

**DIREITO, DESENVOLVIMENTO E MODERNIDADE:
COMUNIDADES TRADICIONAIS COMO NOVOS SUJEITOS**

*LAW, DEVELOPMENT AND MODERNITY:
TRADITIONAL COMMUNITIES AS NEW SUBJECTS*

Leonardo Alves Correa

Doutor em Direito Público pela PUC-MG. Professor da graduação e mestrado em Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Coordenador do Projeto REAJA - Rede de estudos e ações em Justiça Alimentar da UFJF. Membro do Grupo de estudos da Fundação Brasileira de Direito Econômico da UFMG.

RESUMO: O autor analisa a relação entre direito e desenvolvimento a partir de uma revisão das teorias da modernidade. A noção de desenvolvimento econômico, por sua vez, é analisada como uma categoria inerente ao discurso da modernidade. Nesse aspecto, o autor apresenta que a empresa e o Estado – nos séculos XIX e XX – emergem como sujeitos do direito. No século XXI, ao lado das figuras clássicas, as comunidades tradicionais surgem como novos sujeitos para um novo tipo de desenvolvimento.

Palavras-chave:	Direito;
desenvolvimento;	Modernidade;
comunidades tradicionais.	

ABSTRACT: *The author analyzes the relationship between law and development from a review of the theories of modernity. The notion of economic development, in turn, is analyzed as a category inherent in the discourse of modernity. In this respect, the author shows that the company and the state – in the nineteenth and twentieth centuries – emerge as subjects of law. In the 21st century, alongside classical figures, traditional communities appear as new subjects for a new type of development.*

Keywords: *Law; development; modernity; traditional communities.*

1 Introdução:

O presente artigo versa sobre uma proposta de diagnóstico crítico acerca da relação entre a racionalidade jurídica, o discurso econômico desenvolvimentista e a consolidação dos direitos econômicos de Novos Sujeitos de Direito. O texto é dividido em quatro partes.

Na primeira e segunda parte, a modernidade é concebida como um projeto em disputa entre duas grandes tradições do pensamento social e filosófico: a visão euro-modernista – centrada na visão segundo a qual a modernidade é um projeto europeu autônomo – e a concepção do modernismo-interacionista, uma interpretação que foca na relação de subordinação e invisibilidade como subproduto do processo de modernização. De um lado, para os autores da visão euro-modernista, a emancipação (seja do sujeito ou de uma classe) constitui um dos principais legados da modernidade; do outro lado, pensadores do modernismo-interacionista, entendem o projeto da modernidade é promotor da invisibilidade e marginalidade de atores sociais.

Na terceira parte descrevo como o projeto da desenvolvimentista moderno cunhou a empresa e o Estado – nos séculos XIX e XX respectivamente – como sujeitos jurídico-econômicos na visão tradicional do Direito. Em grande medida, a consolidação das figuras da empresa e do Estado refletem os principais elementos caracterizados do paradigma euro-modernista – razão, tecnicidade, progresso -, mas, por outro lado, ocultam e tornam invisíveis novas racionalidades, novas formas de reprodução social e, conseqüentemente, os novos sujeitos econômicos.

Por fim, na última parte do texto, a ideia do desvelamento de novos sujeitos econômicos é analisada a partir da reconstrução histórica da institucionalização das comunidades tradicionais, tais como, indígenas, quilombolas, os extrativistas (andirobeiras, apanhadores de sempre-viva, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, os castanheiros, cipozeiros, piaçabeiros), ciganos, pescadores artesanais (caiçaras, marisqueiras, pantaneiros), famílias ribeirinhas.

O método da investigação é bibliográfico e documental. O marco teórico da presente pesquisa consiste na reconstrução dos principais elementos analíticos da teoria da modernidade clássica (Kant, Weber, Marx), contemporânea (Habermas, Giddens, Berman), bem como autores críticos ao referencial europeu de Modernidade, como Dussel e Boaventura.

A hipótese apresentada no presente trabalho é que a ideia de desenvolvimento –

como categoria da modernidade – possui em seu DNA essa tensão constitutiva e insolúvel entre a emancipação e invisibilidade. Em larga medida, a tensão entre emancipação e invisibilidade é capaz de explicar a consolidação dos sujeitos econômicos tradicionais (empresa e Estado) e a ocultação e invisibilidade de Novos Sujeitos no discurso desenvolvimentista, tais como as comunidades tradicionais.

2 Desenvolvimento como categoria da modernidade:

12

O desenvolvimento constitui uma categoria sujeita a intensa disputa entre diversas agremiações políticas, grupos privados e setores da sociedade civil. Afinal, pode-se defender que as forças livres do mercado viabilizam as condições para um pleno desenvolvimento econômico-social. Doutro lado, pode-se argumentar que o desenvolvimento depende, invariavelmente, de uma efetiva ação distributiva do Estado. Em síntese, o debate sobre o desenvolvimento constitui, em larga medida, uma disputa sobre a capacidade de dizer o que é desenvolvimento e quais atores econômicos e políticos são os responsáveis pela sua execução.

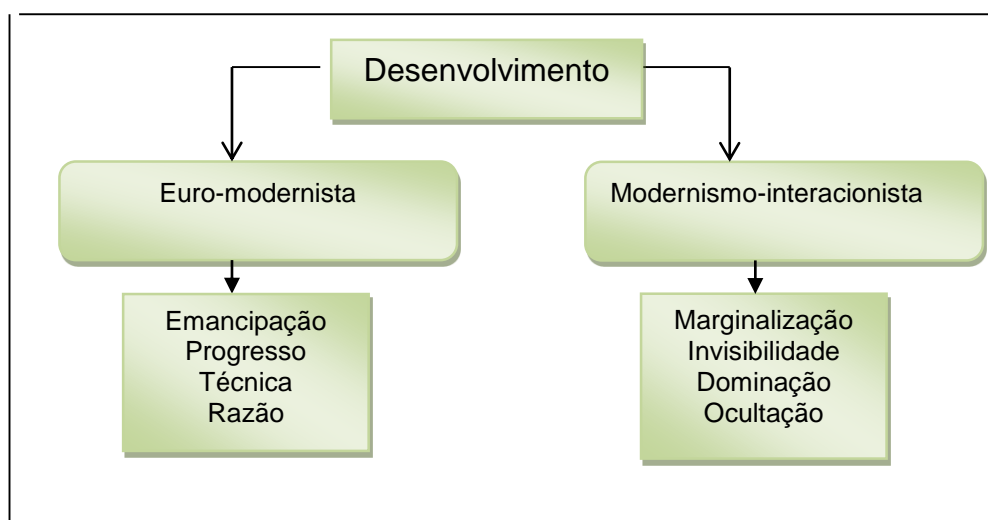
A ideia-força do progresso/desenvolvimento constitui uma invenção da Modernidade, na medida em que internaliza uma pretensão totalizante, uniformizadora e racionalista. Nesse sentido, uma reflexão crítica sobre os processos políticos e econômicos de apropriação do conceito de desenvolvimento depende, invariavelmente, de um estudo aprofundado sobre a própria Modernidade.

Para fins desse trabalho, o tema “Modernidade” será estudado e sistematizado a partir de duas grandes tradições do pensamento social: de um lado, autores que refletem sobre a contextualização espaço-temporal da modernidade como expressão de uma manifestação histórica europeia desenvolvida a partir do século XV. Pretendo denominar esse grupo de euro-modernistas; doutro lado, os pensadores que analisam a questão espaço-temporal segundo uma premissa relacional, na qual a modernidade é compreendida como uma manifestação histórica eurocêntrica e que impôs ao restante do mundo uma condição periférica e marginalizada. Devido a ênfase ao aspecto da modernidade como relação entre dominantes e dominados, proponho o nome de modernismo-interacionista.

Pretendo, portanto, sugerir uma reflexão sobre a categoria “desenvolvimento” a partir de duas diferentes lentes das teorias da modernidade. A primeira lente, a euro-modernista, relaciona a ideia de desenvolvimento com algumas ideias fundantes do

pensamento ocidental: emancipação, razão, progresso, técnica. Nesta perspectiva, o desenvolvimento constitui um dos principais legados da modernidade, uma vez que permitiu a mobilidade social e a autonomia do sujeito em face a estrutura rígida dos tempos pré-modernos. A segunda lente, o modernismo-interacionista, apresenta uma interpretação radicalmente oposta. Para os interacionistas, o traço marcante da modernidade é a invisibilidade social. A reflexão sobre o fenômeno desenvolvimentista, portanto, não estará preocupada em enfatizar os ganhos de bem-estar coletivo, mas o inaceitável processo de ocultação do Outro.

Esquema 1 – Desenvolvimento e Teorias da Modernidade



Fonte: Elaborado pelo autor

2.1 Emancipação e Modernidade na visão clássica: a origem do euro-modernismo:

A concepção euro-modernista é a tradição de pensamento social e filosófico que primeiro se propõe a compreender a modernidade como um fenômeno de investigação próprio e autônomo. A gênese da matriz euro-modernista é plural e multifacetada, sendo temerário indicar um texto seminal ou um autor precursor no debate acerca da natureza da modernidade. Podem-se identificar tão-somente autores que contribuíram decisivamente na construção dos fundamentos da interpretação euro-modernista.

Uma corrente da tradição do pensamento sociológico e filosófico ocidental considera a emancipação como a principal categoria da modernidade. A emancipação pode ser compreendida como um projeto racional individual – tal como em Kant (1985) – ou como um programa coletivo centrado em um sujeito histórico determinado – é o

caso da emancipação social por meio da ascensão da classe proletária em Marx.

Em 1783, o jornal alemão *Berlinische Monatschrift* reproduz um contundente ensaio de Immanuel Kant denominado “Resposta à Pergunta: Que é esclarecimento?” (KANT, 1985). Apesar de sua natureza política, o texto representa um importante marco na compreensão do papel da razão no processo emancipatório do indivíduo, na medida em que o filósofo se propõe a convocar o leitor a uma tormentosa e árdua empreitada: fazer uso da própria razão como instrumento de libertação do indivíduo.

Na visão de Immanuel Kant (1985) somente o Esclarecimento (*Aufklärung*) é capaz de libertar o homem de sua menoridade, isto é, a faculdade do sujeito de se autodeterminar e desembaraçar-se de quaisquer obstáculos externos. Na célebre frase inicial do texto, afirma:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (KANT, 1985, p.100).

A tradução do termo em alemão “*Aufklärung*” é fruto de inúmeras controvérsias, em razão da multiplicidade de sentidos e possibilidades hermenêuticas. Floriano de Souza Fernandes¹ adverte que, diferentemente de outras propostas de traduções (“Iluminismo”, “Ilustração”, “filosofia das luzes”, “época das luzes”), o termo “Esclarecimento” indica um traço essencial da expressão “*Aufklärung*”, a ideia de se constituir como *processo* “que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama de menoridade, a submissão do pensamento individual ou de um povo a um poder tutelar alheio”. (KANT, 1985, p.100).

