíbrio entre as pessoas, que se respeitem, dialeticamente, igualdade e diferença. Ou seja, são arcabouços de condições de vida com dignidade que se elaboram e se recriam pedagogicamente no seu fazer, no contato dos seres humanos entre si e com o mundo; que resgatam os sujeitos e se resgatam pela ação que estes empreendem em favor da igualdade e da justiça como parte imanente de um projeto de sociedade.

Em síntese, os direitos humanos, integrantes de um tripé indissociável com a democracia e com a cidadania, atuam como parâmetros para estas ao tempo em que absorve as perspectivas de justiça e igualdade que vão se constituindo nas práticas democráticas e cidadãs e transformam o próprio direito. Ou seja, direitos humanos, em Paulo Freire, é próprio direito enquanto instrumento de libertação.

REFERÊNCIAS

A culpa é do chinelo. Periódico diário eletrônico Língua di Trapo. Foz do Iguaçu: ano 5, edição 1194, segunda-feira, 18 de junho de 2007. Disponível em: <<http://www.linguaditrapo.com/18062007.htm>>.

AGUIAR, Roberto. O direito achado na rua: um olhar pelo outro lado. In: MOLINA, Mônica Castagna; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. (Org.). **Introdução crítica ao Direito Agrário.** Brasília: UNB, Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de Apoio à Reforma Agrária, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. (Série o direito achado na rua), v. 3

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de estado:** Nota sobre os aparelhos ideológicos de estado. 8^a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. **Cidadania: do Direito aos Direitos Humanos.** São Paulo: Acadêmica, 1993.

_____. Do (pre)conceito liberal a um novo conceito de cidadania: pela mudança do senso comum sobre a cidadania. In: **Sistema penal máximo x cidadania mínima: códigos da violência na era da globalização.** Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2003, p. 63-79.

ANDREOLA, Balduíno Antonio. Contra a cultura do silêncio. **Revista viver mente e cérebro. Paulo Freire: a utopia do saber.** Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento-Duetto, 2005. (Coleção Memória da Pedagogia, n. 4), p. 85-88.

_____. O andarilho da esperança. **Revista viver mente e cérebro. Paulo Freire: a utopia do saber.** Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento- Duetto, 2005. (Coleção Memória da Pedagogia, n. 4), p. 78-83.

ARAUJO FREIRE, Ana Maria. A voz da esposa: a trajetória de Paulo Freire. In: GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biobiografia.** 6 reimpressão. São Paulo Cortez: Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 27-67.

_____. Carta a Paulo Freire. In: **Cartilha Paulo Freire: um educador do povo.** Organização e apresentação dos textos de Roseli Salete Caldart e Edgar Jorge Kolling. Revisão de Zenaide Busanello. 4. ed. São Paulo: ANCA; Brasília: INCRA, 2002. p 64-68.

_____. Utopia Peregrina. **Revista viver mente e cérebro**. Paulo Freire: a utopia do saber. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento- Duetto, 2005. (Coleção Memória da Pedagogia, n. 4), p. 16-29.

BARBOSA, Ana Paula Costa. A fundamentação do princípio da dignidade humana. In: TORRES, Ricardo Lobo (org.). **Legitimização dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002. p. 51-98.

BARCELOS, Ana Paula. O mínimo existencial e algumas fundamentações: John Rawls, Michael Walzer e Robert Alexy. In: TORRES, Ricardo Lobo (org.). **Legitimização dos Direitos Humanos**. Rio de Janeiro: Renovar, 2002. p. 11-49.

BERTINOTTI, Fausto; Dossier Gramsci. **Revista comunista para el debate cultural**. Cuadernos de Cultura. Buenos Aires, jul./2005, n. 1, cuarta etapa, 2005.

BIOGRAFIA de Paulo Freire. Disponível em: www.paulofreire.org.

BISOL, Jairo. Dogma e dogmatismo. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. 8. ed. Rio de Janeiro: Campus. 1992.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Sexante, 2003.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 13 ed. São Paulo: Malheiros, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: o que falar quer dizer. Tradução: Sérgio Miceli; Mary Amazonas Leite de Barros; Afrânia Catani; Denice Bárbara Catani; Paula Montero; José Carlos Durand. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. (clássicos 4).

BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

BURGOS, Carlos Crespo. Paulo Freire e as Teorias da Comunicação. In: GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: a prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biobiografia**. 6 reimpressão. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 620-621.

CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. **Hermenêutica e Argumentação: Uma Contribuição ao Estudo do Direito**. 3. ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

Cartilha Paulo Freire: um educador do povo. Organização e apresentação dos textos de Roseli Salete Caldart e Edgar Jorge Kolling. Revisão de Zenaide Busanello. 4. ed. São Paulo: ANCA; Brasília: INCRA, 2002.

CARVALHO, Amílton Bueno de. Palestra de Abertura do Encontro Regional de Estudantes de Direito, Região Nordeste III (Piauí/Ceará/Maranhão), na sede do Tribunal de Justiça do Estado do Piauí. Teresina: 27 de abril de 2007.

CARVALHO, José Murilo. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: Uma Discussão Conceitual. Dados, v. 40, n. 2. Rio de Janeiro: 1997.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual: Essa Nossa (Des) Conhecida**. São Paulo: Brasiliense. 1984.

COMPARATO, Fábio Konder. A afirmação histórica dos direitos humanos. 4. ed. revisada e atualizada. São Paulo: Saraiva, 2005.

CONTI, Gary J. Myles Horton e Paulo Freire. In: GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: a prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biografia**. 6 reimpressão. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 75.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria do Estado**. 25 ed. São Paulo: Saraiva. 2005.

DARNTON, Robert. **O beijo de lamourette: mídia, cultura e revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

D'ARAUJO, Maria Celina. Estado, Classe Trabalhadora e Políticas Sociais. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. (Org.). **O Brasil Republicano: O tempo do nacional-estatismo – do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, Livro 2.

DEMO, Pedro. **Participação é Conquista**. 2. ed. São Paulo: Cortez. 2003.

DIMOULIUS, Dimitri; MARTINS, Leonardo. **Teoria Geral dos Direitos Fundamentais**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2007.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertaçāo na Idade da Globalizaçāo e da Exclusāo**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lúcia M. E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Epílogo de Gérard Chaliand. Tradução para o espanhol de Julieta Campos. Tradução do Epílogo para o espanhol de Eliane Cazenave Tapie Isoard. 3. ed. México: FCE, 2001.

FARIA, José Eduardo C. de Oliveira. Positivismo x Jusnaturalismo: Um falso Dilema. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

FARIAS, Maria Eliane Menezes. As Ideologias e o Direito: enfim, que é Direito? In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao Estudo do Direito: Técnica, Decisão, Dominação**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Supervisão final do texto: Léa Porto de Abreu Novaes. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.

_____. **História da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Graal, 1977, v 1.

_____. **Microfísica do Poder**. Organização e Tradução: Roberto Machado. 14.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Os Anormais**: Curso no Collège de France (1974-1975). Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2002.

_____. **Vigiar e Punir**: Nascimento da Prisão. 9 ed. Tradução: Ligia M. Ponde Vassallo. Petrópolis: Vozes. 1991.

FREIRE, Paulo. À Luíza Erundina: defendendo o salário dos professores. In: GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: a prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir.

Paulo Freire: uma biobiografia. 6 reimpressão. São Paulo Cortez: Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 98.

FREIRE, Paulo. **À Sombra desta Mangueira.** 7. ed. São Paulo: Olha d'Água, 2005.

_____. **Cartas à Guiné-Bissau:** Registros de uma Experiência em Processo. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. **Educação como Prática da Liberdade.** 23. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

_____. **Pedagogia da Autonomia:** Saberes necessários à prática educativa. 31. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. **Pedagogia da Esperança:** Um reencontro com a Pedagogia do Oprimido. 12. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. **Pedagogia da Indignação:** cartas pedagógicas e outros escritos. 4. reimpressão. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

_____. **Pedagogia do Oprimido.** 25. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. **Pedagogia da Tolerância.** Organização e notas de Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: Editora Unesp, 2004. (Série Paulo Freire).

