

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
PROGRAMA DE MESTRADO EM FILOSOFIA E TEORIA DO
DIREITO

Ricardo Prestes Pazello

A PRODUÇÃO DA VIDA E O PODER DUAL DO PLURALISMO
JURÍDICO INSURGENTE: ensaio para uma teoria de libertação dos
movimentos populares no choro-canção latino-americano

Florianópolis
2010

Ricardo Prestes Pazello

A PRODUÇÃO DA VIDA E O PODER DUAL DO PLURALISMO
JURÍDICO INSURGENTE: ensaio para uma teoria de libertação dos
movimentos populares no choro-canção latino-americano

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-
graduação em Direito, Programa de
Mestrado, da Universidade Federal de Santa
Catarina, como requisito à obtenção do título
de Mestre em Filosofia e Teoria do Direito.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer

Florianópolis
2010

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da
Universidade Federal de Santa Catarina

P348p Pazello, Ricardo Prestes

A produção da vida e o poder dual do pluralismo jurídico insurgente [dissertação] : ensaio para uma teoria de libertação dos movimentos populares no choro-canção latino-americano / Ricardo Prestes Pazello ; orientador Antonio Carlos Wolkmer. - Florianópolis, SC, 2010.

401 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas. Curso de Pós-Graduação em Direito.

Inclui referências

1. Direito. 2. Pluralismo jurídico insurgente. 3. Teorias críticas do direito. 4. Teoria de libertação. 5. Movimentos populares. I. Wolkmer, Antonio Carlos. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Curso de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

CDU 34

Ricardo Prestes Pazello

**A PRODUÇÃO DA VIDA E O PODER DUAL DO
PLURALISMO JURÍDICO INSURGENTE: ensaio para
uma teoria de libertação dos movimentos populares no
choro-canção latino-americano**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre em Direito e aprovada em sua forma final pela coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Filosofia e Teoria do Direito.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente: Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer (UFSC)

Membro: Professor Doutor Celso Luiz Ludwig (UFPR)

Membro: Professor Doutor Alexandre Morais da Rosa (UFSC)

Coordenador: Professor Doutor Antonio Carlos Wolkmer (UFSC)

Florianópolis-SC, 31 de março de 2010.

Este trabalho é dedicado, na pessoa de minha mãe, *Celia Prestes do Santos*, mulher e trabalhadora latino-americana, a todos os que produzem suas vidas na periferia do sistema-mundo, os quais, em se organizando, são o gérmen de um novo poder.

Agradecimentos: sobre graças e obrigações

Um trabalho, seja de qual espécie for, não se faz sozinho. Por mais que se queira atribuir a um único indivíduo uma metodologia solipsista ou a um atomizante mérito a sua razão de ser, qualquer trabalho é tributário das condições intersubjetivas que o engendraram, ainda que isto não implique o obscurecimento da subjetividade deste processo, assim como o reconhecimento desta responsabilidade não afasta o motor social de sua impulsão.

Por isso mesmo, antes de apresentar a público os caminhos e descaminhos deste trabalho acadêmico, devo situá-lo no contexto intersubjetivo que o informou. Daí meus agradecimentos a abrirem esta dissertação. Daí também a razão de ser para que o texto que segue seja escrito no plural ao passo que estas preliminares sê-lo-ão no singular. Depois de encerrada, fará sentido o “nós” do narrador.

Em língua portuguesa, costumamos nos obrigar com quem é o destinatário de nosso agradecimento. Dizemos: *obrigado!* Em língua espanhola, entretanto, realçamos o aspecto da gratidão desprendida. Falamos: *¡gracias!* Independentemente da origem etimológica, que neste caso é necessariamente colonial (algo de que nunca devemos nos esquecer), os agradecimentos, quando completos, comportam estas duas qualidades. Portanto, ao abaixo agradecer às tantas subjetividades que nos inter-feriram, faço-o de modo a confirmar que em minha graça – gratuidade e gracejo desapegados – estão e, ao mesmo tempo, fixar minha obrigação para com eles. E que obrigação seria esta? A de uma inconformidade com o mundo que aí-está e um comprometimento com a criação do não-lugar-ainda.

Assim é que me recordo de meu passado. Passei pelo mundo agradecendo a formação possível que a escola pública pôde me oferecer. Estudante que sempre fui da escola pública, nos ensinos fundamental, médio e superior, também agora, quando de minha pós-graduação, devo algo a este espaço. À Universidade Federal de Santa Catarina, por meio do Curso de Pós-Graduação em Direito, e à CAPES, pelo financiamento de minha estada em Florianópolis, meu primeiro agradecimento.

Antes, porém, de agradecer ao estado, devo reconhecer o que verdadeiramente constitui este espaço. Minha saída de Curitiba – aventureira e pouco sustentável – foi recompensada pelos encontros florianopolitanos. Dos meses iniciais de apertos, restaram os amigos que se recém-constituíam. Antes de tudo, tive o privilégio de integrar o **Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias – NEPE/UFSC**, ao

tempo com quase um ano de existência, e tentar esboçar uma prática de comunicação (ou “extensão”, como é conhecida) na capital catarinense, seja por meio da atividade de diálogo com a comunidade (e o fizemos pelo chamado projeto de “Educação Política e Mídia”, em um primeiro momento), seja pela efetivação de estudos/pesquisas com enfoque crítico e geopoliticamente localizado: a América Latina. Foi por meio do NEPE que pude conhecer figuras centrais em minha passagem pela UFSC: Luiz Otávio Ribas, Marcelo Eibs Cafrune, Eduardo Pazinato da Cunha, Fernando Luís Coelho Antunes, Tácio Piacentini, Paulo Edurado de Oliveira Berni, Lucas Pizzolatto Konzen, Anne Caroline Batista, Selma Graciele Gomes, Jordana Einsfeld, Tatiana Calixto, Vivian de Azevedo Viríssimo e Alexandre Pereira Hubert, para citar os com que primeiro travei contato. Posteriormente, adeririam também ao NEPE Liliam Litsuko Huzioka, Ricardo Sant’Ana Félix dos Santos, Gabriel Ortega Bertella, Carla Benitez Martins, Luziana Roesener, Danuza Labanca Rocha, Walkiria Mazetto, Elijane Vasconcelos e Josiane Martins Gonçalves. Muitos destes companheiros se reuniram em festas e comemorações benfazejas ou no Iega ou na casa da amiga Juliana de Paula Batista. Também foi a atividade de organização do Congresso Latino-Americano de Direitos Humanos e Pluralismo Jurídico aquela em que tive oportunidade de conhecer e entrevistar, com Luiz Otávio, o professor mexicano Jesús Antonio de la Torre Rangel, amante da boa música brasileira, com quem pude trocar correspondências e ter acesso a boa parte de sua obra de filosofia e sociologia do direito.

Estávamos em 2008. Minha participação ativa no mestrado em direito da UFSC também conheceu outros grupos, de nevrálgica importância para minha formação. Tenho de ressaltar, desde logo, a **Representação Discente do Mestrado 2008/2009**, eleita já no meado do ano e a qual honrosamente integrei, junto aos, até o final de nosso assento no Colegiado do Curso, companheiros de jornada Maria Helena Ferreira Fonseca Faller, Márcia Cristina Puydinger De Fazio, Paulo Eduardo de Oliveira Berni, João Francisco Kleba Lisboa, Felipe Heringer Roxo da Motta, Camila Bibiana Freitas Baraldi, Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz, Vinícius Fialho Reis e Lucas da Silva Tasquetto. Integrei-a e, creio, cumprimos nosso papel, um pouco inexperientemente sem dúvida, de continuidade com as gestões anteriores – pelo menos as três últimas – caracterizadas por sua postura de combatividade e coerência em favor do corpo discente e de suas pautas políticas as mais críticas (e aqui registro o agradecimento ao grupo que nos antecedeu imediatamente: Luiz Otávio Ribas, Marcelo Eibs Cafrune, Eduardo Pazinato da Cunha, Ivan Augusto Baraldi, Fernando David Perazzoli,

Verônica Korber Gonçalves e Hugo Luís Pena Ferreira). Acredito, de igual forma, que demos possibilidade de que esta postura combativa continuasse nos mestrandos que nos sucederam, aos quais também fica meu agradecimento (também aqui faço questão de registrar este grêmio: Liliam Litsuko Huzioka, Moisés Alves Soares, Danilo dos Santos Almeida, Luziana Roesener, Carla Benitez Martins, Julinho Braz da Silva, Flávia Koerich Mafra, Matheus Almeida Caetano e Roberta Espíndola Miranda). As continentais batalhas por que passamos, como representantes discentes, não estariam completamente recordadas sem o nome de Daniel Lena Marchiori Neto, representante discente do doutorado.

Junto às atividades de comunicação universitária e representação discente, ajudei a empreender ousado projeto, para nosso contexto, de constituição de um instrumento de difusão de pesquisas e idéias políticas, artísticas e culturais autogerido pelos discentes do CPGD/UFSC. É o que informa o aparecimento, no segundo semestre de 2008, da revista **Captura Críptica: direito, política, atualidade – Revista Discente do CPGD/UFSC**. Com espaço para, além de artigos acadêmicos, entrevistas, verbetes, resenhas, traduções e textos artísticos, o novo periódico se incumbiu de também construir, a partir dos escombros, um novo vilarejo da crítica jurídica, aquilo que chamamos de críptica, a crítica com um “p” a mais e que influencia todo o meu trabalho dissertativo ainda que não subjugué a plurivocidade de interpretações havida naquele órgão de divulgação. A revista foi iniciativa da representação discente 2007-2008, tendo sido encabeçada por Luiz Otávio Ribas e Eduardo Pazinato da Cunha, mas logo receberia nossa contribuição para ganhar vida e autonomia com relação à própria RD, além de sua pauta maior de não-intervenção de quem quer que fosse, para além de a autogestão discente. Cerraram fileira nesse projeto, tornando-se conselheiros editoriais da revista, Murilo Duarte Costa Corrêa, Leonardo D’Ávila de Oliveira, Renata Rodrigues Ramos, Carla Andrade Maricato, Felipe Heringer Roxo da Motta, Márcia Cristina Puydinger De Fazio, Camila Bibiana Freitas Baraldi, Vinícius Fialho Reis, Lucas da Silva Taschetto e Ademar Pozzatti Júnior. Conforme o processo se consolidou, novos discentes puderam contribuir, dentre eles Liliam Litsuko Huzioka, Luziana Roesener, Moisés Alves Soares, Francisco Pizzette Nunes, Danilo dos Santos Almeida, Matheus Almeida Caetano e Vivian Caroline Koerbel Dombrowski.

O trabalho nestas três frentes, durante o mestrado, possibilitou-me aprofundamento teórico e prático, atividade político-estudantil e aperfeiçoamento acadêmico. Contudo, importou em ímpeto de

rompimento com o isolamento “científico” que os departamentos universitários costumam envidar, assim como tentativa de ruptura com os próprios limites da instituição universitária. Por isso, cabe ressaltar a minha presença, ainda que modesta, junto a outros grupos da universidade, destacando-se o núcleo de estudos e pesquisas do **Observatório Latino-Americano do Instituto de Estudos Latino-Americanos – OLA/IELA**, com o protagonismo estudantil de futuros economistas, dentre outros universitários, preocupados com a práxis latino-americana, como Luís Felipe Aires Magalhães, Fernando Correa Prado, Vítor Hugo Tonin, Rafael Albuquerque Poddixi e Elder Arceno, para citar aqueles com quem mais convivi, todos agrupados pelo esforço crítico do professor Nildo Domingos Ouriques.

Outro importante momento de sociabilidade deveu-se ao encontro, decorrente dos espaços de interação proporcionados pela UFSC, com o **Núcleo de Educação Intercultural e Movimentos Sociais – MOVER**, a partir da carismática e radiante figura de Luiz Antônio Ryzewski, com quem fruí excelentes e divertidos almoços no Restaurante Universitário, além de várias conversas no setor de educação. Em meio à participação na organização do XII Congresso da ARIC, atividade levada a cabo pelo MOVER, também pude entrevistar e conhecer, com Luiz Otávio e Liliam, o professor Antonio Sidekum, sua obra e sua trajetória de vida.

Para além de as fronteiras da universidade, entrei em contato com importante organização popular da capital catarinense e que tem papel fundamental na luta por uma transformação social, como porta-voz metropolitano de movimentos populares, vale dizer, a **Brigada Mítico - Brigada Urbana do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra/Santa Catarina**, onde pude estabelecer laços com, dentre tantos, Altair Lavratti, Gina Couto, Daniela Cristina Rabaioli, Camila Munarini, André Lima Sousa e André Vasconcelos Ferreira, para não citar os estudantes de direito, de graduação e pós, que também ali se engajaram. Na esteira deste agradecimento, gostaria de lembrar que os membros da Brigada Mítico foram sempre mui solícitos a eventuais ímpetus acadêmicos (por vezes academicistas, infelizmente), sendo a base de minha reflexão sobre o poder dual/plural dos movimentos populares. Junto a eles, gostaria de recordar o contato com integrantes do **Movimento das Fábricas Ocupadas**, em Joinville, os quais, assim como os membros da Brigada, cederam entrevistas e documentação que não puderam, por motivo do exíguo tempo que envolve um mestrado, ser trabalhadas de forma mais consistente em minha dissertação.

Portanto, minha gratidão também para com Carlos Roberto de Castro, Francisco João Lessa e Cynthia Maria Pinto da Luz.

Ainda, digno de nota foi o núcleo informal criado com o intuito de estudar a obra de Marx e suas implicações para a teoria do direito. Daí o aparecimento do **Grupo Marx e o Direito**, o qual permitiu a interação entre a faculdade de direito e o curso de mestrado por meio de encontros entre os estudantes dos dois lances de escada, sendo possível citar aqui Moisés Alves Soares, Helena Kleine Oliveira, Fernando J. C. Bastos Neto e Ana Carolina Ceriotti. Mais do que isso, neste contexto houve possibilidade de uma aproximação com as discussões teóricas realizadas pela formação de então do PET-Direito/UFSC, grupo ao qual agradeço nas pessoas de Adailton Pires Costa e Marcel Soares de Souza.

Não só, porém, os grupos efetivos de Florianópolis tiveram presença nestes dois anos, mas também pessoas individualmente e grupos de outros locais. Sem dúvida, meus companheiros curitibanos merecem ser recordados aqui, em especial por conta de algumas tentativas, mesmo que frustradas, de constituição de um coletivo crítico de estudos e intervenção social. Destaco a figura de Diego Augusto Diehl, referência de lucidez política, assim como José Augusto Guterres, portosseguro de uma práxis jurídica de libertação; ao lado destes, Andhré-Luiz Tisserant e Leandro Nascimento Mantau, pelo passado de angústias e o presente de ironias. Além de eles, Marina Basso Lacerda e Rodrigo Estrela, casal do futuro, responsável pelo meu acesso às obras completas de José Carlos Mariátegui.

A quem eu também quero agradecer é aos amigos de ombros aconchegantes e ouvidos pacientes, nomeadamente Letícia Garcia Ribeiro Dyniewicz, Maria Helena Ferreira Fonseca Faller, Carla Andrade Maricato, Camila Bibiana Freitas Baraldi, Isadora Vier Machado, Fernanda da Silva Lima, Diogo Filipe Sens, Shauã Martins Casagrande e Rodrigo Garcia Cadore. Um abraço especial ainda para Thiago Fabricius Konopka, lembrando o tempo em que para ele o grande objetivo era ser um mestre em engenharia mecânica. Também, para Elaine Wilczak.

Aos amigos, pois bem, devo muito. E o que dizer, então, dos leitores de primeira mão desta dissertação! Meus profundos agradecimentos a Eduardo Faria Silva e sua sabatina de botequim ao capítulo que abre meu trabalho; a Felipe Rigon Spack pelo incentivo quanto à interpretação marxista aqui empreendida; e a Luiz Otávio Ribas e sua insurgente e minuciosa interpretação de meu segundo capítulo; junto de sua interpretação, sua iniciativa de inato assessor jurídico popular, da melhor vertente de crítica ao direito (na linhagem de

Pressburger, Baldez e Alfonsin), ao criar o blogue Assessoria Jurídica Popular e com quem tive das mais felizes experiências de difusão da assessoria universitária frente aos amigos, por acaso desconhecidos até então, do Piauí, especialmente Nayara Barros de Sousa, Lucas Vieira Barros de Andrade e Macell Cunha Leitão, os quais cito em particular para dar um abraço geral em todos os com que travei conhecimento, seja na UESPI, seja na UFPI. Aliás, Lucas e Macell foram diafanamente conhecidos em Criciúma, em evento da UNESCO, quando a convite dos professores Carlos Magno Spricigo Venerio e Reginaldo de Souza Vieira coordenamos, Luiz Otávio e eu, alguns debates sobre teoria crítica do direito e assessoria jurídica popular. Afora todos eles, a sempre presente crítica, construtiva e arrasadora, da perspectiva de libertação de Liliam Litsuko Huzioka.

Os eventuais acertos do esforço sistematizador do que a presente dissertação é fruto dimanam da privilegiada intersubjetividade que pude viver nos espaços político-intelectuais da UFSC e de além. Fica aqui o meu expresso agradecimento a cada um destes resistentes cultores da crítica à sociedade na qual vivemos. No entanto, os agradecimentos também devem se estender a outros âmbitos de minha vivência nesses dois anos de mestrado.

É preciso agradecer à família – quando ela não é sinônimo de conservadorismo e manutenção da ordem – nesse momento, apoio efetivo nos instantes de precisão. Assim, agradeço a meu pai, Dalton Pazello, pelo apoio material; a meus tios-padrinhos, Soeli Prestes dos Santos e Alcides Marconato, pelo apoio logístico; a meus avós, José Prestes dos Santos, Alzira de Lourdes Silveira Pazello e, em especial, Emilia Pizibsczski dos Santos, pelo apoio espiritual.

Outra família que não poderia me furtar a referir foi a constituída durante os dois anos de Florianópolis. Falo da verdadeira irmandade fruto da divisão do apartamento e dos gastos de sobrevivência com o Felipe, vulgo Baiano. Por extensão, agradeço igualmente todo apoio de seus pais, seu Fernando e dona Ellen.

Impossível, ainda, me seria deixar de reproduzir as palavras com que anunciei minha profunda gratidão pela presença de alguém muito especial em minha vida quando da defesa deste texto. Sua presença é discernível, evidente. À Liliam, por toda dedicação e compreensão nestes já muitos anos de amizade e, em especial, neste último ano de caminhada conjunta, meu imenso e apaixonado agradecimento (*bardzo dziękuję, kochana moja!; domo arigato, kawaii-Tchan!*).

Outra impossibilidade de olvido diz respeito à condição de possibilidade de todo esse meu trajeto que, mais que vereda intelectual,

é trilho de vida. Portanto, que toda a minha gratidão possa ficar registrada à condição de possibilidade de meu existir que é minha mãe, Celia Prestes dos Santos, mulher, trabalhadora, latino-americana.

Por fim, depois da lembrança das atividades institucionais, das relações havidas para além de o mestrado e da família e entes queridos, resta o agradecimento final aos que validaram minha titulação. Agradeço a todos os professores que contribuíram para meu crescimento acadêmico, notadamente as aulas de Metodologia do Ensino e da Pesquisa, ministradas por Horácio Wanderlei Rodrigues; de Antropologia Jurídica, com Thaís Luzia Colaço; e, especialmente, as aulas de Jeanine Nicolazzi Philippi, de Filosofia do Direito e Direito e Subjetividade. Aproveito para registrar também meu agradecimento a ela e a Nildo Ouriques, por suas participações em minha banca de qualificação de projeto de mestrado. Também quero agradecer ao professor Idaleto Malvezzi Aued, com quem cursei, na graduação de economia, a disciplina de Economia Marxista, e às professoras Ilse Scherer-Warren e Lígia Helena Hahn Lüchmann, pelas aulas de Teoria dos Movimentos Sociais e Sociedade Civil, na pós-graduação em sociologia política.

Obviamente, não poderia não agradecer à banca que engrandeceu o título de mestre que me foi conferido. Aos componentes, professores Celso Luiz Ludwig e Alexandre Morais da Rosa, meu sincero reconhecimento. E, finalmente, agradeço ao professor orientador desta dissertação, com quem cursei as disciplinas de Teoria Política, História das Instituições Jurídicas e Pluralismo Jurídico, Antonio Carlos Wolkmer, pela extrema paciência quando do surgimento de divergências metodológicas e de conteúdo, assim como pela razoável dose de autonomia para o desenvolvimento da presente pesquisa. E que esta continue sendo a característica marcante do Curso de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina – um espaço de reflexão crítica e independente sobre o fenômeno jurídico.

Espero que na pouco usual descrição das influências quotidianas que meu trabalho sofreu residam meus agradecimentos, pedindo nada mais que cair nas graças dos mencionados. E que nestes agradecimentos resida o registro histórico, o qual exige obrigação para com a utopia.

*Só vejo o povo, o povo só
sem rosa sem pão...*

*Não peço a palavra porque já é minha
e planto-a na terra como um marco de posse
em nome do povo.*

*Aqui jazem meu direito, meu suor, meu sangue,
meus antepassados por mil anos,
áfrica, oceania, china, índia, brasil,
aqui jaz minha fome acenando nas promessas da fartura
aqui jaz minha revolta
sem justiça, sem lei, sem apelação.*

Daqui brotarão meus filhos, brotarão.

*Um dia ficarei em silêncio e enterrarei minha última palavra.
Talvez possa brotar, talvez possa crescer,
Não será arrancada.*

*Só vejo o povo, o povo só,
sem rosa , sem pão, sem terra,
o povo em guerra!*

*(J. G. de Araújo Jorge, **Povo sem rosa**)*

RESUMO

Este trabalho busca estudar a crítica ao direito desde a práxis dos movimentos populares. Partindo do entendimento de que toda sociedade articula um modo de produção e um modo de cooperação, é possível compreender que a produção da vida passa por estas duas mediações e, a partir delas, chega a se estabelecer como organização política. Daí a importância da crítica ao direito posto e da perquirição sobre um direito que supere este. Um aprofundamento na crítica marxista ao direito leva à tensão entre a necessidade de um novo direito e a impossibilidade de não se propor o não-direito. A partir desta tensão, é que tem vez o conteúdo prático do poder dual latente do pluralismo jurídico insurgente, ou seja, o poder dual/plural. Com o objetivo de retomar estudos marxistas conjugados com a tradição crítica latino-americana, a presente dissertação encarou uma teoria de libertação como ponto de partida teórico, dentro do qual se encontra o pluralismo jurídico insurgente e de libertação, tentando se operacionalizar pela categoria de poder dual/plural. Sua concretização se dá por meio dos movimentos populares, os quais aportam o elemento de reivindicação mas também de contestação da realidade presente. A práxis de tais movimentos, dentro de um horizonte de atuação econômico, sem esquecer as lutas identitárias, leva ao conceber de um poder dual latente que pode vir a promover uma nova organização social e, de acordo com sua célula cooperativa e autogestionária, permitir sua sustentabilidade.

Palavras-chave: Poder dual; pluralismo jurídico insurgente; teorias críticas do direito; produção da vida; teoria de libertação; movimentos populares; América Latina.

RESUMEN

Este ensayo busca estudiar la crítica al derecho desde la praxis de los movimientos populares. Partiendo del entendimiento de que toda sociedad articula un modo de producción y un modo de cooperación, es posible comprender que la producción de la vida pasa por estas dos mediaciones y, a partir de ellas, llega a establecerse como organización política. Por eso la importancia de la crítica al derecho puesto y de la investigación acerca de un derecho que lo supere. Un aprofundamiento en la crítica marxista al derecho lleva a la tensión entre la necesidad de un nuevo derecho y la imposibilidad de no proponerse el no-derecho. A partir de esta tensión, tiene vez el contenido práctico del poder dual latente del pluralismo jurídico insurgente, es decir, el poder dual/plural. Con el objetivo de retomar los estudios marxistas conjugados con la tradición crítica latinoamericana, la presente tesis ha fijado una teoría de liberación como punto de partida teórico, dentro de lo cual encuentrase el pluralismo jurídico insurgente y de liberación, tentando operacionalizarse pela categoría del poder dual/plural. Su concretización da por medio de los movimientos populares, los cuales aportan el elemento de reivindicación pero aún de contestación de la realidad presente. La praxis de tales movimientos, inserida en un horizonte de actuación económica, sin olvidar las luchas identitarias, lleva a la concepción de un poder dual latente que puede conseguir promover una nueva organización social y, de acuerdo con su célula cooperativa y autogestionaria, permitir su sustentabilidad.

Palabras-clave: Poder dual; pluralismo jurídico insurgente; teorías críticas del derecho; producción de la vida; teoría de liberación; movimientos populares; América Latina.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
1. A PRODUÇÃO DA VIDA: A COOPERAÇÃO E SUAS DESVENTURAS	37
1.1. A MATERIALIDADE DA PRODUÇÃO E AS FORMAS DE VIDA: O MODO DE COOPERAÇÃO.....	38
1.2. A VIDA CONCRETA: TRABALHO VIVO OU MORTO?.....	49
1.3. O PRINCÍPIO DA COOPERAÇÃO NA PRODUÇÃO DA VIDA.....	64
1.4. A COOPERAÇÃO SEQÜESTRADA PELO DIREITO: OU CRÍTICA AO DIREITO COOPERATIVO.....	89
2. PODER POLÍTICO-JURÍDICO DUAL/PLURAL: OPRESSÃO E RESISTÊNCIA	107
2.1. A ORGANIZAÇÃO POLÍTICO-JURÍDICA: EM BUSCA DA TOTALIDADE NO FENÔMENO DO DIREITO.....	108
2.2. DO ALTERNATIVO, DO PLURAL E DO INSURGENTE: AS CRÍTICAS AO DIREITO.....	122
2.3. MARX, O DIREITO E O NÃO-DIREITO: O CERNE DA TENSÃO CONGÊNITA AO JURÍDICO.....	153
2.4. A DUALIDADE DE PODERES E O PODER DUAL LATENTE: O PODER DUAL/PLURAL.....	179
2.5. ASCENDENDO AO PODER OBEDIENCIAL: DA TOTALIDADE À EXTERIORIDADE, DA OPRESSÃO À RESISTÊNCIA.....	197
3. LIBERTAÇÃO: CRÍPTICA	207
3.1. DEPENDÊNCIA, REVOLUÇÃO E LIBERTAÇÃO.....	208
3.2. TEORIAS DE LIBERTAÇÃO: ESBOÇO AEROFOTOGRAFÉTICO... ..	219
3.3. DESCOLONIALISMO: VIAS ANTROPOLÓGICAS DE ACESSO À LIBERTAÇÃO.....	249
3.4. DO PENSAMENTO CRÍTICO À CRÍPTICA DESDE OS NOVOS SUJEITOS HISTÓRICOS DA TRANSFORMAÇÃO.....	275
4. A ORGANIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS POPULARES: A CONSTRUÇÃO DO PODER DUAL/PLURAL	293
4.1. MOVIMENTOS POPULARES: UM CONCEITO.....	294
4.2. MOVIMENTOS POPULARES, SOCIEDADE CIVIL E PLURALISMO JURÍDICO: VISÕES DESCOLONIAIS.....	303

4.3. EXPERIÊNCIAS: O SISTEMA COOPERATIVISTA DOS ASSENTADOS DO MST E O MOVIMENTO DAS FÁBRICAS OCUPADAS NO CONTRAPONTO DA LEI.....	319
4.4. ECONOMIA POLÍTICA E MOVIMENTOS POPULARES: SUPERAÇÃO DA DUALIDADE ENTRE VELHOS E NOVOS MOVIMENTOS	333
4.5. MOVIMENTOS POPULARES: MOMENTO E LOCAL PRIVILEGIADO DA FACTIBILIDADE CRÍTICA DE UM NOVO SUJEITO COLETIVO DA TRANSFORMAÇÃO SOCIAL DESDE O PODER DUAL/PLURAL.....	347
CONSIDERAÇÕES FINAIS	359
REFERÊNCIAS.....	363

INTRODUÇÃO: caminho e pauta

“Nem se estranhe a invasão poética num discurso jurídico e político – o poeta é, etimologicamente, o criador, o que faz, não o que devaneia; apenas faz com vista à superação das obstruções emergentes que os ‘realistas’ cortejam, isto é, representa o inconformismo, perante os ‘realistas’, e obedece à ‘utopia’”.

(Roberto Lyra Filho, em “Direito do capital e direito do trabalho”)

Este trabalho vem à lume com o objetivo de propor uma análise do fenômeno jurídico, caracterizado por sua inserção em um contexto e realidade histórica específicos e por uma tensão residente neste mesmo fenômeno quando visualizado desde os sujeitos coletivos da transformação social. Portanto, estas páginas dedicaremos à questão da relação entre o direito na América Latina e as práticas reivindicadoras/contestadoras dos movimentos populares.

Para tornarmos este percurso mais identificável com a realidade cultural latino-americana pretendemos, porém, lançar mão de um jogo de imagens, que mais poderia ser um jogo de sons não fossem os limites impostos pelo próprio quefazer acadêmico. E este jogo diz respeito à transversalidade alegórica que vai assumir a dialética do *choro-canção latino-americano*.

Antes, no entanto, de explicarmos o que significará, para nós, esta alegoria, mormente de se tratar de uma dissertação de mestrado com pretensão de cientificidade, devemos passar em revista, aqui e agora, a forma pela qual optamos para levarmos a cabo esta pesquisa, a qual não consegue encontrar um rótulo definitivo, uma vez que transita pela filosofia e filosofia do direito, assim como pelas noções gerais da teoria política e da sociologia jurídica ou ainda da economia política. Preferimos, então, estabelecer o nosso como um discurso político-jurídico, tentando ser desenvolvido em uma perspectiva de totalidade, de acordo com as explicações preliminares que queremos esboçar a seguir.

Nosso *problema central* diz respeito a de que forma é possível tornar factível, ainda que teoricamente, um pluralismo jurídico qualificado, uma vez que pressupomos a existência de uma pluralidade normativa e para ela não adotamos a perspectiva clássica da teoria do direito baseada na contraposição com um dever-ser monista. Com isto

queremos dizer que nosso problema passa pela necessidade de encontrar um critério de diferenciação de um pluralismo jurídico insurgente e de libertação com relação aos pluralismos que conservam ou apenas reformam nossa realidade.

Partimos, assim, da *hipótese* de que esta qualificação do pluralismo jurídico precisa ser observada desde a perspectiva da insurgência e da libertação, dentro de um contexto geopolítico dado. E esta hipótese se confirmou – ainda que esta linguagem do legado científico moderno possa se chocar com o pano de fundo de nossas reflexões filosóficas – com a possibilidade de resgate da noção clássica do marxismo revolucionário de “poder dual”. Dessa forma, entendemos que o pluralismo jurídico carrega consigo, em sua forma qualificada (qualificada para não aceitarmos todo e qualquer tipo de pluralidade do direito, como a da violência do capital), uma latência potencial, a qual se realiza nos movimentos populares, sujeitos coletivos da transformação social que têm em seu horizonte de preocupações o nível ético concreto da econômica. E é por esse motivo que pretendemos delimitar nossas interpretações do poder dual latente do pluralismo jurídico (ou poder político-jurídico dual/plural) a partir das experiências concretas de co-operação (trabalho coletivo) no seio dos movimentos populares.