Joel Thiago Klein (2009) procura apresentar uma construção do significado de “*Aufklärung*” por meio da identificação de uma dualidade no próprio texto kantiano. Para o autor, o “esclarecimento” pode ser compreendido em uma dupla dimensão, a subjetiva e objetiva: no primeiro caso, “esclarecimento” diz respeito ao indivíduo e sua faculdade de fazer uso da própria razão para se desvencilhar de uma sujeição externa;

¹ Tradutor do texto de Kant “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? (*Aufklärung*)” utilizada no presente trabalho.

no segundo, o “esclarecimento” significa a atribuição historicamente objetivada, a Europa das luzes do século XVIII. Para o autor, entretanto, as dimensões subjetiva e objetiva de “*Aufklärung*” estão interligadas pelo denominado “uso público da razão”, conceito kantiano responsável pela conexão entre a esfera privada e a esfera pública. (KLEIN, 2009, p. 212).

Para Kant (1985), a nociva condição de “menoridade”, isto é, a permanência em um estado heterônomo de tutela ou subordinação, não é fruto das condições materiais ou históricas do sujeito. Evidentemente, o filósofo alemão está preocupado com as condições de possibilidade de concretização do projeto “*Aufklärung*”, mas identifica na *liberdade* – e somente nela – o estado no qual o indivíduo pode se livrar do jugo das inclinações passionais ou da condução da própria ação por terceiros.

Aos olhos de Kant, os homens não se libertam da menoridade em razão da ausência de coragem. Daí a veemência da convocação do filósofo aos seus pares: *Sapere aude!* Ouse saber ! Ouse conhecer ! Em sentido estritamente kantiano: Ouse fazer uso da razão para se autodeterminar !

Ao enfatizar a preguiça e a covardia como causas principais da menoridade, Immanuel Kant (1985) afirma:

É tão cômodo ser menor. Se eu tenho um livro que faz as vezes do meu entendimento, um diretor espiritual que por mim consciência, um médico que por mim decide a respeito da minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho a necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexto) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores tomaram de bom grado a supervisão dela. (KANT, 1985, p. 100-101)

Torna-se fundamental ressaltar, para fins do presente trabalho, a posição de centralidade do indivíduo no processo de emancipação. No texto, o filósofo alemão afirma que o processo de esclarecimento é uma atividade exclusiva do indivíduo racional. Nessa perspectiva, então, poder-se-ia propor o seguinte questionamento: o esclarecimento pode ser alcançado pela ação coletiva?

O filósofo de Königsberg percebe claramente a dificuldade do indivíduo de se desprender da menoridade, nela permanecendo em decorrência dos fortes hábitos e

costume. Em relação à possibilidade de esclarecimento pela ação da coletividade, Immanuel Kant (1985) afirma que os sujeitos dotados de pensamento próprio têm a faculdade de disseminar o valor cada indivíduo e sua respectiva capacidade de exercer racionalmente a emancipação. Entretanto, fiel à tradição racional-individualista, adverte para os limites da potencialidade da ação coletiva emancipatória.

Que porém um público se esclareça (aufkläre) a si mesmo é perfeitamente possível; mas que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável. [...] Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento. (KANT, 1985, p.102-104).

A emancipação coletiva não será materializada pela ação exclusiva do Estado. Ao contrário, o príncipe esclarecido é aquele que garante ao súdito a utilização plena da própria razão, isto é, a liberdade para se desvencilhar da menoridade. Immanuel Kant (1985, p. 112) cita o exemplo da ação do governo na questão religiosa. Para o filósofo, os sacerdotes, afiançados pelo príncipe esclarecido, podem apresentar suas ideias livremente aos súditos. Ao governo prussiano, portanto, cabe garantir um estado de ordem e tranquilidade pública que viabilize o uso público da razão por cada indivíduo.

Evidentemente, a tradição racional-individualista kantiana não está isenta de críticas. No final do século XX, Michel Foucault (1978) apresenta uma interessante proposta de diálogo crítico acerca do projeto emancipatório de Kant. Nessa perspectiva, o pensador francês reflete não sobre o conceito de esclarecimento, mas acerca da historicidade da própria constituição do *Aufklärung*.

Em 27 de maio de 1978, Michel Foucault apresenta a Conferência “Qu’est-ce que la Critique? [Critique et Aufklärung]” diante da Sociedade Francesa de Filosofia. Na Conferência, Foucault reconhece a relevância da complexa empreitada proposta por Kant, inclusive pela importância da estética textual jornalística como instrumento de divulgação das ideias filosóficas.

Diferentemente da concepção kantiana do *Aufklärung* – um interesse fundado basicamente nas condições para o exercício pleno da autonomia por meio da razão – Foucault pretende lançar luzes a partir de uma nova perspectiva. Para o pensador francês, a questão fundamental é buscar compreender a relação entre o *Aufklärung* e a

limitação imposta pela historicidade do próprio conhecer. Nas palavras do próprio autor Michel Foucault (1978)

Penso igualmente (e aí seria um estudo a fazer, sem dúvida) que as análises da história das ciências, toda essa problematização da história das ciências (que, ela também, se enraíza sem dúvida na fenomenologia, que na França seguiu por Cavailles, por Bachelard, por Georges Canguilhem, toda uma outra história), me parece que o problema histórico da historicidade das ciências não está sem ter algumas relações e analogias, sem fazer até um certo ponto eco, a esse problema da constituição do sentido: como nasce, como se forma essa racionalidade, a partir de que coisa que é absolutamente outro? Eis a recíproca e o inverso do problema da *Aufklärung*: o que faz com que a racionalização conduza ao furor do poder? (FOUCAULT, 1978, p. 47).

Indaga Michel Foucault (1978), portanto, sobre a problematização da constituição e os próprios limites histórico do *Aufklärung* em um contexto de reflexão sobre a relação entre poder e saber. A historicidade do saber cientificamente positivado – análise que não faz parte das preocupações de Kant – relaciona-se com um cenário de “estruturas de coerção” do próprio “saber” e, portanto, com um posicionamento crítico sobre os limites contingenciais da própria força matriz da razão emancipatória do sujeito ou nas palavras do próprio Foucault das relações entre poder, verdade e sujeito.

Ainda que se reconheça a validade da crítica foucaultiana, o certo é que a proposta kantiana de *Aufklärung* representou um marco na tradição filosófica moderna. Em larga medida, as matrizes filosóficas pós-kantianas buscaram a negação da aposta de Kant no sujeito racional, tal como em Marx, Nietzsche e Freud ou na renovação intersubjetiva do projeto de *Aufklärung* por meio da ética discursiva, tal como em Habermas e Apel.

Diferentemente Immanuel Kant, a obra de Karl Marx representa um olhar distinto sobre a relação entre a emancipação e a modernidade. De fato, os trabalhos de Marx simbolizam uma proposta de interpretação radicalmente crítica da nascente sociedade industrial. É bem verdade que os socialistas utópicos como Saint-Simon (1760-1825), François-Charles Fourier (1722-1837) e Robert Owen (1771-1858) apresentaram propostas de ordens societárias alternativas ao modelo industrial-burguês então vigente. Para Marx, no entanto, a visão desses autores deve ser integralmente rejeitada, na medida em que a concepção utópica de organização social-política

apresenta-se desenraizada das condições materiais do desenvolvimento histórico de uma sociedade.

A leitura de Marx sobre a modernidade é resultado de uma visão que opta pela “economia política” como lente teórica referencial de análise da sociedade. Marx propõe, entretanto, uma lente de interpretação que visa problematizar as categorias construídas pelos clássicos da economia política. Daí o surgimento da expressão “economia política crítica” em Marx. De fato, Adam Smith e David Ricardo naturalizaram a ordem econômica vigente, na medida em que pretendiam desvelar racionalmente as categorias econômicas fundamentais, tais como trabalho, salário, produção, repartição da renda e o consumo. Ao contrário, o pensador de Trier examinará as categorias econômicas – e suas implicações na sociedade industrial – por meio de uma compreensão histórica e dinâmica da formação do modo de produção capitalista.

De modo geral, a concepção da ordem societária moderna em Marx possui na ideia de “conflito social” a sua principal categoria analítica. A sociedade moderna constitui um modelo de organização fundado, essencialmente, no embate social. Esse violento enfrentamento não é fruto de um estado de natureza, mas decorrente do emergente modelo de produção moderno: o capitalismo. A obra representativa dessa visão é, sem dúvida alguma, o “Manifesto do Partido Comunista” de Karl Marx e Frederich Engels (2006). A modernidade não é apenas o tema da obra – afinal, a dupla pretendia descrever as condições históricas de formação da sociedade capitalista – mas representa também um símbolo emblemático do próprio discurso da modernidade, na medida em que carrega o espírito de ruptura com a ordem societária vigente.

A reflexão do *Manifesto* é transversalmente cortada pela ideia central de conflito entre a classe burguesa e a proletária. A sociedade moderna – ou melhor, a ordem societária burguesa – não é compreendida como uma organização coesa e equilibrada, mas um sistema instável, no qual o conflito se maximiza de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas. Nessa perspectiva, Marx e Engels passam a compreender as instituições modernas estritamente através da lente do conflito de classe. A interpretação de Estado representa um exemplo da leitura de Marx sobre os elementos fundadores da modernidade.

O Estado, como configuração institucional moderna, assume um caráter essencialmente classista, de modo atuar como um instrumento de opressão da classe proletária e promoção dos interesses da classe burguesa. Nas célebres palavras dos

autores, o “governo moderno é apenas um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia”. (MARX; ENGELS, 2006, p. 35).

A leitura marxista de Estado proporcionou o desenvolvimento de “teorizações materialista do Estado”, segundo a qual a organização estatal deve ser compreendida como a manifestação das complexas relações e estruturas de produção e não como um ente ou uma categoria abstrata, tal como, por exemplo, está presente na visão normativa kelseniana de Estado.

Além da ideia de “conflito social” como uma referência na interpretação da modernidade, Karl Marx buscou interpretar o sentido da emancipação na modernidade. O século XVIII consolidou a ideia segundo a qual a emancipação do sujeito dependia, fundamentalmente, do pleno uso da razão. De acordo com essa perspectiva, estruturada basicamente a partir do corpus kantiano, a razão é a faculdade que permite o indivíduo liberta-se de sua menoridade. Kant, como um filósofo expoente do Iluminismo e da Revolução Francesa, não foi capaz de enxergar na coletividade qualquer função emancipatória.

O século XIX, entretanto, representa uma alteração substancial nos pressupostos teóricos da tradição racional-individualista. Uma ruptura que diz respeito ao modo como se desenvolve a dinâmica da ação emancipatória, bem como a posição dos “sujeitos responsáveis” pela operação desse processo.

Marx foi pensador fundamental na construção da tradição emancipatória-coletivista. Influenciado pelas condições históricas de seu tempo, o pensador alemão analisou a capacidade de emancipação social a partir de um contexto de aprofundamento da divisão do trabalho, precarização das condições econômicas do trabalhador e coisificação do sujeito nas relações laborais.

Se em Kant, a visão emancipatória relaciona-se com a capacidade do sujeito isolado em livrar-se racionalmente da menoridade, em Marx o processo de libertação da opressão material seria conduzido pela ação da coletividade, em especial, da classe trabalhadora. Nesse contexto, entendo ser pertinente esclarecer o modo como Marx buscará eleger a classe trabalhadora como sujeito histórico revolucionário.