FREIRE, Paulo; HORTON, Myles. **O caminho se faz caminhando:** conversas sobre educação e mudança social. Organizado por Brenda Bell, John Gaventa e John Peters. Tradução de Vera Lúcia Mello Josceline. Notas de Ana Maria Araújo Freire. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

FREITAS, Fábio F. B.. Para além da “estadania”: pensando a cidadania como categoria estratégica. In: NEVES, Paulo Sérgio da Costa; RIQUE, Célia D. G.; FREITAS, Fábio F. B.. **Polícia e Democracia: Desafios à Educação em Direitos Humanos.** Recife: Gajop, Bagaço, 2002, p. 49-81

GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: a prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire:** uma biobiografia. 6 reimpressão. São Paulo Cortez: Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 69-117.

_____. **O Plantador do Futuro. Revista Viver Mente e Cérebro.** Paulo Freire: a utopia do saber. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento- Duetto, 2005. (Coleção Memória da Pedagogia, n. 4), p. 06-15.

GIROUX, Henry A. Um Livro para o que Cruzam Fronteiras. In: GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: a prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biobiografia.** 6 reimpressão. São Paulo Cortez: Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 569-570.

GOHN, Maria da Glória. História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

GORSDORF, Leandro. A Advocacia Popular – Novos Sujeitos e Novos Paradigmas. **Cadernos RENAP** – Caderno Especial. São Paulo: RENAP, mar/2005, n.º 6, 2005, p. 09-13.

GRAMSCI, Antonio. **Obras escolhidas.** Tradução de Manuel Cruz. Revisão de Nei da Rocha Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

GUEDES, Neviton de Oliveira. O “Uso Alternativo” do Direito. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito.** 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

GUSTIN, Miracy B. S.. **As Necessidades Humanas e o (Re)Pensamento da Ação Universitária:** A Experiência do Programa Pólos de Cidadania. In: Revista do Saju: para uma visão crítica e interdisciplinar do direito/Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da Faculdade de Direito da UFRGS, - Edição Especial, n.º 5. Porto Alegre: Faculdade de Direito da UFRGS, 2006.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia.** Entre Faticidade e Validade. 2. ed. Tradução: Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, v. 1.

_____. **O discurso filosófico da modernidade.** Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HERKENHOFF, João Baptista. **ABC da Cidadania**. 2. ed. – revista e atualizada. Vitória: Secretaria Municipal de Segurança Pública, 1997.

HERMANN, Nadja. **Pluralidade e Ética em Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. (O que você precisa saber sobre).

JORGE, J. Simões. **A ideologia de Paulo Freire**. 2. ed. – revista e aumentada. São Paulo: Loyola, 1981. (Coleção Paulo Freire), v.5.

LAPORTA, Francisco J. El concepto de los derechos humanos. In: DÍAZ, Ramón Soriano; CABRERA, Carlos Alarcón; MOLINA, Juan Mora (org.). **Diccionario crítico de los derechos humanos I**. Huelva/Espanha: Universidad Internacional de Andalucía Sede Iberoamericana, 2000. p. 17-25.

LUÑO, Antonio E. Pérez. La universalidad de los derechos humanos. In: DÍAZ, Ramón Soriano; CABRERA, Carlos Alarcón; MOLINA, Juan Mora (org.). **Diccionario crítico de los derechos humanos I**. Huelva/Espanha: Universidad Internacional de Andalucía Sede Iberoamericana, 2000. p. 17-25.

LUZ, Vladimir. **Assessoria Jurídica Popular no Brasil**. 246f. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

_____. **Formação da Assessoria Jurídica Popular no Brasil**. In: Revista do Saju: para uma visão crítica e interdisciplinar do direito/Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da Faculdade de Direito da UFRGS, - Edição Especial, n.º 5. Porto Alegre: Faculdade de Direito da UFRGS, 2006.

LYRA FILHO, Roberto. A Nova Filosofia Jurídica. In: MOLINA, Mônica Castagna; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito Agrário**. Brasília: UNB, Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de Apoio à Reforma Agrária, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. (Série o direito achado na rua), v. 3

_____. **O Direito que se Ensina Errado: sobre a reforma do ensino jurídico**. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UNB, 1980.