Por seu turno, a *justificativa* de nossa abordagem tem, de um lado, uma feição teórica e, de outra banda, um cariz de práxis. Quer dizer, ao nível teórico, tratamos de reenviadar a perspectiva crítica do direito, resgatando seu referencial construído nas últimas décadas, a fim de que continuemos trilhando um caminho de não conformismo com a forma como o direito é ensinado, assim como com a maneira como este mesmo direito é explicado e aplicado. Se lembrarmos uma formulação clássica da teoria crítica do direito, poderemos perceber que a *ideologia jurídica* dos doutrinadores e professores sói legitimar a *ideologia do direito* dos intérpretes oficiais. A redignificação do estatuto teórico do problema da transformação radical da sociedade (que aqui ousamos repetir a partir da noção de *revolução*) faz com que vejamos o fenômeno do direito sem seus detentores oficializados (os “donos do poder” político-jurídico), ou melhor, sem a exclusividade deles na produção jurídica, ainda de forma alguma isto significando qualquer tipo de mitigação da realidade concernente à mais clara e objetiva assimetria de poderes, ou seja, o abismo que separa a força do direito oficial do “direito que nasce do povo”.

Já ao nível da práxis, havemos pretendido contribuir com a necessária transformação da sociedade e, dessa forma, elaborando instrumentos que permitam legitimar e qualificar a ação dos

movimentos populares, sem que isto implique postura iluminista do teórico/pesquisador, mas sim uma humilde tentativa de colaboração com tais movimentos. Isto não equivale a dizer, também, que tenhamos podido agir concretamente de modo a operacionalizar nossa proposta do poder dual/plural, mas sim que, diante da clarividente desigualdade e injustiça social, este tipo de interrogações se tornam necessárias, ainda mais quando a criminalização dos movimentos sociais em geral campeia solta e as perspectivas de mudança institucional não conseguem ultrapassar o reformismo, as transformações marginais (não significativas).

Dá que nosso *objetivo geral* foi o de examinar, a partir da construção de uma teoria de libertação latino-americana (em verdade, um esboço das bases gnosiológicas liminares para esta edificação), a produção da vida – conceito desenvolvido por *Marx* e que tem aplicação rigorosa – a partir da ótica ensejada por um pluralismo jurídico insurgente, tendo como referência o modo de cooperação praticado pelos movimentos populares, em especial os movimentos de luta pela terra e de ocupação de fábricas, no contraponto ao modo de produção predominante.

Sendo este nosso objetivo mais amplo, os *objetivos específicos* se circunscreveram a uma aproximação a quatro âmbitos que cremos necessários para uma postura críptica do direito. Adiantamos que se trata dos âmbitos da centralidade do *trabalho*, da *resistência* jurídica, da *formação* e aporte teórico de libertação dos sujeitos coletivos e sua organização vista como *organização popular*.¹

Estes sendo nossos objetivos específicos, podemos esclarecer qual nosso pressuposto teórico, nossa teoria de base. Quanto ao *marco teórico*, portanto, cremos ter atuado em três frentes, as quais, para nós, dão vez a uma teoria de libertação como críptica jurídica. Por um lado, o cabedal das teorias críticas do direito, sem as quais pouco se pode avançar, ainda que com elas não haja avanço necessário e suficiente, por si sós. Em outro flanco, a filosofia latino-americana, em especial, a partir da obra de *Enrique Dussel*, que nos permite a indagação sobre nossa exterioridade periférica e sobre nossas possibilidades de afirmação de cultura de alteridade. Como corolário, os aportes marxistas, a partir dos quais interpretamos inclusive os dois elementos anteriores. Assim

¹ Esta quádrupla pauta de objetivos é decorrência do mini-curso que realizamos em Teresina, no Piauí: RIBAS, Luiz Otávio; PAZELLO, Ricardo Prestes. *Crítica da crítica crítica: a sagrada família jurídica*. Teresina: CORAJE/UESPI (Minicurso), 2009.

sendo, o pluralismo jurídico insurgente (como decorrência das teorias críticas do direito), a filosofia da libertação latino-americana e suas influências e o referencial teórico de *Marx* desde a perspectiva da dependência estrutural perfazem o todo teórico de base a partir do qual partimos e sem qual muito pouco sucesso teríamos em nossa investigação.

No que concerne ao *método*, partimos de uma perspectiva dialética, em conformidade com os três pilares de nosso marco teórico. Em resumo, podemos dizer que tomamos a renovada interpretação marxista latino-americana como fulcro de análises, querendo isto dizer que é impossível prosperar na análise social de nosso contexto continental sem a contribuição dos teóricos que se dedicaram a pensar e agir em nossa realidade, mas esta tradição tendo de ser vista como macroestruturalmente inserta na crítica à economia política do modo de produção capitalista e daí a importância do ferramental marxista. Eis, pois bem, a ana-dia-lética. No que concerne ao direito, uma proposta dialética se erige a partir das teorias críticas do direito e sua chegada a um ponto comum encarada, aqui, como sendo o do pluralismo jurídico insurgente e de libertação. Na seqüência, faremos algumas considerações preliminares sobre nossa abordagem metódica, não sem antes apresentar a estrutura de nosso trabalho.

A composição de nossos capítulos se inicia pelo problema de *A produção da vida: a cooperação e suas desventuras*, em que ressaltamos dita centralidade do trabalho a partir da noção marxiana de modo de cooperação, para em seguida questionarmos, desde o referencial de *Enrique Dussel*, neste sentido continuador da tradição crítica marxista desde a América Latina, o fundamento da realidade baseado na vida concreta, tematizando o trabalho vivo e o trabalho morto. Na seqüência do capítulo, vem à tona o princípio da cooperação como discurso de gestão do trabalho e de organização social, colocado entre a cooptação desta noção e a sua capacidade de permitir a construção de um outro mundo possível. Este primeiro momento de nossa dissertação ainda aborda este princípio como que seqüestrado pelo direito, colocado na camisa de força de uma forma jurídica não atenta às necessidades sociais dos trabalhadores e do povo.

O segundo âmbito faz referência ao segundo capítulo intitulado *Poder político-jurídico dual/plural: opressão e resistência*. Aqui, tem vez a análise do direito como fenômeno de totalidade e percebido a partir do legado das teorias críticas. No entanto, esta revisão teórica vai demonstrar que tal legado não consegue resolver o problema que envolve o fenômeno jurídico dentro do modo de produção capitalista,

qual seja, o fato de ser ele constituído por uma tensão congênita, já que, ao mesmo tempo, pode ser instrumento de resistência dentro da sociedade capitalista mas igualmente a justificação desta sociedade, uma vez que forma não universal. Daí o resgate de *Marx* e dos teóricos marxistas do direito ser fundamental. Neste trajeto é que aparecerá o ponto nodal de nossa proposta que é o conceito de tradição leninista de “poder dual” e sua ampliação para o escopo das análises de um pluralismo jurídico insurgente. Tudo isto denotaria, por fim, a possível aproximação entre o poder dual latente e o poder obediencial evidenciado pelas teorias de libertação latino-americanas como importante experiência do continente a ser tomada como exemplo.

Quanto à formação teórica para tornar cabível esta proposta de poder dual latente do pluralismo jurídico insurgente, trazemos a problemática do terceiro capítulo dedicada a idéia de *Críptica: libertação*, ou seja, a formação de uma teoria de libertação nas margens e fronteiras do sistema-mundo, dando azo a uma superação da crítica sem prática, por críptica (com um “p” a mais). Retomando as contribuições, ainda que de forma genérica, das teorias marxistas da dependência, assim como o aporte das propostas descolonialistas mais recentes, o capítulo esboçou um quadro geral das teorias de libertação e as vias antropológicas de acesso a ela, culminando na críptica a partir dos sujeitos históricos da transformação social em nossa realidade, os movimentos populares.

A estes dedicamos o último capítulo, ao qual designamos o título *A organização dos movimentos populares: a construção do poder dual/plural*. Aqui, sem dúvida, o objetivo foi analisar a forma de organização popular que cremos ser, por excelência, a que propicia a exteriorização de um poder dual/plural. Fizemo-lo conceituando os movimentos populares a partir do nível concreto da econômica e demonstrando suas muitas vezes contraditórias relações com a sociedade civil e com o estado, ainda mais quando acompanhadas de justificações teóricas eurocêntricas, quer dizer, não pensadas para nossa realidade concreta. E esta realidade precisa ser vista desde as experiências históricas aqui havidas, como nos casos por nós aventados do MST e do Movimento das Fábricas Ocupadas. Com estes movimentos populares, visualizamos um modo de cooperação que não necessariamente tem de se adequar ao discurso tradicional do cooperativismo nem tampouco a sua forma jurídica aceita. Daí o problema de um pluralismo jurídico insurgente e de libertação ganhar novo fôlego, já que superando a dicotomia entre novos e velhos movimentos sociais (ou, para nós, populares), desembarcamos na factibilidade crítica do poder dual

latente: a construção contra-hegemônica de uma nova organização social.

A estrutura de nosso trabalho assim apresentada exige-nos, ainda, um breve excuro, uma vez que pressupõe um caminho metódico assim como um pano de fundo alegórico, aso quais dedicaremos agora algumas palavras.

A esfinge do método e as filigranas da alegoria

1. Adotar um ponto de partida ético significa extrapolar as barreiras que a neutralidade científica impõe e extravasar os limites da percepção mais superficial da realidade. Estas razões se complexificam, contudo, quando da exigência de uma verticalização da fundamentação ética. Se lançarmos mão de uma arquetônica, tal qual o fez a ética da libertação, teremos a descoberto a negatividade ética, a qual, porém, funda-a criticamente. Assim, os momentos material crítico, formal crítico e de factibilidade crítica convergem no que respeita a seu fundamento primeiro, vale dizer, a vida concreta.

Por isso, torna-se-nos coerente uma viragem teórica que necessita criticar a modernidade mas, ao mesmo tempo, realizar suas promessas. Eis, então, a transmodernidade. Partindo daqui, podemos retomar os níveis de concretização da ética, quais sejam, a erótica, a pedagógica e a política. Para além de estes, há a econômica, que aparece com nova silhueta no contexto do princípio ético material crítico.

Entendidos os movimentos populares como os que não mais se limitam a estabelecer conquistas dentro da totalidade posta (uma vez que há a possibilidade de abertura, o fora), exsurgem eles como intersubjetividade crítica ante a qual os intelectuais orgânicos devem se articular. Sua resposta organizacional ao problema político é latente, revelando-se como comunidade autogestionária, anunciando uma participação democrática.

Em um momento de autocritica, *André Gunder Frank* admitira que “en América Latina como en otras partes, la misión de promover el progreso histórico corresponde ahora a las masas populares solamente y quienes honesta y realísticamente quieran contribuir al progreso del pueblo deben apoyar a aquéllas en su búsqueda del progreso por y para sí mismas”. Tal asserção decorre do fato de que ele,

para aprender a realizar investigaciones sociales dignas de ese nombre, para hacerme más responsable, social y políticamente, y para

atreverme a decir al pueblo de los países subdesarrollados cuál economía política de crecimiento podía serles útil, tenía que abandonar mis rumbos liberales y mi ambiente metropolitano e ir a esos países, a aprender allí la verdadera ciencia *política* y la economía política, tanto en clásico sentido preliberal como en el sentido marxista posliberal. Tenía que librarme de la máxima liberal de que sólo la neutralidad política permite ser objetivamente científico, máxima generalmente usada para defender la irresponsabilidad social, la ciencia seudocientífica y la reacción política. Tenía que aprender de los que habían sido perseguidos en nombre de la libertad y del liberalismo, como Simón Bolívar predijo en 1826 que lo serían. Tenía que aprender que la ciencia *social* debe ser *política*.²

A longa citação tem sua razão de ser na afinidade com o que aquela subjetividade tinha a dizer e o que a nossa pode expressar. Nosso trabalho quer assumir sua responsabilidade social, negando o falso postulado liberal-positivista da neutralidade científica e aceitando nosso papel ante os sujeitos coletivos da transformação social.

A libertação (que não se reduz a reivindicação) depende do nível concreto da econômica, inserindo no contexto de seu debate a ênfase no problema econômico e servindo-lhe como critério de caracterização.

Nesse diapasão, vem à tona a exigência de uma práxis jurídica de libertação, coerente com as necessidades que afligem os movimentos referidos. Tendo em vista que é possível partir de uma formulação acerca do poder político que se deve submeter às decisões populares, o chamado poder obediencial (oriundo dos neozapatistas mexicanos), sua realização só se torna plausível se a dignidade humana encontrar amparo no que concerne a seu desenvolvimento econômico. Por esta razão, o trabalho coletivo que comunica a práxis dos movimentos populares só pode ser coerente com uma atividade cooperativa de produção.

A resposta do direito, por sua vez, a esta demanda deve ser a de justamente possibilitar um cooperativismo crítico no marco do pluralismo jurídico e interagindo com a independência da economia

² FRANK, André Gunder. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Traducción de Elpidio Pacios. Buenos Aires: Signos, 1970, p. 6 e 7.

nacional. Mas isto nos impõe uma densa problematização: é possível o direito atual dar conta dessa demanda? Daí que proporemos, a partir do resgate metafórico da noção de “poder dual”, a possibilidade de caminharmos em direção a um pluralismo jurídico insurgente e de libertação, crivado pela tensão entre o direito como resistência e a necessidade de superação deste mesmo direito de opressão.

Esta problematização inicial, um prenúncio de nossa dissertação, nos coloca, todavia, diante do problema do caminho que podemos seguir para responder a este anseio. E a questão do *caminho* se refere ao *método*, algo crucial em uma abordagem teórica, ainda que sempiternamente envolto nas névoas do pensar. Lobrigá-lo é das tarefas mais enigmáticas que pudemos discernir.

Em um momento prévio à elaboração desta pesquisa, procuramos estabelecer qual o caminho racional para a exposição de uma problemática que pressupõe uma inserção na totalidade. De antemão, procuramos envidar uma concepção dialética de construção do conhecimento. Mas isto não pode querer apenas delimitar o lugar de análise como comprometido com as transformações sociais ou com uma postura de esquerda. Não se trata – ou não se deveria tratar – de mero jargão. E para a “dialética” não ser uma palavra ao vento, procuramos absorver sua problematização no desenvolvimento de nosso texto. Daí o sentido de trazer *Ludovico Silva*, *Karel Kosic* ou mesmo o velho *Marx* para o nosso foco de análises naquilo que dizem respeito ao método.

Ainda assim, porém, a primeira impressão a se cristalizar pode ser a de que fazemos referência, tal qual nos participou *Marx* em seu “Posfácio à segunda edição de ‘O capital’”, a uma distinção entre método de exposição e de pesquisa e nós a fazermos uso apenas da primeira. No entanto, não é a isto que nos dedicamos. Os dois caminhos são indissociáveis, ainda que para estarmos de acordo com eles não pudéssemos apresentar o que apresentamos agora como resultado da pesquisa. De qualquer forma, foi o que o tempo nos permitiu.

Em seus “Grundrisse”, o mesmo *Marx* expunha algo que é mais afeito a nossa tentativa de aproximação metódica ao tema a que nos propusemos trabalhar. Aproximação metódica que não se confunde com “metodicismo”, uma vez que não nos fizemos escravos do método, o qual, em última análise, se nos vai aparecer como esfinge. Pois bem, segundo *Marx*, “la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes de que el todo se desarrollara en el sentido expresado por una categoría concreta”. Daí dizer que “sólo entonces el camino del

pensamieto abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real”.³

Esta ordem de reflexão nos coloca a questão de como fazer essa passagem do simples ao concreto, bem como de sua suficiência. Como nos apresentamos dentro de um marco teórico crítico, lastreado pela filosofia de *Dussel*, a proposta de *Marx* e a crítica ao direito, além de a dialética marxista, também tivemos de considerar a ana-dia-lética latino-americana, a qual encaramos como um momento do método em *Marx* mesmo. Este cruzamento teórico, porém, sugere uma multiplicidade de visualização da concepção metódica. Daí nossas tentativas de estabelecer uma compreensão geral sobre ela e, posteriormente, de aplicá-la às mediações metódicas necessárias. Nesse sentido, construímos um mapa prévio de nosso trabalho que deveria respeitar o seguinte critério, conforme a ciosa exposição de *Álvaro Vieira Pinto*: “terá fundado [no caso, o sociólogo dos países subdesenvolvidos] a ciência no *particular concreto*, atravessará a camada do *universal abstrato* para daí chegar, por fim, ao *universal concreto*, o ponto de máxima altitude na inteligência científica”.⁴ Portanto, nosso caminho metódico pressupõe mais de um movimento e como não há movimento linear é sempre um movimento complexo, o que, de pronto, nos afasta do mero dedutivismo ou do singelo indutivismo. É claro, corremos o risco de sermos mal compreendidos, mas cremos que nosso alerta prévio obstará este entendimento: não conseguimos concluir este movimento complexo da melhor maneira possível – daí o considerarmos uma esfinge.

Partindo, portanto, desta talvez excessivamente esquemática posição metódica – o caminho que vai do particular concreto, passa pelo universal abstrato e chega ao universal concreto – operacionalizamos uma cartografia do movimento metódico que coordena mais dez intramovimentos.

Pois bem, se por um lado o particular concreto é a econômica e o direito (capítulos 1 e 2), o universal abstrato é uma teoria de libertação (capítulo 3) e o universal concreto é o sujeito histórico dessa libertação

³ MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*: borrador, 1857-1858. Traducción de Pedro Scaron. 20 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno, vol. 1, 2007, p. 23.

⁴ PINTO, Álvaro Vieira. *A sociologia dos países subdesenvolvidos*: introdução metodológica ou prática metodicamente desenvolvida da ocultação dos fundamentos sociais do “vale de lágrimas”. Organização de José Ernesto de Fáveri. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p. 273 (grifamos).

(capítulo 4); estes mesmos movimentos possuem outras facetas. Vejamo-las.

a) Primeiramente, podemos discernir o caminho que vai da *prática* do princípio da cooperação e chega à *práxis* dos movimentos populares, tendo passado por um estabelecimento *teórico*, vale dizer, a tríade prática-teoria-práxis.

b) Da mesma forma, o caminho que vai da *aparência* superestrutural do direito, passa pela *essência* de sua conformação histórica e apresenta o *real pensado* a partir do pluralismo jurídico insurgente dos movimentos populares.

c) Ainda, a *tese* de um direito posto, a *antítese* de um direito deposto e a *síntese* que faz interpenetrar os contrários aventados permitindo um novo princípio de justiça baseado na configuração ético-crítica de um poder dual/plural.

d) O mesmo valeria para o caminho que vai da *quantidade* – como o modo de cooperação que todo modo de produção implica – à *qualidade* de um modo de cooperação específico, *sintetizado* pela experiência inconclusa do povo organizado na pauta de reivindicações, contestações e revolução.

e) Igualmente, pois bem, se encararmos este movimento como o que sai do *simples* (*particular* ou *universal*) e aporta no *complexo*, como apresentamos acima, desde *Marx*.

f) Sem dúvida, a mesma coisa está implicada no movimento que vai da *empíria* – do cooperativismo tradicional ou do direito vigente – à *racionalidade* de libertação que operacionaliza uma nova organização social, confluindo para uma noção *totalidade*.

g) Até aqui, estivemos diante da dialética materialista mais comumente lembrada. Mas a dialética da filosofia da libertação também se nos apresenta importante nesse ínterim. É o que, para nós, fica evidenciado com o caminho que vai do *fundamento* à *crítica* e propõe o *novo*, um princípio de libertação mesmo.

h) De modo idêntico, a ponte que liga a *interioridade* à *totalidade* opressora, dando vez a uma *exterioridade* (a interioridade transcendental). Este movimento é percebido na formação de uma teoria de libertação.

i) Ou, finalmente, a *afirmação* que é *negada* e dá ensejo à *negação da negação*, ou seja, uma outra afirmação. A forma histórica dos movimentos populares é seu mais significativo exemplo.

j) No entanto, após apresentarmos a fórmula geral e nove de seus desdobramentos, nos resta um último que entendemos, não sem alguma controvérsia, seja dos mais interessantes a partir da dialética dusseliana.

Trata-se da conjunção metódica *materialidade-formalidade-factibilidade*. A nosso ver, porém, seria o único caminho dialético que não convergiria com os demais, na seguinte medida: prática não é forma, assim como não é matéria a aparência. Justamente ao contrário, aliás. Em *Dussel*, afirma-se uma materialidade e nega-se-a por meio de um critério formal. Depois, vice-versa. Enigmáticamente, esta é uma verdadeira dialética intra-uterina que leva a uma factibilidade que impescinde do momento material e do formal. Para nós, a factibilidade está nos movimentos populares, mas o âmbito formal, porém, não se encerra no consenso jurídico, e sim na formação teórica. O direito é mais que superestrutura, porque, como asseveraria *Pachukanis*, também infra-estrutura, mas com qualidade diferente, a de assegurar as relações de produção. E ao dizermos isso já conspurcamos o antinormativismo soviético mesmo, ao qual recorreremos para embasar nosso início de oração.

Trocando em miúdos, buscamos seguir um método, e tivemos clareza de seus movimentos específicos. Ocorre, contudo, que nem sempre ele pôde se afigurar da forma mais clara, seja internamente aos capítulos, seja na disposição geral de nosso trabalho, o qual, inclusive, se ressentido de ser um ensaio teórico mais que uma comprovação empírica de nossa problemática. E por termos considerado o movimento material-formal-factível como essencialmente dialético – o que pode ser, temos ciência, um equívoco – nos deparamos com a perplexidade da efige metódica: afinal de contas, onde nos leva esta racionalidade?

Temos para nós que ela é inafastável, contanto que esteja vigilante para sua mitificação. Ou seja, a crítica é fundamental. Mas, por outro lado, esta crítica não pode celebrar o niilismo, seja o do fim da histórica, seja, em escala menor, o da reforma jurídica como fim em si.

E por esta ser a dúvida que transversalmente perpassou nosso quefazer metódico, ela não poderia deixar de ter conseqüências práticas para nossas observações, o que vai ter sua máxima materialização em nosso segundo capítulo, quando não pudemos definir se a tensão entre direito e não-direito pode ser dirimida. Quiçá seja impossível. Não o cremos, sinceramente. Mas temos por certo que só a práxis histórica o demonstrará.

2. E se o aspecto da racionalidade acabou inconcluso, como inconcluso é o próprio homem, seria preciso inferir mais um movimento dialético, pressuposto a todo nosso discurso. Entre a *racionalidade* e a *irracionalidade* se forma uma nova síntese, a qual chamamos de *ensaio*.

Daí a nossa filigrana lúdica que percorre, marginalmente, todo nosso texto.

A alegoria do choro-canção, como já dissemos, tem por objetivo aproximar nossa tarefa acadêmica à cultura do local geopolítico que partimos. Do todo e complexo continente latino-americano, escolhemos uma base rítmica a qual pudesse sugerir o compasso de nosso discurso. E o samba-choro ou o choro-canção apresentou-se com sendo esta possível síntese.

O chorinho surge como música instrumental executada com instrumentos de cordas, primeiramente violão e cavaquinho e, na seqüência, com a flauta. Ao se encontrar com o samba e com o carnaval, o choro recepciona a base rítmica de pandeiros e tamborins e assim se conforma historicamente. Era um “novo gênero nascido do estilo chorado de tocar: o choro instrumental, depois também transformado em canção, resultado da cristalização daquela maneira lânguida que os músicos chorões imprimiam à execução mesmo das peças mais alegres, e que constituía, afinal, a maior herança das antigas bandas de negros das fazendas”.⁵ E é este legado que pretendemos reavivar, sutilmente, em nosso trabalho.

Assim é que, conforme a função desempenhada em um regional de choro, cada instrumento será o símbolo de cada um dos capítulos, os signos maiores de nosso movimento metódico.

Todo choro constitui-se de uma base e, alegoricamente, destinamos esta característica ao *cavaquinho*, o qual, no centro da execução, segura todo o chorinho. Sua pequenez não faz com que seus sons se acovardem e ele assume esta centralidade. A este momento de entrada dos instrumentos no púlpito popular destinamos a simbiose com a análise da cooperação que, em última instância, se verifica a partir do trabalho. Quer dizer, o trabalho está para a produção da vida, assim como o cavaquinho para o choro. Não é o único instrumento mas é o central.

Também, o choro-canção só se constitui como tal com a entrada em cena dos verdadeiramente populares instrumentos do ritmo. Quando os *pandeiros e tamborins* ganham notoriedade, entra em cena a labuta do poder dual do pluralismo jurídico insurgente e de libertação. Isto porque é impossível organizar um novo ritmo se não for colocada a questão de que compasso seguir. É o poder como ponto nevrálgico para

⁵ TINHORÃO, José Ramos. *Pequena história da música popular: da modinha à canção de protesto*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 101.

se refletir acerca de uma alternatividade, pluralidade e insurgência jurídicas.

No entanto, o choro deve seguir uma harmonia, mesmo que dissonante. E o jogo de baixos jungido aos acordes melódiosos que o *violão* traduz bem denotam o momento universal abstrato de nosso caminhar teórico, teoria esta com proposta de libertação, decolada com a crítica dos que não se contentam com a crítica da academia. É uma ousada, ainda que nada nova, sugestão de práxis. E o violão, sem dúvida, apresenta esse ímpeto.

Por fim, é preciso que o choro-canção tenha bem definida sua melodia e um instrumento, por excelência, desenvolve esta exteriorização melódica: a flauta – quando não a voz humana. Na maviosidade do sopro das madeiras encontra-se a factibilidade crítica da audição musical em palhetas populares. E este é o momento de definição da organização última do choro-canção e que põe o protoganismo da transformação musical/social como questão de maior relevo.

Sobre nossa alegoria musical, devemos dizer que o método dialético apresenta-se potencializado pelas abordagens que ultrapassam a dureza científica. Daí a justificativa por propormos este ensaio desde esta filigrana, detalhe estético que é o acabamento de nossa dissertação. E ao resgatarmos a cultura popular brasileira como índice da de nossa América, cremos que estamos conduzindo-nos por esta dialética entre a universalidade da crítica ao capitalismo e a necessidade de afirmarmos nossa particularidade latino-americana. Um pouco disso pode ser captado nas indagações de *García Bacca*:

“¿qué o quiénes son más y mejor *médiumes* entre el universo y el Hombre: los filósofos y los físicos matemáticos o los músicos?

Una lengua natural – hebreo, griego, latín... castellano, alemán... – ¿es capaz de albergar información sobre ontología, teología, física, cosmogenética, antropogenética... mejor y mayor que la música: lenguaje sin palabras naturales, mas de estructura inventada *por* el hombre *para* el hombre, para darle en sonos, inventados también, cuenta y razón del fondo y base del universo?”⁶

⁶ BACCA, Juan David García. *Filosofía de la música*. Barcelona: Anthros, 1989, p. 480.

No chorinho, isto é possível, já que a alegria é lapidada a partir da tristeza e a virtuosidade a partir da simplicidade. A elaboração técnica do choro contrasta com sua singeleza harmônica e é por aí que gostaremos de seguir com nosso ensaio, como um choro que liberta, como um poder dual que se pluraliza. Vamos ao concerto.

1. A PRODUÇÃO DA VIDA: A COOPERAÇÃO E SUAS DESVENTURAS

Não há um estilo musical brasileiro mais sugestivo que aquele que se denomina de chorinho. Em geral, obra do gênio e do improvisado de virtuosos populares, o choro, paradoxalmente, é das músicas mais esprevidadas e alegres que se pode ter em conta. E, em grande parte, tal unidade de contrários do choro-canção se deve ao fato de unir a lírica das madeiras sopradas com o batuque da rítmica telúrica, maviosidade da harmonia do pinho com a insensata, e por vezes injuriada, jovialidade do cavaquinho.

E é justamente pelo fio condutor que esta insensatez injuriada proporciona que queremos inaugurar nosso entrudo *filosófico* (talvez pudéssemos dizer filosófico-jurídico ou filosófico-político-jurídico ou ainda todos estes adjetivos acompanhados de uns tantos outros, como o sociológico, o econômico ou o antropológico, mas tendo em que vista a linguagem é a expressão da totalidade e não sua reprodução integral, primaremos pelo abstrato, ainda que não em nós, filosófico mesmo), ou seja, pelos acordes do cavaquinho. Em todo choro-canção há uma base. Violão e cavaquinho costumam ser a exteriorização desta última. O violão, como o refinado sistematizador das harmonias musicais; o cavaco, como o toque de sal ou pimenta que toda boa comida merece. Enfim, o cavaquinho dá a base, é o centro do choro, conduz por seus movimentos leves mas ao mesmo tempo fortes, de cordas rijas e dedos rápidos.

Assim sendo, o cavaco de centro pode assumir, em ocasiões diversas, a função do instrumento que sola e daí surgirem grandes mestres populares da execução e da composição de chorinhos. Nós, por nosso turno, cremos que *filosoficamente* há um caminho a se percorrer até que o cavaquinista, da base, passe para o solo. É toda a discussão desta nossa dissertação, que irá do trabalho à organização do protagonismo popular, passando pelo ritmo político do enfrentamento jurídico e pela harmonização (muitas vezes enarmonicamente) de um pensamento liminar ou fronteiro.

Por ora, daremos o tom com o cavaquinho moleque palhetado a ponto que se extraia dele a concretude da vida, em sua produção primeira, a qual, como nos alertam as mais argutas interpretações da realidade, não se reduz ao que a ciência moderna, em sua divisão social do conhecimento, chamou de economia, mas tem nela um momento metodológico irrenunciável. Portanto, engendrado pelo problema da produção da vida, aparecerá em nosso choro latino-americano o

trabalho, entre a morte e sua negação, assim como sua visualização intersubjetiva, vale dizer, a cooperação. Para o bem ou para o mal, o princípio cooperativo desemboca em sua captura pelo direito e daí a necessidade da denúncia de tal apropriação, sem que nos escusemos de, na resistência, propor sua superação. A partir daí, ficam lançadas as bases para uma crítica político-jurídica mais profunda da regulação social. Vamos ao choro, seus acordes já se ouvem.

1.1. A materialidade da produção e as formas de vida: o modo de cooperação

A vida não se dá no vazio. Ela assume formas concretas e delas mesmas se origina. Não há um viver contemplativo e ideal a não ser nas abastadas quotidianidades dos que herdaram da exploração ou dela fizeram seu ofício.

Com relação à realidade peruana de seu tempo, *Mariátegui* dizia: “la economía no explica, probablemente, la totalidad de un fenómeno y de sus consecuencias. Pero explica sus raíces”. E acrescentava: “esto es claro, por lo menos, en la época que vivimos. Época que si por alguna lógica aparece regida es, sin duda, por la lógica de la Economía”.⁷ Entendemos, desde o pensamento mariateguiano, que se supõe uma complexidade muito grande da realidade, a qual não pode se reduzir a uma ciência explicativa dessa realidade, mas, ao mesmo tempo, vemos aí um esforço por buscá-la e é por isso que a “economia” ganha aspectos centrais.