Em seus primeiros escritos, na posição de redator do jornal *Gazeta Renana*, Marx não vislumbra na classe trabalhadora a posição de um ator emancipatório de toda a sociedade. É o caso, por exemplo, do célebre artigo “‘Debates Acerca da Lei Sobre o Furto de Lenha’” publicado pelo Jornal de 1842. No texto, Marx critica duramente a nova lei promulgada pela Dieta de Renânia que impunha severas penas aos

despossuídos que adentrassem em direção aos bosques privados visando recolher os restolhos de lenha, galhos e gravetos.

Nesses escritos iniciais, Marx denuncia o modo como a atuação parlamentar está umbilicalmente comprometida com os interesses privados dos proprietários dos bosques e florestas. Em contraposição ao Direito legislado pela cooptada casa legislativa de Renânia, Marx evoca as normas consuetudinárias como uma ordem axiológica capaz de excluir a aplicação da “Lei Sobre o Furto de Lenha”. O Direito Consuetudinário, na visão do jovem Marx, não se constitui um direito costumeiro local, mas um “direito universal dos pobres”, isto é, um direito proveniente da massa despossuída e oprimida em termos econômicos e políticos.

Aos olhos do redator do jornal *Gazeta Renana*, a instrumentalização do Estado pelos proprietários privados dos bosques resultaria em uma grave e sistemática violência contra os interesses dos camponeses. Nesse sentido, em sua fase inicial, o pensador não concebe os trabalhadores rurais como uma classe objetivamente situada em um dos polos da estratificação social, mas sim como um agrupamento social desprovido de força política e poderio econômico.

Michel Löwy (2010), ao interpretar o referido texto, recorda que a expressão alemã *Leiden* – utilizada por Marx para designar os pobres – possui uma dupla conotação: pode ser entendida como “sofrimento”, bem como “passividade”. Nas palavras do autor “Marx vê a miséria social em 1842 não como um fermento da revolta emancipadora, mas como um objeto (*Gegenstand*), uma situação (*Zustand*) que seria preciso reconhecer e à qual o Estado deveria prestar auxílio” (LÖWY, 2010, p. 18).

A grande virada do pensamento de Marx ocorre a partir da elaboração dos textos “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” e a “Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução” publicados em 1843 e 1844 respectivamente. Enquanto no primeiro texto Marx propõe um severo ataque ao modelo hegeliano de Estado, no segundo o propósito do autor consiste em desvelar um grupo social apto a empreender o projeto de emancipação humana universal: no dito “espaço territorial germânico” do século XIX, Marx identifica no proletariado a classe privilegiada como representante universal da sociedade no processo de emancipação humana. (Marx, 2013, p. 162).

Ao delimitar a ênfase do “conflito social” e a ideia de “emancipação” em Marx, não pretendo afirmar que Durkheim e Weber não reconheçam a importância do choque e do enfrentamento da relação capital-trabalho como um elemento constitutivo no século XIX, mas que a “chave de leitura” da modernidade seria encontrada em

componentes diversos, tais como a racionalização do mundo em Weber² e a “divisão social do trabalho” em Durkheim³.

² A rica obra de Max Weber constitui outro importante marco referencial leitura sociológica acerca das potencialidades e contradições da sociedade moderna. No ambiente acadêmico do final do século XIX, Weber, pensador de vasta erudição e sólida formação histórica, destaca-se pelo enfrentamento ao positivismo sociológico de Auguste Comte (1789-1857) e a interpretação proposta por Marx, considerada por muitos como estritamente economicista. Na visão de Weber, o principal elemento caracterizador do projeto da modernidade é o processo de racionalização do mundo. Com essa categorização, Weber quer chamar a atenção para um processo de expansão e totalização da racionalidade em todas as esferas da vida, isto é, como o modelo de razão técnica afirma-se como instrumento de dominação do mundo da política, economia, religião e da cultura ocidental. Nessa perspectiva, Weber propõe a “racionalização do mundo” como o fio condutor hermenêutico da moderna civilização ocidental. Em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, Weber (2003) propõe analisar como a relação entre um tipo de ação religiosa específica e o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Na qualidade de um dos fundadores da sociologia da religião, Weber sugere que a religião não deve ser compreendida apenas um fato social isolado, mas como fenômeno decorrente da racionalização da modernidade. O objeto de investigação de Weber é a interdependência entre a expansiva e dominante racionalidade capitalista e a ordem de valores que a fundamentam em uma ordem social, ou seja, compreender a relação entre a instrumentalização racional do capitalista e uma ética capaz de valorizar e legitimar a vocação para o labor metódico e disciplinado do comerciante moderno. Diferentemente de Marx, Weber não se interessa pela investigação das especificidades e contradições do modo de produção capitalista (esse parece ser exatamente o projeto de Marx, ao indicar, por exemplo, a mercadoria e a alienação como características marcantes da sociedade moderna). Weber está interessando em pesquisar a interdependência entre um ethos moderno e o modo específico de ação social do comerciante capitalista. O pressuposto objetivo a partir do qual Weber buscará analisar uma ética legitimadora da racionalidade econômica moderna consiste no fato de que os comerciantes e detentores do capital, em sua grande maioria, se constituírem de filiados ao protestantismo. Nas palavras do autor: “Um simples olhar às estatísticas ocupacionais de qualquer país de composição religiosa mista mostrará, com notável frequência, uma situação que muitas vezes provocou discussões na imprensa e literatura católica e nos congressos católicos, sobretudo na Alemanha: o fato de que os homens de negócio e donos do capital, assim como os trabalhadores mais especializados e o pessoal habilitado técnico e comercialmente das modernas empresas é predominantemente protestante”. (WEBER, 2003, p. 37).

³ A vida e obra de Émile Durkheim estão profundamente associadas ao tormentoso quadro político do século XIX. A ascensão econômica da classe burguesa e a ausência de legitimidade política da Nobreza e Clero resultaram, como se sabe, em uma forte onda liberal-revolucionária na França: a revolução burguesa de 1789, a revolução de 1830, a Primavera dos Povos em 1848 e, por fim a Comuna de Paris em 1871. Ademais, o final do século XIX representaria o período de consolidação da 2ª Revolução Industrial, a expansão da produção em massa e o aprofundamento do processo de racionalização do processo de produção capitalista. O declínio dos valores, preconceitos e crenças da antiga sociedade e a consolidação de um novo regime societário repercutiriam na relação entre modo de organização comunitário e a interpretação científica desses fenômenos. Na visão de Durkheim, a adequada compreensão sobre a radical ruptura da ordem econômica, social e política até então vigente e, conseqüentemente, a solidificação de uma emergente sociedade industrial dependeriam de uma nova proposta de investigação científica metódica. A sociologia apresenta-se, portanto, como uma nova ciência para uma nova sociedade. Ao mirar seus olhos aos problemas e disfuncionalidades da Modernidade, Durkheim observa com preocupação as formas de desintegração das instituições comunitárias. Na posição de um dos fundadores da tradição funcionalista, Durkheim pretende investigar as patologias da sociedade moderna e em que medida tais instituições devem exercer a sua função de integração e coesão social. Na visão de Durkheim, a unidade e aglutinação do tecido social serão determinadas pelo nível de intensidade da consciência coletiva (valores e crenças comum) de uma comunidade. O sociólogo francês anota uma importante diferenciação entre as origens de coesão nas sociedades pré-capitalistas e sociedades industriais. No primeiro caso, denominada de solidariedade orgânica, a união da coletividade é justificada em razão de um alto grau de homogeneidade de valores comuns aos indivíduos e, portanto, uma forte extensão da consciência coletiva. A razão principal da coesão social é a consolidação de um sólido bloco monolítico de crenças que determina, em grande medida, a orientação da ação individual. (DURKHEIM, 1999, p.83). Nas sociedades industriais, por sua vez, o tipo de solidariedade desenvolvida é de natureza orgânica. O aumento considerável do nível de complexidade e especialidade resulta em um modelo de coesão social diferenciado, isto é, fundamentado essencialmente na divisão social do trabalho. De fato, na

Na sociologia clássica, a visão euro-modernista é representada pelas ideias, por exemplo, de Marx, Durkheim e Weber. A tríade clássica das Ciências Sociais possui uma relevância decisiva na construção de uma “teoria da Modernidade”, na medida em que buscam decifrar os elementos formadores da nova ordem societária. No alto do final do século XIX, os pais fundadores das Ciências Sociais foram capazes de projetar hipóteses sobre os novos fenômenos da sociedade européia, tais como a desintegração social, a racionalização das relações sociais, a expansão do poder burocrático, a nova lógica mercantil e a coisificação do humano.

2.1.1 Emancipação e Modernidade: a visão contemporânea:

A visão de Giddens (1991) é merecedora de nota entre os euro-modernistas contemporâneos. Aos olhos do autor, a modernidade reflete uma nova ordem societária que emerge na Europa no século XVII e provoca uma ruptura com o tradicional modo de organização das instituições públicas e privadas. Nas palavras do autor, “modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influencia” (GIDDENS, 1991, p. 11). A interpretação descontinuista de Giddens sugere a ideia da modernidade como uma ruptura com a antiga ordem tradicional, pois suas radicais transformações societárias representam o surgimento de instituições até então inexistente na história da humanidade (GIDDENS, 1991, p. 14).

Diferentemente do sociólogo inglês, Marshall Berman (2007), em sua obra, “Tudo que é sólido desmancha no ar”, buscará captar a essência do que ele denomina de “experiência vital”, ou seja, a modernidade como a “experiência de tempo e espaço, de si e dos outros, das possibilidades e perigos da vida – que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje.” (BERMAN, 2007, p. 24). Nesse sentido, o autor propõe a periodização histórica da modernidade em três grandes fases.

solidariedade orgânica a diluição da homogeneidade de crenças comuns resulta em um maior nível de autonomia e individualismo de cada membro a sociedade. A solidariedade nesse caso independe de valores comuns, mas da co-dependência existente entre cada indivíduo, tal como materializado em “linha de produção” na qual cada agente cumpre uma determinada função na fábrica. (DURKHEIM, 1999, p. 283). Na sociedade industrial moderna, portanto, a divisão social do trabalho desempenha uma função de estabilização e manutenção da ordem. Percebe-se nitidamente que Marx e Durkheim adotam posições diametralmente opostas na construção do significado da noção de divisão social do trabalho na sociedade moderna. Para o primeiro, a divisão social do trabalho resulta na alienação do trabalhador, isto é, uma cisão e, conseqüentemente, um estranhamento entre o trabalhador e o processo/produto decorrente da produção de mercadorias. Para Durkheim, ao contrário, a divisão social do trabalho representa o fundamento para a coesão na sociedade industrial moderna.