_____. **Para um Direito sem Dogmas**. Porto Alegre: Fabris, 1980.

_____. Direito e Lei. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

_____. Por que estudar direito, hoje? In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

MAIA, Marisa Schargel. Extremos da alma – clínica, experiência subjetiva e o campo da afetação. Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial, Rio de Janeiro, 2003. disponível em <http://www.estadosgerais.org/mundial_rj/download/3b_Maia_34010903_port.pdf>

MALERBA, Jurandir. **Os Brancos da Lei**: Liberalismo, Escravidão e Mentalidade Patriarcal no Império do Brasil. Maringá: EDUEM, 1994.

MOLINA, Mônica Castagna. A Legitimidade do Conflito: onde nasce o novo Direito. In: MOLINA, Mônica Castagna; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito Agrário**. Brasília: UNB, Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de Apoio à Reforma Agrária, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. (Série o direito achado na rua), v. 3

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MOURA, Margarida Maria. A Força da Lei. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

MUYLAERT, Sérgio. Conflitos Agrários: as sementes de um poder popular legítimo e soberano. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasilia: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

Neotomismo. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Neotomismo>>. 26 de maio de 2008.

NUNES, Ivônio Barros. Reforma Agrária, p'ra quê? In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasilia: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

O Tribunal de Nuremberg. Disponível em: <<http://www.internext.com.br/valois/pena/1946.htm>>. 11 de maio de 2008.

PADILHA, Paulo Roberto. Educação em Direitos Humanos sob a ótica dos ensinamentos de Paulo Freire. In: SCHILLING, Flávia (org.). **Direitos Humanos e educação: outras palavras, outras práticas**. Prefácio de Maria Victória Benevides. São Paulo: Cortez, 2005.

PAULON, Carlos Artur. O Progresso da Ordem e o Direito Alternativo. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

PERELMAN, Chaïm. **Lógica Jurídica**. Tradução: Vergínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **O Império Retórico**. Tradução: Fernando Trindade. Porto: Asa, 1993.

POLLI, José Renato. Freire e Habermas. **Revista Viver Mente e Cérebro**. Paulo Freire: a utopia do saber. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Segmento- Duetto, 2005. (Coleção Memória da Pedagogia, n. 4), p. 56-65.

ROMÃO, José Eustáquio. Educação e Cidadania. In: PINSKY, Jaime. **Práticas de Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2004.

ROBESPIERRE, Maximilien. **Discursos e relatórios na convenção**. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Apresentação de João Batista Natali. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

SANT'ANNA, Alayne. Por uma teoria jurídica da libertação. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1

SANTOS, Ana Cristina. Orientação Sexual em Portugal: para uma emancipação. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. Reconhecer para Libertar: Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 335-379, v. 3.

SEMERARO, Giovanni. **Cultura e Educação para a Democracia: Gramsci e a Sociedade Civil**. Petrópolis RJ: Vozes, 1999.

SCHIMDT, Margrit Dutra. A questão da cidadania. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

SHOR, Ira. Um Livro Perturbador a Respeito da Educação. In: GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: a prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biobilografia**. 6 reimpressão. São Paulo Cortez: Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 565-566.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. Aula ministrada no I Curso de Advocacia em Direitos Humanos/Projeto Reconhecer (UFPB/Ministério da Justiça/Ministério da Educação), na sede do Núcleo de Direitos Humanos, Universidade Federal da Paraíba: 10 de março de 2007.

_____. **Ensino do Direito e Assessoria Jurídica**. In: Revista do Saju: para uma visão crítica e interdisciplinar do direito/Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da Faculdade de Direito da UFRGS, - Edição Especial, n.º 5. Porto Alegre: Faculdade de Direito da UFRGS, 2006.

_____. O Direito Achado na Rua: terra, trabalho, justiça e paz. In: MOLINA, Mônica Castagna; SOUSA JÚNIOR, José Geraldo; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito Agrário**. Brasília: UNB, Decanato de Extensão, Grupo de Trabalho de Apoio à Reforma Agrária, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. (Série o direito achado na rua), v. 3

_____. **O direito achado na rua**. Palestra proferida no Seminário Direito e Ideologia, promovido pelo Núcleo de Assessoria Jurídica Universitária – NAJU, no auditório da Escola Superior do Ministério Público do Estado de Sergipe. Aracaju: 30 de maio de 2007.

_____. Um Direito Achado na Rua: O direito de morar. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1

SOUSA SANTOS, Boaventura. A crise de Paradigma. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1.