Na seqüência de seu escrito, em uma surpreendentemente lúcida avaliação histórica do processo de libertação nacional hispano-americano, por não o detratar, *Mariátegui* faz mais ainda e imputa ao colonialismo importante papel para o desenvolvimento econômico do continente: “la conquista destruyó en el Perú una forma económica y social que nacía espontáneamente de la tierra y la gente peruanas. Y que se nutría completamente de un sentimiento indígena de la vida. Empezó, durante el coloniaje, el complejo trabajo de creación de una nueva economía y de una nueva sociedad”. O sentido indígena da vida dá espaço, pela via da força (a conquista destruidora sobre o Peru e toda a América), a uma vida marcada pela produção capitalista. Com esses contornos, pretendemos incursionar por tão importante temática, central

⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. “El hecho económico en la historia peruana”. Em: *Ensayos escogidos*. 2 ed. Lima: Universo, 1974, p. 206.

em nosso discurso e estrutura sem a qual seria impossível a nós chegar ao tema da cooperação, em vista do que este trabalho se dirige.

A produção da vida, como tema individuado, aparece de forma evidente na obra de *Marx e Engels*, “A ideologia alemã”. Cremos que seguir os seus passos seja o mais interessante a fim de que a questão receba o melhor tratamento possível. Mas cabe um esclarecimento prévio. Não se trata de uma postura, de nossa parte, de recopilar meramente fragmentos de uma dada história das idéias. Ao contrário. A produção da vida é um ponto de partida de totalidade que nos permite fugir ao recorte simplificador da realidade operado pelas ciências, em uma compartimentalização do conhecimento que causa espanto a todos que querem um tratamento mais sério de questões específicas. Assim, temas particulares não têm vida própria independentemente do contexto em que se inserem e o esforço por se perceber isto deve ser contínuo. É algo, esta preocupação, que nos acompanhará por todo nosso texto. Eis que, portanto, a produção da vida tem em nosso discurso uma centralidade por ser um desposar explícito de como entendemos o mundo e uma fonte interpretativa a partir da qual se desdobrarão elementos essenciais para se pensar um poder dual/plural, tema de nosso próximo capítulo. Entre estes elementos, destacamos a questão do trabalho e da cooperação, para depois partirmos para uma discussão sobre a forma jurídica das sociedades cooperativas e examinar suas potencialidades e limites como intermediação entre o existente e o porvir, ou seja, entre uma forma jurídica que não atende aos anseios de radicais transformações da realidade e uma forma social que traz incubados itens importantes para estas mesmas radicais transformações.

Começemos citando dos mais famosos parágrafos de “A ideologia alemã”:

com efeito, a partir do momento em que o trabalho começa a se dividir, cada qual se move em determinado círculo exclusivo de atividades, que lhe é imposto e do qual não pode escapar; o homem é caçador, pescador, pastor ou Crítico crítico, e tem de continuar a sê-lo caso não queira se ver privado dos meios de vida – enquanto que na sociedade comunista, onde cada indivíduo não tem para si um círculo exclusivo de atividades, mas pode desenvolver suas aptidões no ramo que melhor lhe aprouber, a sociedade se encarrega de regular a produção universal, com o que ela torna possível, justamente através disso, que eu possa

me dedicar hoje a isto e amanhã àquilo, que possa caçar pela parte da manhã, pescar pela parte da tarde e à noite apascentar o gado, e depois de comer, criticar, se for o caso e conforme meu desejo, sem a necessidade de por isso me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico algum dia.⁸

O trecho procura ressaltar um elemento essencial de um novo modo de vida, ao qual os autores chamaram de comunismo, e ele reside na produção da vida indissociável de uma preocupação social que globaliza o trabalho e não intenta dividi-lo alienantemente. Portanto, aqui, *Marx* e *Engels* estão confrontando uma das principais características do modo de produção capitalista, a divisão social e alienada do trabalho, com o ímpeto de totalidade e conhecimento socializado do modo de produção comunista. Na contraposição entre os modos de produção, a possibilidade de nos encontrarmos com a problemática de nosso texto – a produção da vida, sua materialidade e suas formas.

Entre o trabalhador especializado de um modo de produção da vida e o trabalhador reconciliado com o produto de seu trabalho, temos um trajeto a percorrer. Trata-se de encontrar as fissuras possíveis no existente e a operacionalização do não-lugar-ainda. O caminho entre os dois pontos não leva meramente do dado ao utópico, pois este último se forja no interior do primeiro. Talvez, alcançar o segundo seja impossível, mas só o é na medida em que o primeiro também é impossivelmente captado sem resistências. É nossa intenção não poderia ser outra senão a de pôr luzes sobre e trazer à ribalta justamente tais resistências, como movimento próprio à realidade e sem as quais nos restaria pouco mais que o fatalismo.

Sendo assim, caminharemos nos desdobramentos marxistas do conceito de “produção da vida”, com a finalidade de aclarar nodal elemento de nosso discurso, qual seja, o trabalho humano e suas potencialidades como peça propulsora da sociedade.

Talvez, estejamos diante de um universal, afinal de contas, não há vida e sociabilidade sem trabalho. Desmenti-lo só é possível na exata medida em que superarmos nosso atual modo de vida (e com ele todos

⁸ MARX, K.; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 55-56.

os anteriores), algo que não se apresenta ainda viável em nosso horizonte histórico. Qualquer tentativa de defender o fim do trabalho como agregação principal em nossa sociedade só pode nos soar falsa, porque sem trabalho não há possibilidade de vida. O discurso do fim do trabalho, assim como o do fim da história, só pode vir a atender interesses muito específicos de uma parcela da humanidade, ínfima por sinal, e sua generalização para todos não pode significar mais que um chiste de extremo mau gosto. Em todo caso, põe em tela o conflito próprio de nosso modo de vida, o qual se mostra como o conflito entre duas classes, uma proprietária individual dos meios de produção e outra não-proprietária de tais meios. Enfim, entre meios e fins da produção, um ciclo completo, envolvendo a humanidade e suas resiliências.

Nesse sentido é que em “A ideologia alemã” se apresenta, nos albores científicos novecentistas, “uma única ciência, a ciência da história”.⁹ Contra o reinado do pensamento puro, havia de se estabelecer a realidade não ingenuamente e por isso a história aparece como a consagração da totalidade como centro propulsor da racionalidade e noção sem a qual se torna impraticável a percepção da realidade, a não ser por distorções. E história não quer dizer passado, mas antes construção da vida humana concreta como presente, estabelecimento de bases para o devir, além de narrativa do ontem. Combater “o mundo real vigente” cinge-se como a tarefa principal de todos os que se dedicam a pensar nossa realidade. E *Marx e Engels* nos trazem isso, como oposição às ilusões da supremacia consciencialista dos jovens hegelianos, de um modo tão forte que não podem fazer outra coisa que não mostrar que a realidade possui “pressuposto reais” sem os quais caímos no nada, na metafísica da razão pura ou da consciência auto-suficiente. E, como nos diriam os dois: “o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos”.¹⁰

Pois bem, “toda a história humana” – percebamos aqui a confluência entre a realidade e sua interpretação, ou seja, entre a realidade e a ciência que a explica, bem como seu senso de totalidade – começa pelo fato de que existem homens vivos e sua diferenciação com relação aos animais se dá no âmbito da produção de seus próprios meios de vida: “ao passo que produzem seus víveres, os homens também produzem indiretamente sua vida material”.¹¹

⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 39.

¹⁰ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 41.

¹¹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 42.

Assim, chegamos ao núcleo formativo de qualquer interpretação histórica e que é seu próprio começo, valendo ressaltar mais um importante excerto dos dois revolucionários por sua clareza: “o modo através do qual os homens produzem seus víveres depende, em primeira mão, da própria constituição dos víveres encontrados na natureza e daqueles a serem produzidos”.¹² Dessa forma, temos uma importante distinção, fundadora para quem opera dentro dos marcos marxistas, que é a de se ter percepção de que não basta a natureza e os frutos que ela oferece, uma vez que o homem passa a ter necessidades de produzir para além de o já dado. Esta discussão não é simples e qualquer reducionismo interpretativo não deve ser imputado a *Marx* sem que se suje a consciência. A dialética entre natureza e cultura é evidente, pois a natureza humana a engendra. O homem e sua produção humana inserem-se na natureza, mas é inegável – ao menos assim entendemos – que apesar de esta dicotomia ser equívoca no que tange a um essencialismo, ela se dá como mediação produtiva humana que, em relação aos demais seres vivos, constrói uma diferenciação: se a “tecnologia animal” é possível de ser percebida com os ninhos dos pássaros ou os territórios demarcados das cobras e sua comunicação é evidente por conta de seus aprendizados grupais, não se pode esquecer que os homens produziram bens culturais substancialmente distintos, como o progressivo avanço tecnológico (quer dizer, “tecnologia” é diverso de “possibilidade de avanço tecnológico”) ou a transmissão de informações para além de a biologia (e aqui o papel das artes é grandiloquente). Sem dúvida, não queremos cair em cientificismo tampouco em essencialismos, mas cremos importante este ajuste de termos a fim de nos distanciarmos de uma certa interpretação desconstrutivista de olores pós-modernistas.

Continuam: “esse modo de produção não deve ser observado apenas sob o ponto de vista que faz dele reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito antes, uma forma determinada de expressar sua vida, uma *forma de vida* determinada do mesmo”. Ou seja: a produção da vida não só é reprodução da existência, mas claramente invenção de formas de viver. E a idéia de formas nos remete a uma pluralidade de modos de vida. Quer dizer, se vivemos assim é porque nos produzimos de tal forma, e é exatamente tal constatação que nos leva a perceber a possibilidade de sua substituição, em termos

¹² MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 42. As próximas citações todas se devem reportar a esta mesma página da obra de *Marx e Engels*.

quantitativos, ou mesmo sua superação, em termos qualitativos. Esta tem sido a nossa história, uma história de substituição de formas de vida e que espera a superação de todas elas se for tomada como central o critério do trabalho.

“Assim como os indivíduos expressam sua vida, assim eles também são. O que eles são, coincide com sua produção, tanto com o *que* eles produzem, quanto com o *como* eles o produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”. Eis que concluímos a citação com a significativa percepção de que não só construímos nossa natureza, pois a natureza exterior a nós não é suficiente aos anseios que desenvolvemos, e de que não só existem várias formas de vida e que é possível escolher alguma delas, mas também podemos produzir novas formas de vida, elegendo-se, assim, a materialidade da vida produzida como anterioridade frente a sua forma. Nesse sentido, completa-se o raciocínio segundo o qual produzimos mais do que reproduzimos. Se existem várias formas de vida, é possível criar outras mais e não nos submetemos à ditadura do possível indesejado. É a factibilidade do novo, de acordo com a capacidade de nossa própria produção. E fica patente, então, que não se trata de economicismo o ponto de partida de nossa reflexão, mas antes de vida concreta, materialidade que produz e reproduz formas de vida e nessa dinâmica faz residir as potencialidades dos saltos qualitativos.

Na história, ciência magna, as condições materiais de produção que conformam os indivíduos têm se expressado em divisão social do trabalho e com ela as diferentes formas de propriedade. Não vem ao caso que aprofundemos a questão aqui, mas sim mostrar que esta é uma mediação real para a produção da vida humana, a tal ponto que possamos perceber que “a estrutura social e o Estado brotam constantemente do processo de vida de determinados indivíduos”, entendidos estes de acordo com a forma “como atuam, como produzem materialmente e, portanto, tal como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, premissas e condições materiais, independentes de seu arbítrio”.¹³ Assim, se há uma estrutura que nasce do processo de vida dos indivíduos que são o pressuposto da história humana, não cabe raciocinar a partir de simplismos: o poder é também infra-estrutural e, como teremos a oportunidade de trabalhar em nosso próximo capítulo, dessa forma gesta-se de acordo com a produção da vida dos homens concretos, podendo dar vez a uma pluralidade de normatizações sociais,

¹³ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 47-48.

o que, em termos políticos concretos para nossa realidade presente, ganharia muito se pudesse se fazer ver como um confronto último entre o hegemônico e o contra-hegemônico.

Mas esta situação, como apontado, não pode depender do mero arbítrio e vontade de quem reflete sobre a realidade. Ela precisa de meios práticos, mesmo que transitórios, para ganhar corpo. Por isso o tema da produção da vida e sua materialização na questão da cooperação, como mostraremos adiante, pois “não é a consciência quem determina a vida, mas a vida que determina a consciência”.¹⁴ O apelo para a vida, concreta e total, em contrapartida à consciência, vida parcial, não é só manifestação da história da filosofia, mas reclame concreto e ainda válido para nossos tempos atuais.

Poder-viver, portanto, é o ponto de partida para fazer-história. Se a premissa da história é o homem, a premissa do fazer-história é “a geração dos meios para a satisfação dessas necessidades”, tais quais comer, beber, morar e vestir, ou seja, “a produção da vida material em si”.¹⁵ Nossos autores, aqui, estão evidenciando um ciclo vital: produção da vida, criação de novas necessidades e reprodução da vida. E, com esta constatação, chegamos a importante momento de visualização de nosso discurso:

a produção da vida, tanto da própria vida no trabalho quanto da vida estranha na procriação, parece já se mostrar desde logo na condição de relação dupla – de um lado, como uma relação natural, e de outro como uma relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de diversos indivíduos, quaisquer que sejam suas condições, de qualquer modo e para qualquer fim. Disso se pode deduzir que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre unidos a um determinado modo de cooperação ou a um determinado estágio social – modo de cooperação que é, por sua vez, uma “força produtiva” – que a soma das forças de produção acessíveis ao homem condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e

¹⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 49.

¹⁵ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 50.

elaborada sempre em conexão com a história da indústria e do intercâmbio.¹⁶

Este trecho poderia encetar muitas possibilidades reflexivas e analíticas a qualquer pesquisa preocupada com a produção da vida. Para nós, entretanto, não é cabível desenvolver todas elas, a não ser a sua inicial preocupação, qual seja, a de que existe um “modo de cooperação” inerente a todo “modo de produção da vida”. Produzir a vida, pois bem, é cooperar, seja de maneira positiva, seja negativa. Cremos, porém, que esta dedução inicial, em nada inovadora, nos permite sedimentar nosso ponto de partida, o qual ganhará contornos distinguíveis e novos em nosso terceiro capítulo. Ou seja, partir de *Marx* e de sua crítica ao modo de produção capitalista desde a constatação de um modo de cooperação que lhe acompanha nos impulsiona a concretizar teoricamente a percepção de que outros modos de cooperação são possíveis e de que em Nossa América há uma tradição favorável a este desdobramento, seja pela superexploração do trabalho aqui vivenciada, seja pela exterioridade do pensamento aqui jazida.

Não queremos, nem poderíamos pretender, exaurir todas as potencialidades do texto de “A ideologia alemã”, mas devemos justificar que sua utilização tão extensiva se deve a essa descoberta crucial: produção da vida e modo de cooperação se entrelaçam e de uma maneira tão simples que poderia afastar os mais afoitos beletristas por sua extrema trivialidade. Ocorre que não há acompanhamento mais simples que a harmonia de um choro e, certamente, não há instrumento mais singelo que aquele que emite sons de uma cavaca de madeira. E também não há mais enfático!

Quer queiramos ou não, o fato é que *Marx* e *Engels* intuem o modo de cooperação como força produtiva, ou seja, trabalho e trabalhadores, e desse modo equivalem-nos a um “poder social”: “o poder social, quer dizer, a força de produção multiplicada, que nasce por obra da cooperação dos diferentes indivíduos sob a ação da divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, por não se tratar de uma cooperação voluntária mas sim espontânea, não como um poder próprio, associado, mas sim como um poder alheio”.¹⁷ Trata-se de um poder que está “à margem deles” e que eles não podem controlar. Os que cooperam, os trabalhadores, ensejam um poder social que se vai desenrolar em outras

¹⁶ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 52.

¹⁷ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 57.

estruturas, as quais criarão, dentre outras coisas, a estrutura jurídico-política da sociedade.

Na divisão do trabalho mais a cooperação, portanto, reside o poder social que se bifurca em dois tipos cooperação: a espontânea (não voluntária e com poder alienado) e a associada (voluntária com poder próprio). Em última análise, é o direito (ou uma regulação social, para não assumirmos um termo equívoco e sobre o qual nos debruçaremos no próximo capítulo) nascendo da produção da vida, independentemente de sua positividade ou não. É claro, todavia, que a descrição em tela estava mais preocupada em criticar a sociedade capitalista que estabelecer as bases minuciosas no novo. Mas de qualquer forma há a possibilidade de se visualizar uma cooperação não espontânea meramente, mas voluntária, e ela consistiria na “apropriação da totalidade das forças de produção pelos indivíduos associados”,¹⁸ momento no qual se extinguiria a propriedade privada e seu modo de cooperação.

Aí é que a produção da vida material, o trabalho, vira meio e não fim, sendo a finalidade dos trabalhadores manterem sua vida como está, tão-somente. Apesar de poderem criar novas necessidades, só reproduzem sua vida (sua subsistência, dir-se-ia contemporaneamente), sem que a produção vida, primeiro elemento do fazer-história, ganhe qualquer relevo. Eis que o trabalho “perdeu neles toda a aparência de atividade autônoma e apenas conserva sua vida na medida em que esta mesma vida define”.¹⁹

Interessante é notar que já nos “Manuscritos econômico-filosóficos”, de 1844 (escritos dois anos antes de a última versão deixada para a “A ideologia alemã”), *Marx* colocava quatro dimensões do trabalho humano estranhado (que é mais que o trabalho alienado) e uma delas já dizia respeito à cooperação, quer dizer, o estranhamento do homem não só em relação ao produto de seu trabalho, do seu ser genérico ou dos outros homens, mas também do ato de produção do

¹⁸ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 96. *Marx e Engels* ainda fariam em uma “dependência omnilateral” transformada, de acordo com uma revolução comunista: “a dependência omnilateral, forma plasmada espontaneamente da cooperação histórico-universal dos indivíduos, transforma-se, graças a esta revolução comunista, no controle e na dominação consciente sobre estes poderes que, nascidos da ação de alguns homens sobre os outros, até agora se impunham sobre eles e os dominavam na condição de potências absolutamente estranhas”. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 61. Infelizmente, não podemos nos dedicar ao tema da revolução no pensamento marxista aqui. Em alguma medida, a questão aparecerá nos próximos capítulos, mas podemos fazer constar que a mera crítica não dá corpo a uma revolução das práticas das relações sociais reais.

¹⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 95.

gênero humano. E lá já constava a preocupação acima exposta: “o trabalho, a *atividade vital*, a *vida produtiva* mesma aparece ao homem apenas como um *meio* para a satisfação de uma carência, a necessidade de manutenção da existência física”.²⁰

Em *Marx*, o a categoria “trabalho” é central e não deve servir apenas para se alcançar a subsistência. Não se concentra em um “círculo exclusivo de atividades”, pois expressa a aptidão humana mesma de ser e estar no mundo. Poderíamos, inclusive, concordar com o seguinte: “é interessante notar, nesse sentido, que os *Manuscritos econômico-filosóficos* repousam sobre uma intrigante, mas apenas aparente, contradição”, qual seja, “a unidade da crítica à economia política dependia fundamentalmente da concepção de trabalho como alicerce de toda atividade humana”.²¹ Isto quer dizer que o mesmo trabalho que pode ser explorado (e aí está a crítica à economia política) também poderia representar a emancipação humana (ou, para nós, como veremos no terceiro capítulo, libertação).

Entendemos que esta aparente contradição informa, igualmente, a categoria cooperação, como não poderia deixar de ser. Se co-operar é trabalhar junto ou coletivamente, sua concepção também teria de receber os influxos dessa dialética. Daí que fazer uma crítica ao modo de cooperação capitalista (bem como seu modo de produção) não significa uma crítica geral à cooperação, mesmo porque sua generalidade é abstração que precisa ser determinada historicamente. De qual cooperação se trata? Desta ou daquela! Daí sim cabe o ajuizamento crítico.

Como o homem é trabalhador que se caracteriza por ser “um capital vivo” e “carente”, faz-se na seguinte dinâmica: “o trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador” e este dínamo informa que o trabalhador se produz e “é produto do movimento total”.²² Carências biológicas e necessidades históricas nos levam a questionar sobre importante discussão contemporânea, vale dizer, a da teoria das necessidades. Certamente, um tema candente não deve ser pincelado de maneira reduzida, mas sua mera menção se mostra necessária para nós uma vez que no âmbito das reflexões e práticas sobre o fenômeno jurídico, muitas fichas são apostadas na fórmula “direitos humanos”. Em

²⁰ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 1 ed. 2 reimpr. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 84.

²¹ RANIERI, Jesus. “Apresentação”. Em: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 1 ed. 2 reimpr. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 12.

²² MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 91.

“A questão judaica”, texto de um ano antes dos “Manuscritos econômico-filosóficos”, *Marx* já registrava, ferozmente, sua crítica a este conteúdo político como inerente aos direitos da burguesia (ver no próximo capítulo a terceira secção). Mas, sem dúvida, seu discurso historicamente localizado não pode ser universalizado de maneira tal a que se despreze todo o desenvolvimento posterior em torno do tema, mormente a disputa política e retórica pela definição do conceito. De qualquer modo, cremos ser impossível uma visão progressista de direitos humanos (e nós não estamos certos acerca da imprescindibilidade desta disputa) sem fazer constar uma discussão acerca de um entendimento teórico das necessidades, como sua marca fundante.²³ E *Marx* traz contribuições interessantíssimas para esta discussão. *Grosso modo*, não faz ele mera apologia à dimensão econômica ou à economia política. Ao contrário, critica-as tenazmente. Esbravejar contra seu reducionismo economicista é cair em um reducionismo maior ainda, uma vez que ele não se restringe ao econômico, meramente. O que sua práxis nos permite ver é que a produção da vida envolve, sim, uma esfera material, a produção propriamente dita, mas também formas de vida possíveis e, para além de todo e qualquer economicismo, encampa uma dialética entre natureza e cultura que tem na história sua ciência única. Economia, política, sociedade, direito, filosofia e técnica, enfim, tudo história, uma totalidade. Mas uma totalidade que não se pretende descritiva, pois

²³ Muito poderia se debater acerca deste tema. Dentro da teoria crítica do direito, a obra de *Herrera Flores* é paradigmática no que concerne a uma visão renovada dos direitos humanos comprometida com “una idea de derechos humanos vista desde la perspectiva de las clases oprimidas, de los excluidos y de las luchas por construir espacios donde esa visión de la dignidad encuentre marcos de transparencia y de responsabilidad social que tengan efectividad y aplicabilidad real”. FLORES, Joaquín Herrera. “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”. Em: _____ (ed.). *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 63. Conferir, do mesmo autor, FLORES, J. H. *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*. Madrid: Tecnos, 1989. No Brasil, importante obra sistematizadora foi escrita por *Miracy Gustin*, quem lembra serem as “necessidades” categoria histórica do ser social para *Marx*, recorrendo especialmente a *Jon Elster* e *Agnes Heller*. Ver: GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos: ensaio de sociologia e filosofia do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 1999, p. 79 e seguintes. Ainda, não poderíamos deixar de fazer menção à obra de ROIG, María José Añon. *Necesidades y derechos: un ensayo de fundamentación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994, que em grande medida antecipa a discussão de *Gustin*. Para uma visão geral do problema das “necessidades humanas” para além de o direito, consultar: PEREIRA, Potyara Amazoneida P. *Necessidades humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 101 e seguintes.

assume um ponto de vista, toma partido, adota uma posição ética – a da classe, já que a sociedade em classes está dividida, proletária.

Daí que nos resta a lição, nada romantizada, de que vivemos um modo “produção da vida”, em sua materialidade mas também em uma de suas forma (ao menos, hegemonicamente em uma delas), e que é preciso qualitativamente supracompreendê-la em um novo modo de produzi-la, já que é de vida concreta que se trata:

São estas condições de vida, com as quais as diferentes gerações se encontram ao nascer, que decidem, também, se as transformações revolucionárias que se repetem periodicamente na história serão ou não suficientemente fortes para derrubar a base de tudo aquilo que existe; e se não estão disponíveis estes elementos materiais de uma transformação revolucionária total – ou seja, de um lado as forças de produção vigentes e de outro a formação de uma massa revolucionária que se levante não apenas contra certas condições da sociedade até agora, mas contra a própria “produção da vida” vigente até agora, contra a “atividade de conjunto” sobre a qual descansa –, em nada contribuirá para fazer mudar a marcha prática das coisas o fato de que a *idéia* desta transformação revolucionária já tenha sido proclamada centenas de vezes, conforme aliás demonstra a história do comunismo.²⁴

Talvez, e esta é nossa hipótese, a cooperação encarnada nos movimentos populares, nos ajude a compreender essa dinâmica e dê instrumentos, ainda que certamente parciais, para levar a cabo ditas “transformações revolucionárias”.

1.2. A vida concreta: trabalho vivo ou morto?

Ao fazer uma aproximação aos três níveis de abstração global que a obra de *Marx* aporta (“núcleo racional”; “matriz geradora”; e método), o filósofo da libertação latino-americana *Enrique Dussel* encontra na relação entre ele e *Hegel* um fio condutor. Se “em *El capital* de *Marx* se

²⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 62.

encontra implícita una lógica, y en la *Lógica* de Hegel se encuentra implícita una *Economía política*”,²⁵ não há que se confundir quais sejam os pontos de partida metódicos de cada um deles.

De fato, *Hegel* inicia sua “Ciência da lógica” pela doutrina do *ser*. À pergunta “qual deve ser o começo da ciência?”, o fenomenólogo alemão respondia:

el comienzo tiene que ser *absoluto*, o lo que aquí significa lo mismo, un comienzo abstracto; no debe *presuponer nada*, no debe ser mediado por nada, ni tener un fundamento, más bien consiguiente, ser él mismo el fundamento de toda la ciencia. Por consiguiente, tiene que ser absolutamente algo inmediato, o mejor lo *inmediato mismo*. Así como no puede tener una determinación frente a algún *otro*, tampoco puede contener una determinación en sí, no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación. El comienzo es, por consiguiente, *el puro ser*.²⁶

Por seu turno, *Marx* inicia seu “O capital” pela análise da mercadoria. Mas a mercadoria não é um mero objeto, ou melhor, não se trata de um ser. Ao contrário, é a concretização de um *não-ser*. É exatamente a esta tese que nos conduz *Dussel*. Afinal, qual a principal mercadoria existente no modo de produção e cooperação capitalista? Sem embargo de erro, a principal, condição *sine qua non*, é a mercadoria força de trabalho. “La mercancía es una categoría económica, y funcionan como categorías sus dos valores: el valor de uso y el valor de cambio”, ou seja, “una mercancía es un valor de uso sustentado por un valor de cambio”.²⁷ As palavras do venezuelano *Ludovico Silva* servem para nos esclarecer: “*El capital* comienza con una abstracción: la mercancía; de allí pasa a las condiciones del

²⁵ DUSSEL, Enrique Domingo. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; Iztapalapa, 1990, p. 336.

²⁶ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica*. 6 ed. Traducción de Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, vol. I, 1993, p. 90-91.

²⁷ SILVA, Ludovico. *Anti-manual*: para uso de marxistas, marxólogos y marxianos. 3 ed. Caracas: Monte Avila, 1978, p. 182-183.

intercambio mercantil; de allí, a la existencia del dinero, y posteriormente, a la transformación del dinero en *capital*". E aqui a pergunta é inevitável: mas "¿como se transforma el dinero en capital?" Igualmente o deveria ser a resposta: "se transforma mediante una sencilla operación que es la compra y venta de la fuerza de trabajo".²⁸ Portanto, podemos concordar com *Dussel*: *Hegel* só poderia iniciar suas indagações filosóficas "por el 'ser' como indeterminación (la 'voluntad libre' o el sujeto práctico sin determinación alguna), pero que enfrentado a 'lo otro' se determina como 'poseedor'" – e aqui se desenvolve toda a sua filosofia do direito, assim como a vigente entre nós ainda hoje, neste sentido em nada rompendo com a matriz *kantiana*. "Marx, en cambio, comienza por 'el pobre' como 'trabajo vivo' (No-capital) que es determinado por subsunción (es decir, como 'Ente') en y por el capital; siendo, sin embargo, la sustancia 'creadora' del valor que se valoriza (el 'ser' del capital) 'desde la nada' del mismo capital".²⁹

Certamente, aqui nos deparamos com o tema que nos afeta, decorrência de nossa discussão sobre os modos de cooperação. O trabalho assim como a cooperação, já o dissemos, pode carregar facetas positiva e negativa, vale dizer, criação e alienação. Não se trata de o glorificar nem tampouco de o desdenhar. Não há transição rumo a "transformações revolucionárias" se desprezarmos esta constatação última. Há, isto sim, que se movimentar nesta dialética, tensão que encaminha, inclusive, para a sua própria regulação intersubjetiva. Essa idéia geral resta clara em *Marx*: "todo trabalho é, por um lado, dispêndio de força de trabalho do homem no sentido fisiológico, e nessa qualidade de trabalho humano igual ou trabalho humano abstrato gera o valor da mercadoria. Todo trabalho é, por outro lado, dispêndio de força de trabalho do homem sob forma especificamente adequada a um fim, e nessa qualidade de trabalho concreto útil produz valores de uso".³⁰

A esta altura de nossas problematizações, gostaríamos de efetuar uma inflexão em nosso discurso e nos pormos a investigar a maneira pela qual a filosofia latino-americana da libertação percebeu o problema central de nosso capítulo, qual seja, a produção da vida. Esta é a forma prática de partirmos do não-ser do trabalho, própria da tradição marxista, mas de acordo com a realidade latino-americana, a qual terá

²⁸ SILVA, L. *Anti-manual*, p. 184.

²⁹ DUSSEL, E. D. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, p. 362-363.

³⁰ MARX, K. *O capital: crítica da economia política – O processo de produção do capital*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, vol. I, tomo 1, 1983, p. 53 (cap. I).

voz, aqui, por intermédio da obra do já citado *Dussel*. E justifiquemos: com este diapasão afinamos nossos instrumentos de maneira a tornar explícita a dualidade entre trabalho vivo e morto, re-descoberta na América Latina.

Elejamos quatro ou cinco grandes momentos da obra de *Dussel* para percorrer as trilhas da produção da vida. Ainda que nem sempre inspirado por *Marx*, o autor argentino-mexicano nos sugere uma criatividade digna de nota e que nunca pôde esquecer a materialidade primeira do homem latino-americano.

Em um primeiro momento, no seio de sua reflexão ética inicial, *Dussel* propôs os quatro níveis concretos da ética latino-americana: a erótica, a pedagógica, a política e a arqueológica (ou o antifetichismo teológico). Não faremos o estudo de tais níveis concretos, para os quais apenas indicamos bibliografia específica.³¹ Muito pouco se fala, no entanto, mas há um nível transversal a estes quatro e que em toda sua “Para uma ética da libertação latino-americana” encontra-se evidenciado: trata-se da econômica,³² revelando-se ao lado de cada um dos demais níveis, ou seja, dando ensejo a uma economia erótica, uma economia pedagógica, uma economia política e uma economia teológica.