A primeira fase da modernidade estaria compreendida entre o início do século XVI e o final do século XVIII; nesse período inaugural, segundo o autor, os indivíduos se sentem desordenados em razão das novas experiências e possibilidades apresentadas pelo novo mundo. A sensação de vertigem do primeiro homem moderno é plenamente justificada pelas grandes rupturas dessa fase. (BERMAN, 2007, p. 25)

O segundo grande período da modernidade é marcado pela conturbada fase revolucionária de 1790 na Europa. A Revolução, em seu sentido sócio-político, significa a subversão, por meio da força e violência, de um modelo organizacional de sociedade e valores constituídos, de modo a instituir uma nova ordem institucional⁴. É interessante observar que Berman (2007, p. 26) chama a atenção para o sentimento dúbio e contraditório que assola a mente do indivíduo do século XIX, pois, apesar de conviver com o surgimento de uma nova ordem social, ainda compartilhar com seus pares as práticas e valores dominantes do Antigo Regime.

Por fim, o terceiro período da modernidade é representado pelo século XX e se caracteriza pela expansão e consolidação do modo de vida moderno em todo o mundo. Marshall Berman (2007, p. 27) ressalta, contudo, que essa radicalização da experiência moderna, potencializada atualmente pelas novas tecnologias, resulta em uma fragmentação de práticas sociais e o esfacelamento de valores monoliticamente compartilhados pelo corpus social.

A obra de Jürgen Habermas (2002), em particular seu “Discurso Filosófico da Modernidade”, também deve ser considerada como uma das principais representantes da concepção euro-modernista. O pensador alemão, ao identificar a modernidade como o modo de compreensão do mundo fundada a partir do século XV, propõe um resgate do projeto emancipatório da modernidade.

Jürgen Habermas (2002), apoiando-se na tradição Iluminista, sugere uma

⁴ O cientista político italiano Gianfranco Pasquino, ao analisar a origem do conceito da expressão, afirma que o conceito de Revolução era desconhecido dos filósofos do mundo antigo (Platão, Aristóteles) e dos pensadores romanos. Nas palavras de Gianfranco Pasquino (2007, p.1123) “A palavra Revolução foi criada exatamente na Renascença, numa referência ao lento, regular e cíclico movimento de estrelas, como a indicar que as mudanças políticas não se podem apartar de ‘leis’ universais e implícitas. É no século XVII que a palavra vem a ser usada como termo propriamente político, para indicar o retorno a um estado antecedente de coisas, a uma ordem preestabelecida que foi perturbada; a Revolução inglesa de 1688-1689 representa, com efeito, o fim de um longo período, também marcado pela guerra civil, e a restauração da monarquia. [...] É justamente durante a Revolução Francesa que se verifica uma mudança decisiva no significado do conceito de Revolução, mudança aliás já implícita nas formulações teóricas dos iluministas, de que se haviam nutrido muito dos líderes dessa Revolução: de mera restauração de uma ordem perturbada pelas autoridades, se passa à fé na possibilidade de criação de uma ordem nova; da busca da liberdade nas velhas instituições, se passa à criação de novos instrumentos de liberdade; enfim, é a razão que se ergue contra a tradição ao legislar uma constituição que assegurasse não só a liberdade, mas trouxesse também a felicidade do povo. A ruptura com o passo não poderia ser mais completa.”

interpretação da modernidade apta a incorporar – e ao mesmo tempo superar criticamente – o legado de Kant e de Hegel. Do primeiro, herda-se a centralidade da razão crítica (no âmbito epistemológico, moral e estético) como um juízo supremo da civilização ocidental; do segundo, a modernidade como um novo tempo caracterizado pela descoberta da “liberdade da subjetividade”, isto é, um mundo fundado na singularidade e reflexividade autônoma (HABERMAS, 2002, p. 25; 28-29).

2.2 Modernidade e invisibilidade: a contribuição da tradição do modernismo-interacionista:

O modernismo-interacionista consiste na visão segundo a qual a modernidade não deve ser interpretada como um projeto europeu, mas, ao contrário, a modernidade constitui um processo histórico no qual coexistem a pretensão de emancipação racional e a ocultação e dominação do Outro.

Sobre a concepção euro-modernista, Magalhães (2012) afirma que esse modelo de modernidade carrega, ao mesmo tempo, a afirmação da uniformidade e a negação à diversidade. Nesse sentido, alerta o autor que as reproduções dos discursos e das práticas sociais homogêneas promovem a consolidação de centros e mecanismos de hegemonia cultural, política e econômica. (MAGALHÃES, 2012, p. 119).

Para fins desse trabalho, a corrente do modernismo-interacionista será representada Enrique Dussel (1993) e Boaventura de Souza Santos (2005).

2.2.1 Dussel e a ocultação do Outro:

O filósofo Enrique Dussel é um dos principais representantes dessa tradição do pensamento social. No ano de 1992, o filósofo argentino proferiu uma série de palestras sobre o mito da modernidade a convite da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt na Alemanha.

Em suas primeiras conferências, Enrique Dussel (1993) delimita claramente sua tese central: o ano simbólico de nascimento da modernidade é 1492 (ano de ocupação de Granada pelos reis católicos). A modernidade, entretanto, consolida-se como um movimento relacional de dominação do Outro, isto é, a constituição da identidade moderno-europeia afirma-se com o ato de colonização da Alteridade do não-europeu.

Trata-se de compreender a modernidade, portanto, como uma relação dialética entre o centro e a periferia, colonizador e dominado, Europa e o Novo Mundo. Ao defendê-la como um processo dialético, o filósofo latino-americano recusará a visão segundo a qual a modernidade constitui um fenômeno exclusivamente europeu, tal como afirmaram autores como Stephen Toulmin, Charles Taylor e Jürgen Habermas (DUSSEL, 1993, p. 08).

Em seguida, Dussel⁵, sugere uma reflexão – e principalmente, uma (re)significação – dos principais atos formadores da modernidade: a invenção, o descobrimento, conquista e colonização.

É sabido que o caminho para o “Novo Mundo” representava, aos olhos de Colombo e seus contemporâneos, a nova travessia para a Ásia pelo Ocidente. A partir da leitura do seu Diário de bordo, Enrique Dussel (1993) afirma que a interpretação de Colombo das novas terras (ilhas, plantas, animais) “eram todos uma ‘constatação’ de algo conhecido de antemão, uma espécie de experiência estética, embora ainda não explorada: a Ásia”. A visão do europeu, portanto, estaria carregada de valores e pré-conceitos que alteravam a própria constituição da realidade. Ora, torna-se fácil compreender, então, a alcunha de índio aos novos seres da Ásia, uma vez que sua própria existência estaria condicionada ao sentido a priori do europeu. A invenção é, portanto, a “invenção do ser-asiático”, isto é, uma idealização estética que nega a identidade do Outro e afirma a posição de centralidade de uma visão de mundo em detrimento de novas culturas. (DUSSEL, 1993, p. 26).

O “descobrimento”, por sua vez, não representa a revelação de algo novo, mas como uma simples projeção e afirmação do próprio ego europeu. “A Europa tornou as outras culturas, mundo, pessoas em ob-jeto: lançado (-jacere) diante (ob-) de seus olhos. O ‘coberto’ foi ‘des-coberto’: ego cogito cogitatum, europeizado, mas imediatamente “em-coberto” como Outro. (DUSSEL, 1993, p. 36).

Na visão de Enrique Dussel (1993), a “conquista” não significa a exploração e desbravamento geográfico e científico do *Mundus Novus*, mas a dominação e controle dos corpos. A “conquista” consolida-se como um violento processo militar que visa dilacerar a identidade do Outro transformando-o em simples instrumento de reafirmar

5 O filósofo afirma que, nesse ponto, segue as pistas deixadas pela pesquisa histórico-filosófica de Edmundo O’Gorman. Apoiando-se em Heidegger, o historiador mexicano se propõe a descrever a “experiência ontológica” por meio de uma análise documental das navegações de Cristóvão Colombo. Ao buscar a experiência “tal como foi vivida”, o historiador afirma que, em um sentido estritamente ontológico, Colombo não descobriu a América (DUSSEL, 1993, p. 27).

de si-mesmo. A colonização do mundo da vida, na tese levantada por Dussel, não representa uma categoria analítica, mas como uma práxis de dominação em todos os níveis da vida dos habitantes originários. A colonização é a negação do diálogo intercultural e a imposição de uma visão de mundo, por meio da refundação do modo de reprodução social, ou seja, o “mundo da vida cotidiana (Lebenswelt) conquistadora-europeu ‘colonizará’ o mundo da vida do índio, da Índia, da América”. (DUSSEL, 1993, p. 44;51).

Em resumo, o projeto de Dussel constitui em apresentar uma alternativa⁶ ao racionalismo eurocêntrico e ao irracionalismo pós-moderno por meio de uma leitura crítica da modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu. Denominará seu projeto de “Transmodernidade”.

Em última instância, a tradição modernismo-interacionista pretende construir um discurso crítico da modernidade, na qual o resgate da identidade do Outro e o reconhecimento da América Latina como um elemento constitutivo da relação centro-periferia representem a superação de uma visão hegemônica de mundo e a resignificação dos múltiplos projetos de modernidade.

2.2.2 O pensamento abissal de Souza Santos:

Na visão de Boaventura de Souza Santos (2005), um dos principais representantes do modernismo-interacionista, a ocultação não constitui apenas um tema de interesse, mas a própria referência analítica de sua sociologia crítica: daí adotar a nomenclatura de sociologia das ausências.

A revolução científica do século XVI foi desenvolvida por meio da consolidação dos postulados das ciências naturais e, posteriormente, desdobrando suas ramificações aos domínios das ciências sociais. O sociólogo português cunha a expressão “paradigma dominante”, isto é, um processo de natureza histórico-epistemológico que impõe um

6 Apesar das inúmeras críticas ao logos moderno, parece-me claro que Enrique Dussel não nega a importância da razão. Nesse sentido, afirma: “Isso permitirá uma nova definição, uma nova visão mundial da Modernidade, o que nos descobrirá não só seu ‘conceito’ emancipador (que é preciso subsumir), mas igualmente o ‘mito’ vitimário e destruidor, de um europeísmo que se fundamenta numa ‘falácia eurocêntrica’ e ‘desenvolvimentista’. O ‘mito da Modernidade’ tem agora um sentido diferente para Horkheimer ou Adorno, ou para os pós-modernos como Lyotard, Rorty ou Vattimo. Conta os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; masacataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta. Contra os racionalistas universalistas, não negaremos seu núcleo racional e sim momento irracional de mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; não negamos a razão, mas a irracionalidade pós-moderna; afirmamos a ‘razão do Outro’ rumo a uma mundialidadetransmoderna.” (DUSSEL, 1993, p. 24).

modelo global de racionalidade, no qual exclui peremptoriamente outras formas de saber, o senso comum e os estudos humanísticos. (SANTOS, 1995, p. 10).

Assim como a crítica frankfurtiana percebeu uma íntima relação entre a razão instrumental e a legitimação das estruturas econômicas e culturais de dominação, Souza Santos reconhece no “paradigma dominante” um modelo de opressão, pois anula outras possibilidades de racionalidades e saberes. Nas palavras do autor:

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. É esta a sua característica fundamental e que melhor simboliza a ruptura do novo paradigma científico com os que precedem. (SANTOS, 1995, p. 10)

A racionalidade moderna opera em uma lógica redutora da complexidade do mundo. Influenciada, sobretudo, pela metódica cartesiana, o “paradigma dominante” lança mão da divisão, segmentação e especialização como pretensas formas de se alcançar o conhecimento com segurança. O *Logos* moderno se transformou em uma “razão indolente” (SANTOS, 2002, p.42), ou seja, uma racionalidade impotente diante aos desafios e complexidade do mundo contemporâneo. A razão indolente se caracteriza, assim, como uma razão do desperdício, uma vez que, condicionada aos limites do próprio mundo que pretende fundar/legitimar, ignora outras possibilidades do saber-fazer na atualidade.