_____. **A Gramática do Tempo: Para uma Nova Cultura Política**. São Paulo: Cortez, 2006, v. 4.

_____. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna**. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. Introdução Geral à Coleção. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. Democratizar a Democracia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 13-27, v. 1.

_____. **O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica.** Porto Alegre: Fabris, 1988.

_____. **O Estado e os Modos de Produção de Poder Social.** In: SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Pela Mão de Alice: o social e político na pós-modernidade.** 7. ed. São Paulo: Cortez, 2000. p. 115-157.

_____. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática.** 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001, v. 1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.

_____. **Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos.** In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos.** Reconhecer para Libertar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 427-461, v. 3.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Um discurso sobre as ciências.** 4. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS SOUSA, Boaventura de; AVRITZER, Leonardo. Introdução: para ampliar o cânone deocrático. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reinventar a Emancipação Social:** para novos manifestos. Democratizar a Democracia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 39-82, v. 1.

SOUZA, Josinete Lopes. **Da Infância “Desvalida” à Infância “Delinqüente”:** Fortaleza (1865-1928). 219f. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/São Paulo), São Paulo.

TAGIBA, Luciana. Os Conselhos Gestores e a Democratização das Políticas Públicas no Brasil. In: DAGNINO, Evelina. Org.). **Sociedade Civil e os Espaços Públicos no Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 47-103.

TELLES, Vera da Silva. **Pobreza e cidadania.** São Paulo: Ed. 34, 2001.

TOSI, Giuseppe. História e Atualidade dos Direitos do Homem. In: NEVES, Paulo Sérgio da Costa; RIQUE, Célia D. G.; FREITAS, Fábio F. B.. **Polícia e Democracia: Desafios à Educação em Direitos Humanos**. Recife: Gajop, Bagaço, 2002, p. 25-48

Vídeo Paulo Freire. Apresentação Moacir Gadotti e Ângela Antunes. São Paulo: Paulus; ATTA mídia e educação, 2006. (coleção grandes educadores).

VENÂNCIO JÚNIOR, Romero. **Direito e Ideologia**. Palestra proferida no Seminário Direito e Ideologia, promovido pelo Núcleo de Assessoria Jurídica Universitária – NAJU, no Auditório da Escola Superior do Ministério Público do Estado de Sergipe. Aracaju: 28 de maio de 2007.

VENOSA, Silvio de Salvo. Direito Civil – Parte Geral. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2007, v. 1.

VIANNA, Luiz Werneck. **Liberalismo e Sindicato no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VIEZZER, Moema L. Paulo Freire e as Relações Sociais de Gênero. In: GADOTTI, Moacir. A voz do biógrafo brasileiro: a prática à altura do sonho. In: GADOTTI, Moacir. **Paulo Freire: uma biobilografia**. 6 reimpressão. São Paulo Cortez: Instituto Paulo Freire; Brasília: UNESCO, 2006, p. 596-598.

WAGNER, Peter. Sobre guerras e revoluções. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento Prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004.

WARAT, Luís Alberto. O senso Comum Teórico dos Juristas. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo. (Org.). **Introdução Crítica ao Direito**. 4. ed. Brasília: UNB, 1993. (Série o direito achado na rua), v. 1

_____. **Introdução Geral ao Direito**. Epistemologia Jurídica da Modernidade. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor: 1995, reimpressão, 2002, v. 2

WOLKMER, Antônio Carlos. **A Ética em Redefinição**: um novo fundamento para o direito. Revista Nº 26. Florianópolis: jul./1993, ano 14, 1993, p. 50-58. Disponível em: [file:///Platao/www/arquivos/RevistasCCJ/Seque...finicaoum_novo_fundamento_para_o_direito.html](http://Platao/www/arquivos/RevistasCCJ/Seque...finicaoum_novo_fundamento_para_o_direito.html)

_____. **Pluralismo Jurídico**: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Alfa-omega, 2001.

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo:** a renovação do materialismo histórico. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.

WREN, Brian. **Educação para a justiça.** São Paulo: Loyola, 1979. (Coleção Paulo Freire), v. 7.

ZOLO, Danilo. Teoria Crítica do Estado de Direito. In: ZOLO, Danilo; COSTA, Pietro. **O Estado de Direito: História, Teoria e Crítica. Justiça e Direito.** São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 03-94.