Para o filósofo da libertação, “a exploração do homem da periferia (do índio, do africano e do asiático), como mediação da explorabilidade da ‘natureza’ em benefício do homem do ‘centro’, a totalidade econômico-política vigente, é o fato principal de nossa época”, quer dizer, “uma economia política antropófaga, fraticida”.³³ A partir desse entendimento já podemos perceber como o autor trabalha a

³¹ Um resumo desta problemática se encontra em DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*. 2 ed. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s. d., p. 73-112. Cabe ressaltar igualmente alguns comentários, tais como os contidos em ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel* (1962 – 1976). 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 185 e seguintes; e AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

³² Citando *David Sánchez Rubio*, o comentário de *Rosa Oliveira* corrobora a existência de um possível nível da econômica. Ver OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues de. “Ética da libertação em Enrique Dussel”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 108. Sobre este tema, ver interessante análise da “libertação da poiesis”, ou seja, o nível da econômica a partir de *Dussel*: GOIZUETA, Roberto S. *Metodologia para refletir a partir do povo*: E. Dussel e o discurso teológico norte-americano. Tradução de Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 137 e seguintes.

³³ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana*: política. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 4, s. d., p. 104.

produção de vida a partir de suas principais formulações críticas, as quais se desenvolveriam exemplarmente no decorrer de sua obra posterior: a dialética entre totalidade e exterioridade, o mito da modernidade e o método ana-dia-lético. Não faremos aqui, igualmente, minuciosa explicação dessas questões. Algo delas aparecerá no penúltimo capítulo. Mas devemos adiantar que o sistema opressor (a totalidade) e os sujeitos oprimidos (a exterioridade, que não passa de uma interioridade transcendental) lapidam-se a partir de uma metáfora cultural em que da relação erótica, o face-a-face levado a cabo por homem e mulher, nasce o filho que instaura a relação pedagógica e este mesmo filho, quando adulto, irmana-se com os outros filhos das várias relações eróticas existentes e constrói a relação política, ou seja, a intersubjetividade político-social. É uma metáfora e por isso mesmo seus limites são evidentes. O padrão familiar cristão é tomado como exemplo e uma certa linearidade o enevoa. Mas de toda forma carrega consigo potencialidades, afinal de contas se toda metáfora tem limites, toda metáfora possui também sementes didáticas e explicativas. No desdobramento dela, vemos o homem como o estado e a mulher como a cultura; o filho só poderia ser o povo, de mãe (cultura) reprimida pelo pai (estado colonial) e que também é subjugado por este (um edipianismo macroestrutural). Assim, da dicotomia proximidade-distância ganham sentido as relações econômicas, já que é da distância que a econômica surge: “se a *proximidade* é a essência metafísica da erótica, a *distância* é a essência da ‘econômica’ (não somente no caso da economia erótica, mas também, e por analogia na economia pedagógica, na economia política ou na economia teológica...)”.³⁴ A proximidade e suas mediações são categorias que permitem passar da fenomenologia à epifania dos oprimidos, assim como totalidade e exterioridade ou alienação e libertação. Em última análise, a ontologia do ser (redundância que se justifica pela necessidade de enfatizar que não é o seu contrário) e a metafísica da alteridade (já não mais entendida a metafísica como conceito teológico, mas antropológico) estão por trás dessas categorizações e dão substância criativa ao discurso dusseliano.

Pois bem, ao nível da econômica, como estágio concreto para uma ética de libertação em construção, temos de destacar que, para *Dussel*, a relação homem-natureza se sobrelevava. Esta é uma relação que se torna possível como sociabilidade desde uma economia

³⁴ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 3, s. d., p. 106.

pedagógica, ou seja, “a relação homem-natureza, como distância do face-a-face, naquilo que chamaremos os ‘sistemas pedagógicos’: ‘sistema educativo’, ‘sistema de saúde’, ‘sistema de conforto’ etc.”, o que, todavia, não é uma necessidade histórica imutável, mas antes um dado rumo da história. Quer dizer, “os ‘sistemas’ de educação, de saúde, de defesa legal (desde os tribunais ao advogado), de transporte, para mencionar alguns, constituem Totalidades que se auto-abastecem e que chegaram a *explorar* aquele que dizem servir”.³⁵

A totalidade e seu projeto ético, porém, não andam soltos no espaço. Alguma coisa os esculpe. E esta “coisa” se chama *trabalho*. Eis a interpretação de Dussel: “o *ser do econômico* ou, para usar noções de Marx, a ‘categoria totalmente simples’ ou o ‘indiferenciado (unterschiedloser)’ é aquilo que permite descobrir os ‘produtos considerados como produtos’, o econômico enquanto tal. Esse fundamento último do econômico, o *ser do econômico*, é o trabalho anterior a toda determinação e a toda forma concreta de seu emprego”.³⁶ Assim sendo, o trabalho, como categoria primeira para uma produção da vida e seu modo de cooperação, também carrega em si o problema da cooperação e os dois lados de sua moeda. Mas um alerta deve ser dado por nós: não se trata de perceber o trabalho como mero meio cuja utilização é facultada para o bem ou para o mal, para a esquerda ou para a direita, para o positivo ou para a negação. Isto seria dualismo. Na verdade, queremos dizer que o trabalho sem a força de uma cooperação autogestionada se perde nas desafinadas notas de um acordo equívoco,

³⁵ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana*: erótica e pedagógica, p. 203-204. Neste ponto, Dussel chega a sugerir a “desescolarização” para a América Latina: “trata-se da *morte da medicina* tal como começou há menos de dois séculos, assim como a *morte da escola* tal como se encontra atualmente”. DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana*: erótica e pedagógica., p. 212. Esta é uma reflexão que encontra eco na tradição libertadora do continente, desde as primeiras tentativas de construção de universidades populares, como a *González Prada*, do Peru, a *José Martí*, em Cuba, e a *Lastarria*, no Chile, todas surgidas do impacto do movimento de reforma universitária de Córdoba, na Argentina, em 1918 (sobre o tema, ver a importância histórica da figura de *Mariátegui*, conforme ALIMONDA, Héctor. *José Carlos Mariátegui*: redescobrir a América. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983). No Brasil, *Manoel Bomfim* seria um entusiasta da idéia no início do século XX, porém ela não prosperaria (ver ALVES FILHO, Aluizio. *Manoel Bomfim*: combate ao racismo, educação popular e democracia radical. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 12). Tal legado seria retomado por *Paulo Freire* cuja preocupação com uma educação popular e uma pedagogia do oprimido seria germinal e apresentaria uma completa proposta de universidade popular (para tanto, conferir BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 84).

³⁶ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana*: política, p. 109.

verdadeira vilania da alienação. Se, por outra banda, apresenta-se como que conduzido pela força coletiva e legítima dos produtores associados, enche-se de inteireza, torna-se verdadeiro. Daí que entendemos correta a seguinte constatação: “a questão é passar de uma exterioridade abstrata, embora seja como rosto, para uma exterioridade concreta através do trabalho”. Este é um ponto central em nossa formulação, a qual veremos com mais vagar em nosso último capítulo. Grosso modo, por ora devemos dizer que só a organização popular em movimentos populares nos permite visualizar essa concretude da exterioridade oprimida. As várias negações da vida concreta não adquirem força própria se minorado o papel da produção da vida ao nível do trabalho como relação homem-natureza, ainda que isto não signifique a subestimação do problema da construção das identidades, muito ao contrário, já que estas se ressignificariam à luz da materialidade do trabalho. Portanto, “o plus-trabalho restante, como força produtiva não empregada por um sistema que não sabe o que fazer com ela”, assevera *Dussel*, “é o aparecimento como práxis-poietica ou produtiva de um sujeito histórico”. Segundo o filósofo da libertação, tratar-se-ia de “subjetividade histórica” encarnada “como classe emergente com consciência de sua exterioridade”.³⁷ Logo, muitas e novas variáveis complexificam nosso esforço sistematizador e fazem com que a teoria de *Dussel* tenha de se socorrer de novas exegeses. De todo modo, porém, fica a necessidade da afirmação, por meio da econômica e de sua essência, o trabalho:

a negatividade ou a contradição (uma classe não é a outra) passiva, ou a negatividade ativa (uma classe luta contra a outra), não se origina nem se resolve na pura negatividade. A negatividade, tanto passiva como ativa, origina-se na exterioridade da transcendentalidade interna, na afirmação analética da alteridade da classe emergente, que surge realmente como distinta. Apresenta-se como o inevitável, temível, novo. Sua irrupção positiva suscita a oposição e a luta.³⁸

Variando de uma concepção a outra, *Dussel* passa, então, a reconsiderar seu entendimento de que o pensamento de *Marx* se encontrava irremediavelmente dentro da tradição dialética hegeliana e,

³⁷ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana*: política, p. 118.

³⁸ DUSSEL, E. D. *Para uma ética da libertação latino-americana*: política, p. 119.

portanto, não conseguiria chegar à positividade aludida acima. Ao escrever suas primeiras obras éticas, esta era a racionalização dusseliana. No entanto, sua lúcida compreensão de que as negatividades concretas eram transversais umas em relação às outras (assim, não só haveria uma economia política, erótica e pedagógica, como também políticas pedagógicas, eróticas políticas e pedagógicas eróticas e assim por diante), seu ímpeto em aprofundar as problematizações acerca da econômica, assim como rebater as críticas de populismo (ver nossa seção 2.5) que vinha sofrendo, fizeram com que reconsiderasse o papel da teoria-prática marxista na história da filosofia, bem como sua dinâmica para uma filosofia da libertação. Assim é que na história do marxismo latino-americano ocorre um enriquecimento teórico conforme a explicitação do método dusseliano: “a analética significa, pois, para Dussel, a superação metodológica da dialética”. No entanto, “esta concepção da analética como método próprio – que Dussel defende até 1979 – deve-se destacar, porque a mudança na posição filosófica dusseliana caracterizada por mim metodologicamente como a passagem da resistência a Marx para a convergência com Marx, se mostra, em 1980, precisamente porque a analética perde o status de método e se torna momento do método dialético”.³⁹

Aqui, abre-se espaço para uma imponente visita ao cabedal de *Marx* e sua assunção como possibilidade de partida da exterioridade, e não da totalidade.⁴⁰ Antes, porém, gostaríamos de deixar consignado que já em sua obra de ressitematização filosófica operada no exílio (*Dussel*, como muitos latino-americanos, sofreu na pele a repressão das ditaduras militares no continente: após um atentado a bomba que destrói sua casa na Argentina, estabelece-se no México, onde reside até hoje), a questão da, segundo nosso vocabulário, produção da vida reaparece consolidada. Natureza, linguagem, poética e econômica se apresentam como categorias filosóficas. “Alienação produtiva” e “libertação produtora” compõem seu ampliado esquema filosófico e permitem que o crítico se apodere de um elaborado arsenal para a econômica. A

³⁹ FOrNET-BETANCOURT, Raúl. *O marxismo na América Latina*. Tradução de Egídio F. Schmitz. São Leopoldo: UNISINOS, 1995, p. 307.

⁴⁰ “Para Lukács, Kosik o Bloch la ‘totalidad’ es el horizonte o la categoría fundamental del pensamiento de Marx. [...] Nuestra pretensión consiste, contra toda la tradición de los intérpretes de Marx, en afirmar que la categoría por excelencia de Marx no es la de ‘totalidad’ sino la de ‘exterioridad’”. DUSSEL, E. D. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; Iztapalapa, 1988, p. 365.

econômica é a relação prático-produtiva, concreta se comparada às meramente práticas ou produtivas, nela se encontrando mecanismos de produção, intercâmbio, distribuição e consumo sem se recair em um economicismo. Daí que exortativas se nos aparecem as idéias a seguir: “a libertação econômica é a realização concreta da libertação” e “a libertação da classe operária e camponesa exige uma revolução econômica completa”.⁴¹ Neste ponto, *Dussel* reafirma seu comprometimento, desde uma matriz de análise dependentista, com a crítica ao capitalismo e a necessidade, como negatividade, de um novo modo de produção. E neste exato momento de seu discurso dá azo a reflexões que nos tomarão tempo nas próximas seções: “surge sempre um momento que não se encontra compreendido no sistema” – e a isto *Dussel* chama exterioridade, como já deve ter ficado patente. Ou seja, isto equivale a dizer que sempre surge “um momento assistemático, dissimétrico, anárquico, uma ana-economia (como há uma anaedipo ou uma analética). Um além do sistema econômico vigente” – e percebamos que aqui ele ainda autonomiza a sua analética. “Não há dúvida alguma que o anaeconômico ou a exterioridade do sistema não pode ser senão o que não foi incluído em tal totalidade. É o que conserva autonomia, independência” ou, em última instância, resolve-se na positividade, e não na mera negatividade, a qual, contudo, é um momento de denúncia mais do que necessário. Enfim, “isso poderá ser denominado porque não possui os valores do sistema”, pois, segundo *Dussel*, isto significa que é algo entendido “enquanto não tem o projeto do sistema nem pode manipular as suas mediações: as economias da pobreza, do pobre, das classes oprimidas, das nações dependentes, subdesenvolvidas, ‘incivilizadas’... naquilo em que não foram absorvidas pelo sistema”.⁴² De uma maneira singela, questionáramos se não estaria aí a possibilidade de se pensar, desde a exterioridade não completamente capturada (ou seja, uma negatividade que não se resolve em sua negação, mas em uma afirmação crítica) do cooperativismo popular, um modo de produção e cooperação substancialmente distinto? Sem dúvida, a reflexão dusseliana nos permite vãos novos...

Mas continuemos no rastro da produção da vida na filosofia da libertação dusseliana. Se este é uma filosofia da vida, como reiteradamente se afirma, não poderia deixar de, com correção ao analisar a realidade, se aproximar mais e mais da produção da vida.

⁴¹ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 156 e 157.

⁴² DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 152.

Se o trabalho é o fundamento da econômica, cremos que o passo mais importante para o encontro com a produção da vida, em *Dussel*, se dá no instante em que re-descobre as noções de trabalho vivo e morto de *Marx*. Trata-se de uma década de acurada pesquisa em torno da obra marxiana, no intuito de esclarecer o que o tempo havia obnubilado e resgatar o ainda recôndito em seu corpo teórico.

Ao se filiar *Dussel* ao marxismo dique o seu “será un discurso creativo o distinto – encuanto explicita lo implícito –, pero será estrictamente marxista – porque continúa sin contradcción el mismo discurso de Marx”.⁴³ Quer dizer, a explicitação da exterioridade é a criatividade dusseliana e ela se inicia pelo trabalho. Anterioridade, sincronia, posteridade e face-a-face são seus argumentos criativos, já que *ante festum* ou *post festum*, como também durante se encontra o trabalhador. Anterior ou posterior, assim como sincrônico, é o trabalhador em relação ao capital. E além de isso, há o face-a-face do trabalhador como outro em relação ao capitalista. Em última análise: “el trabajo vivo, el trabajador mismo en su carnalidad disponible es ‘el outro’ absoluto que enfrenta al capital desde su exterioridad propia”.⁴⁴

No entanto, esta exterioridade é interiorizada e este é o esforço contínuo do capital (totalidade), uma vez que sua tarefa é subsumir a exterioridade (alteridade absoluta) do trabalho. E esta operação se dá pela alienação laboral. E tal subsunção alienadora se mostra tanto formal quanto materialmente, já que o contrato de trabalho e o trabalho morto são suas maiores características. Ou seja, a estrutura jurídica dominante e o desgastar da vida física e intelectual do trabalhador denotam a face escura da lua moral burguesa: “‘aparente’ contrato, en realidad de injusticia, porque se le paga solo para que pueda seguir subsistiendo y trabajando; pero no se le paga la totalidad del fruto de su trabajo. Marx há descubierto la esencia de la *moral burguesa* y há fundado una ética de la liberación del asalariado”.⁴⁵

Neste lusco-fusco da sinceridade dusseliana, podemos perceber que sua ética da libertação é uma tentativa de ampliação, de acordo com as exigências sentidas desde a América Latina, da ética da libertação de *Marx*. Não se trata, ressaltemos, de supervalorizar a reflexão moral marxista, mas antes compreender que da totalidade não pode ela se

⁴³ DUSSEL, E. D. *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. 4 ed. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2004, p. 336.

⁴⁴ DUSSEL, E. D. *La producción teórica de Marx*, p. 339.

⁴⁵ DUSSEL, E. D. *La producción teórica de Marx*, p. 354-355.

desgarrar. E a tradição marxista latino-americana muito tem a nos ensinar sobre isso, bastando lembrar que, como em *Mariátegui*, a “mística revolucionária e a ética socialista também estão presentes em ‘Che’”.⁴⁶ A dialética pensada em sua extrema complexidade entre objetividade e subjetividade, o caráter latino-americano da revolução, um marxismo criativo e corajoso, a pauta prática como critério e uma sensibilidade humana inafastável unem estes dois grandes nomes e faz de suas obras momentos imprescindíveis para o aprofundamento e aperfeiçoamento de uma teoria política marxista de nossa América. No rastro deles, cremos, está também *Dussel*.

A descoberta da exterioridade no pensamento de *Marx* leva a que se resgate o conceito de *trabalho vivo*. E ele é central para a noção de produção da vida e modo de cooperação. A dialética de *Marx* parte do trabalho vivo e desenvolve sua crítica à economia política burguesa tendo aquele como sua matriz geradora.

Assim, em *Marx* há dois grandes achados críticos: a exterioridade e a exterioridade do trabalho vivo. O encontro com a exterioridade faz com que possamos lançar mão do método marxista sem a necessidade de lhe adicionar uma anterioridade (que seria a analética dusseliana, a qual, como vimos, se transmutou em um momento da dialética marxista) – pois ali já existente – e o encontro da exterioridade por excelência como a do trabalho vivo nos remete ao último capítulo de nossa dissertação, vale dizer, o problema da produção da vida para além de o capital é nodal para que possamos pensar a libertação a partir dos movimentos populares da periferia do mundo. Se relembarmos os níveis concretos da ética da libertação, perceberemos a transversalidade da econômica e ao confrontar isto com a exterioridade do trabalho vivo teremos um ponto de partida inescapável: a produção mesma da vida.

Aclaremos estas duas questões com dois trechos de *Dussel*:

la crítica ontológica del capital es posible desde un ‘afuera’ *práctico* del capitalismo, para así poder constituir a la ‘totalidad’ del capital (no ya horizonte del mundo mio, porque entonces no podría ser objeto) como un ‘objeto’ de análisis. La ‘exterioridad’ es la condición práctica de la crítica a la ‘totalidad’ del capital. Pero, además, dicha

⁴⁶ NASCIMENTO, Cláudio. “Mariátegui, ‘Che’ Guevara, Carlos Fonseca: fontes da revolução na América Latina”. Em: NASCIMENTO, Cláudio; LÖWY, Michael. *Marxismo e socialismo na América Latina*. São Leopoldo: CECA; Rio de Janeiro: CEDAC, 1989, p. 25.

‘exterioridad’ es el lugar de la *realidad* del outro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad no subsumida en el capital.⁴⁷

A referência ao trabalhador não subsumido, em sua corporalidade, nada mais é, porém, que o trabalho vivo, o pólo positivo do trabalho e da cooperação. Dessa forma, temos uma escala musical desdobrada: exterioridade que é condição para a crítica que parte da realidade do outro que é o não-capital que é o trabalho vivo.

Mas o que é, em realidade, o trabalho vivo? *Dussel* volta a nos responder: “el ‘trabajo vivo’, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se situa en cuanto tal *fuera, más allá, trascendiendo* o, como lo hemos llamado en otras obras, la *exterioridad* del capital”. Ou seja, até aqui nenhuma novidade, na medida que a afirmação do trabalho vivo é o que se vinha fazendo. Mas a conclusão traz novo elemento: “el ‘trabajo vivo’ *no-es* el ‘trabajo objetivado’”.⁴⁸ Homem e valor/produto, aqui, se contrapõem. Apesar de assim não dever ser, já que a econômica parte da relação homem-natureza, assim é por conta do fenômeno do fetichismo da mercadoria e da reificação do homem. No fim das contas, é a esta operação que se está a fazer referência. Portanto, temos um rol de todos os “não-seres” do trabalho vivo: não é capacidade de trabalho, não é força de trabalho, assim como não é trabalho em geral, tampouco trabalho produtivo ou trabalho assalariado. Assim é que a relação capital-trabalho vivo ou a contraposição entre trabalho vivo e trabalho objetificado ganha contornos éticos. Uma ética da produção da vida, é claro.

Daí que se nos afigura patente, em resumo, que, como positividade, o trabalho vivo é a fonte criadora de valor desde o nada. É *Dussel* quem facilita essa compreensão, resgatando *Marx*. O trabalho vivo é *fonte* porque não é fundamento, já que o fundamento é próprio da totalidade e a fonte, da alteridade humana. É *criadora* porque não é meramente produtora, uma vez que esta parte de um trabalho pré-existente ao passo que a criação não. É, ainda, a substância causadora do *valor*, inclusive naquilo que ocorre como mais-valor, sendo assim isto o trabalho objetivado. Por fim, vem desde o *nada*, pois é o não-ser, a exterioridade e a anterioridade ao mesmo tempo. Sendo assim, resumamos com *Dussel*: “el ‘trabajo vivo’ es así la ‘fuente’ (más que

⁴⁷ DUSSEL, E. D. *Hacia un Marx desconocido*, p. 365-366.

⁴⁸ DUSSEL, E. D. *Hacia un Marx desconocido*, p. 293.

‘fundamento’) que ‘crea’ (y el concepto de creación debe distinguirse de la mera ‘producción’ desde el ‘fundamento’ del capital) plusvalor (ya que del valor total debe sustraerse el valor de la fuerza de trabajo que sólo se ‘produce’ desde el ‘fundamento’: reproduce el salario o el capital variable) desde la nada del capital (es decir: desde ningún valor presupuesto)”.⁴⁹

O trabalho passa de vivo a morto quando se o gasta na objetificação diária da extração da mais-valia. O período da colonização mostra esta operação, exemplo paradigmática da promoção de um meio mortificador para se atingir o acesso excelente à acumulação primitiva do capital: “a ‘colonização’ ou o domínio do corpo da mulher índia é parte de uma cultura que se baseia também no domínio do corpo do varão índio”, sendo que “este será explorado principalmente pelo trabalho – uma nova econômica”. Como percebemos, *Dussel* encontra as duas faces da moeda ao tempo do colonialismo que é justamente a dominação erótica conjugada à dominação política. Domínio, portanto, que enseja “a objetivação do ‘trabalho vivo’ (diria Marx) do índio”.⁵⁰

Assim é ganha relevo o papel da conquista da América para a evolução do capitalismo europeu. A modernidade e seus mitos de progresso e civilização se instaura sobre essa base pouco louvável. O novo modo de produção implementado no continente “descoberto” traz consigo a marca de um novo tempo: “o ‘eu colonizo’ o Outro, a mulher, o homem vencido, numa *erótica alienante*, numa *econômica capitalista* mercantil, continua a caminhada do ‘eu conquisto’ para o ‘ego cogito’ moderno”.⁵¹

Por isso da necessidade, segundo a compreensão dusseliana, de se erigir critérios éticos de libertação. Uma ética da libertação haveria de partir da vida humana concreto em suas dimensões essenciais. Daí que sua arquitetônica ética se aperfeiçoa com a visualização de um momento material crítico (para além de os momentos formais e de factibilidade), no qual a preocupação em torno do trabalho é central. Para vencer a pura negatividade crítica de *Hegel*, diz-nos *Dussel*, usa *Marx* de todo um arsenal que fixa as bases de uma positividade crítica, iniciando assim uma nova tradição. Comprometido com as vítimas do sistema opressor, passa ele a refletir sobre a vida negada. Concebe, então, o trabalho

⁴⁹ DUSSEL, E. D. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, p. 377.

⁵⁰ DUSSEL, E. D. 1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”) – Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 52.

⁵¹ DUSSEL, E. D. 1492: o encobrimento do outro, p. 53.

morto, a partir da análise econômica (entendida como momento material da produção da vida e ciência ética), em contraposição ao trabalho vivo, o qual provém da subjetividade criativa do trabalhador, subjetividade esta bastante reiterada em “A ideologia alemã”. Como o contrato de trabalho legaliza a inversão fetichizante da mercadoria e da coisificação do homem, dá-se então a subsunção real (material e formal) entendido como momento ético da alienação. A partir desse instante, aparece uma categoria-chave, qual seja, a mais-valia, consolidada na distinção entre valor de uso e valor de troca. Dessa forma, angaria o pensamento marxiano nova compreensão ética, já que a realização do capital é a desrealização do trabalhador, como já tivemos oportunidade de realçar. Colocada estaria a crise, uma vez que a continuidade do capital seria empiricamente impossível, por destruir o homem em sua dignidade primeira, a da produção da vida em sociedade: “o capital, considerado a partir da reprodução da vida dos operários, tornou-se contraditório porque, embora eficaz para valorizar o valor do capital, é, entretanto, *inefcaz para reproduzir a vida de sua vítimas* que, hoje, começam a ser a maioria da humanidade”.⁵²

Importante ressaltar, aqui, que *Dussel* faz uso da noção de vítimas ou comunidade de vítimas não para desresponsabilizar os sujeitos envolvidos, individual ou coletivo, dentro daquilo que corriqueiramente vem sendo chamado de fenômeno da “vitimização”. A noção, mais que encontrar os sujeitos passivos da história, quer ressaltar a dialética entre opressão e libertação expressa nas metáforas da totalidade e da exterioridade. Portanto, não podemos, em nome da convicção de que não há sujeitos que não sejam responsáveis por seus atos, esquecer que a totalidade gera negatividades, ou seja, opressão, e isso significa dizer que produz vítimas. A comunidade de vítimas expressa importante concepção para o nosso discurso: a assimetria de poderes entre a totalidade e a exterioridade e isto ficará evidente em nosso próximo capítulo, no qual trabalharemos com o poder político-jurídico dual/plural, como forma fenomenológica possível do pluralismo jurídico insurgente, o que denota que a produção do direito e da política, apesar de não se concentrar em um ator social apenas, não escapa às assimetrias de poder. Daí a afirmação dusseliana, a título de qualquer desembargo, por meio de um princípio ético-crítico:

⁵² DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 328.

os que agem ético-*críticamente* re-conheceram a vítima como ser humano autônomo, como o Outro *como outro* que a norma, ato, instituição, sistema de eticidade, etc., ao qual se negou a possibilidade de viver (em sua totalidade ou em alguns de seus momentos); de cujo re-conhecimento simultaneamente se descobre uma co-responsabilidade pelo outro como vítima, que *obriga* a tomá-la a cargo diante do sistema, e, em primeiro lugar, criticar o sistema (ou aspecto do sistema) que causa esta vitimação. O sujeito último de um tal princípio é, por sua vez, a própria comunidade das vítimas.⁵³

Mais do que, porém, iniciar uma reflexão ética, o encontro com a exterioridade e com a exterioridade do trabalho vivo sugere ação. Ética e política passam, assim, a se entrecruzar, daí que *Dussel* tem se debruçado ultimamente sobre uma “política da libertação”, aplicando nela, os princípios de sua arquitetônica ética. Por isso, faz sentido o fato de o autor lembrar a contribuição de *Amartya Sen*, sem, contudo, deixar de apontar para suas lacunas no que pertine à análise da pobreza no seio do modo de produção capitalista: “cuando el pobre descubre que es víctima de diversos sistemas autorreferentes” – e aqui *Dussel* exemplifica com a empresa, no nível micro; com o capital nacional, em um nível intermediário; e com o sistema capitalista do mercado globalizado e estruturado na relação centros-periferia – “surge una ‘ética crítica’ de la que A. Sen no tiene clara conciencia, pero que la necesitaría para fundar normativamente sus cálculos económicos acerca de la pobreza”.⁵⁴

Dessa forma, conseguimos nos aproximar de um projeto político em que a produção da vida para além de aquela estipulada pelo capitalismo possa ter vez, já que na política da libertação a vida humana é o critério material, conteúdo último de ações ou instituições políticas. É por isso que se faz necessário afirmar a vida da vítima, dando-se assim condições para o aumento da vida comunitária, compreendido-se, desde logo, que o âmbito material do campo político é perpassado pela cultura,

⁵³ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 380.

⁵⁴ DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 141.

ecologia e economia. E eis o que nos propõe *Dussel*: “el principio económico político *crítico* normativo debería indicar algo así como: ¡Debemos imaginar nuevas instituciones y sistemas económicos que permitan la reproducción y crecimiento de la vida humana y no del capital!” E conclui de maneira sugestiva: “esas alternativas deberán crearse en todos los niveles institucionales y con la ayuda de todo el pueblo. Hay que fijar los ojos en las nuevas experiencias populares de economía social alternativa”.⁵⁵

E é a partir dessa exortação que seguiremos nossa investigação, ainda que sem prejuízo de análise crítica das experiências populares aventadas. O cavaco, a base do choro, continua soando.

1.3. O princípio da cooperação na produção da vida

Todo modo de produção da vida implica, como dissemos, um modo de cooperação. Com a centralidade do trabalho evidenciada, devemos a partir de agora esboçar uma qualificação para o princípio da cooperação. Em geral, costuma-se considerar a cooperação como uma prática positiva por natureza, sem que se possa atentar para o fato de que toda organização social possui uma determinada forma de cooperar. O modo de produção capitalista é crivado por essa característica.

Se nos valermos das reflexões de *Marx*, em “O capital”, poderemos perceber exatamente esta questão. É no capítulo sobre a “Cooperação” que desenvolve o entendimento de que a produção capitalista se inicia com o processo de trabalho que amplia sua extensão, comparativamente. Assim, um mesmo capital individual ocupa um número maior de trabalhadores que antes: a manufatura nada mais é que a indústria artesanal com maior contingente laboral. Inicialmente, é mera mudança qualitativa que não altera a taxa de mais-valia. Eis, então, o surgimento de uma força de trabalho média. A lei geral de valorização, da produção capitalista, precisa de muitos trabalhadores empregados ao mesmo tempo, havendo um trabalho social médio e, por consequência, uma revolução nas condições objetivas do processo de trabalho. Com parte dos meios de produção consumida em comum, diminui um componente do valor do capital constante, fazendo diminuir o valor total da mercadoria. A concentração dos meios de produção, antes dispersos, deve ser analisada sob duplo ponto de vista: de um lado, o barateamento

⁵⁵ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; CREFAL, 2006, p. 104.

da mercadoria, abaixando o valor da força de trabalho; de outro, a modificação da proporção entre mais-valia e capital global adiantado. Estamos, aqui, no âmbito da *cooperação*: “forma de trabalho em que muitos trabalham planejadamente lado a lado e conjuntamente, no mesmo processo de produção ou em processos de produção diferentes, mas conexos”.⁵⁶

A cooperação sugere algo central, ou seja, o trabalho. Mas aqui, estamos a tratar de trabalho coletivo ou conjunto (co-operar) e não mera ajuda e beneficência. Daí que o estudo um pouco mais detido acerca do trabalho se faz necessário. A partir de Marx, podemos fazê-lo desde uma visão geral ou outra específica do modo de produção capitalista. Ao tratar da questão do “Processo de trabalho e processo de valorização”, diz-nos que o trabalho é a utilização da força de trabalho, em que um seu comprador a consome, vindo tal força de trabalho de um vendedor dela mesma. Este concretiza seu trabalho em valores de uso, bens, que são elementos que satisfazem necessidades. Eles fazem parte do processo de trabalho em geral e é por isso que se deve conhecer este processo. O trabalho é uma relação entre homem e natureza, sendo que ao trabalhar e modificar a natureza, modifica a sua própria natureza de trabalhador, fazendo-nos entrever que o trabalho é exclusivo do homem, vez que manuseia sua prévia ideação (e é nesse sentido que o pior dos arquitetos ou dos tecelões é melhor que a melhor das abelhas ou das aranhas, pois imaginam o final do processo já no início dele).