A crítica ao paradigma moderno de racionalidade representa o pano de fundo na interpretação de Boaventura sobre o conceito de invisibilidade social. Para Boaventura de Souza Santos (2007), o paradigma moderno se constitui como um “pensamento abissal”, isto é, um modo de conceber as relações sociais que engendra uma linha divisória entre a visibilidade e invisibilidade no mundo. Nas palavras do autor:

O pensamento moderno é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções visíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser

relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade de co-presença dos dois lados da linha. (SANTOS, 2007, p. 71).

28 O pensamento abissal se manifesta por meio do campo do “conhecimento” e do “direito”. Apesar de distintos em seus objetivos e fundamentos, a racionalidade científica e a racionalidade jurídica operam como subsistemas que retroalimentam, cada um a seu modo, uma linha de segregação entre visíveis e invisíveis.

No primeiro caso, o campo do conhecimento demarca uma linha divisória entre a visibilidade do discurso do saber técnico-científico e a invisibilidade do saber popular. A construção do conhecimento científico impõe-se como o centro decisório de validação universal da hipótese verdadeira ou falsa. É bem verdade o sociólogo português reconhece uma tensão evidente entre o discurso monopolizador do saber científico e outras pretensões do saber, tais como a filosofia e a teologia (SANTOS, 2007, p. 72). O contemporâneo debate sobre a descriminalização ou legalização do aborto, expõe a violenta disputa entre religiosos e cientistas sobre qual o “campo do saber” possui a legitimidade de definição do início vida. Ora, a grande questão nesse caso é que se trata de um conflito aberto e publicamente reconhecido em sociedades plurais. Portanto, o saber científico e o saber teológico ou filosófico, apesar das divergências e tensões, ocupam uma posição “deste lado da linha”.

Diferente é a posição do campo do conhecimento situado “doutro lado da linha”, o saber tradicional. Trata-se do saber-fazer popular, leigo, tradicional que inexistente como conhecimento a ser validado, mas como crença, mito ou magia. Nas palavras do autor é “inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia, que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha (SANTOS, 2007, p 73).

O Direito constitui o segundo subsistema que representa o pensamento abissal moderno. No âmbito das Ciências Jurídicas, a linha demarcatória da visibilidade e invisibilidade se divide, de um lado, na clássica dicotomia entre legal/ilegal e, doutro lado, naquilo que o sociólogo denomina de “a-legal”. No subsistema do Direito, a visibilidade jurídica materializa-se na operação lógica do legal (conformidade com o Direito posto) ou ilegal (desconformidade com o sistema normativo).

A visibilidade do subsistema legal/ilegal “deixa de fora todo um território social onde essa dicotomia seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora de lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não reconhecidos oficialmente”. (SANTOS, 2007, p. 73).

O Direito moderno seria aquele, portanto, fundado na “razão indolente”, isto é, um modelo de sistema normativo que insiste em desperdiça a possibilidade de um rico diálogo de experiências e de novas racionalidades. O modo de pensar jurídico nega a co-presença do território a-legal.

A grande contribuição de Boaventura de Souza Santos Boaventura (2007) é demonstrar que a “invisibilidade social” não decorre de elementos psíquicos do sujeito ou da formação cultural de uma ordem societária específica. A “invisibilidade” está inscrita na formação do nosso atual marco civilizatório e constitui um dos principais traços formadores do paradigma dominante da modernidade.

3 O Desenvolvimento econômico como projeto da Modernidade:

Ao lado de emancipação (política e econômica), a modernidade é alicerçada a partir de outros pilares fundamentais do pensamento ocidental, tais como, progresso, razão, técnica. De fato, a modernidade, aos olhos da tradição euro-modernista constitui um complexo mosaico destas ideias consolidadas ao longo dos últimos cinco séculos.

Na modernidade, a noção progresso, por exemplo, emerge como idéia-força apta a eliminar as ervas daninhas que embaraçavam o despertar da plena criatividade e capacidade do indivíduo. O tripé razão-progresso-técnica apresenta-se como metadiscurso capaz de fundamentar as práticas sociais e instituições do mundo ocidental. Nas palavras de Álvaro Ricardo de Souza Cruz (2004), as bases de superação da ordem societária feudal e a transição para modernidade podem ser melhor compreendidas a partir de quatro fatores históricos fundamentais:

- a) Reforma Protestante: a ruptura da visão teocêntrica do catolicismo e a abertura hermenêutica na interpretação das Escrituras;
- b) Sistema Capitalista: no âmbito das relações mercantis, a consolidação de um novo modelo de intercâmbio comercial, centrado na autonomização da esfera econômica de outras ordens e valores comunitários;
- c) Revolução Científica: o processo de ruptura com a produção científica

monopolizada pela Igreja por meio dos mosteiros e das universidades eclesiásticas;

- d) Racionalismo Científico: a aposta na construção de um modelo de racionalidade científica centrada na certeza e objetividade. (CRUZ, 2004, p. 56).

De fato, uma das principais características da modernidade é a ruptura com o imobilismo social por meio do progresso técnico-econômico. Castro (2003, p. 103) afirma que o progresso constitui uma ideia absolutamente nova, uma vez que até a Idade Média, a mobilidade de castas não fazia parte dos valores compartilhados pela comunidade.

Nos dias atuais, a ideia de desenvolvimento econômico simboliza a crença na mobilidade social e na alteração do status quo, elementos essenciais na consolidação e expansão do novo modo de reprodução social surgido na Europa, a partir dos séculos XIII e XIV. De fato, a sociedade na Idade Média, dividida em rígidos estamentos (Nobreza, Clero e Servos), não propugnava qualquer espécie de pretensão de mobilidade social.

A despeito de sonhos individuais, ou de habilidades e talentos não braçais, as potencialidades humanas eram sufocadas por uma austera hierarquização social e pela imutável ordem de valores religiosos. Nesse contexto, a idéia-força do progresso – e posteriormente sua renovação, o desenvolvimento – constituem a esperança em garantir ao ser humano o pleno exercício de suas potencialidades, de acordo com as aspirações de cada sujeito.

A ascensão da classe burguesa e o crescimento das forças de produção rompem com a cristalização da ordem societária medieval. Se nesta, o destino é, em grande parte, definido de acordo com os laços de sangue e localização geográfica, na modernidade o progresso pode viabilizar – ainda que para poucos – a mutabilidade de posições sociais.

Na visão de Celso Furtado (2000), a origem do progresso é analisada por múltiplas fontes:

As raízes de progresso podem ser detectadas em três correntes do pensamento europeu que assumem uma visão otimista da história a partir do século XVIII. A primeira delas se filia ao Iluminismo, que concebe a história como uma marcha progressiva para o racional. A segunda delas brota da

idéia de acumulação de riqueza, na qual está implícita a opção de um futuro que encerra uma promessa de melhor bem-estar. A terceira, enfim, surge com a concepção de que a expansão geográfica da influência européia significa para os demais povos da Terra, implicitamente considerados ‘retardados’, o acesso a uma forma superior de civilização. (FURTADO, 2000, p. 9)

Ao longo do século XX, entretanto, a ideia de progresso é substituída pela noção de desenvolvimento econômico, cabendo a este, então, a função de legitimadora da Modernidade.

31

No plano jurídico, a ideia do desenvolvimento como um direito passa a ser concretizada ao longo do século XX a partir de um processo de positivação formal em Tratados Internacionais. Segundo Moraes (2007), a Declaração da Filadélfia – relativa aos fins e objetivos da Organização Internacional do Trabalho – aprovada em maio de 1944, constitui o embrião normativo, no plano internacional, do direito ao desenvolvimento. De fato, nesse Documento Internacional, – a pobreza é identificada como um “perigo para a prosperidade de todos” (Artigo I, c); é reconhecido o direito de todos os seres humanos de promover seu “progresso material e desenvolvimento espiritual” (Artigo II, a); ficam garantidos o pleno emprego e a elevação do nível de vida (Artigo III, a) e a possibilidade para todos, de uma participação justa nos frutos do progresso em termos de salários e de ganhos, de duração do trabalho e outras condições de trabalho, e um salário mínimo vital para todos os que têm um emprego e necessitam dessa proteção (artigo IV). (MORAIS, 2007, p. 104).

A Carta das Nações Unidas de 1945, em seu artigo 55, estabelece como condição de estabilidade das relações internacionais a promoção de “níveis mais altos de vida, trabalho efetivo e condições de progresso e desenvolvimento econômico e social.” (NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL, 2004a)

A Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, apesar de não disciplinar expressamente o direito ao desenvolvimento como preceito fundamental, define no artigo XXV que todo:

ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e a sua família, saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle.

(NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL, 2004b)

O Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, adotado pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1966, assegura no artigo 1º, I, assegura o desenvolvimento econômico, social e cultural aos povos, bem como a suas riquezas e de seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações decorrentes da cooperação econômica internacional, baseada no princípio do proveito mútuo, e do Direito internacional. (DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos, 2010).

32

Em dezembro de 1986, a Assembleia Geral das Nações Unidas, aprova a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento. Logo em seu artigo 1º, o Documento define o desenvolvimento como um direito humano inalienável e determina, em seguida, a inserção da pessoa humana como sujeito central no processo de desenvolvimento. De fato, há uma ampliação na delimitação conceitual de desenvolvimento, bem como um esforço – no plano normativo – de humanizar e introduzir fatores não-econômicos no discurso de universalização desenvolvimentista. (MORAIS, 2007, p. 399).

Os artigos 2º e 3º da Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento definem a função primordial do Estado – e não do livre mercado – na formulação de condições favoráveis à promoção do desenvolvimento, bem como na elaboração de políticas econômicas específicas de garantia do bem-estar da população. (MORAIS, 2007, p. 399).

No plano interno, o reconhecimento do desenvolvimento como um fenômeno jurídico-constitucional foi positivado pela Constituição de 1988 que, de forma inédita, logo em seu Preâmbulo, afirma que um dos objetivos do Estado Democrático de Direito é assegurar “o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento”.

A Constituição da República de 1988, em diversos artigos, disciplinou a dicotomia desenvolvimento nacional/desenvolvimento regional. A Constituição de 1988 reconhece as disparidades sociais e econômicas entre as macrorregiões do Brasil. Em nosso sistema jurídico-constitucional, as desmedidas diferenças regionais são disciplinadas de duas formas: num primeiro plano, a Constituição regulamenta a necessidade de elaboração, pelo Congresso Nacional (art. 48, IV), de planos regionais e nacionais; por outro lado, define o planejamento como instrumento de compatibilização dos planos nacionais e regionais de desenvolvimento. Ademais, o artigo 43 estabelece

que a União poderá articular sua ação em um mesmo complexo geoeconômico e social, visando ao seu desenvolvimento e à redução das desigualdades regionais. A ideia-força do desenvolvimento é concebida como farol iluminador na elaboração e execução das políticas urbanas (art. 182), culturais (art. 216 § 3º) e na regulamentação do Sistema Financeiro Nacional (art. 192).