“Os elementos simples do processo de trabalho são a atividade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios”.⁵⁷ O objeto de trabalho é aquilo sobre o que se trabalha para produzir. A terra (como a água) é o objeto geral do trabalho humano. Este objeto, entretanto, será uma matéria-prima se já tiver sido trabalhado anteriormente por trabalho humano (praticamente tudo hoje em dia). Já os meios de trabalho são as coisas que o trabalhador coloca entre si e o objeto de trabalho para levar a cabo sua finalidade produtiva. E mais uma vez estamos diante de algo especificamente humano: o uso e criação dos meios de trabalho. Aliás, o que distingue as épocas econômicas, historicamente, é o como se produz e não o que se produz. Por sua vez, o processo de trabalho se extingue no produto (o valor de uso), momento no qual se reúnem trabalho e objetivo. Dessa forma temos que os meios e objetos de trabalho formam os meios de produção,

⁵⁶ MARX, K. *O capital*, p. 259 (cap. XI).

⁵⁷ MARX, K. *O capital*, p. 150 (cap. V).

ao passo que o trabalho humano é o trabalho produtivo. Exceto o extrativismo, todos os demais ramos industriais lidam com matérias-primas como objeto (já trabalhado). Tais matérias-primas podem ser a substância principal ou auxiliar de um produto e, muitas vezes, podem servir a diversos processos de trabalho. Às matérias-primas que só podem ser usadas novamente como matérias-primas chama-se produto semi-elaborado ou intermediário. Assim, temos que um mesmo valor de uso pode adquirir formas diversas conforme sua inserção no processo de trabalho: como matéria-prima, meio de trabalho ou produto. Também há a constatação de que o próprio trabalho é processo de consumo distinto do consumo individual: o produto de consumo individual é o próprio consumidor. Desse modo, é possível voltar ao trabalho no capitalismo, não sem que apontemos dois fenômenos peculiares, quais sejam, que o trabalhador trabalhe sob as ordens do capitalista; e que o produto do trabalho seja do capitalista e não do trabalhador.

No entanto, não há produção de valores de uso (produtos) em si mesmos, mas sim para se conseguir seu valor de troca. Para o capitalista, restam duas questões. Se, de um lado, o valor de uso deve ter um valor de troca, por outra banda, o valor do valor de troca tem de ser mais alto que o valor gasto para produzir. Para verificar isso, *Marx* toma o processo de produção como o processo de formação do valor. O valor de uma mercadoria, inicialmente, depende da quantidade de valor empregado e do tempo de trabalho socialmente necessário (que, no fundo, são a mesma coisa). De acordo com a “lei geral do valor”, os valores dos meios de produção integram o valor do produto. Assim, há duas condições: uma é a da existência de um valor de uso produzido; e outra é o fato de só se ter aplicado o tempo de trabalho necessário. O processo de trabalho significa passar do movimento à objetividade. Considerando que o tempo despendido para o trabalho foi o socialmente necessário, temos que para o capitalista não é satisfatório aplicar a mera lei da equivalência, por não se tratar ele de um nobre ou um entesourador. E esta insatisfação é justificada, inclusive, com argumentos sociais. Passando à análise da força de trabalho, *Marx* indica que se pagando meia jornada de trabalho se dá ao trabalhador os meios de subsistência para a sua reprodução diária. E aqui percebemos a diferenciação entre as grandezas do trabalho passado (valor de troca) e do trabalho vivo (valor de uso). Para o capitalista, então, o decisivo é que a força de trabalho, como mercadoria, seja fonte de valor de modo a produzir mais valor do que ela tem. Trocando em miúdos, o trabalhador trabalha uma jornada inteira e se mantém com o pagamento de apenas metade dela. Aqui ele atua como vendedor realizando seu valor de troca

e alienando seu valor de uso. Desse modo, ao transformar dinheiro em mercadoria, o capitalista agrega força de trabalho viva à objetividade morta. *Marx* assinala, portanto, que o processo de valorização é um processo de formação do valor prolongado para além de um certo ponto; já o processo de trabalho é o trabalho útil que produz valores de uso (qualitativo) ou tempo despendido de forma útil (quantitativo). Ainda, há uma pressuposição de que o capitalista adquire fatores materiais de trabalho, que atuam normalmente. É por isso que o capitalista fez as vezes de vigia em relação à força de trabalho, a qual deve ter um desempenho normal. Enfim, a derradeira distinção de *Marx* se cristaliza assim: “como unidade do processo de trabalho e processo de formação de valor, o processo de produção é processo de produção de mercadorias; como unidade do processo de trabalho e processo de valorização, é ele processo de produção capitalista, forma capitalista da produção de mercadorias”.⁵⁸ O que diferencia o processo de produção capitalista, então, é o processo de valorização, para o qual é indiferente a diferenciação entre trabalho superior, médio ou simples.

A cooperação que os processos de trabalho e de valorização ensejam não significa simples aumento da força produtiva individual, mas a criação de uma força de massas. Segundo *Marx*, o homem, animal social, é provocado por emulação e excitação individual pelo mero contato social, e assim produz mais. Eis aqui a noção de trabalhador combinado ou coletivo. A cooperação também pode ser vista quando da distribuição de operações derivada de um trabalho complexo ou quando dos momentos críticos, períodos de tempo fixados pela própria natureza do processo de trabalho. O ganho do capitalista ainda pode ser visto na aglomeração dos trabalhadores, na junção de diversos processos de trabalho e na concentração dos meios de produção, o que limita o espaço de trabalho necessário e expande a escala de ação. Outro exemplo, na reflexão marxiana: a jornada de trabalho combinada aumenta a quantidade de valor de uso produzido em menos tempo necessário para o trabalho. Assim se caracteriza a força produtiva social do trabalho, ou do trabalho social. A escala de cooperação, com isso, depende da grandeza do capital disponível, o que faz exigir do capitalista a concentração dos meios de produção e tal concentração redundando em comando do capital, condição da produção cooperada. Dessarte, a função de dirigir se torna específica do capital em face do trabalho, pois função de exploração de um processo social de trabalho (ou seja,

⁵⁸ MARX, K. *O capital*, p. 162 (cap. V).

aumento de mais-valia). De modo que a direção capitalista é dúplice quanto ao conteúdo, pois é capital e trabalho a um só tempo, mas despótica quanto à forma. Por isso, tão logo possam, os capitalistas transferem a função de supervisão a assalariados especiais – os gerentes. Portanto, o capitalista torna-se dirigente porque é capitalista e não o contrário. O capitalista, ainda, compra a força de trabalho individual, pois seu vendedor a vende individualmente; logo, não paga a força de trabalho combinada. Há, então, uma incorporação ao capital que aparece como força produtiva imanente ao capital. Enfim, a cooperação se mostra como uma especificidade do capitalismo na medida em que é cooperação de homens livres e assim diferenciando-se dos modos de produção anteriores, o que não quer dizer que se restrinja o fenômeno da cooperação em geral a ele. Mesmo assim, a cooperação é o ponto de partida do capitalismo, sendo que permanece como sua forma básica, ainda que não necessariamente sob uma forma simples.

O espaço de produção, no sentido da análise do modo de cooperação que envidamos até aqui, privilegia uma relação docilidade-utilidade, sendo o trabalhador esquadrihado e domesticado para que o resultado de sua labuta seja o mais produtivo e eficaz possível para a manutenção do sistema. Se desviarmos o caminho natural de nosso discurso e procurarmos outras fontes de observação, percebermos que continua eloqüente a reflexão marxiana. No espaço fabril, o controle dos corpos operários, e de sua subjetividade, demanda uma administração prévia, “pois na vida *cotidiana* dominação é, em primeiro lugar, *administração*”. Esta idéia – tão apropriada para o discurso de teóricos mais contemporâneos que abordam o problema das relações de poder – provém nada mais nada menos que do já quase sesquicentenário *Max Weber*.⁵⁹

Ao aproximar-se de sua extensiva análise da dominação, *Max Weber* pincela em tons deveras policromáticos a situação da burocracia. Mesmo que embotado por um senso cognitivo que fecunda nos “tipos ideais”, o autor alemão “descobre a multiplicidade das burocracias na sociedade moderna e atenta em sua função comum e afinidade”.⁶⁰ Se, por um lado, “Weber chega até a identificar o movimento de

⁵⁹ WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4 ed. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2004, p. 144 (grifos no original).

⁶⁰ LEFORT, Claude. “O que é burocracia?” Em: CARDOSO, Fernando Henrique; MARTINS, Carlos Estevam (org.). *Política e sociedade*. São Paulo: Nacional, vol. 1, 1979, p. 155.

burocratização e o processo de racionalização capitalista”⁶¹, por outro, consecutivamente, faz transparecer que as dominações tradicionais e carismáticas se subjugam à dominação legal crescentemente de modo que

a administração puramente burocrática, portanto, a administração burocrático-monocrática mediante documentação, considerada do ponto de vista formal, é, segundo toda a experiência, a forma *mais racional* de exercício de dominação, porque nela se alcança *tecnicamente* o máximo de rendimento em virtude de precisão, continuidade, disciplina, rigor e confiabilidade – isto é, calculabilidade tanto para o senhor quanto para os demais interessados –, intensibilidade e extensibilidade dos serviços, e aplicabilidade formalmente universal a todas as espécies de tarefas”.⁶²

E continua, assinalando algo significativo:

o desenvolvimento de formas de associação “modernas” em todas as áreas (Estado, Igreja, exército, partido, empresa econômica, associação de interessados, união, fundação e o que mais seja) é pura e simplesmente o mesmo que o desenvolvimento e crescimento contínuos da administração burocrática: o desenvolvimento desta constitui, por exemplo, a célula germinativa do moderno Estado ocidental.⁶³

Esta ordem de reflexões nos faz ir longe. Mesmo não sendo o cerne da discussão que estamos ora a empreender, cabe ressaltar que, embora a crescente burocratização tenda a obscurecer as outras formas de dominação assentadas por *Weber*, é bastante pertinente mostrar que este é um enfoque essencialmente visto de um ponto geográfico, em um determinado momento histórico. Queremos, no entanto, demonstrar que ele é pertinente para análise que estamos levando a cabo agora, mesmo

⁶¹ LEFORT, C. “O que é burocracia?”, p. 156.

⁶² WEBER, M. *Economia e Sociedade*, vol. 1, p. 145 (grifos no original).

⁶³ WEBER, M. *Economia e Sociedade*, vol. 1, p. 145-146 (grifos no original).

porque se mostra como instrumental prolífico para a verificação de como o espaço produtivo é, sob a perspectiva laboral, tomado por um disciplinamento docilizador de subjetividades.

A este respeito, aliás, é-nos possível encontrar, já no processo de colonização das plagas ameríndias conquistadas pela ação das grandes navegações europeias do final do século XV, um modelo de “domesticação, estruturação, colonização” informado por uma prática de “domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política”, enfim, pela “dominação do Outro”,⁶⁴ que não o europeu colonizador.

Sobre isso, cabe trazer à tona o comentário de *Dussel*, no contexto da análise da colonização que não é mais pura conquista violenta e sim domesticação dos povos ameríndios, acerca dessa “nova burocracia política”:

Max Weber não imagina que no *Archivo de Indias* de Sevilha se encontram 60 mil maços (mais de 60 milhões de papéis) da “burocracia” espanhola referente a América Latina do século XVI ao XIX. A Espanha foi o primeiro Estado moderno burocratizado. Quando Fernando Cortês se lança contra os guerreiros de Tlaxcala, no meio de tantas penúrias, relata Díaz del Castillo: “E disse a um de nossos soldados, que se chamava Diego de Godoy, que era escrivão de sua majestade (!), que olhasse o que se passava e desse testemunho disso se houvesse mister, para que algum tempo [depois] não nos demandassem as mortes e danos que se requeressem, pois o requeríamos com a paz”. Quer dizer, Cortês faz com que o escrivão testemunhe, para se defender no futuro de possíveis acusações.⁶⁵

Com o “achamento” da Ameríndia, “a Espanha estava preparada para se tornar o primeiro estado moderno”,⁶⁶ aquele que *Weber* diz brotar da evolução histórica da administração burocrática e que “no

⁶⁴ DUSSEL, E. D. *1492: o encobrimento do outro*, p. 50-51.

⁶⁵ DUSSEL, E. D. *1492: o encobrimento do outro*, p. 56, nota 41. *Dussel* cita uma passagem de *Bernal Díaz del Castillo*, em sua obra “Verdadera historia de los sucesos de la conquista de la Nueva España”.

⁶⁶ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 57.

século XV está longe de ser o país semiperiférico da segunda parte do século XVII – única versão com que o europeu do centro, Hegel ou Habermas, por exemplo, se lembram dela”.⁶⁷

A par da discussão acerca do estado burocrático, tema paralelo ao nosso, mister é perceber que desde a colonização ibero-americana – logo, em terras latino-americanas nas quais estamos situados e as quais não podemos obscurecer por conta de um helenocentrismo atávico – rangia o estupor da domesticação dos corpos, então, escravizados ou assujeitados pela violência espiritual de um tempo que nos legou um dos maiores genocídios que se tem conhecimento.

E o trabalho que antes se escravizava por uma relação de força, hoje se tem assujeitado no sentido de uma habilidade jurídica e disciplinar, naturalizada no dia-a-dia nas necessidades básicas, escamoteada pela falácia do contrato trabalhista, o qual teve seu nascedouro no ajuste das engrenagens políticas da ascensão burguesa na Europa e de seu ímpeto em domesticar o proletariado pouco pacífico dos primórdios da industrialização. Assim, “a nomeação por contrato, portanto, a livre seleção, é um elemento *essencial* da burocracia *moderna*”.⁶⁸ Isto porque *Weber* caracteriza o “quadro administrativo burocrático” como um conjunto de funcionários individuais, sendo-lhes constitutivo o fato de serem “*nomeados* (e não eleitos) numa *hierarquia* rigorosa dos cargos”, bem como o de se fixarem por meio de “um contrato, portanto, (em princípio) sobre a base de livre seleção segundo a *qualificação profissional* – no caso mais racional: qualificação verificada mediante prova e certificada por diploma”. Fala, também, em submissão “a um sistema rigoroso e homogêneo de *disciplina* e controle do serviço”.⁶⁹ Esta caracterização nos aponta para o vetor profissionalizante das burocracias modernas. Entretanto, tal esboço do que sejam as “forças produtivas” da burocracia não nos permite esquecer outra importante característica:

o princípio da separação absoluta entre o quadro administrativo e os meios de administração e produção. Os funcionários, empregados e trabalhadores do quadro administrativo não estão na posse dos meios materiais de administração e produção, mas os recebem em espécie ou em

⁶⁷ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 79, nota 39.

⁶⁸ WEBER, M. *Economia e Sociedade*, vol. 1, p. 145 (grifos no original).

⁶⁹ WEBER, M. *Economia e Sociedade*, vol. 1, p. 144 (grifos no original).

dinheiro e têm responsabilidade contábil. Aplica-se o princípio da separação absoluta entre o patrimônio (ou capital) da instituição (empresa) e o patrimônio privado (da gestão patrimonial), bem como entre o local das atividades profissionais (escritório) e o domicílio dos funcionários.⁷⁰

Salta aos olhos, além de a evidente menção às empresas privadas capitalistas, uma noção diferenciadora entre os componentes do quadro administrativo burocrático e o conhecido mais coetaneamente por “chão de fábrica”. Parece óbvio que *Weber* não chegou a travar contato com a complexa estrutura que viriam tomar as burocracias privadas. Ficaremos, dessarte, com o indicativo de que a empresa capitalista que aqui se aborda é uma tal, a despeito da multinacionalização dos setores de produção, que não se resume ao espaço dos escritórios, uma vez que, apesar de “que todo trabalho contínuo dos funcionários realiza-se em escritórios”,⁷¹ há de se desenvolver sempre a produção mais crua.

Assim sendo, cindem-se os trabalhos intelectual e braçal. Ou como diz *Fernando Prestes Motta*: “a burocracia caracteriza-se pela separação entre os que executam e os que planejam, organizam, dirigem e controlam. A história da burocracia é, em grande medida, a história do divórcio entre trabalho manual e trabalho intelectual”.⁷² Para este autor, inclusive, “burocracia é poder, controle e alienação”.⁷³ Como poder, a burocracia tem no estado moderno seu mais loquaz exemplo. E mais, é nessa primeira substantivação que há a ruptura alienante entre trabalho intelectual e manual.

É fácil verificar que quanto mais dividido for o trabalho, maior será o número de supervisores encarregados de sua coordenação. Maior, portanto, será o número de pessoas em funções diretivas. Acontece que um certo número de supervisores exige por sua vez um número de supervisores que dirijam seu próprio trabalho. Este é o processo que dá origem aos chefes de seção, aos gerentes, aos diretores e ao diretor superintendente, que está subordinado a um

⁷⁰ WEBER, M. *Economia e Sociedade*, vol. 1, p. 143.

⁷¹ WEBER, M. *Economia e Sociedade*, vol. 1, p. 146.

⁷² MOTTA, Fernando C. Prestes. *O que é burocracia*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 16.

⁷³ MOTTA, F. C. P. *O que é burocracia*, p. 7.

presidente, detentor ou representante do capital. É por essa razão que dizemos que a burocracia nasce na produção.⁷⁴

Mas como essa visualização de burocracia como poder consegue articular seu exemplo mais significativo, o estado moderno, com o fato de a burocracia nascer na produção? Quem nos responde é o próprio *Prestes Motta*: “a burocracia gerada pela cooperação da indústria é profundamente repressiva e a repressão a nível da empresa articula-se com a consolidação das burocracias públicas”. É diante desta perspectiva que podemos começar a compreender o que significa a progressiva burocratização do mundo, conforme o pensamento *weberiano*, e o porquê de ser este o seu momento histórico: é porque, em verdade, há um elo inextricável entre modo de produção capitalista e dominação legal-burocrática.

A lógica da moderna organização burocrática empresarial implica em concentração de saber na administração e em concentração de ignorância na produção. Nas formas de cooperação da indústria, as funções de direção transformam-se em normas de controle social e de repressão. (...) A burocracia apresenta-se como aparelho de coordenação autoritária e como agente de repressão. Como precisa acompanhar o ritmo da concentração capitalista e como suas funções são cada vez mais amplas, seus quadros expandem-se rapidamente. (...) O capitalismo e a empresa, enquanto unidade econômica, pressupõem o Estado e o Direito Burocráticos, da mesma forma que a produção coletiva e organizada de uma cultura (imprensa, edição, rádio, cinema, televisão, etc.).⁷⁵

Assim, estado e direito se afeiçoam a um formalismo, seguido pelo espaço privado das empresas, denotando sua conformação abstracionista. Ao mesmo tempo, regem-se tais organizações por uma suposta impessoalidade, coligida à fundamentação do direito que

⁷⁴ MOTTA, F. C. P. *O que é burocracia*, p. 19.

⁷⁵ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão* (a proposta de Proudhon). São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 16-17.

possibilita a dominação legal, “personificada” na figura da autoridade institucional, que manda em todos mas obedece às ordens impessoais racionalmente estabelecidas e que, em última análise, são o fundamento de seu “domínio”.

Como alienação, a burocracia é acompanhada pela democracia de massas. *Prestes Motta* conclui isto do pensamento de *Weber*, o que fica evidente no excerto a seguir: “pois uma vez que a administração burocrática é *por toda parte – ceteris paribus* – a mais racional do ponto de vista técnico-formal, ela é pura e simplesmente inevitável para as necessidades da administração de *massas* (de pessoas ou objetos)”.⁷⁶ Esta alienação, que atua conforme uma naturalização da heteronomia, faz pressupor que há quem possa tomar decisões por si próprio e em nome de outros e quem precisa ser tutelado, numa situação de incapacidade frente a uma autonomia decisional. É o que ocorre com a heterogestão dos meios de produção e é o que se passa com a representação política liberal-burguesa.

Por fim, como controle, a burocracia só reproduzir o sistema de classes capitalista. É o que se evidencia na lobrigação das multinacionais como o símbolo do desenvolvimento deste modo de produção. Seu paradigma, aqui e portanto, é a empresa: “a empresa é uma organização que controla para produzir. É, pois, instância de produção e de controle social no capitalismo burocrático”.⁷⁷ Sua intenção constante é a de neutralizar conflitos, expurgar antinomias, conformar as perplexidades. E assim como ela, a empresa, existem as outras organizações burocráticas, bastante difundidas na sociedade hodierna, como a escola (local onde primeiro se implanta tal ideologia), o hospital (que normaliza e torna perverso o anormalizado) e a prisão (que reprime o destituído de perspectivas e bens). Quer-se dizer: “o roubo é castigado [e com ele a indisciplina escolar e a inadaptabilidade comportamental], enquanto o lucro, a renda e os juros são considerados, pelos economistas clássicos, como retribuições aos fatores de produção na sociedade moderna”.⁷⁸ Eis o verbalismo que legitimou, e continua a legitimar, a espoliação e vitimização da grande maioria da população do planeta.

Patente está que a burocracia, a qual procuramos decodificar sem porém fazer classificações irritantes e improfícuas, remonta ao que

⁷⁶ WEBER, M. *Economia e sociedade*, vol. 1, p. 146 (grifos no original).

⁷⁷ MOTTA, F. C. P. *O que é burocracia*, p. 34.

⁷⁸ MOTTA, F. C. P. *Burocracia e autogestão*, p. 29-30.

Foucault – outro referencial heterodoxo dentro de nosso discurso – denominou de “campo documentário”, ao dizer que o exame invisibiliza o poder disciplinar e expõe o submetido à visibilidade obrigatória; faz do indivíduo um caso registrado nos anais do saber (como ocorre com as patologias na história da medicina, com os revoltosos na história das rebeliões frente ao sistema vigente, ou com os casuísmos do direito anglo-saxônico); e registra-o num sistema de documentação: “um ‘poder de escrita’ é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina. Em muitos pontos, modela-se pelos métodos tradicionais da documentação administrativa. Mas com técnicas particulares e inovações importantes”.⁷⁹ Não nos cabe tal ordem de análises por ora. O que deve restar é que, dentro do mundo do trabalho, o processo histórico já delineado, por um lado, pela conquista da América e, por outro, pelo desenvolvimento das técnicas disciplinares no continente europeu, resultou, ante a complexidade que a história costuma seguir, em uma industrialização do processo produtivo que fez do trabalho uma fôrma para alinhar “quadrilateralmente” a subjetividade moderna. E ainda que esta, como no norte do mundo se deu, já tenha se “livrado” do “suplício” físico do “tripallium”,⁸⁰ é sempre bom lembrar que na parte sul do mesmo planeta, a economia política do corpo ainda não se sutilizou ao ponto de podermos dizer “que a exploração do trabalho assalariado já não exige as mesmas constrições violentas e físicas do século XIX”.⁸¹

Diríamos que, dessa maneira, temos um rápido panorama do modo de cooperação capitalista, esboçado afim de que pudéssemos entender a forma como atua o princípio da cooperação em seu contexto. No entanto, a cooperação sói ser utilizada de maneira a expressar um aspecto positivo das relações intersubjetivas de trabalho, dando azo a muitas doutrinas ditas “cooperativistas”. Pelo que vimos até aqui, a

⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 157.

⁸⁰ Conforme nos assevera o insuspeito pensamento liberal de *Hannah Arendt*, a palavra “trabalho” em francês, “travailler”, origina-se do vernáculo “tripallium”, que significa uma técnica de tortura. ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 90, nota 3.

⁸¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16 ed. Rio de Janeiro: Graal, vol. 1, 2005, p. 107. É bom ressaltar que o pensador francês indicou se tratar de uma época de “capitalismo tardio”. Todavia, não procurou nem um pouco demonstrar o processo vivido paralelamente pelas sociedades periféricas deste “Spätkapitalismus” (versão germânica da expressão “capitalismo tardio”, utilizada por *Foucault* em seu texto).

rigor, cooperativista é sempre a forma como se expressa um modo de produção, inclusive o capitalista. Mas a formação histórica de doutrinas cooperativistas procura qualificar o termo e apontar suas relevância como escolha política pela “cooperação”.⁸²

Assim é que vemos surgir os chamados princípios do cooperativismo. Nossa não tão previsível trilha feita desde a cooperação capitalista serve, entretanto, de alerta para a adesão precipitada e pouco vigilante com relação a este tipo de proposta. Portanto, a partir daqui faremos uma crítica a uma idéia ingênua de cooperativismo.

Se lembrarmos o pensamento de *Álvaro Vieira Pinto*, poderemos fazer uso de sua concepção de consciência ingênua e consciência crítica. Em obra de grande influência nos meios intelectuais brasileiros do meado do século XX, *Vieira Pinto* apontava para a necessidade de nos descolonizarmos e fazia-o contrapondo as duas formas da consciência. Segundo ele, a consciência ingênua “interpreta a sua dependência como honrosa deferência dos dominadores para com ela, chegando ao ponto, nos casos de alienação extrema, de julgar que, por mais demonstrações de submissão que dê, ainda assim não estará correspondendo devidamente aos favores de que a cumulam os que condescendem em manter com ela relações econômicas”.⁸³

Dentro dessa reflexão, podemos retomar de *Vieira Pinto* a figura do “pensador autêntico”, o qual não preexistiria ao processo de desenvolvimento, mas se construiria nele. Não há iluminados que indicam o caminho, mas é o caminho que se vai iluminando com os passos casuais e objetivos dos pensadores. Eis que “antes que o pensador seja capaz de dar corpo lógico às novas representações conceituais implicadas nos acontecimentos, o povo mesmo as vai esboçando, num balbucio ideológico, [...] já os seus moldes estão contidos na consciência popular”.⁸⁴

Paulo Freire seria visceralmente influenciado por esse pensamento, e a partir dele construiria duas categorias de consciência: a intransitiva e a transitiva. Nesta, vários estados existiriam, notadamente, o ingênuo e o crítico. É interessante notar que tanto a consciência

⁸² É o que podemos ver em propostas que proclamam o “princípio da cooperação” como “eixo fundador de uma nova racionalidade”, incidindo nas relações de produção e de sociabilidade. GUERRIERI, Maurício Abdalla. *O princípio da cooperação: em busca de uma nova racionalidade*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 100.

⁸³ PINTO, Á. V. *Consciência e realidade nacional: a consciência ingênua*. Rio de Janeiro: ISEB, vol. 1, 1960, p. 103-104.

⁸⁴ PINTO, A. V. *Consciência e realidade nacional: a consciência ingênua*, p. 144.

intransitiva quanto a transitiva ingênua se ligam por uma espécie de denominador comum, qual seja, a compreensão mágica do mundo. Diferem, essencialmente, pelo seguinte aspecto: “a intransitividade produz uma consciência mágica”, ao passo que a chegada da transitividade por decorrência de alguma mudança social promove uma consciência ainda não crítica (o que faz pedir um processo de conscientização), sendo que “num primeiro momento esta consciência é ingênua. Em grande parte é mágica”.⁸⁵ Assim, tanto *Vieira Pinto* quanto *Freire* se mostram como marcos de problematização necessários para adentrarmos em nosso tema.

Essa ordem de análises nos remete a um fato histórico que chega a transbordar no exame que se faz sempiternamente do movimento cooperativista. Referimo-nos inequivocamente ao festejado e disseminado grupo de tecelões britânicos que deram origem ao mito dos “princípios de Rochdale”.

Entramos em contato com um escrito que descreve as origens da cooperativa dos tecelões de Rochdale, provavelmente vindo à luz pela década de 1870 (mais precisamente, após 1877, já que é a última data anotada, uma vez que a edição não traz menção expressa ao ano em que foi escrita), levada a cabo por um jornalista, *G. J. Holyoake*, que teria convivido com os chamados “probos pioneiros”. No prefácio do tradutor para o português, datado de 1932 (a edição brasileira seria de 1933), *Archimedes Taborda* refere-se aos 28 tecelões como “a bandeira de cores mais vivas da propaganda cooperativista”. Teriam sido estes o grande “símbolo da cooperação”, fazendo vir ao mundo uma das “maiores cooperativas do mundo, as *Wholesales* da Inglaterra, da Escócia e da Irlanda”. Ressaltando suas cifras monetárias à época da tradução – 1 bilhão e meio de libras esterlinas –, enleva-se pela história dos ditos pioneiros: “Rochdale foi o ‘berço’; o livro de *Halyoake* é a ‘Bíblia’, do cooperativismo”.⁸⁶

De fato, para além de a década de 1930, em que o tradutor já dizia sempre haver uma referência, ainda que superficial, sobre os

⁸⁵ FREIRE, Paulo. *Educação e mudança*. Tradução de Moacir Gadotti e Lillian Lopes Martin. 18 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 39.

⁸⁶ TABORDA, Archimedes. “Prefácio”. Em HOLYOAKE, G. J. *Os 28 tecelões de Rochdale (história dos probos pioneiros de Rochdale)*. Tradução de Archimedes Taborda. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1933. Edição fac-símile editada por Porto Alegre: UNIMED/RS, 1998, p. 9. Sobre Rochdale, ver também a importante obra de CARNEIRO, Palmyos Paixão. *Co-operativismo: o princípio co-operativo e a força existencial-social do trabalho*. Belo Horizonte: FUNDEC, 1981, p. 31 e seguintes..

tecelões rochdaleanos, hoje em dia, após os grandes conflitos mundiais de centro e a experiência do socialismo soviético, bem como as especificidades históricas latino-americana e, em específico, a brasileira, o paradigma dos pioneiros tecelões continua a ser ressaltado como o marco inicial de todo o movimento cooperativista, desprezando-se várias experiências comunitárias, desde as dos os indígenas do continente americano ou daquelas provenientes da diáspora africana⁸⁷ até as dos trabalhadores, como as comissões de fábrica⁸⁸ ou mesmo a construção de um cooperativismo no socialismo⁸⁹ ou ainda as experiência comunitárias anarquistas⁹⁰ ou dos *kibutzim* israelenses;⁹¹

⁸⁷ Paradigmática é a argumentação de *Mariátegui*, segundo a qual “la conquista destruyó en el Perú una forma económica que nació espontáneamente de la tierra y la gente peruanas. Y que se nutría completamente de un sentimiento indígena de vida”. MARIÁTEGUI, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. 11 ed. Lima: Amauta, 1988, p. 80. Sobre este modo de produção econômico, erigido sobre a figura das *ayllus*, conferir BOHN, Cláudia Fernanda Rivera. “As sociedades pré-colombianas: dimensão cultural, econômica, político-social e jurídica”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direito e justiça na América Indígena: da conquista à colonização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 31 e seguintes. Quanto à resistência africana em nosso continente, inclusive em seus moldes de organização social e econômica, importante contribuição é a dos quilombos sendo que, para Clóvis Moura, “sua organização interna tinha como elemento importante as instituições tribais que os negros traziam da África e que aqui deixavam de ser meros elementos supérstites, à medida que o escravo se rebelava, tornando-se elemento de negação do sistema escravista”. MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. 4 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988, p. 104. Ver também FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

⁸⁸ Sobre o tema, ver um breve e didático relato sobre as comissões de fábrica e suas experiências históricas no leste europeu, na Espanha, na Itália e no Brasil em ANTUNES, Ricardo C.; NOGUEIRA, Arnaldo. *O que são comissões de fábrica*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

⁸⁹ Há uma visão tradicional da questão reportando-se a uma divisão essencial entre tipos revolucionário e reformista, em PINHO, Diva Benevides. *A doutrina cooperativa nos regimes capitalista e socialista: suas modificações e sua utilidade*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Livraria Pioneira, 1965, p. 97 e seguintes; ou ainda uma visão do Partido Comunista soviético, com uma proposta de análise desde antes da revolução de 1917, em DMITRENKO, V. P.; MOROZOV, L. F.; POGUDINE, V. I. *O partido e o cooperativismo: política dos comunistas e do estado soviético no movimento cooperativista*. Tradução de K. Asryants. Moscou: Edições Progresso, 1983.

⁹⁰ No Brasil sulino, por exemplo, tivemos o falanstério do Saí, em Santa Catarina, de inspiração fourierista e levado a cabo por imigrantes franceses (ver THIAGO, Raquel S. *Fourier: utopia e esperança na Península do Saí*. Blumenau: FURB; Florianópolis: UFSC, 1995); também, a Comunidade Livre de Erebangó, no Rio Grande do Sul, empreendida por imigrantes libertários ucranianos [conferir RODRIGUES, Edgar. “A comunidade livre de Erebangó (imigrantes libertários russos no sul do Brasil)”. Em: PRADO, Antonio Arnoni (org.). *Libertários no Brasil: memória, lutas, cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 29-37]; e, ainda, a experiência da Colônia Cecília, no Paraná, obra dos anarquistas italianos (dentre os vários trabalhos sobre o tema, é possível destacar MELLO NETO, Candido de. *O*

enfim, toda uma série de vivências não sistematizadas, em prol da descrição de um acontecimento de sucesso do século XIX. Uma escolha arbitrária. Não muito diferente da construção de um mito.

Diva Benevides Pinho já traz esta mítica idéia, em livro de 1966: “o aparecimento do primeiro modelo de cooperativas como instituição de fins econômicos e sociais, verificou-se na Inglaterra, com a obra dos Pioneiros de Rochdale, em 1844, data considerada a do ‘nascimento oficial do cooperativismo’”.⁹² Apesar de ressaltar a possibilidade de critérios informais de produção e associação cooperada e de levantar exemplos históricos anteriores ao 1844 de Rochdale, tais como o tirocínio da Nova Harmonia de *Robert Owen* de 1828 ou outros mais generalizados, reitera sua posição, digamos, formalista, dizendo que:

as cooperativas de consumo, com suas normas fundamentais consolidadas pelos Pioneiros de Rochdale, começaram a se expandir pela Europa Ocidental a partir de 1844. Enquanto isso, outros tipos de cooperativas iam surgindo: as cooperativas de produção, na França, por volta de 1848, por influência de *Buchez*; as cooperativas de crédito na Alemanha e na Itália, graças sobretudo aos trabalhos de *Schulze-Delitzsche*, *Raiffeisen*, *Luzzatti*, *Haas* e *Wollemberg*.⁹³

A mesma idéia informa os escritos menos tradicionais, como os de *Paul Singer* e sua “Introdução à economia solidária”. A despeito de tentar um resgate histórico dos chamados socialistas utópicos ou associativistas, como *Owen* e *Charles Fourier*, coloca-os como predecessores de algo mais organizado, sistemático, racionalizado: “o

anarquismo experimental de Giovanni Rossi (de Poggio al Mare à Colônia Cecília). 2 ed. Ponta Grossa: UEPG, 1998; e Lolla, Beatriz Pellizzetti. *Reflexões sobre uma utopia do século XIX como testamento ideológico para a “terra de todas as gentes” no século XX*: baseado no escrito de 1895 do anarquista italiano Giovanni Rossi (Cárdias). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1999).

⁹¹ O *kibutz*, como forma de organização comunitária do trabalho, tem toda uma especificidade, que pode ser entendida pelo fato de que “transcende assim os limites meramente cooperativos para aspirar a uma concepção integral de vida”. BULGARELLI, Waldírio. *O kibutz e as cooperativas integrais: ejidos-kolkhoses*. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1966, p. 21.

⁹² PINHO, D. B. *Que é cooperativismo*. São Paulo: Burity, 1966, p. 17.

⁹³ PINHO, D. B. *Que é cooperativismo*, p. 19.

cooperativismo recebeu deles inspiração fundamental”⁹⁴ e não mais que inspiração, uma vez que inseridos no método da “tentativa e erro” não lograram acertar. Devidamente postos os antecedentes solidários, o cooperativismo iniciaria mesmo com os tecelões: “o cooperativismo de consumo, que desempenhou importante papel na difusão do cooperativismo pela Europa a partir de meados do século XIX, teve um começo claro: a famosa cooperativa dos Pioneiros Equitativos de Rochdale, considerada a mãe de todas as cooperativas”.⁹⁵

Podemos logo notar que se constitui quase como mito edênico ou adâmico o surgimento da cooperativa de Rochdale. Mas devemos reter atenção, também, às implicações que esse tipo de visualização pode trazer. Tomemos por base o que disse *Rosa Luxemburgo* em sua lúcida e incisiva crítica ao reformismo bernsteiniano:

só contornando a contradição que oculta em si mesma, entre o modo de produção e o modo de troca, subtraindo-se assim artificialmente às leis da livre concorrência, pode a cooperativa de produção assegurar sua existência no seio da economia capitalista. Só tendo um mercado, um círculo constante de consumidores, garantido de antemão, pode ela atingir esse alvo. Justamente, a cooperativa de consumo lhe fornece esse meio.⁹⁶

A cooperativa dos equitativos pioneiros, é bom lembrar, era de consumo. A crise econômica lhes acometia vorazmente, devido ao crédito ao qual deviam sempre apelar. Resolveram, destarte, associar-se e, então, “começar a expensas suas a luta pela vida. Considerando-se comerciantes, industriais e capitalistas sem dinheiro, prepararam-se para criar os seus próprios meios de ação e para conseguir, mediante o auxílio mútuo (*self-help*), tudo o que lhes faltava”.⁹⁷ Dessa forma, não nos parece que intentaram mudar o modo de produção em que viviam, ainda que não tivessem em mente esse tipo de reflexão, pois, se isso

⁹⁴ SINGER, Paul. *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002, p. 38.

⁹⁵ SINGER, P. *Introdução à economia solidária*, p. 39.

⁹⁶ LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?* Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 1999, p. 82.

⁹⁷ HOLYOAKE, G. J. *Os 28 tecelões de Rochdale (história dos probos pioneiros de Rochdale)*. Tradução de Archimedes Taborda. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1933. Edição fac-símile editada por Porto Alegre: UNIMED/RS, 1998, p. 15.

tivesse sido cogitado, associar-se-iam para a produção. Sem querer incorrer em reducionismos e achismos históricos, mas já os fazendo, cremos que a realidade europeia nem permitia esse tipo de raciocínio. Aos tecelões a empreita cooperativa foi, inicialmente, só uma tentativa de se desafogar das dívidas, se desse errado, seria mais um problema a ser enfrentado no âmbito econômico. Mas deu certo; nem por isso, contudo, deixaram seus empregos, recebendo seus salários e mobilizando até greves. Sendo assim, não cremos ser possível uma simples transposição da experiência inglesa para o que se procura chamar de economia solidária ou popular brasileira. Seus pressupostos são outros. Aqui, tem de se tratar de uma alternativa factível ao capitalismo, na esfera, inclusive, da produção, caso contrário, não passarão de experiências suplementares ou até mesmo complementares a ele.

Pois bem, os equidosos pioneiros rochdaleanos se tornaram a fôrma não só histórica mas também jurídica, dentro da maioria das legislações ocidentais. No âmbito doutrinário, erigem-se como verdadeiros princípios metafísicos seus princípios cooperativos. Ainda que possam aportar importantes questões, sua demasiada importância pode implicar distorções práticas. A sua aplicação mecânica pode ser percebida como uma concretização da consciência ingênua anteriormente aludida.

Sete seriam os referidos princípios: o princípio democrático, a famosa fórmula “uma pessoa, um voto”; o princípio voluntário, referindo-se à não compulsoriedade da associação cooperativista; o princípio da autonomia, mostrando-se a organização cooperativa independente de mercado e estado; o princípio da equidade, caracterizado por uma forma com a qual se trabalha com as diferenças; o princípio da mutualidade, ou seja, “a atuação em conjunto de pessoas que se respeitam para o bem de todos”;⁹⁸ o princípio da universalidade, como meta que deve superar o egocentrismo; e o princípio de evolução, quer dizer, “um processo de crescimento e expansão”.⁹⁹

Outras tipologias principiológicas são seguidas, modificando-se os termos ou subtraindo ou acrescentando alguns outros princípios. O que interessa é demonstrar o excessivo apego a estas construções e

⁹⁸ BOGARDUS, Emory. *Princípios de cooperação*. Tradução de Jacy Monteiro. Rio de Janeiro: Lidador, 1964, p. 50.

⁹⁹ BOGARDUS, E. *Princípios de cooperação*, p. 63. Utilizamos aqui a nomenclatura dos princípios segundo o libreto de Bogardus.

caracterizá-las como a rodapé de uma consciência ingênua e colonizada de perceber o fenômeno cooperativo.

É o que se evidencia no debate contemporâneo surgido em torno de formas alternativas de organização econômica, dentro do modo de produção capitalista. Salta à vista, aqui, a proposição de uma economia solidária que, no Brasil, tem no já citado *Paul Singer*, seu principal representante.

As duas últimas décadas evidenciaram a América Latina como palco de experimentos econômicos heterogestionados, como aliás é da tradição continental, desde a conquista e a colonização. Nesta parte do mundo, também, o século XX foi peculiarmente agônico. Passou-se de uma sociedade eminentemente agrária e oligárquica para uma sociedade regida pelo autoritarismo de cruentas ditaduras, com pequenos lampejos de democracia liberal. Depois do autoritarismo, a era neoliberal. Ou seja: nem liberalismo pleno nem estado de bem-estar social foram vivenciados pelas sociedades latino-americanas nos seus dois séculos de emancipação política.

Essa argumentação é central para se entender o papel desempenhado pelo ímpeto da economia solidária nas últimas duas décadas. Pouco coincidentemente, trata-se do período em que o neoliberalismo avançou com força sobre o continente. Inaugurou-o o governo despótico de *Pinochet*, no Chile, na década de 1980, o que já mostra a peculiaridade histórica desta parte do globo. Posteriormente, na década de 1990, as políticas neoliberais se hegemonizariam, tendo sido recepcionadas, no que pertine ao Brasil, pelos governos dos dois *Fernandos, Collor e Cardoso*.

Se o problema candente da economia solidária na Europa (ou economia social) era e é o excesso de institucionalização, oriundo do ascenso do estado de bem-estar, na América Latina, porém, ocorre o inverso, conforme dois “solidaristas” contemporâneos, *Genauto França Filho e Jean-Louis Laville*:

excesso de espontaneidade, de um lado, e ausência de apoio institucional expressivo, do outro, em boa parte dos casos, constitui uma fórmula que conduz freqüentemente à impossibilidade de consolidação do empreendimento. Esta é a razão segundo a qual

tais iniciativas, na maioria dos casos, não resiste [sic] no longo prazo.¹⁰⁰

Portanto, a economia solidária no Brasil e na América Latina, em geral, surge como contraposição à crise econômica capitaneada pela nova economia global. Assim, o período do neoliberalismo recebe como contraposição as esporádicas tentativas de resistência da economia solidária. E isto há-de se reconhecer. Mas há-de se reconhecer também que tal resistência é muito mais próxima a um paliativo que a uma estratégia de embate de forças econômicas: “hoje, a economia solidária pode, em parte, atenuar os efeitos devastadores para a democracia de uma mercantilização e de uma abstração das relações sociais”.¹⁰¹

Quanto ao aspecto neoliberalizante e seu enfrentamento do discurso crítico ligado ao cooperativismo, como não lembrar da política de imposição de um modelo jurídico único para todo o continente quanto às novas configurações das legislações cooperativistas? A Organização Cooperativa das Américas (OCA), em 1998, redigiu um marco legal uniforme para toda a América Latina, tendo conseguido se implementar nas reformas do Chile, do México e da Argentina e informando decisivamente os projetos de lei propostos no Brasil.¹⁰²

Nesse passo, cabe indagar se, de fato, a economia solidária tem potencial transformador das estruturas econômicas ou se não passa de mero emplastro para as dores da sociedade capitalista contemporânea. Cabe indagar, pois bem, sobre a procedência da afirmação de *Paul Singer*:

¹⁰⁰ FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de; LAVILLE, Jean-Louis. *Economia solidária: uma abordagem internacional*. Porto Alegre: UFRGS, 2004, p. 181.

¹⁰¹ FRANÇA FILHO, G. C. de; LAVILLE, J.-L. *Economia solidária...*, p. 93.

¹⁰² A partir da pesquisa de SILVA, Eduardo Faria. *A Organização das Cooperativas Brasileiras e a negação do direito fundamental à livre associação*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006, podemos achar uma solução de continuidade entre o projeto panamericanista dos Estados Unidos da América Anglo-Saxã representado pela “Aliança para o Progresso”, de 1961, o qual estipulou as bases da nova organização econômica brasileira em meio à guerra fria, redundando, inclusive, na lei geral de cooperativas, de 1971, e um projeto neoliberalizante encabeçado pela Aliança Cooperativa Internacional, nas Américas, deitando as bases de um marco regulatório para todo o continente. A doutrina juscooperativista mais recente tem apontado para esta questão, ainda que não muito criticamente: “a própria ACI Américas elaborou um projeto de lei para que os países da América Latina tenham inspiração em suas legislações da espécie, contemplando ali as linhas básicas da doutrina e da experiência jurídica sobre cooperativas, e introduzindo conceitos já consolidados”. CENZI, Neri Luiz. *Cooperativismo: desde as origens ao projeto de lei de reforma do sistema cooperativo brasileiro*. Curitiba: Juruá, 2009, p. 93.

a economia solidária é outro modo de produção, cujos princípios básicos são a propriedade coletiva ou associada do capital e o direito à liberdade individual. A aplicação desses princípios une todos os que produzem numa única classe de trabalhadores que são possuidores de capital por igual em cada cooperativa ou sociedade econômica. O resultado natural é a solidariedade e a igualdade, cuja reprodução, no entanto, exige mecanismos estatais de redistribuição solidária da renda.¹⁰³

Sobre o exposto vale uma reflexão geral. Isto é relevante especialmente na medida em que, seguindo o caminho europeu, a experiência da economia solidária no Brasil vem se institucionalizando, alocando-se no seio do governo federal do presidente *Lula*. Assim como a França assistira à “criação da chamada Secretaria de Estado para a Economia Solidária, em março de 2000, durante o governo socialista de Jospin”, tendo sido “extinta em 2002, com a sucessão governamental naquele país”, do outro lado do Atlântico o Brasil desenvolveria ação semelhante criando a Secretaria Nacional de Economia Solidária, sob a responsabilidade de *Paul Singer*. É ele quem esclarece:

como defesa contra a exclusão social e a queda na indigência, as vítimas da crise buscam sua inserção na produção social através de variadas formas de trabalho autônomo, individuais e coletivas. Quando coletivas, elas optam, quase sempre, pela autogestão, ou seja, pela administração participativa, democrática, dos empreendimentos. São estes os que constituem a economia solidária.¹⁰⁴

É a pobreza o principal móvel da economia solidária brasileira. Portanto, antes que um movimento político, trata-se de uma marcha de despossuídos em busca de renda e reprodução simples e imediata, para a sobrevivência. E sem a coesão política, pouco se consegue andar, vez

¹⁰³ SINGER, P. *Introdução à economia solidária*, p. 10.

¹⁰⁴ SINGER, P. “A economia solidária no governo federal”. Em: *Mercado de trabalho: conjuntura e análise*. Brasília: MTE; IPEA, n. 34, agosto de 2004, p. 3.

que os estruturais obstáculos econômicos são pouco provavelmente contornáveis.

Ainda assim, cumpre ressaltar a contribuição de *França Filho e Laville* no tocante à diferenciação de princípios reitores das formas econômicas, desde a perspectiva histórico-antropológica de *Karl Polanyi*. Haveria quatro princípios: domesticidade, reciprocidade, redistribuição e mercado. Apesar de poderem ser complementares, o domínio moderno tem sido o do mercado, em prejuízo dos demais, fazendo da economia algo necessariamente mercantilizado e monetarizado. Por isso é que definem a economia solidária da seguinte forma:

a economia solidária não constitui uma nova forma de economia que viria acrescentar-se às formas dominantes de economia mercantil e não-mercantil. Pela sua existência, ela constitui muito mais uma tentativa de articulação inédita entre economias mercantil, não-mercantil e não monetária numa conjuntura que se presta a tal, haja vista o papel conferido aos serviços pela terciarização das atividades econômicas. O desafio é de acumular as vantagens da economia monetária, fonte de liberdade individual pelo mercado e fator de igualdade pela redistribuição, com aquelas da economia não-monetária que contextualiza as trocas, retirando-as do anonimato.¹⁰⁵

Entretentes, com esta definição, parece restar clara a convicção de que não se trata de um novo modo de produção, mesmo porque só restitui dignidade a princípios econômicos já existentes, buscando supostamente ultrapassar a hegemonia do mercado e a alternatividade pura do estado. Tampouco intenta retornar aos níveis de produção domésticos, mas sim aos de reciprocidade ou dádiva, com o diferencial de cogitar produzir um espaço público de proximidade, nos moldes da teoria habermasiana.

Com isso, faz-se mister concluir pela impossibilidade de êxito transformador dessa perspectiva econômica. Se, como diz *Laville*, “o debate nacional pode nos ajudar a esclarecer cada situação nacional

¹⁰⁵ FRANÇA FILHO, G. C. de; LAVILLE, J.-L. *Economia solidária...*, p. 107.

resultante da economia solidária”,¹⁰⁶ a situação nacional brasileira aponta para os graves limites de sua aplicação, como mola propulsora para uma nova economia. Sua institucionalização bem o revela, especialmente pelo fato de não desencorajar a política macroeconômica do governo federal de se afastar dos comandos transnacionais do neoliberalismo. Muito mais que disputa interna, o agasalhamento pelo governo da economia solidária é uma concessão de quem sabe que não tem nada com que se preocupar, pelo contrário, legitima-se com sua coexistência.

Então, verifica-se muito eloqüente e atual aplicar a análise conjuntural de *Gilvando Sá Leitão Rios*, cujas considerações levam em conta a existência de duas vertentes do cooperativismo. Aqui, pode e deve ser entendido como economia popular. De um lado, o cooperativismo das elites, de ideologia conservadora; de outro, o dos trabalhadores, de ideologia renovadora. A economia solidária parece muito mais atender às expectativas do grande capital, apresentando minúsculo impacto sócio-econômico, relegando a um problema de assistência social a questão do trabalho autogestionário e livremente associado e não a um nível de política econômica de estado.

Como diria o mesmo autor, “a prática efetiva e não a mera etiqueta jurídica é o critério identificador da associação cooperativa, a qual pressupõe as seguintes características: propriedade, gestão e repartição cooperativas”.¹⁰⁷ Da mesma forma, não é a etiqueta da solidariedade, concretização do terceiro ideal da revolução francesa, a fraternidade, que denotará a transformação da economia, pois que isto depende de uma política geral fulcrada na propriedade, gestão e repartição econômica coletivas, e não com estas aparecendo excepcionalmente.

Daí que, desde uma perspectiva crítica, podemos aventar a crítica marxista para balizar a questão:

o surto de propostas utópicas nos moldes da 'economia solidária', assim como a proliferação de seitas salvacionistas, reflete o momento de crise e desesperança pelo qual passa a classe trabalhadora mundial atualmente, e neste sentido repete o

¹⁰⁶ LAVILLE, J.-L. “Globalização e solidariedade”. Em: FLEM. *Economia solidária: desafios para um novo tempo*. Salvador: FLEM, 2003, p. 17.

¹⁰⁷ RIOS, Gilvando Sá Leitão. *O que é cooperativismo*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 60.

ocorrido em todos os períodos de crise prolongada do capitalismo, caracterizados por grande desemprego e desespero dos trabalhadores, cuja capacidade de resistência nesses momentos é significativamente diminuída, proporcionando terreno fértil para a difusão de soluções milagrosas e oportunistas.¹⁰⁸

Por maior pesar que possa causar a todos os que lutam pelas causas do proletariado e pela superação do modo de produção capitalista, é preciso ter em vista, bastante criteriosamente, o que significa a alternativa solidarista. E ela se nos aparece muito mais como complemento ou suplementação do capitalismo naquilo que lhe é próprio – as crises – que qualquer outra coisa.

Seguindo uma tal perspectiva econômica de mudança do modo de produção, os escritos de *Paul Singer* destacam que o capitalismo se embasa na propriedade individual e na liberdade atomizada, princípios que traduzidos socialmente geram competição e desigualdade. Para se opor a esta sistemática econômica, marcada pela heterogestão e pelo conflito de classes, propõe o autor um caminho diferenciado denominado por ele de “economia solidária”.

A proposta de *Singer*, no entanto, mantém-se limitada por crer em uma “naturalidade” que incomumente afeta a prática de implementação de tal ideário econômico. Aposta ele em empreendimentos solidários, os quais seriam a dianteira do movimento “solidarista” e o mais significativo deles seria a cooperativa. Entretanto, esquece-se de que as cooperativas (e outros empreendimentos de cunho solidário) não se sustentam por si sós, necessitando-se de um plexo de interações econômicas para que o mercado não as devore. Nesse sentido, recai na mitificação que aduzimos anteriormente dos princípios dos pioneiros

¹⁰⁸ GERMER, Claus Magno. “A ‘economia solidária’: uma crítica marxista”. Em: *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, n. 1, 2007, p. 60. Para mais visões críticas sobre a economia solidária, conferir o número da “Revista Katálysis” dedicado a “Economia solidária e autogestão”: SOUSA, Daniela Neves de. “Reestruturação capitalista e trabalho: notas críticas acerca da economia solidária”. Em: *Revista katálysis*. Florianópolis: UFSC, vol. 11, n. 1, janeiro-junho de 2008, p. 53-60; WELLEN, Henrique André Ramos. “Contribuição à crítica da ‘economia solidária’”. Em: *Revista katálysis*. Florianópolis: UFSC, vol. 11, n. 1, janeiro-junho de 2008, p. 105-115. Também, nosso artigo em co-autoria, o qual apresenta os germes desta reflexão atual: DIEHL, Diego Augusto; PAZELLO, Ricardo Prestes. “Para uma economia política da economia solidária”. Em: *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, n. 2, 2008, p. 41-75.

rochdaleanos, partindo-se de sua experiência histórica como modelo para a situação brasileira. Destarte, é a crise do desemprego que gera o movimento solidário e não uma postura ideológica própria. Eis o “transplante”¹⁰⁹ – no léxico de *Gilvando Sá Leitão Rios* – de realidades de que padece a proposta ao não questionar acerca do fato de as crises, como a do desemprego, serem estruturais ao sistema capitalista.¹¹⁰ Daí ser salutar a rigorosa crítica de *Claus Germer* ao caráter híbrido das cooperativas, as quais aportam características do capitalismo e do socialismo a um só tempo, o que faria delas uma possível engrenagem do capitalismo se descurado o projeto socialista.

Eis que se nos apresenta uma dificuldade na análise do fenômeno cooperativista, uma vez que, a rigor, todo modo de produção e inclusive o capitalista tem uma base de cooperação e que as propostas econômicas alternativas carecem de sustentabilidade política. De fato, é preciso que caminhemos para uma economia popular – para além de as propostas social ou solidária – e que se direcione para a crítica do modo de produção vigente e proponha a socialização dos meios de produção. É nesse sentido que percebemos que se todo modo de produção enseja um modo de cooperação, a forma de trabalho básica de uma sociedade sedimenta a sua organização social considerada em sua complexidade.

Dentro da hegemonia capitalista, há espaço para a hegemonia heterogestionária da organização do trabalho, mas também há as fissuras desse esquema geral, tendo destaque a gestão participativa (em que os solidaristas se incluíam), a cogestão, a gestão cooperativa e autogestão.¹¹¹ Desde tais fissuras é que podemos avaliar o novo, a nova

¹⁰⁹ “Uma dupla corrente de idéias inspirando nosso setor cooperativo: a ideologia corporativa e a experiência da cooperativa de consumo de Rochdale. A primeira totalmente em contradição com a suposição cooperativa de igualitarismo e de decisão democrática a nível de grupo. A segunda, na esteira da tradição clássica pela adoção literal de princípios sem maiores preocupações de ordem sócio-cultural, ignorando inclusive a característica setorial e urbana da experiência de Rochdale. Esses os dois modelos transplantados para o nosso meio em termos de cooperativismo”. RIOS, G. S. L. “Pré-cooperativismo: etapa queimada”. Em: PINHO, Diva Benevides (org.) *A problemática cooperativista no desenvolvimento econômico*. São Paulo: Fundação Friedrich Naumann, 1973, p. 321.

¹¹⁰ Ver, sobre o debate da crise de desemprego e a alternativa solidarista, a polêmica entre *Singer* e *Mance*: SINGER, P. *Globalização e desemprego: diagnóstico e alternativas*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1998, p. 118 e seg.; MANCE, Euclides André. *A revolução das redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 162 e seg.; e o já citado SINGER, P. *Introdução à economia solidária*, p. 113 e seg.

¹¹¹ Apenas a título de exemplo, citamos a tipologia de *José Henrique de Faria*, a qual não encaramos como o exaurir da realidade, mas sim por sua força didática, cremos ser útil em

cooperação. Mas devemos fazê-lo sem idealismos. As experiências concretas devem ser continuamente estudadas e acompanhadas de perto. Mas a luta política não pode abandonar os que por tais experiências se interessam, principalmente os trabalhadores que se aventuram por essas veredas.

Dessa forma é que, tendo dado pistas sobre o que significa o princípio da cooperação em nosso contexto e para o que ele pode vir a servir sem ser um elemento moralmente bom por natureza, pretendemos passar em revista, de modo sucinto, a interação entre direito e cooperação, fazendo surgir uma crítica ao direito cooperativo.

1.4. A cooperação seqüestrada pelo direito: ou crítica ao direito cooperativo

A despeito de as críticas que podem ser feitas a uma “doutrina cooperativista” que insiste em apostar em uma forma suplementar ou complementar ao modo de produção capitalista e desse modo não enfrentar sua problemática central, que é de totalidade, e diz respeito à necessidade de se atuar nos campos político e econômico conjuntamente, trata-se de uma proposta que vem recebendo guarida das instituições político-jurídicas modernas e, no caso do Brasil, possui cerca de 100 anos de história.

Mesmo a economia solidária, proposta mais recente e que faz uso da cooperativa como sua unidade de produção por excelência, tem recebido esse acolhimento jurídico. Entendemos por bem discutir a regulação jurídica do cooperativismo a fim de que possamos perceber os limites intrínsecos a ela e, a partir disso, propormos no capítulo seguinte, uma radicalização de sua crítica, ainda que em termos não necessariamente aplicados exclusivamente ao ainda não consolidado direito cooperativo, mas que, de alguma forma, tem na reflexão debruçada sobre ele a sua origem.

Nesse sentido é que percebemos que, como uma resposta à crise do trabalho, as políticas públicas que defluem da SENAES – Secretaria Nacional de Economia Solidária, por exemplo, têm como alvo central cooperativas de trabalho, dentro das quais os trabalhadores podem exercer atividades para garantir sua renda, em conformidade com o labor mútuo que lhes é característico.

Mais que isso, porém, referida Secretaria congrega atores protagonistas do movimento de economia solidária brasileiro em torno do Fórum Brasileiro de Economia Solidária. Nele se preconiza uma política participativa, existindo, inclusive, a criação de fóruns estaduais e da divulgação do programa “Economia Solidária em Desenvolvimento” junto às Delegacias Regionais do Trabalho – DRTs. O emprego de recursos tem se destinado a diversos projetos, tais como construção de Centros de Referência de Economia Solidária nos municípios; comercialização de produtos de empreendimentos solidários; realização de encontros, seminários e cursos; apoio a feiras e a centros de comercialização; mapeamento da economia solidária no país e em estados; entre outros.

Esta ordem de fatores leva, contudo, ao questionamento sobre o quão meramente compensatórias são tais políticas públicas, quando, em verdade, deveriam constituir um apoio efetivo que pudesse proporcionar uma autonomia relativa da economia solidária nacional. Se “por mais que se descentralizem os serviços em nível local e autogestionário, uma parte da política social deverá sempre permanecer na esfera pública nacional, seja por razões de eficiência econômica ou de equidade distributiva”¹¹², a busca de legitimidade para o implemento de tais políticas deve escapar à manipulação simbólica, ou assistencialismo, e basear-se no *capital humano*, consoante a lição de *Coraggio*, que aposta em uma *matriz socioeconômica básica da economia popular*.

No entanto, mesmo esta ordem de problematizações não repercute a essência do problema. Daí ser relevante resgatar o pensamento de *Lia Tiriba* ao propor uma nova perspectiva a partir do conceito de economia popular, segundo o qual se observam cinco tipos de atividades econômicas: soluções assistenciais; atividades ilegais; iniciativas individuais informais; micro-empresendimentos; e organizações econômicas populares. Assim, ela diferencia a economia popular da solidária, pois uma não implicaria a outra, buscando a sua conciliação com o destaque às *organizações econômicas populares*, “organizações compostas por trabalhadores pertencentes aos setores populares nas quais, desaparecendo as relações empregador-empregado, desaparece também o trabalho assalariado como forma de valorização

¹¹² CORAGGIO, José Luis. *Desenvolvimento humano e educação: o papel das ONGs latino-americanas na iniciativa da educação para todos*. Tradução de Sandra Valenzuela. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 1996, p. 203.

do capital”. E acrescenta a autora: trata-se de “um processo de valorização do próprio trabalho”.¹¹³

Não que a modificação de uma economia social ou solidária para uma economia popular, em termos vernaculares, resolva nosso problema. Mas é fato que reconhecendo as contradições ínsitas ao meio popular podemos observar melhor a complexidade ante nossos olhos e perceber que é preciso congregiar a luta econômica à política, dando azo a um enfrentamento mais radical, o qual, no âmbito do direito, chamaremos adiante de poder dual/plural ou poder dual latente. Não nos adiantemos em nosso discurso. Por ora, cabe-nos notar que todo esse debate econômico precisa se materializar e, no atual contexto histórico, é o estado democrático-liberal de direito que orienta tal concretização. E aí já se percebe seus limites intrínsecos. Requisita-se, portanto, um marco legal que lhe dê suporte. Este alicerce, por seu turno, imprescinde de uma regulação legal.