As múltiplas adjetivações do desenvolvimento no texto constitucional, tais como, desenvolvimento nacional (art. 3º, II), econômico e social (art. 21 IX, art. 43 § 1º, II, art. 180) e socioeconômico (art. 151, I), urbano (art. 21, XX e art. 182), regional (art. 163, VII) cultural (art. 216 § 3º), científico (art. 218) e cultural e socioeconômico (art. 219), evidenciam a complexidade e diversidade de dimensões do fenômeno do desenvolvimento.

Em síntese, o Direito reconhece o desenvolvimento como uma categoria central no discurso jurídico, seja no plano dos Tratados Internacionais ou na própria gramática constitucional moderna. Além disso, o direito ao desenvolvimento é entendido como um direito fundamental de 3º dimensão/geração, tal como entende Sarlet (2009, p. 48), Perez Luño⁷ (2006, p.33), Ferreira Filho (2008, p. 59), Siqueira e Oliveira (2007, p. 97), Ferreira (1999, p. 34), dentre outros.

Por outro lado, se faz necessário reconhecer que a pretensão desenvolvimentista é possui déficits, pois, inegavelmente, ao pretender garantir níveis de bem-estar para a coletividade em geral, homogeneiza as particularidades e a diversidade de grupos sociais. Nesse sentido, apenas uma visão crítica da modernidade é capaz de refletir sobre as práticas, atores e processos ocultos pela dinâmica do discurso ocidental modernizante. O modernismo-interacionista constitui uma dessas tentativas de análise crítica da modernidade.

Nesse sentido, aos olhos dos críticos, o desenvolvimento – na condição de uma categoria própria da modernidade – é promotor da invisibilidade e ocultação de outras formas de organização social. Independente do modelo político ou sistema econômico, o desenvolvimento carrega em seu DNA a impossibilidade de reconhecimento da diversidade e pluralidade de formas de reprodução social. Foi e é assim com o “desenvolvimento dos países socialistas”, os projetos de “desenvolvimento autônomo

⁷ “La paz, la calidad de vida y la libertad informática no son los únicos derechos que conforman la tercera generación, aunque quizás sean los más representativos y consolidados. Junto a ellos se postulan también otros derechos de muy heterogénea significación, tales como: las garantías frente a la manipulación genética, el derecho a morir con dignidad, el derecho al disfrute del patrimonio histórico y cultural, el derecho de los pueblos al desarrollo, el derecho al cambio de sexo, o a la reivindicación de los colectivos feministas de un derecho al aborto libre y gratuito.”

da América Latina” na década de 50 e 60 do século XX e, mais recentemente, o “desenvolvimento híbrido chinês”. Pode-se afirmar, entretanto, que nas últimas décadas um novo modelo de desenvolvimento aprofunda e radicaliza a ocultação do outro: o desenvolvimento neoliberal.

Nos próximos itens analisarei como essa tensão entre o desenvolvimento como instrumento de emancipação (própria da vertente clássica do modernismo europeu) e a concepção do desenvolvimento como uma forma de ocultação (produto das reflexões críticas sobre a modernidade) resultou na institucionalização de determinados atores jurídico-econômicos. Assim, pode-se afirmar que são frutos da visão tradicional de modernidade, a empresa, no século XIX e o Estado no século XX (item 4) e, por outro lado, a denúncia das contradições da modernidade e, conseqüentemente, do discurso desenvolvimentista, promoveu a ascensão de Novos Sujeitos de Direito, como as comunidades tradicionais (item 5).

4 A empresa e o Estado como sujeitos jurídico-econômicos na visão tradicional do Direito

Na concepção tradicional do Direito Moderno, em especial em sua relação com a gramática do desenvolvimento econômico, a norma jurídica dirige-se aos agentes econômicos, públicos ou privados, no âmbito nacional, regional ou internacional. A questão dos “sujeitos de Direito”, entretanto, apresenta-se condicionada às mutações históricas do processo capitalista e a respectiva constitucionalização da ordem econômica.

O período liberal caracterizou-se pela consolidação, durante um longo período, de um complexo mosaico de práticas, sociabilidades e discursos políticos, filosóficos e econômicos centrado, fundamentalmente, em três grandes pilares: a) o individualismo em oposição ao ethos comunitário antigo ou medieval; b) a razão em resistência à retórica metafísica e; por fim, c) a limitação da ação do Estado – na esfera econômica e política – em contraposição ao modo de atuação do Estado Absolutista.

Nesse contexto, o sistema constitucional liberal oitocentista identifica, no sistema econômico capitalista, a manifestação de uma ordem natural das coisas. Tal como as leis físicas, as leis do mundo econômico não devem ser alteradas, mas apenas reconhecidas como a evidência das relações puras e autênticas de nossa sociedade. A ordem econômica liberal, então, assenta-se em dois grandes seguintes pressupostos: o

primeiro consiste na consolidação de uma prática política baseada na defesa de uma intervenção mínima do Estado na economia; a segunda refere-se a ampla e irrestrita liberdade econômica (livre iniciativa, livre concorrência, e livre uso/gozo da propriedade dos bens de produção).

Qual o sujeito de Direito Econômico que emerge nesse período?

A ideia de garantia da liberdade absoluta da atividade empresarial privada constitui um marco definidor da organização constitucional do processo econômico liberal. Apesar da inexistência da formalização de capítulo/título próprio no texto constitucional, na “ordem econômica liberal” a centralidade da atividade econômica privada seria representada pela garantia da liberdade de iniciativa da “indústria, ou comércio” nos termos do artigo 179, XXIV da Constituição Imperial de 1824 e pelo artigo 72, XXIV da primeira Constituição Republicana de 1891.

No âmbito das relações jurídico-privatistas, o ordenamento positivo passa a definir a centralidade de determinados sujeitos de direito relacionados ao exercício das atividades da “indústria, ou comércio”. No Brasil, o Código Comercial de 1850 reconhece a institucionalização formal do “comerciante” e os agentes auxiliares do comércio (corretores, agentes de leilões, feitores, guardas-livros, caixeiros, trapicheiros, administradores de armazéns de depósito, commissarios de transportes, tal como descrito no artigo 35 da lei 556, de 25 de junho de 1850. A rejeição de quaisquer ações heterônomas na esfera econômica – uma vez que a ordem econômica era a pura manifestação de um dado posto – afasta qualquer possibilidade de cogitação da figura do Estado como um ator econômico relevante no desenvolvimento da economia capitalista.

Na condição de agente central da economia capitalista, a empresa é conceituada, em regra, como uma organização destinada à produção de bens e serviços com o escopo de geração de lucro .

Washington Peluso Albino de Souza (2005, p.290) entende que a “empresa” não é mero objeto, mas o próprio sujeito do “ato-jurídico-político-econômico”, na medida em que as normas de Direito Econômico pretendem estabelecer um conjunto de incentivos, diretivas, obstáculos e limites de atuação.

Os principais autores do Direito Econômico Francês reafirmam a dualidade entre a empresa e o Estado como os principais sujeitos da disciplina. É o caso, por exemplo, de Gérard Farjat (1971 p.88; 2004, p.73) que se propõe a debater acerca da qualificação da empresa como sujeito ou objeto do Direito Econômico ou André de Laubadère que

sugere a delimitação do direito público econômico como “o direito aplicável às intervenções das pessoas públicas na economia e aos órgãos dessas intervenções.” (LAUBADÉRE, 1985, p. 28)

Ao longo do século XIX, entretanto, as instabilidades e mazelas de um progresso econômico contraditório, desequilibrado e injusto resultaria em novos movimentos, sociais, políticos e intelectuais, que impugnavam a concepção naturalista da economia. De um lado, o projeto intelectual e político de Marx e Engels revelam a pretensão de reorientação do processo de constituição de um novo sujeito histórico. Na visão marxista, a organização de uma nova ordem societária dependeria da emergência do proletariado como o novo ator político e econômico.

Doutra banda, as evidentes tensões entre a perversidade dos efeitos sociais de uma “ordem natural do mercado” e os princípios humanistas do Evangelho resultaram em um reposicionamento político da Igreja Católica por meio da Doutrina Social da Igreja. Se é verdade que as Encíclicas Papais – em especial a *Rerum Novarum* de Leão XIII de 1891 – não constituem uma declaração sobre as técnicas de ações estatais, os documentos ressaltam a importância da efetiva ação do Estado para a concretização de uma organização social mais justa, solidária e cooperativa.

O período entre guerras (1919-1939) se apresentou como uma fase de forte inflexão do modo de organização da sociedade capitalista. Nesse curto período, o mundo ocidental revelou-se extremamente apto a se reinventar a partir de novas instituições e modelos de engenharia estatais. Em um breve resumo, poder-se-ia afirmar que uma das principais características dessa nova fase do capitalismo foi a introdução e institucionalização de novos mecanismos redistributivos. Esquemáticamente, no período entre guerras destacam-se três grandes modelos redistributivos que rompem com o antigo modelo de Estado Liberal:

- a) Estado Socialista;
- b) Estado bem-estar social;
- c) Estado desenvolvimentista dos países terceiro-mundistas.

A despeito das inúmeras especificidades e diversidades político-ideológicas, os modelos listados acima possuem em comum a ideia de que o livre mercado não se constituía como o espaço de coordenação mais apto e eficiente de redistribuição de riqueza do excedente social e, nesse sentido, o Estado possuiria um papel – ainda que transitório, como no caso do Estado Socialista– de garantir mecanismos de repartição e concreção da justiça econômica.

A Revolução Russa de 1917 e a constituição da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) – representaram a concretização da alternativa redistributiva mais radical institucionalizada como contraponto ao modelo do Estado Liberal do século XIX. Nesse sentido, a pretensão da extinção de classes/estamentos e a eliminação de qualquer opressão econômica de natureza burguesa, conduziram a experiência soviética, seja sob a liderança Vladimir Ilitch Lenin (1870-1924) ou Josef Vissarionovitch Stalin (1879-1953), a uma estatização da economia e, em um segundo momento, a sua planificação a partir da implementação dos planos quinquenais conduzidos pelo Comitê Estatal de Planejamento (GOSPLAN).

A despeito de dicotomização ideológica, torna-se imprescindível reconhecer o pleno sucesso econômico da planificação no início do século XX. De fato, a experiência soviética da planificação econômica resultou em uma rápida e radical alteração das estruturas de produção do país, pois em apenas três décadas, a URSS transformou-se de uma economia agrária e não diversificada em um país com uma complexa base industrial e militar, a ponto de se tornar uma das principais peças do xadrez da geopolítica do século XX.