Não seria de se estranhar, contudo, que, como decorrência de uma perspectiva imbuída pelo “transplante ideológico” da experiência dos pioneiros de Rochdale, a configuração jurídica do “movimento cooperativista”, no Brasil, ganhasse contornos tão expressivos como aqueles que dimanaram da atual Lei de Sociedades Cooperativas, nº. 5.764, de 16 de dezembro de 1971. Referido diploma define sua política nacional, bem como seu regime jurídico. E não lhe escapa a conformação de um articulado bastante sintonizado com o contexto social da época, notadamente um regime de exceção, de ditadura. Sem garantias constitucionais democráticas liberais e sob a batuta da regência militar, a lei incorreria em arbitrariedades que hoje não são mais admissíveis. Ressaltemos, aqui, a feição de intervenção estatal para a constituição de tais sociedades, como também a unicidade de representação, via Organização das Cooperativas do Brasil e sua ligação com a elite agrária nacional.¹¹⁴

Baseando-se na revolução verde e no surto desenvolvimentista, o Brasil pós-1964 aprofundava velhas distorções sociais e, ao mesmo tempo, angariava um crescimento econômico que legitimava, por sua vez, o aumento de seu estado de dependência. Tanto de um ponto de vista político quanto de um econômico se o podia perceber.

¹¹³ TIRIBA, Lia. *Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia(s) da produção associada*. Tradução de Ricardo Saboya Filho, Diego Tiriba e Daniel Tiriba. Ijuí: UNIJUÍ, 2001, p. 120.

¹¹⁴ Conferir SILVA, E. F. *A Organização das Cooperativas Brasileiras e a negação do direito fundamental à livre associação*, p. 35 e seguintes.

Historicamente sendo o Brasil uma economia de controle nacional do sistema produtivo (em oposição às economias de enclave que também subsistiram na América Latina), o processo de dependência da economia se complexificaria a tal ponto de a recente industrialização mais massiva se combinar com um estado acentuado de pobreza no campo.

O conteúdo, porém, da legislação cooperativista não se modificaria substancialmente de lá para cá, ainda que a promulgação da Constituição de 1988 o exigisse. Com efeito, a liberdade de associação e a autonomia das cooperativas parecem ser mesmo fomentadas pelo documento constitucional, que em seu artigo 5º, incisos XVIII e XX, prescreve: “a criação de associações e, na forma da lei, a de cooperativas independem de autorização, sendo vedada a interferência estatal em seu funcionamento”; e “ninguém poderá ser compelido a associar-se ou a permanecer associado”. Também, em seu artigo 174, § 2º, dispõe: “a lei apoiará o cooperativismo e outras formas de associativismo”.

Mais do que isso, “a Constituição Federal de 1988 provocou uma profunda alteração na compreensão da noção de autonomia privada, na medida em que este postulado passa a depender de uma aplicação conjugada pelos princípios da dignidade da pessoa humana”.¹¹⁵ Restaria abalada, portanto, uma visão que não contemplasse novos contornos para a inserção do cooperativismo no mercado, guiado por diretrizes que buscam incentivar o cooperativismo em face do trabalho assalariado. O que, contudo, poderia parecer a superação da questão, nada mais faz do que fixar nossa compreensão acerca do fato de uma convivência entre capital e cooperação qualificada. Assim é porque uma suposta “passagem da noção de autonomia privada ao interesse social e, por consequência, a necessidade da livre iniciativa conformar-se ao valor social do trabalho remete a um âmbito privado que deve ser pautado pelo interesse coletivo”,¹¹⁶ mas este dever-ser não encontra fácil jazigo em uma sociedade com cada vez mais indivíduos atomizados. Nesse sentido específico, o dever-ser constitucional, demasiadamente contraditório (conjugando livre iniciativa e valor social do trabalho), mostra-se carente de aplicação prática, não sendo à-toa o fato de a doutrina constitucionalista ter de se debater tanto com o problema da

¹¹⁵ AFANIO, Claudia. *O tratamento jurídico das cooperativas de trabalho no Brasil: os desafios da democracia econômica*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006, p. 105.

¹¹⁶ HARDER, Eduardo. *A definição da autonomia privada nas sociedades cooperativas: função social e princípio da democracia*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2005, p. 109.

eficácia, efetividade e, talvez no futuro próximo, eficiência dos preceitos constitucionais. É uma questão, pois bem, que atinge todos os conteúdos constitucionais e não só os relativos ao cooperativismo e associativismo.

Desde uma perspectiva jurídica, portanto, o que se costuma medrar ante tal temática é justamente uma idéia baseada quase que exclusivamente em seu tratamento legislativo e dogmaticamente considerado. Dentre os diversos autores que escreveram sobre o cooperativismo, podemos tomar como exemplo um dos mais significativos para o direito privado brasileiro: *Pontes de Miranda*. Assevera o jurista que é preciso “separar, cuidadosamente, para que o trato jurídico seja satisfatório, o problema jurídico da empresa cooperativa e o problema das ideologias cooperativísticas”.¹¹⁷ Deveras esclarecedora é tal ordem de idéias, vez que discursivamente seu tratamento da matéria se dá em um âmbito formal tão-somente, sendo que o “rótulo” de cooperativa lhe basta para visualizá-la, ainda que a discussão política se lhe subjaza, de modo que se afirma haver cooperativa lá onde houver a respectiva organização jurídico-societária. Sob este prisma, *Pontes de Miranda*, despreocupado pois com a problemática não estritamente jurídica, conceitua a “sociedade cooperativa” declarando-a como pessoa jurídica sem o lucro como fim último, sendo este limitado legalmente, secundário ou eventual. Também a caracteriza pela pessoalidade da participação cujos elementos são intransferibilidade, indivisibilidade, inerdabilidade e impenhorabilidade. É daí que podemos retirar o entendimento de que, independentemente do capital aportado, para cada homem, um voto. Ainda, denota-a como atividade econômica que pretende suprimir o terceiro intermediário em favor dos associados, os quais possuem dupla qualidade, em última instância, a de consumidores e a de produtores a um só tempo.

Outra significativa alteração legislativa, a do Código Civil de 2002, parece imprimir um novo quadro interpretativo para o cooperativismo e impulsionar a modificação do marco legal das sociedades cooperativas. Ao passo que o diploma civilístico anterior (o código de 1916) nada dizia a respeito das cooperativas em sua feição societária, o novo traz previsões acerca dessa sociedade, sendo bastante significativa a disposição que prevê, em seu artigo 1.096, que “no que a

¹¹⁷ MIRANDA, Pontes de. *Tratado de direito privado*: parte especial – Contrato de sociedade. Sociedade de pessoas. 3 ed. 2 reimp. São Paulo: Revista dos Tribunais, tomo XLIX, 1984, p. 431.

lei for omissa, aplicam-se as disposições referentes à sociedade simples, resguardadas as características estabelecidas no artigo 1.094”. As cooperativas, então, têm sua regulação própria sendo subsidiária das sociedades simples, as quais se caracterizam por não serem empresárias, ainda que personificadas. Ressaltemos, ainda, a possibilidade de dispensa de capital social, inscrita no artigo 1.094, inciso I, do novo Código Civil, algo não previsto pela lei específica.

Dessarte, as novas tendências trazidas pela Constituição e pelo novo Código Civil, de 2002, possibilitam uma modernizadora feição para a literatura iuscooperativista, ainda que não necessariamente para sua prática jurídica. Haja vista a necessidade de um número mínimo de associados para se fundar uma cooperativa, sendo este número de 20 (vinte), conforme o determina o artigo 6º, inciso I, da lei 5.764/1971, quando à Constituição impende uma visualização mais patrocinadora que de restrição e o Código Civil não lhe impõe tal critério.

A dinamicidade do desenvolvimento real da prática cooperativa, todavia, não se pode contentar com novas tendências que não se concretizam nas regulações especiais. As exigências contemporâneas do direito cooperativo demandam que a pluralidade inerente a sua realidade seja recepcionada pela legislação, bem como pela jurisprudência, a fim de se poder superar entraves inaceitáveis quando se toma em conta o texto constitucional.

As deficiências do chamado “marco legal” são claras, principalmente se tivermos em vista o fato de que “as cooperativas, associações e outros empreendimentos solidários demonstram não só a inadequação dos instrumentos legais, para regular a vida desses grupos, como também a dificuldade que as pessoas ou os movimentos sociais têm em reconhecer quais são as funções do direito na sociedade”.¹¹⁸

Com fulcro no princípio da dupla qualidade, a regulação que agasalha as sociedades cooperativas deixa escapar sua pluralidade. Conforme ensina *Walmor Franke*, “impõe-se que o sócio da cooperativa seja, ao mesmo tempo, ‘usuário’ ou ‘cliente’”. E seus exemplos são esclarecedores: o primeiro se dá no âmbito das cooperativas de consumo, pois nelas “a posição de sócio só tem razão de ser quando ele se associa para o fim de abastecer-se, nos armazéns da cooperativa, de bens necessários ao uso e consumo domésticos”. Por outro lado, como

¹¹⁸ GEDIEL, José Antônio Peres. “O marco legal e as políticas públicas para economia solidária”. Em: FLEM. *Economia solidária: desafios para um novo tempo*. Salvador: FLEM, 2003, p. 117.

segundo exemplo, “nas agrícolas, a filiação do produtor somente adquire sentido quando o seu ingresso se fez para permitir-lhe a entrega de seus produtos, a fim de que sejam vendidos, por intermédio da cooperativa, no mercado consumidor”.¹¹⁹

São exemplos significativos por conseguirem se moldar perfeitamente às cooperativas de consumo e agrícolas, claramente o alvo principal da lei de 1971. A este respeito pode-se afirmar que referido diploma legal “tem como principais destinatárias as Cooperativas Agrícolas, orientadas por uma visão empresarial e agroexportadora, e baseadas na política internacional e nacional da década de 1960, que logrou impedir o desenvolvimento de propostas do cooperativismo agrícola popular e da reforma agrária”.¹²⁰ Achamos não ser despropositado, nesse momento, rememorar a discussão de *Rosa Luxemburgo*, ao criticar o reformismo da social-democracia alemã de sua época. A forma social deste reformismo se daria, em sua crítica, por meio do cooperativismo e do sindicalismo, como também da reivindicação político-partidária. Quanto ao primeiro que é o que nos interessa, vê seu núcleo – a cooperativa – como um híbrido capitalista: produção socializada e troca capitalista, ao mesmo tempo. Tendo de se entregar à livre concorrência para lograr êxito, imiscuir-se-ia em um paradoxal enclave: busca a autogestão, sendo uma heterogestão. A condição de existência das cooperativas de produção são as de consumo, reduzindo seu raio de ação a pequenos mercados locais, voltando a uma economia pré-capitalista. A iluminar nossa exegese, a sua afirmação: “as cooperativas de produção se reduzem necessariamente a simples anexos das cooperativas de consumo, as quais aparecem no primeiro plano, como base principal da reforma socialista planejada”.¹²¹ Retrato mais fiel desta crítica seria os moldes propostos pela legislação cooperativista brasileira: cooperativas de produção agrícola como apêndices do cooperativismo de consumo do agronegócio.

Sendo assim, podemos concretizar a crítica ao direito cooperativo, ramo jurídico ainda não consolidado em termos de ciência

¹¹⁹ FRANKE, Walmor. *Direito das sociedades cooperativas*. São Paulo: Saraiva; USP, 1973, 13-14.

¹²⁰ GEDIEL, J. A. P. “Cooperativas populares: a legislação como obstáculo”. Em: MELLO, Sylvia Leser de (org.). *Economia solidária e autogestão: encontros internacionais*. São Paulo: NESOL/USP; ITCP/USP; PW, 2005, p. 54-60.

¹²¹ LUXEMBURGO, R. *Reforma ou revolução?*, p. 83. A este respeito, ver também a compilação de textos dos clássicos do marxismo sobre o cooperativismo: MARX, K.; LUXEMBURGO, R.; KAUTSKY, Karl; LÊNIN; TSÉ-TUNG, Mao. *O cooperativismo no pensamento marxista*. São Paulo: CONCRAB, 2000.

do direito (noção, aliás, bastante questionável), por meio da visualização de alguns de seus principais conceitos.

Sem dúvida, a literatura iuscooperativista tradicional, além de o princípio da dupla qualidade dos associados, aponta para os princípios da identidade entre sócio e cooperativa e da natureza orgânica ou dúplice da cooperativa como sendo idéias que ajudam a consolidar o direito cooperativo. Desse jeito, “nas cooperativas, o fim visado pelo empreendimento se identifica com o da clientela-associada”¹²² – o princípio da identidade – e, mais além, também nelas se verifica a existência de atividades-fim distintas das atividades-meio para que as primeiras se realizem. Daí sua natureza dúplice que nada mais é que seu princípio de organicidade no mercado, com dupla função: “uma função de obtenção e uma função de colocação”.¹²³ Mais uma vez, coberta de razão está a crítica marxista (de *Marx* a *Rosa Luxemburgo*) ao imputar nodal a inseparabilidade entre cooperação e produção/mercado capitalista.

A literatura tradicional como a de *Franke*, entretentes, ignora simplesmente a possibilidade de uma sociedade caracterizada por produtores associados e plenamente autogerida, ainda que sua reflexão tenha o mérito de tentar descrever a realidade a partir de uma ideologia que poderíamos chamar de humanista-burguesa.

Já a literatura mais progressista também não consegue se desvencilhar destas amarras interpretativas na medida em que lhes falta uma opção crítica e de práxis radical. Não estamos querendo julgar ninguém e em especial não o faremos sem conhecer verdadeiramente qual sua prática. Mas devemos, isto assim, apontar para os descaminhos que a aposta “emancipatória” no cooperativismo legal pode gerar. Partindo de uma formulação que assume o discurso humanista a que nos referimos, pode ser que sem a crítica necessária tornemo-nos reféns das categorias históricas elaborados em seu entorno.

Em geral, costuma-se colocar o direito cooperativo entre o direito comercial e o direito civil, assim como influenciado pelo direito do trabalho. Estas três vertentes formadoras do ramo jurídico dão ensejo a uma percepção às vezes equívoca do que seja uma sociedade cooperativa. Antes de dizer que possui uma dupla característica, a de ser “uma *entidade social* (um grupo organizado de pessoas) e uma *entidade econômica* (uma empresa financiada, administrada e controlada

¹²² FRANKE, W. *Direito das sociedades cooperativas*, p. 16.

¹²³ FRANKE, W. *Direito das sociedades cooperativas*, p. 25.

comunitariamente)”,¹²⁴ as descrições analíticas aceitam um pressuposto, a nosso ver, duvidoso, senão em termos jurídicos, ao menos em termos sociológicos: “a organização societária é instrumental, relativamente aos sócios. Não são estes que põem seus esforços ou recursos a serviço do patrimônio social, visando a nele produzir um excedente monetário entre dispêndios e ingressos, a ser ulteriormente distribuído. É, ao contrário, a sociedade que existe para servir os sócios”.¹²⁵ O pressuposto é duvidoso na medida em que temos de questionar se a própria inserção da cooperação positivamente qualificada em termos de forma jurídica torna factível referida “instrumentalidade”.

Mais do que, porém, questionar essa dubiedade entre direito civil (uma sociedade de pessoas) e direito comercial (forma societária com finalidade econômica),¹²⁶ é plausível percorrer a doutrina e reconhecer na noção de “ato cooperativo” a principal decorrência de todo esse parâmetro conceitual jurídico. A louvação de uma “definição mais aprimorada do ato cooperativo”¹²⁷ que seria encontrada na lei específica remete ao princípio da organicidade referido acima que, por sua vez, remonta os princípios da dupla qualidade e da identidade. Assim, antes de se pressupor a instrumentalidade do tipo societário, mais útil é pressupor sua inserção em uma economia de mercado. Sua recepção em nosso direito, portanto, tem este papel. A constituição de 1988 adere a esta caracterização e com o direito cooperativo não poderia ser diferente, uma vez que tem de se escorar no constitucionalismo daí proveniente. Voltamos a repetir: a resistência no âmbito do fenômeno jurídico não pode prescindir dos mecanismos constitucionais, inclusive ao nível hermenêutico, mas o seu entoar acrítica é demasiado prejudicial a uma visão materialista e histórica do assunto. Assim é que podemos definir uma crítica à importante produção, ainda que incipiente, de

¹²⁴ RECH, Daniel. *Cooperativas: uma alternativa de organização popular*. Rio de Janeiro: FASE; DP&A, 2000, p. 22.

¹²⁵ COMPARATO, Fábio Konder. “Sociedade cooperativa e retirada de sócio”. Em: _____. *Direito empresarial: estudos e pareceres*. São Paulo: Saraiva, 1995, p. 238.

¹²⁶ Tradicionalmente, a questão da regulação jurídica das sociedades cooperativas aparece nos manuais comercialistas. Como exemplos, citamos dois de muitos possíveis: BULGARELLI, Waldírio. *Direito comercial*. 2 ed. São Paulo: Atlas, vol. I, 1979, p. 196 e seguintes; e um mais antigo, com primeira edição de 1923, de SILVA, de Plácido e. *Noções práticas de direito comercial*. 8 ed. Curitiba: Guaíra, s. d., p. 145 e seguintes.

¹²⁷ VERAS NETO, Francisco Quintanilha. *Cooperativismo: nova abordagem sócio-jurídica*. Curitiba: Juruá, 1 ed. 3 tir. Curitiba: Juruá, 2004, p. 277.

Veras Neto, ao jogar todas as suas fichas em uma interpretação neoconstitucionalista de aplicação de princípios.¹²⁸

Por isso é que se torna indispensável perceber que o direito cooperativo não se afasta das linhas gerais de nosso direito privado, o direito que fundado sobre as três pilstras do trânsito jurídico, do projeto parental e das titularidades, em última análise, contrato, família e propriedade.¹²⁹ É o que podemos ler na seguinte afirmação: “nos limites conceituais do direito privado, as cooperativas encontram-se no campo das sociedades de pessoas e não de capital, com forma e natureza jurídica *sui generis*, de natureza civil, não sujeitas às disposições que regem a lei de falências, tendo regramento específico quanto a dissolução e liquidação”.¹³⁰

Contudo, tanto *Rech* quanto *Veras Neto*, representantes de um direito cooperativo não tradicional, trazem uma importante contribuição: a idéia de que o tema central das cooperativas é o trabalho. A centralidade do trabalho afasta uma hegemonia societária das cooperativas de consumo, comercialização ou crédito, marca da proposta legislativa do regime militar, e faz o jurista se aproximar dos trabalhadores. Por isso, o segundo preocupa-se com o problema da terceirização e das “coopergatos”: “desta forma, o verdadeiro cooperativismo, como o dos trabalhadores do MST e de outros movimentos sociais, deve ser estimulado. Quanto à fraude, a legislação trabalhista deve, com seus órgãos competentes, combater severamente”;¹³¹ ao passo que o primeiro destina sua pesquisa a encontrar uma forma possível para superar o trabalho assalariado: “seu suporte político-ideológico é o da superação da subordinação do trabalho ao contrato, pela iniciativa produtivo-gerencial autônoma dos

¹²⁸ “Encontra-se pois justificada a necessidade de efetivação do verdadeiro cooperativismo, já que o mesmo pode promover vários dos preceitos salientados nos incisos do art. 3º da Constituição Republicana, que constituem os objetivos fundamentais da República federativa do Brasil. Isto está inscrito no princípio da máxima efetividade das normas constitucionais...”. VERAS NETO, F. Q. *Cooperativismo*: nova abordagem sócio-jurídica, p. 242.

¹²⁹ Para a renovação terminológica e crítica dos três pilares – direitos obrigacionais (contrato), de família e reais (propriedade) –, consultar FACHIN, Luiz Edson. *Teoria crítica do direito civil*. 2 ed. rev. e atualiz. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p. 25 e seguintes.

¹³⁰ GEDIEL, J. A. P.; SILVA, E. F. “Formas jurídicas de empreendimentos solidários no Brasil”. Em: *Ousar a solidariedade*: partilha de práticas de economia social e solidária no Brasil e no Québec. Brasília: Fórum Brasileiro de Economia Solidária; Montreal: Chantier de l’Économie Sociale, 2008, p. 26.

¹³¹ VERAS NETO, F. Q. *Cooperativismo*: nova abordagem sócio-jurídica, p. 365.

seus participantes”.¹³² O cooperativismo com o dó central na questão do *trabalho* é um tema todo à parte e valeria uma reflexão inteira só para ele. Não podemos nos dedicar a isso agora, a não ser anunciar que este mote nos leva a outra questão relevante no direito cooperativo, qual seja, a tipologia das cooperativas.

Apesar de o Decreto nº. 22.239, de 1932, antigo marco legal do cooperativismo, apresentar um rol de espécies de sociedades cooperativas em seu artigo 21, seu parágrafo único apresentava tal enumeração como *numerus apertus*, podendo-se cogitar de outros tipos que não os legalmente previstos.

Pontes de Miranda, ao comentar as espécies de sociedades cooperativas, preferira dar ensejo a gêneros a partir dos quais aquelas se tomariam em conta. Primeiramente, procurou fazê-lo com uma classificação conforme o fim: “as sociedades cooperativas são ou a) de consumidores, ou b) de alienantes (fornecedores, diz-se freqüentemente), ou c) de trabalhadores”.¹³³ Também, seguindo a linha da legislação dividia as sociedades cooperativas em civis ou comerciais, bem como em mistas.

No mesmo sentido *Valdiki Moura*, para quem se poderia “classificar as cooperativas em quatro tipos fundamentais: de consumo, de produção, de crédito e de serviço. Na verdade, as demais formas são simples desdobramentos ou adaptações. As cooperativas de consumo são também cooperativas de serviço e vice-versa, e a palavra produção tem uma elasticidade enorme”.¹³⁴

Mais coetaneamente apostas há em uma investigação que não se limite à classificação tradicional quanto à finalidade e sim em uma tal que procure o critério da natureza orgânica das cooperativas: “(i) cooperativas sob o comando dos produtores diretos; (ii) cooperativas sob o comando do capital e (iii) cooperativas sob o comando do trabalho precarizado”.¹³⁵ Ao adentrarmos essa perspectiva tipológica,

¹³² RECH, D. *Cooperativas: uma alternativa de organização popular*, p. 44. Uma primeira versão deste texto apareceu quase dez anos antes, em uma das publicações do IAJUP (ao qual nos referiremos no próximo capítulo), valendo por isso a menção: RECH, D. *Cooperativas: uma onda legal*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1991.

¹³³ MIRANDA, Pontes de. *Tratado de direito privado...*, tomo XLIX, 1984, p. 435.

¹³⁴ MOURA, Valdiki. *ABC da cooperação: uma iniciação doutrinária*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1958, p. 39.

¹³⁵ PONTES, Daniele Regina. *Configurações contemporâneas do cooperativismo brasileiro: da economia ao direito*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2004, p. 176.

começamos a extrapolar os limites impostos pela configuração da lei de 1971, subsidiada pelas interpretações oriundas das leis anteriores.

Assim sendo, trazemos à baila, revigoradamente, a questão da produção cooperativa. Queremos dizer, as cooperativas de produção são redescobertas e encaradas conforme o contexto econômico atual, pleno de contradições e descontinuidades. É por isso que se torna operacionalizável uma classificação que parte do critério de quem comanda a atividade cooperativa, trabalhadores ou capital. E mais, com isso a aproximação ao tema da precarização do trabalho via “cooperfraudes”, sociedades formalmente cooperativas assim constituídas para burlarem a lei trabalhista, previdenciária e tributária fica realizado.

A esse respeito é, inclusive, interessante observar que após a legislação trabalhista ter inserido no artigo 442, da CLT, o parágrafo único que diz que “qualquer que seja o ramo de atividade da sociedade cooperativa, não existe vínculo empregatício entre ela e seus associados, nem entre estes e os tomadores de serviços daquela”, amiúde a prática de fraude à legislação do trabalho se mostrou incidente.

E com esse pressuposto fático formou-se uma legislação previdenciária que parte da premissa de que sempre há intermediação de mão-de-obra nas atividades cooperativas. É o caso da lei nº. 9.876, de 1999, na qual se assenta a determinação de que a empresa contratante da cooperativa de trabalho deve contribuir com 15% do valor bruto da contratação. Bem assim, também é o caso da lei nº. 10.666, de 2003, na qual a tomadora deverá contribuir com um adicional para ocorrência de aposentadoria especial.

A mesma linha vêm seguindo os Projetos de Leis que propõem regular as cooperativas de trabalho. Podemos citar o caso dos PL 4.622, de 2004, PL 6.449, de 2005 e PL 7.009, de 2006. Em uma mirada geral, todos tomam por base a prática fraudulenta da atividade cooperativa e procuram solucionar tal problema com a garantia de “direitos sociais trabalhistas” mínimos, os quais acabam gerando a impossibilidade de manutenção de cooperativas não fraudulentas e a legitimação da terceirização por meio do cooperativismo de trabalho.¹³⁶

¹³⁶ Entusiasta e impulsionador destas reformas, *Marcelo Mauad* já trazia em sua obra sobre cooperativas de trabalho esta questão: MAUAD, Marcelo. *Cooperativas de trabalho: sua relação com o direito do trabalho*. 2 ed. rev. e atual. São Paulo: LTr, 2001, p. 195 e seguintes.

Não podemos assumir, portanto, uma postura ingênua e cremos que tanto a legislação atual como suas propostas de alteração sejam revolucionárias. Definitivamente, não. Aliás, muito ao contrário. Ocorre, porém, que em suas fimbrias pode estar prenúncio – ambíguo, é bem verdade – de um enfrentamento mais radical. Talvez a reivindicação por um novo marco legal pudesse levar isso, ainda que isto seja pouco provável. O que importa, porém, é perceber que mesmo na legislação vigente há espaço para um quefazer de resistência, quiçá a única coisa que reste ao direito da sociedade burguesa.

Daí que a caracterizar tal resistência possa estar o critério fundamental da autogestão. A construção democrática do ambiente de produção é irrenunciável, sem reduzi-la a mero princípio do “um homem, um voto”. Mais que isso, a organização autogestionária serve de verdadeiro manancial para um espaço pedagógico em que as pessoas além de ganharem seu sustento, ponto necessário para a cristalização do princípio da dignidade humana, aprendem a reivindicar seus direitos e a atuarem politicamente, em um sentido amplo.

Na esfera jurídica, entretanto, é preciso estar alerta para que a necessária reinvenção legislativa do cooperativismo não se transforme em frustração, pois, como se pode perceber dos atuais projetos de lei geral em tramitação no Senado – PLS 3/2007 e 153/2007¹³⁷ –, em maior ou menor grau, ainda há muito a se fazer.

Com isso, devemos estar cientes que o tema do cooperativismo vem angariando progressivamente considerável destaque no cenário econômico atual, em especial no brasileiro. Sua presença é notória nas análises da ciência econômica, ciência da administração e sociologia. No entanto, ainda é demasiada cautelosa sua constância nas abordagens jurídicas. A despeito de alguns pólos universitários estarem se debruçando sobre a temática – como é o caso do Núcleo de Direito Cooperativo e Cidadania (NDCC) do Programa de Pós-Graduação em

¹³⁷ Cabe mencionar que há dois projetos de lei geral tramitando no Congresso, atualmente. Um deles é o antigo Projeto de Lei do Senado 171/1999, proposto novamente ante a nova legislatura como PLS 03/2007. Nele, há quatro pontos estruturais, em conformidade com uma visão própria do agro-negócio, que se baseiam no seguinte: a) ampliação do que se entende por ato cooperativo (para facilitar a interação com as multinacionais, impedindo-se a tributação); b) a abertura do capital das cooperativas (é a idéia das “commodities”); c) a possibilidade de pessoas jurídicas de qualquer natureza associarem-se às cooperativas; d) representatividade do sistema cooperativo permanecendo com a OCB. Outro projeto é o PLS 153/2007, também proposto novamente, o qual busca perfilar uma visão mais crítica, apesar de com pouco sucesso, pois continua a trazer problemas semelhantes.

Direito da Universidade Federal do Paraná¹³⁸ –, a produção científica no campo do direito cooperativo ainda é escassa e precisa ser impulsionada para que atinja abordagens ainda não desbravadas.¹³⁹

Sabemos que a regulação das sociedades cooperativas existe no Brasil, difusamente, desde 1903, com o Decreto nº. 979. Apenas em 1932, todavia, viria à tona um diploma que regulasse o tema em sua feição mais geral. Trata-se do Decreto nº. 22.239/1932, de *Getúlio Vargas*. Uma segunda lei geral viria a ser a definitiva, perdurando até os dias atuais. Referimo-nos ao Decreto-lei 5.764, de 1971, recepcionado pelo ordenamento pátrio como lei válida após a Constituição da República de 1988.

¹³⁸ O NDCC/UFPR, capitaneado por *José Antônio Peres Gediel*, é responsável por publicar um periódico chamado “Estudos de direito cooperativo e cidadania”. Paga a pena ainda citar três obras em que referido núcleo contribuiu com parceira com a Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares da mesma universidade: GEDEL, José Antônio Peres (org.). *Os caminhos do cooperativismo*. Curitiba: UFPR, 2001; JUSTINO, Maria José (org.). *Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares: a experiência da UFPR*. Curitiba: PROEC/UFPR, 2002; e BERGONSI, Sandra Suely Soares; LACERDA, Gustavo Biscaia de (orgs.). *Cooperativismo, economia solidária e inclusão social: métodos e abordagens*. Curitiba: PROEC/UFPR, 2007.

¹³⁹ Um rol do escasso material ao qual tivemos acesso, afora os por nós já citados, podemos oferecer aqui a título de catalogação para uma futura compilação de obras do direito cooperativo: BECHO, Renato Lopes. *Elementos de direito cooperativo*: de acordo com o Novo Código Civil. São Paulo: Editora Dialética, 2002; BITTENCOURT, Sidney. *A participação de cooperativas em licitações públicas*. Rio de Janeiro: Temas & Idéias, 2001; BULGARELLI, Waldirio. *As sociedades cooperativas e a sua disciplina jurídica*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998; CRACOGNA, Dante. *Problemas actuales del derecho cooperativo*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1985; DOMINGUES, Jane Aparecida Stefanés (org.). *Cooperativas de crédito no direito brasileiro*. 2 ed. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2002; GUIMARÃES, Mário Krue; CUNHA, Antonio Luiz Matias da. *Crédito rural para cooperativas: teoria, prática, legislação, normas*. Porto Alegre: FECOTRIGO, 1977; LIMBERGER, Emiliano (org.). *Evolução da legislação cooperativa*. Porto Alegre: Sulina, 1982; LUZ FILHO, Fábio. *O direito cooperativo*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1962; LUZ FILHO, F. *Teoria e prática das sociedades cooperativas*. 4 ed. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1953; MACHADO, Plínio Antonio. *Comentários à lei do cooperativismo*. São Paulo: Editoras Unidas, 1975; NAMORADO, Rui. *Introdução ao direito cooperativo: para uma expressão jurídica da cooperatividade*. Coimbra: Livraria Almedina, 2000; NAMORADO, R. *Os princípios cooperativos*. Coimbra: Cooperativa Editorial de Coimbra, 1995; PÉREZ, Salustiano. *Sociedades cooperativas*. Buenos Aires: Selección Contable, 1946; PERIUS, Vergílio Frederico. *Cooperativismo e lei*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001; POLONIO, Wilson Alves. *Manual das sociedades cooperativas*. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1999; ROSSI, Amélia do Carmo Sampaio. *Cooperativismo à luz dos princípios constitucionais*. 4 tir. Curitiba: Juruá, 2008; TEIXEIRA JÚNIOR, Amílcar Barca; CIOTTI, Lívio Rodrigues. *Cooperativas de trabalho e o termo de conciliação judicial AGU-MPT*. Belo Horizonte: Mandamentos. 2005; e VASCONCELOS, Francisco das Chagas (org.). *Cooperativas: coletânea de doutrina, legislação, jurisprudência e prática*. São Paulo: Iglu, 2001.