Em termos teóricos, entretanto, a questão do Estado nunca fora um tema de consenso entre os marxistas. Em sua acepção marxista clássica, o Estado, como configuração institucional moderna, assume um caráter essencialmente classista, de modo atuar como um instrumento de opressão da classe proletária e promoção dos interesses da classe burguesa. Nas célebres palavras de Marx e Engels no Manifesto, o “governo moderno é apenas um comitê para gerir os negócios comuns de toda a burguesia”. (MARX; ENGELS, 2006, p. 35).

O segundo grande modelo redistributivo refere-se ao que se tornou conhecido como Estado do bem-estar social. Diferentemente do modelo estatal distributivo soviético – um fenômeno histórico muito bem delimitado no tempo e espaço – o Estado do bem-estar social representa um complexo caleidoscópio de práticas, experiências e instituições que visam garantir uma ampla rede de arranjos protecionistas no âmbito social e, ao mesmo tempo, promover a estabilização e crescimento econômico.

O Estado do bem-estar social é uma denominação genérica que visa contemplar uma ampla diversidade de modelos e trajetórias de organização estatal e societária desenvolvidas ao longo do século XX na Europa. Em linhas gerais – e assumindo o risco de uma excessiva simplificação em razão da complexidade e multiplicidade de concepções de *Welfare State* – poder-se-ia elencar como características fundamentais:

uma economia de mercado com alto grau de regulação; um forte aparato institucionalizado de proteção social, um nível relativamente elevado de estabilização e consenso político entre classe trabalhadora, empresariado e burocracia estatal.

José Luís Fiori (1997, p. 2) propõe uma sistematização do debate acerca da delimitação conceitual do Estado do bem-estar social em três grandes vertentes: uma primeira perspectiva, de natureza mais historiográfica, visara analisar a questão a partir da lente da percepção de existência de uma linha de continuidade das ações de proteção concretas de social, sendo a *Poor Laws* de 1536 um dos marcos fundadores. A segunda leitura, metodologicamente mais criteriosa, propõe uma identificação entre o conceito de Estado do bem-estar social e as políticas sociais do final do século XIX. Nessa linha de raciocínio encontra-se o pensamento de clássicos como T.H. Marshall e sua proposta de interdependência entre a cidadania civil, política e social. Por fim, uma terceira vertente, buscara definir o Estado do bem-estar social como um novo fenômeno histórico que emerge após a 2ª Guerra e propõe uma ruptura em face aos antigos instrumentos e modelos de proteção social. Um dos principais teóricos dessa concepção do *Welfare State* é o sociólogo dinamarquês Gosta Esping-Andersen (1990, 1991).

Para Esping-Andersen (1990), o Estado do bem-estar social constitui um fenômeno heterogêneo, complexo e com múltiplas facetas institucionais. A sua tarefa consiste, portanto, em “sociologizar” o Estado do bem-estar social e rejeitar leituras historicamente lineares ou excessivamente estereotipadas acerca do fenômeno. Nessa perspectiva, o sociólogo dinamarquês analisara o Estado do bem-estar social a partir de três grandes vertentes: o conservador, o liberal e o socialdemocrata. De certo, a fundamentação teórica do Estado do bem-estar social é tão diversa quanto às suas múltiplas manifestações históricas, sendo possível incluir autores de matrizes diversas tais como T.H Marshall e sua proposta de construção de um conceito amplo de cidadania (civil, política e social) e o modelo do intervencionismo estatal de John Maynard Keynes.

Por fim, o terceiro modelo redistributivo corresponde ao modelo de Estado desenvolvimentista dos países de terceiro mundo, em especial, nos países da América Latina e do continente africano. Uma compreensão adequada do campo teórico desenvolvimentista, entretanto, depende de uma contextualização histórica e uma reflexão em termos geopolíticos.

No que se refere ao Direito, a partir do século XX, a doutrina jurídica absorve, em grande parte, as influências desse novo arranjo institucional distributivo. Assim, a

“ordem econômica liberal” teria sido substituída por um novo modelo de constitucionalização da economia, na qual o papel do Estado altera-se de mero garantidor para um efetivo regulador e executor de atividades econômicas. Trata-se de uma “ordem econômica intervencionista”. Neste novo modelo, admite-se um maior grau de intervenção estatal na economia (seja como regulador ou Estado-empresário) e a introdução de fins e objetivos sociais a serem perseguidos pelo Estado e sociedade: função social da propriedade, diminuição das desigualdades regionais, pleno emprego. Em sua estrutura, o modo de organização da produção/consumo continuaria essencialmente liberal-burguês, porém, com algumas atenuações e ganhos sociais. Seriam exemplos dessa nova fase do constitucionalismo jus-econômico as Constituições de 1934, 1937, 1946, 1967/69 e 1988.

5 Novos Sujeitos: o processo de afirmação de comunidades tradicionais

Ao longo do século XX, as propostas políticas de construção do Estado Social brasileiro – e seu respectivo sistema de proteção social – se consolidaram em um ambiente paradoxal. De um lado, o modelo social getulista se organizou a partir de estratégias de mediação entre a classe trabalhadora urbana e o capital industrial. A criação e expansão da tutela previdenciária e trabalhista simbolizam a afirmação de um modelo centrado nos conflitos distributivos típicos de um capitalismo industrial, ainda que tardio; por outro lado, o modelo de proteção social brasileiro, ao se estruturar exclusivamente a partir da polarização capital versus trabalho, passa a ocultar uma série de atores e conflitos de outras naturezas.

A manutenção formal do quadro de proteção social ao longo do regime civil-militar (1964-1985) não representou, entretanto, a abertura de novo modelo de democracia econômica. Ao contrário, as políticas econômicas e sociais castrenses aprofundaram um modelo de crescimento modernizante (Bercovici, 2005) centrado nas distorções regionais, concentração de renda e invisibilidade de novos atores sociais. É o caso, por exemplo, do Plano Nacional de Desenvolvimento (PND) – seja em sua primeira versão, o I PND (1972-1974), ou a segunda experiência, o II PND (1975-1979) – cuja principal característica foi aposta em megaprojetos de infraestrutura, a centralização decisória e a ausência de diálogo com a sociedade civil

(FONSECA; MONTEIRO, 2008, p. xx)⁸.

O declínio do regime civil-militar e a consolidação da redemocratização política no Brasil na década de 80 são caracterizadas por um intenso processo de debate público promovido por um rico e complexo mosaico de movimentos sociais. Nesse contexto histórico de (re)encontro, debates, articulações estratégicas entre velhos e novos atores políticos, os movimentos sociais de luta pela terra – urbana e rural – renovam suas pretensões e demandas em face ao processo de construção da nova ordem constitucional.

Mas quem são esses novos atores coletivos?

Trata-se de um grupo heterogêneo e diversificado formado por indígenas, quilombolas, os extrativistas (andirobeiras, apanhadores de sempre-viva, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, os castanheiros, cipozeiros, piaçabeiros), ciganos, pescadores artesanais (caiçaras, marisqueiras, pantaneiros), famílias ribeirinhas cujo denominador comum é a disputa pela distribuição da terra e a afirmação de uma identidade coletiva. As comunidades e povos tradicionais representam a convergência, em uma única demanda, da luta pelo direito ao reconhecimento das especificidades de diferentes modos de reprodução social e o direito pela reorganização da estrutura produtivo-fundiária. Em outras palavras, comunidades tradicionais pleiteavam a afirmação de seus direitos humanos fundamentais a partir da convergência discursiva entre os direitos culturais e os direitos econômicos.

No âmbito normativo, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) publicou, a Convenção n. 169 em 27 de junho de 1989 (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 2011), – ratificado pelo Decreto Legislativo n. 143, de 20 de junho de 2002 e promulgado pelo Decreto n. 5051, de 19 de abril de 2004 – que estabeleceu as regras de gestão do território e os critérios para a auto-atribuição da identificação das comunidades indígenas e povos tribais.

A Convenção 169 da OIT representou um marco divisor na construção de um projeto político de afirmação dos direitos humanos nas comunidades tradicionais. Em primeiro lugar, a Convenção foi pioneira ao propor uma delimitação do conceito de

⁸ Pedro Dutra Fonseca e Sérgio Marley Modesto Monteiro (2008) apresentam um interessante exemplo de análise do II PND à luz da teoria institucionalista. Para os autores, a reflexão sobre a formulação e implementação deve estar associada ao conjunto de regras e práticas informais inseridas na tradição política brasileira. Nesse sentido, o II PND, mais do que uma manifestação técnica do planejamento estatal, representava um plano condicionado às pretensões políticas de recuperação de uma retórica de crescimento pós-milagre econômico.

“povos indígenas e tribais”. Além disso, tais povos tradicionais são identificados como sujeitos corresponsáveis pela inserção nos projetos de desenvolvimento de cada Estado, na medida em que a Convenção estabelece o direito de participação das comunidades nos empreendimentos econômicos cujas atividades repercutissem direta ou indiretamente em seus territórios. Nos termos do artigo 1º da Convenção:

- a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;
- b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

A Convenção estabelece, em primeiro lugar, uma diferença entre “povos tradicionais indígenas” e “povos tradicionais não indígenas” – denominados, nos termos da norma, de “povos tribais” – a partir de um critério étnico e histórico. Os povos indígenas são aqueles caracterizados pela preexistência ao projeto de ocupação colonizador europeu e pela conservação, ao menos, de parte do modo de reprodução social tradicional. Há aqui uma clara ideia de se ressaltar o reconhecimento de um liame histórico, ainda que fragmentado, de costumes, regras e hábitos dos povos originários.

Por outro lado, “povos tribais” são aqueles que se diferenciam de outros grupos sociais em razão de suas especificidades culturais. Juan Manuel Salgado (2006, p.36) afirma que os povos tribais não são caracterizados pela descendência dos povos originários ou uma preexistência aos colonizadores europeus.

Todavia, dois outros pontos da Convenção 169 da OIT são merecedores de reflexão:

Em primeiro, a adoção de “povo” como a categoria analítica apta a qualificar tais sujeitos coletivos. Na Ciência Política clássica, o elemento “povo” apresenta-se como componente elementar do Estado, ao lado do território e da soberania, ou seja, a ideia de que o povo constitui um agrupamento de pessoas dotadas de interesses, ideias e intencionalidades cuja ação é, necessariamente, politicamente orientada para um

determinado fim. No Estado Moderno, em especial a partir da obra “Qu’est-ce que le tiers état ?” de Emmanuel Joseph Sieyès, a ideia de nação assume uma importância central, pois está associada ao corpus único vinculado ao ordenamento legal de um país (SIEYÈS, 2001).

Evidentemente, a concepção de povo/nação definida pela OIT afasta-se dessa tradição do pensamento político clássico de Sieyès. Trata-se de rejeitar, explicitamente, qualquer herança de identificação da nação como um elemento abstrato e homogêneo. Na contemporaneidade, ao contrário, o conceito de “povo” surge como uma categoria aberta e multicultural, sendo um canal irradiador de uma grande diversidade de línguas, tradições e culturas.

No plano jurídico interno, o decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais estabelece a seguinte definição:

I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; (BRASIL, 2007).

É interessante observar, logo de início, que o Decreto federal não adotou uma estrutura de cisão entre “povos tribais” e “povos indígenas”, tal como a comentada Convenção 169 da OIT. Torna-se claro, entretanto, que apesar dos indígenas possuírem um marco jurídico próprio que dispõe sobre regras de capacidade civil, patrimônio, demarcação de terras, política de saúde, tipos penais aplicam-se aos silvícolas, de forma subsidiária, todas as regras aos demais povos tradicionais (quilombolas, seringueiros, quebradeiras de coco). (BRASIL, 1973).

O decreto federal estabelece, ainda, que as comunidades tradicionais são aquelas que possuem uma organização social própria. Trata-se de analisar as especificidades do modo de composição das hierarquias de poder, divisão interna do trabalho, modelo de organização produtiva e costumes em geral. Em vários casos, essas práticas sociais são indissociáveis e interdependentes, tais como a relação dinâmica entre as regras de parentesco, arranjos matrimoniais e conformação da disciplina de produção local.

Do ponto de vista jurídico, a integração com o meio ambiente é uma importante

referência definidora das ditas comunidades tradicionais. Em regra, os recursos naturais constituem a base material e simbólica segundo a qual um modelo econômico próprio está estruturado, seja por meio de atividades extrativistas, pecuárias ou agrícolas. A natureza da relação entre coletividade/natureza é holística e complexa, uma vez que o meio ambiente não é reduzido ao conceito de matéria-prima destinada ao processo produtivo. De certo, essa concepção internalizada pelas comunidades tradicionais se diferencia do modo fragmentado-instrumental usualmente reproduzido pela sociedade ocidental-capitalista.

A relação entre os povos tradicionais e seus respectivos territórios constitui outra variável decisiva no processo de caracterização das comunidades tradicionais. O território é o espaço sobre o qual uma comunidade reproduz as suas práticas sociais e econômicas, os valores e suas crenças. Em resumo, o território é um lócus essencial para a reprodução social e a (co)existência desse grupo. Retirar-lhes a terra constitui uma grave transgressão aos direitos humanos fundamentais e uma violência simbólica aos valores compartilhados pela comunidade.

Por fim, cabe ainda uma reflexão sobre o processo de identificação e qualificação de um agrupamento humano como uma “comunidade tradicional”. A Convenção 169 da OIT foi a primeira a considerar a auto-identificação como critério definidor da identidade de um grupo. O Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 estabelece, em seu artigo 3º, VI, que constitui um dos objetivos da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais: “reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos.” (BRASIL, 2007). Em outras palavras, o Direito internacional e o Direito interno estabelecem que a definição de “comunidade tradicional” depende, necessariamente, de um processo no qual um grupo se reconheça como um sujeito coletivo com atributos culturais, sociais e econômicos próprios e distintos de outros povos. Isso quer dizer que, apesar das dificuldades e riscos inerentes ao critério da auto-identificação, inexistem instrumentos mais legítimos que a auto-atribuição.

De qualquer forma, a definição de “povos e comunidades tradicionais” não pode ser reduzida a uma análise técnico-formal do texto de um ato normativo. Antonio Carlos Sant'Ana Diegues (1999), por exemplo, responde ao desafio de se buscar elementos definidores de comunidades tradicionais a partir de uma extensa lista: Nesse caso, seriam comunidades tradicionais:

a) pela dependência freqüentemente, por uma relação de simbiose entre a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis com os quais se constrói um modo de vida; b) pelo conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transferido por oralidade de geração em geração; c) pela noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente; d) pela moradia e ocupação desse território por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra de seus antepassados; e) pela importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado; f) pela reduzida acumulação de capital; g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e às relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; h) pela importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e a atividades extrativistas; i) pela tecnologia utilizada que é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final; j) pelo fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos; l) pela auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras. (DIEGUES, 1999, p. 21).

A positivação da figura dos Novos Sujeitos representa uma ruptura com o paradigma tradicional do Direito Moderno centrado, fundamentalmente, nas categorias “empresa” e “Estado” quando o assunto refere-se à relação entre o desenvolvimento econômico e o Direito. A ascensão da figura da “comunidade tradicional” como um novos sujeitos de Direito não representa, entretanto, uma nova forma de uniformização, pois há dentro deste conceito uma multiplicidade de atores, racionalidades e intencionalidades diversas. O denominador comum entre tais grupos é a afirmação de uma identidade coletiva que se relaciona diretamente com o reconhecimento da terra e dos territórios como um elemento fundante de sua organização e reprodução política, social e econômica.

6 Conclusão

Ao lado da “razão”, “individualidade” e da “técnica”, o “desenvolvimento” constitui um dos principais legados da modernidade. O discurso desenvolvimentista, entretanto, carrega em seu DNA uma tensão constitutiva: de um lado, a ideia de que a emancipação do sujeito somente é possível por meio do progresso; doutro lado, este discurso do progresso/desenvolvimento, ao se autolegitimar como um discurso consensual e uniforme na sociedade moderna, torna-se promotor de práticas geradoras de ocultação e invisibilidade social. A busca pela compreensão do desenvolvimento como uma categoria complexa e contraditória é condição para se refletir sobre a relação entre Direito e o Desenvolvimento econômico-social.

A relação entre o desenvolvimento e as populações tradicionais constitui um dos principais elementos dessa nova e complexa equação. A redemocratização política contribuiu decisivamente para a emergência de novas comunidades e populações como Novos Sujeitos. Estes, por sua vez, reivindicavam a proteção e o reconhecimento de formas próprias de reprodução social, política e econômica.

Em outros termos, em uma sociedade democrática e plural, a agenda política deve, necessariamente, contemplar a reconstrução de uma gramática desenvolvimentista que internalize as particularidades – étnicas, territoriais, culturais e econômicas – dos indígenas, quilombolas, os extrativistas (seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, os castanheiros, cipozeiros, piaçabeiros), ciganos, pescadores artesanais (caiçaras, marisqueiras, pantaneiros), famílias ribeirinhas.

A invisibilidade das comunidades tradicionais nas políticas de desenvolvimento pode se manifestar de múltiplas formas, sendo as principais: a) uma dinâmica de invisibilidade das comunidades tradicionais a partir da intervenção estatal nos programas e obras de infraestrutura, tais como, hidrelétricas, estrutura modal de transporte ou a expansão de atividades agrícolas de larga escala; b); a invisibilidade na elaboração, execução e avaliação das políticas públicas de desenvolvimento local e de inclusão produtiva direcionada especificamente aos povos tradicionais.

A ordem econômica deve admitir uma pluralidade de atores e, conseqüentemente, novas racionalidades e arranjos institucionais. O direito ao desenvolvimento das comunidades tradicionais consiste no reconhecimento da autonomia de escolher o modo, tempo e grau de adesão ao processo de reprodução social.

Referências

- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- CASTRO. Josué. **Fome: Fome: um tema proibido: últimos escritos de Josué de Castro**. Ana Maria de Castro (Org.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Jurisdição Constitucional Democrática**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.
- DECLARAÇÃO Universal dos Direitos Humanos. **Pacto internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais**. Disponível em: <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/pacto_dir_economicos.htm> Acesso em: 22 jan. 2010.
- DIEGUES, Antonio Carlos Sant'Ana **O mito moderno da natureza intocada**. 4. ed. São Paulo: HUCITEC, 1999.
- DURKHEIM, Emile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- DUSSEL, Enrique D. **1492: o encobrimento do outro**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1993.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta. **The three worlds of welfare capitalism**. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- ESPING-ANDERSEN, Gosta. **As três economias políticas do Welfare State**. *Lua Nova*, São Paulo, n.24, p.85-116, set.1991.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. 2.ed. São Paulo: Ed Unesp, 1991.
- FARJAT. Gérard. **Droit Economique**. Paris: Thémis Droit. Presses Universitaires de France. 1971.
- FARJAT, Gérard. **Pour un droit économique**. Paris: Les Voies du Droit. Presses Universitaires de France. 2004
- FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. **Direitos Humanos Fundamentais**. 10 ed. São Paulo. Saraiva. 2008
- FERREIRA, Marcelo. In: AGUSTÍN, Gordillo. **Derechos Humanos**. 4. ed. Buenos Aires: Fudancion de Derecho Administrativo, 1999.
- FIORI, José Luís. Estado do bem-estar social: padrões e crises. **PHYSIS: Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, 1997.

FONSECA, Pedro C. Dutra; MONTEIRO, Sérgio Marley Modesto. O estado e suas razões: o II PND. **Revista de Economia Política**, São Paulo, v.28, n.1 , p. 28-46, mar. 2008.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de philosophie, v. 82, n° 2, p. 35-63, Avr./Juin. In: **CONFERÊNCIA PROFERIDA, 27 maio 1978**. Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

FURTADO, Celso. **Introdução ao desenvolvimento: enfoque histórico-estrutural**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? In: KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1985.

KLEIN, Joel Thiago. A resposta kantiana à pergunta: que é esclarecimento? **ethic@**, Florianópolis v. 8, n. 2, p. 211- 27, dez. 2009

LAUBADÉRE, André de. **Direito público econômico**. Almedina: Coimbra. 1985

LÖWY, Michel. **Ler Marx**. São Paulo: Editora Unesp. 2011

LUÑO. Antonio Enrique Perez. **La tercera generación de derechos humanos**. Navarra: Thomson Aranzadi. 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Frederick. **Manifesto do partido comunista**. 10. ed. São Paulo: Global, 2006. (Universidade popular).

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo. 2013

MAGALHÃES, José Luiz Quadros. **Pluralismo epistemológico e modernidade in direito à diversidade e estado plurinacional**. Belo Horizonte: Arraes Editores. 2012.

MORAIS, Sabrina. **O Direito Humano Fundamental ao desenvolvimento social: uma abordagem interdisciplinar e pluralista ao direito constitucional entre Brasil e Espanha**. Florianópolis: OAB/SC. 2007.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. **Carta das Nações Unidas – Carta da ONU**. 2004a. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php> Acesso em: 20 nov. 2009.

NAÇÕES UNIDAS NO BRASIL. **Declaração universal dos direitos do homem. Declaração dos Direitos Humanos – 2004b**. Disponível em: <http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php> Acesso em: 20 nov. 2009.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção n° 169 sobre**

- povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT** / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3764>> Acesso em: 14 jan. 2015
- PASQUINO, Gianfranco. Revolução. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Brasília: UnB, 2007.
- SALGADO, Juan Manuel. **Convenio 169 de la OIT sobre pueblos Indígenas: comentado e anotado**. Neuquén: EDUCO – Universidad Nacional del Comahue, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007.
- SANTOS, Boaventura de Souza. **Semear outras soluções: Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2005.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 2, n. 2, maio./ago. 1995.
- SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: a uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10. ed. rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. **A Constituinte burguesa: qu'est-ce que lê tiers état?** Tradução de Norma Azevedo; organização e introdução de Aurélio Wander Bastos. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2001.
- SIQUEIRA Jr., Paulo Hamilton. OLIVEIRA, Miguel Augusto Machado de. **Direitos Humanos e cidadania**. São Paulo: Editora Revista dos tribunais, 2007
- SOUZA, Washington Peluso Albino de. **Primeiras linhas de direito econômico**. São Paulo: Ltr, 2005.
- WEBER, Max. **Economía y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.