Esta rápida notícia histórica permite visualizar o quão hesitante se mostra a literatura cooperativa no âmbito jurídico, uma vez que a contemporaneidade brasileira apresenta diversos desafios no campo econômico, e por decorrência social e jurídico, não sendo de somenos se constatar a existência de uma série de projetos de lei que têm sido apresentados nas câmaras legislativas nacionais, em seus três níveis. Os mais importantes, entretanto, têm sido os projetos de lei ordinária, objetos inclusive da análise aqui proposta, tanto aqueles que se destinam a renovar a lei geral de sociedades cooperativas, como aqueles tendentes a regular setores específicos do cooperativismo, até então esquecidos pelas políticas legislativas.

Não só, porém, as propostas legislativas devem merecer a atenção do estudioso do direito cooperativo. A necessidade da criação de empreendimentos cooperativos não se dá ao largo da realidade econômica de seus associados, fazendo-se mister investir em uma abordagem conjunta com a que oferece o instrumental econômico. Isto principalmente quando os marcos analíticos das propostas teóricas de uma nova economia, comumente chamada de “economia solidária”, não se apresentam como os mais suficientemente operacionalizáveis.

Torna-se-nos, portanto, imperativo perquirir acerca de qual o fundamento para se considerar a forma jurídica das sociedades cooperativas como base econômica para a concretização da libertação dos movimentos populares – tema que trataremos em capítulo posterior –, em tempo de desigualdade social e guinada jurídica para a efetivação de direitos.

Havendo a constatação de que são demasiadamente restritos os âmbitos de atuação do cabedal legislativo para tal concretização via formação de cooperativas, regularmente constituídas, cabe a questão: até que ponto podem as previsões legais, ainda que lastreadas pelo texto constitucional, servirem de instrumento para a inclusão não meramente compensatória das pessoas que estão materialmente destituídas das condições mínimas de cidadania?

A problematização assim referida se faz premente pois é bastante usual o surgimento de teorias econômicas que se valem da fórmula do trabalho coletivo por meio de cooperativas para apontarem para uma alternativa ao sistema econômico vigente e suas seqüelas. Entretanto, eis aí o problema mesmo, o qual se cinge à visualização dos limites constantes em tais marcos analíticos.

Paralelamente a isto, devemos perscrutar acerca das possibilidades práticas e teóricas da legislação atual, permanecendo-se atentos às novas tendências impressas pela renovação constitucional e

pelos novos aportes interpretativos que com ela surgem. É imprescindível, portanto, perceber que os arroubos de mudança legislativa podem acabar degradingolando em conseqüências não calculadas e que virtualmente podem prejudicar o avanço do cooperativismo como um provável concretizador da alternativa dos movimentos populares.

Dessa maneira, a visualização da forma jurídica das cooperativas como fundamento econômico para a concretização de uma alternativa de transição passa pela crítica ao modelo vigente e pelas respostas atuais no âmbito legal, as quais parecem prescindir de uma reestruturação radical imediata do modelo econômico, sendo imperiosa mais que a propositura de um novo marco legal, atento às especificidades do setor econômico popular e de suas experiências concretas baseadas no trabalho coletivo, no compartilhamento dos meios de produção e na prática democrática e autogestionária de sua administração, pois se o direito hegemônico não pode mais que convidar a resistir com as conquistas já conseguidas, talvez possa se tornar realizável um embate que desvele a própria concepção do que cada um de nós entende por direito. Daí nossa tentativa, no próximo capítulo, de analisar a alternatividade, a pluralidade e a insurgência que podem nascer do direito, sem, contudo, esquecer que a mera alternatividade, pluralidade e insurgência são insuficientes, já que por si sós recaem inevitavelmente em uma “convivência pacífica” com o direito posto. O novo não se pode constituir só com a negação do velho; é preciso levá-lo a (e assumir) as últimas conseqüências.

Antes, porém, de concluirmos este capítulo, devemos retomar a linha de raciocínio que nos acompanhou desde o começo e tentar relacionar o referencial marxista com o tema da crítica ao direito cooperativo.

Em “O capital”, de *Marx*, há um grande apelo às categorias com o fim de dizer o ser concreto e histórico do capitalismo. No centro da descrição marxiana, encontra-se o emprego de categorias, as quais são instrumentos teóricos que têm o objetivo de interpretar o mundo para transformá-lo. A categoria mais simples e celular deste processo é a mercadoria.

Em nosso estudo havemos pretendido usar como analogia este caminho metodológico de *Marx*, com o importante auxílio da interpretação de *Ludovico Silva*, e assim interpretar o direito burguês. A categoria mais simples deste último apresenta-se como sendo a “forma jurídica”. Nesta intuição, há-de se render menções ao pioneirismo de *Pachukanis*, em suas considerações acerca da teoria do direito e o

marxismo, de claro teor antinormativista (trataremos de algo da proposta do autor mais adiante). A “forma jurídica” é mais celular (célula jurídica) que noções como direito subjetivo, norma, decisão ou interpretação. Isto porque é uma particularidade abstrata que se permite fazer concreta, assim como a mercadoria. Assim é porque não existe mercadoria em geral palpável a não ser como gênero de espécies concretas, dentre elas a mercadoria “força de trabalho”.

Pode-se aludir para o fato de que à “categoria força de trabalho” corresponde a “forma jurídica cooperativa”. Aqui, trabalha-se conscientemente com a ambigüidade da palavra “cooperativa” – que tantas ambigüidades, aliás, pode causar, como pretendemos ter demonstrado nas secções anteriores. Ela tanto pode ser um substantivo, no sentido da associação cooperativa formal, entendida qual cooperativa de produção, de consumo ou de crédito; como pode ser soada também como um adjetivo, ou seja, uma forma jurídica que se expressa a partir da co-operação, do trabalho conjunto, o qual não necessariamente é “obra” do ímpeto democratizador das relações econômicas estabelecidas entre trabalhadores. Nesse sentido, basta lembrar que uma empresa capitalista qualquer tem como princípio de seu funcionamento a cooperação dos assalariados em prol da realização de seu produto final. E isto foi bem lembrado e exposto por Marx, em seu “O capital”, no capítulo sobre a cooperação, como já o sublinhamos.

Para *Ludovico Silva*, o curioso do capitalismo é que há uma mercadoria sem a qual as demais não se desenvolvem e que possui um duplo valor: trata-se do valor de uso e do valor de troca da mercadoria força de trabalho.¹⁴⁰

Permitindo-nos a analogia com categorias jurídicas, o duplo valor da força de trabalho se expressa de modo tal a perceber o “duplo poder” incubado na “cooperativa”: ao mesmo tempo que é uma organização política da burguesia, é uma organização política do proletariado. Dito isto e entendendo por direito a organização social e política (e, logo, econômica) de um grupo, tratar-se-ia do direito burguês em relação (ou contraposição) ao direito proletário (para preservar o instrumental teórico pachucaniano, ao invés de direito proletário – expressão mais

¹⁴⁰ “Lo curioso de la economía capitalista reside en este doble valor de la fuerza de trabajo”. SILVA, L. *Anti-manual*, p. 184. Toda esta imprudente (ou até mesmo herética) interpretação se inspira na criatividade de *Ludovico*, a partir de sua discussão “Sobre el método en Marx”. SILVA, L. *Anti-manual*, p. 173 e seguintes.

condizente com a proposta de *Stucka*, de quem também cuidaremos posteriormente – dever-se-ia enunciar o não-direito).

Assim, para a série marxiana “mercadoria-intercâmbio-dinheiro-capital”, poder-se-ia fazer uma aproximação com o direito da seguinte maneira seriada: forma jurídica-poder dual latente-norma/decisão-direito burguês monista.

Como dinheiro se transforma em capital quando ocorre a compra-e-venda da força de trabalho, é a formalização da organização econômica (cooperativa) dos trabalhadores que permite que a norma e a decisão (estatais) se tornem direito monista/capitalista. A compra-e-venda de uma mercadoria como a força de trabalho só poderia encontrar paralelo na formalização da atividade cooperativa, principal forma jurídica sem a qual todas as demais são impossíveis.

Quanto à mais-valia, pode-se dizer que se ela é derivada do duplo valor da mercadoria força de trabalho (o valor de uso quantificado no valor de troca), a “mais-valia jurídica” tem de se apresentar como a legitimação do poder burguês ao se esquecer e tornar meramente latente o “direito que nasce do povo”,¹⁴¹ o poder paralelo e contra-hegemônico, popular e proletário, enfim, a organização política e social da classe trabalhadora, autônoma e antagônica à da classe proprietária.

Eis que a forma jurídica cooperativa, então, apresenta-se no ambíguo espaço entre o direito estatal e o poder popular, devendo ser encarada como categoria motriz do direito burguês e ponto de partida de transição, desde as organizações populares, para um novo direito. A base do cavaquinho começa a compartilhar espaço sonoro com o ritmo, que começa rufar em seus couros.

¹⁴¹ Isto para fazer uso de expressão de RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *El derecho que nace del pueblo*. Bogotá: FICA; ILSA, 2004, p. 17 e seguintes.

2. PODER POLÍTICO-JURÍDICO DUAL/PLURAL: OPRESSÃO E RESISTÊNCIA

Se levarmos a cabo a comparação, inusitada por certo, a qual informa todo nosso trabalho, certamente não poderemos deixar de perguntarmo-nos: o que rege nosso choro-canção? Não há, como se sabe, um maestro a conduzir o regional, vez que a popularizada organização musical dos chorões é autogestionária. Sem dúvida, tanto o cavaquinista quanto o violeiro são sobejos e calejados executantes de seus choros prediletos, assim como o é também, por sua formação, o solista na flauta. E isto vale mais ainda para os percussionistas: tamborim e pandeiro são essenciais ao bom andamento da levada, sem os quais o chorinho pode se tornar em uma histórica combinação de sons.

Pois bem, em nossa excêntrica analogia, há de se privilegiar a percussão como a encarnação da condução, ainda que não hierarquizada, da música. E se nossa dissertação tem o fito de se debruçar sobre o papel do direito no ensaio de libertação latino-americana, uma prévia ideação que se justifica apenas como exercício de rebeldia e nunca como iluminação de um rei-filósofo platônico, que exsurge, ao fazê-lo pomos os focos no ritmo. O ritmo dá o toque da organização necessária ao choro. Ele está ali de uma forma ou de outra, sempre, ainda que não talvez sempre explicitamente. Com tamborim e pandeiro ou surdo e tantã, porém, há uma facilidade para a compreensão da música, o que não deve ser desprezado, como o faz a música elitizada que preconiza o fim das percussões, suprimidas pela força dos acordes do piano ou pelos contrabaixos em flor.

Enfim, em nosso discurso, mediado pela comparação com uma performática entrada de instrumentos musicais do chorinho latino-americano, é a vez de se discutir o direito e sua complexidade como índice da organização política de uma sociedade. Portanto, baquetas e tapas passam a ser nosso fio da meada, tocando o ritmo do direito e sua problematização como poder dual ou dualidade de poderes. Partiremos da busca pela totalidade do fenômeno, explicitando os equívocos que se constroem em torno dele, para buscarmos seu cerne, desde a crítica até agora construída pelos teóricos do direito, até chegarmos a uma proposta de visualização da questão em sua tensão congênita em tempos de acirramento de conflitos e de clamor social pela reivindicação de direitos por meio de grupos de pressão ou, também e mais decididamente, por movimentos sociais e populares, acompanhada da

procura por sua superação. O dois-por-quatro brasileiro se caracteriza a partir de agora.

2.1. A organização político-jurídica: em busca da totalidade no fenômeno do direito

Nosso caminho de pesquisa não é outro senão o dialético. Precisamos, portanto, partir da realidade do fenômeno para chegarmos ao seu entendimento mais preciso, quer dizer, o mais preciso possível. Operacionalizar esta dialética, método expositivo sem dúvida, pode nos oferecer vários descaminhos. Um deles é querer investir em uma análise sempre de uma única possibilidade de abordagem. O método é caminho, mas o caminho, além de se fazer caminhando (como diria o poeta), também podem ser várias veredas de um mesmo grande sertão. Optar por uma não pode significar excluir as outras. Tampouco pode querer reconhecer a existência destas mas secundarizá-las. Assim, ante a esfinge do método, sempre incógnito e devorador, devemos assumir nossa humilde posição: escolhemos esta alameda porque nos pareceu que suas árvores nos fornecem os melhores frutos para nossa sobrevivência nesta jornada, a qual pode assim não ser para outros caminhantes.

Que seja, dentre as várias determinações que nos antecipa o método, escolhemos, dialeticamente, aventurarmo-nos pelo direito considerando o que ele é por aquilo que ele não é. E esta compreensão tem um suposto que não precisa ser omitido. Desde já podemos aclará-lo, pois não há suspense em nossa viagem, a não ser aquelas imprevisíveis descobertas que só o caminho nos pode oferecer.

Sejamos claros: aquilo a que chamamos de direito é um fenômeno complexo e total, o qual não pode ser reduzido a uma de suas dimensões fáticas. Ou seja, se há norma, ela não é única, prevalente, sequer centro da aplicabilidade jurídica. Não pode ela, sozinha ou em seu conjunto – como ordenamento de normas –, qualificar o direito. Tampouco o pode qualquer outro seu elemento. Muito se fala, por exemplo, na decisão como o denominador último do direito. No entanto, nem a decisão é qualidade exclusiva do direito (como poderia fazer crer uma analítica tradicional do conceito) nem tampouco ela é soberana no mundo jurídico, a não ser pelo falseamento que se pode inferir do fato de dizer que a não-decisão também é uma decisão. Ainda que não possamos discordar inteiramente disso, também não podemos ofuscar o fato de que isso não nos diz grande coisa: a não-norma também é uma norma; a não-interpretação também é uma interpretação; o não-

procedimento também é um tipo de procedimento; o não também é um tipo de sim. Ainda que haja lógica nessa fraseologia, ela não nos faz adiantar na discussão. É por isso que não levaremos adiante este sobejo mote de debate das teorias do direito mais em voga hoje em dia. Mesmo assim, reconhecamos que a explicação do fenômeno jurídico – que é diferente do fenômeno em si – tem sempre recorrido a um paradigma cognitivo e isso não pode ser desprezado: positivismo e decisionismo, hoje, hegemonomizam o debate sobre o que seja o direito, sendo que este último tomou o lugar quase cativo do naturalismo.

Sendo assim, o que caracteriza o direito é ser uma totalidade concreta e, ao mesmo tempo, estar inserido nela. E ela é uma “realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fatos, conjunto de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido”.¹⁴² Se a realidade é a totalidade concreta, como pode ser o direito algo distinto de uma totalidade concreta, igualmente? Faz parte dela, portanto, pode ser considerado como uma parcela, mas não se desvincula dela e, logo, reconhecendo-se a complexidade do direito não se o pode reduzir a um de seus elementos.

Não poderíamos, pura e simplesmente, dizer que *Kelsen*, ao escrever sua “Teoria pura do direito”, reduziu o direito à norma. Antes, ele nos diz que “são as normas jurídicas o objeto da ciência jurídica”. Mas o refino de sua “teoria pura” nos leva a perceber a que caminhos ela leva: a conduta humana que é objeto da ciência jurídica é a que está “determinada nas normas jurídicas como pressuposto ou consequência, ou – por outras palavras – na medida em que constitui conteúdo de normas jurídicas”. E tudo o mais está subordinado ao fato de que só é ciência do direito aquilo que respeita a alguma relação com a estruturação dada por normas jurídicas. Daí a grande conclusão do “pai da ciência do direito”: “apreender algo juridicamente não pode, porém, significar senão apreender algo como Direito, o que quer dizer: como norma jurídica ou conteúdo de uma norma jurídica, como determinado através de uma norma jurídica”.¹⁴³

Para o autor, então, a ciência do direito deve se ocupar das normas jurídicas e isto nos encaminha para outro ponto importante em sua teoria: quem produz tais normas. Decerto que a produção das

¹⁴² KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Torfbio. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 35.

¹⁴³ KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 79.

normas tem uma condição imprescindível e esta é o estado. Não queremos aqui, restemos claro, trabalhar a noção *kelseniana* de teoria do direito, mas sim angariar elementos problemáticos nesse monumento jurídico, alvo de incansáveis elogios e críticas. Pois bem, em *Kelsen*, há uma identificação, em última instância, entre direito e estado, que faz arribar na conclusão de que a expressão “estado de direito” – tão reivindicada pelos constitucionalistas, coevos teóricos do direito, como designativa de um estado democrático – é uma redundância: “uma vez reconhecido que o Estado, como ordem de conduta humana, é uma ordem de coação relativamente centralizada, e que o Estado como pessoa jurídica é a personificação desta ordem coercitiva, desaparece o dualismo de Estado e Direito”.¹⁴⁴ Portanto, onde há estado, há direito, como que de forma a atualizar o brocardo latino *ubi societas, ibi ius* (onde há sociedade, há direito).

No entanto, *Kelsen* não silencia sobre o contrário, o que pode causar perplexidades: sempre que há direito há estado? Pela lógica da superação do dualismo ideológico entre direito e estado, a conclusão seria fácil: sim, onde há direito, há estado. Mas não é isso o que se lê em sua “Teoria pura do direito”. Valhamo-nos de uma longa citação, para podermos nos livrar delas de uma vez por todas:

um conhecimento do Estado isento de elementos ideológicos, e, portanto, liberto de toda metafísica e de toda mística, não pode apreender a sua essência de outro modo que não seja concebendo esta figura social – tal como já se tem feito nas indagações precedentes – como uma ordem de conduta humana. É usual caracterizar-se o Estado como uma organização política. Com isto, porém, apenas se exprime que o Estado é uma ordem de coação. Com efeito, o elemento “político” específico desta organização consiste na coação exercida de indivíduo a indivíduo e regulada por essa ordem, nos atos de coação que esta ordem estatui. São-no precisamente aqueles atos de coação que a ordem jurídica liga aos pressupostos por ela definidos. Como organização política, o Estado é uma ordem jurídica. Mas nem toda ordem jurídica é um Estado. Nem a ordem

¹⁴⁴ KELSEN, H. *Teoria pura do direito*, p. 352.

jurídica pré-estadual da sociedade primitiva, nem a ordem jurídica internacional supra-estadual (ou interestadual) representam um Estado. Para ser um Estado, a ordem jurídica necessita de ter o caráter de uma organização no sentido estrito da palavra, quer dizer, tem de instituir órgãos funcionando segundo o princípio da divisão do trabalho para criação e aplicação das normas que o formam; tem de apresentar um certo grau de centralização. O Estado é uma ordem jurídica relativamente centralizada.¹⁴⁵

Logo se percebe que os críticos de *Kelsen* padecem do vício de reduzi-lo, caindo na crítica que fazem a seu próprio reducionismo. A identificação entre direito e estado, própria do positivismo normativista, é mais complexa do que nos fazem crer seus críticos. Não que não padeçamos nós de vícios nesta mesma análise, congêntos que são ao nosso profundo desgosto por uma abordagem tão seca e hermética, além de formalista, que faz ele do direito, mas devemos reconhecer: a estatolatria *kelseniana* é historicamente dada e está ligada ao desenvolvimento do capitalismo europeu.¹⁴⁶

Teremos oportunidade, mais adiante, de pincelar o importante debate feito pelos teóricos do direito soviéticos e, portanto, pedimos paciência para que a discussão quanto à relação entre direito e capitalismo fique em suspenso. Mas podemos adiantar que a aposta em um estado centralizado, com as balizas da “divisão do trabalho para criação e aplicação das normas que o formam”, faz aventar as considerações acerca da divisão do trabalho mesma, exemplarmente fixadas pelas penas de *Marx e Engels*, em sua “A ideologia alemã”:

¹⁴⁵ KELSEN, H. *Teoria pura do direito*, p. 316-317.

¹⁴⁶ Seria interessante contrapor essa crítica a *Kelsen* àquela que ele mesmo faz ao estado bolchevique, em uma polémica histórica, em que imputa a *Hegel* ser “um defensor bem típico da doutrina que advoga o estatismo radical”, a “deificação do Estado”. KELSEN, H. *A teoria política do bolchevismo*. Tradução de M. T. Miranda. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1958, p. 16. Fã-lo para dizer que *Marx, Engels, Lênin e Stálin* são de alguma forma seus continuadores, ao menos em termos de teoria do estado e ainda que às avessas, da concepção hegeliana. Recomendamos que se consulte a obra INSTITUTO HANS KELSEN. *Teoría pura del derecho y teoría marxista del derecho*. Bogotá: Temis, 1984, em especial o último artigo, p. 213-264, para aprofundamentos, para além de a discussão da teoria do estado, na teoria do direito quanto ao confronto *kelseniano-marxista*.

a divisão do trabalho só se converte em verdadeira divisão a partir do momento em que se separam os trabalhos material e espiritual. A partir desse momento, a consciência já *pode* imaginar realmente que é algo mais e distinto da práxis vigente, pode *realmente* representar alguma coisa sem representar algo real – a partir desse momento, a consciência se acha em condições de se emancipar do mundo e de se entregar à criação da teoria “pura”, da teologia “pura”, da filosofia “pura”, da moral “pura” etc.¹⁴⁷

Parece-nos que crítica mais convergente – e certa! – não poderia haver. Sem embargo de acreditarmos que a representação de algo não real não seja um pecado por si mesmo, pois se não fosse assim como não deixar de insuflar utopias?, a teoria “pura” que se pretende guia, grã-mestre, cicerone para a realidade não é um momento criativo das relações humanas, mas antes justificador e reproduzidor do existente, por meio, é certo, de um discurso elaborado e abstrato.

Não à-toa que o próprio *Kelsen* tivesse sempre em mira, como formulações antagônicas às suas, a concepção marxista de direito e estado, como fica claro em sua nota à sua compreensão de ciência do direito, a qual se deve ocupar das normas jurídicas ou das relações jurídicas por ela engendradas: “teoria marxista [do direito], que considera o Direito como um agregado das relações econômicas”.¹⁴⁸ Veremos, posteriormente, como esta não deixa de ser uma visão obtusa acerca das concepções marxistas sobre o direito.

Fiquemos por aqui, com *Kelsen*, não sem antes lembrar uma curiosa analogia sua: ao unificar estado e direito – algo em que não se equivoca, a nosso ver, inteiramente – diz que cindi-los é o mesmo que querer separar Deus e mundo. Sua metáfora se estriba em um catecismo teológico¹⁴⁹ que não poderia deixar de nos lembrar outro pontífice

¹⁴⁷ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*, p. 54.

¹⁴⁸ KELSEN, H. *Teoria pura do direito*, p. 407.

¹⁴⁹ “Assim como a teologia afirma a transcendência de Deus em face do mundo e, ao mesmo tempo, a sua imanência no mundo, assim também a teoria dualista do Estado e do Direito afirma a transcendência do Estado em face do Direito, a sua existência metajurídica e, ao mesmo tempo, a sua imanência ao Direito. Assim como Deus criador do mundo, no mito da sua humanização, tem de vir ao mundo, de submeter-se às leis do mundo – o que quer dizer: à ordem da natureza –, tem de nascer, sofrer e morrer, assim também o Estado, na teoria da sua autovinculação, tem de submeter-se ao Direito por ele próprio criado”. KELSEN, H. *Teoria pura do direito*, p. 352.

contemporâneo das teorias que querem reduzir (trocando em miúdos, “paradigmatizar”) o direito a um seu elemento preponderante. Estamos, assim, nos marcos de uma discussão aparente, pela qual começamos por dar vistas à problemática do debate sem deixar de notar que é um debate que se hegemoniza nas faculdades, livros e até mesmo, ora vejam!, em algumas sentenças de magistrados. Estamos, pois, nos marcos de uma troca nos termos de um embate clássico para o mundo do direito. Ao invés de se contraporem jusnaturalismo e juspositivismo, agora é este em face do decisionismo jurídico, à *Carl Schmitt*.

Não pretendemos ser exaustivos neste debate e nem mesmo dedicarmos ao corifeu do decisionismo o mesmo de tinta que tivemos de gastar com o papa do positivismo jurídico. Nosso objetivo, reiteremos, é pontuar o debate e mostrar que a crítica jurídica, hoje, tem novos desafios: perceber que o debate entre norma estatal e direitos naturais perdeu espaço (sem desaparecer, obviamente, e nem mesmo deixar de ter lugar relevante em ainda muitas discussões do “mundo jurídico”, como a dos direitos humanos) para o prélio entre norma estatal e decisão judicial. Daí a importância de *Schmitt*, não só como vem sendo resgatado, como o crítico de *Kelsen* e do liberalismo, mas também por moldar uma outra matriz da análise jurídica.

Como se pode perceber, estamos nós mesmos vivenciando a tensão de romper com uma postura “paradigmatizadora” do direito que enxerga nele sempre a prevalência de um seu elemento, como viemos repetindo até aqui. A par de isso, não deixemos, ainda nós, de reconhecer a existência desses elementos e de sua prevalência em alguns discursos que, por azar do destino, cismam em redundar em práticas.

Pois então. Se *Kelsen* critica a definição de estado como organização política, nós temos de o criticar igualmente, aceitando, parcialmente, algo de sua própria argumentação. Para nós, direito é uma forma de organização política, ainda que isso não implique dizer que, mesmo sob a égide do capitalismo desde 1492, direito seja necessariamente direito burguês. Também quanto a isso teremos melhor oportunidade para esclarecer como entendemos a questão e as inconclusões a que chegamos. Insiramos, desde já, nossa angústia maior, que teima em não se resolver, ao menos não até agora, enquanto esta dissertação de mestrado vai para o papel. Trata-se de não concluir acerca da questão de se o direito é uma espécie ou é um gênero, uma categoria geral ou específica. Expliquemos, em curtas palavras: se o direito é direito em geral ou se pode ser qualificado como burguês, medieval, antigo, primitivo e assim por diante. Afora esta inconclusão, quase benjaminiana, retomemos o argumento de que criticamos *Kelsen*

aceitando um seu entendimento: o direito é uma forma de organização política dentre outras. Assim, percebemos a ligação umbilical entre direito e estado, e ela não pode ser obscurecida sob pena de nos escapar dos olhos a intrínseca assimetria de poderes entre estado e não-estado (ou seja, todo grupamento humano que, de alguma forma, se contrapõe ao estado, ainda que em um plano meramente reivindicativo). Mas percebemos também que este elo se conforma não desde uma especificidade científica, “pura”, a partir de normas jurídicas ou relações jurídicas engendradas por elas, mas como resultado da produção social de uma estrutura política que se erige como instância definitiva perante a sociedade.

De algum modo, temos a intuição de que a autonomia do direito, como ciência, resvala no problema da própria autonomia das ciências específicas em relação à totalidade concreta, a qual já havíamos resgatado anteriormente com *Kosik*. A divisão burguesa do conhecimento, que se aprofunda em uma divisão colonial do conhecimento, parece, a nós, não dar conta da realidade, nem mesmo minimamente. Daí que separar o direito da moral, dos costumes sociais, da etiqueta ou da política seja uma tarefa inglória, inútil ou mesmo nefasta. Daí a pergunta, em um plano quase ontológico: o que diferencia uma norma estatal de uma regra estatuída em uma empresa? Em essência, podemos dizer que nada. A norma estatal rege a organização social dita a maior possível dentro de uma nação; a regra empresarial rege a organização social circunscrita e seus empregados. É a mesma diferença perceptível entre o público e o privado. Mas há algo mais público que um código civil? Ou algo mais privado que o governo de um país? Certamente, nossas reflexões podem ser tachadas de mecanicistas, mas expressam a inconformidade patente, hoje em dia, entre o discurso do público e a prática do privado.

De toda forma, resgatemos *Schmitt* para fixarmos os marcos daquilo que consideramos seja o debate central do direito, atualmente. E acrescentemos, o debate central gira ao redor da aparência mesma do direito. Começemos por dizer que *Schmitt* é mais um teórico da soberania que da decisão, ou melhor, aquela é a decisão extrema, perante um caso de falta dela. O estado de exceção, o vazio jurídico completo, é o próprio fundamento desta decisão soberana. Assim, podemos chegar à bastante propalada conclusão *schmittiana* de que o estado de direito (uma redundância, para *Kelsen*) é o próprio estado de exceção, melhor dizendo, tem seu fundamento nele. Daí os desdobramentos mais interessantes, ainda que nada estimulantes, da teoria “decisionista”: “o fato de a idéia jurídica não poder aplicar-se por

si mesma, resulta que ela não dispõe sobre quem deve aplicá-la”.¹⁵⁰ Esta omissão leva ao sujeito da decisão como autônomo, dotado de capacidade magistral e incomensurável, um soberano sobre o, em última análise, nada. A decisão pessoal, portanto, é o ápice de todo o direito. Ao menos assim é que interpretam a teoria *schmittiana* os, digamos, neodecisionistas.

Destaquemos, dessa forma, que o debate entre norma e decisão, ou melhor, entre os que “paradigmatizam” a norma ou a decisão como fundamento último do direito nos obriga a ver duas faces de uma mesma moeda, assim como a pós-modernidade não passa de uma hipermodernidade. São, assim, duas ideologias jurídicas, para usarmos a interpretação de *Roberto Lyra Filho*, para quem, ao seu tempo, o direito estava dominado por duas grandes ideologias: o positivismo e o naturalismo. O positivismo teria seus limites na ordem – normatização – estabelecida e se dividiria em legalista, historicista/sociologista e psicologista. Já o naturalismo se pautaria pela justiça como ente sempiterno, tendo por divisões as caracterizações cosmológica, teológica e antropológica.

E ideologia em *Lyra Filho* assume exatamente a significação que lhe é peculiar no marxismo, ou seja, é uma distorção ainda que não uma invenção.¹⁵¹ Por isso, concordemos com este autor, dizendo que as ideologias jurídicas

aparecem dando expressão, em última análise, aos posicionamentos de classe, tanto é assim que as correntes de “idéias aceitas” podem mudar – e, de fato, mudam – conforme esteja a classe em ascensão, relativa estabilidade ou decadência. Veremos adiante, por exemplo, que a burguesia chegou ao poder desfraldando a bandeira ideológica do direito natural – com fundamento

¹⁵⁰ SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 29.

¹⁵¹ “Apesar de tudo, as ideologias jurídicas encerram aspectos particularmente interessantes, além de traduzirem, conquanto deformados, elementos da realidade. Porque distorção é precisamente isto: a imagem alterada, não inventada”. LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. São Paulo: Nova Cultural/ Brasiliense, 1985, p. 31. Para completar a reflexão, resgatemos, uma vez mais, “A ideologia alemã”: “se em toda a ideologia, os homens e suas relações aparecem invertidos como em uma câmara obscura, este fenômeno provém igualmente de seu processo de vida, assim como a inversão dos objetos ao se projetarem sobre a retina provém de seu processo diretamente físico”. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 48.

acima das leis – e, tendo conquistado o que pretendia, trocou de doutrina, passando a defender o positivismo jurídico (em substância, a ideologia da ordem assente). Pudera! A “guitarra” legislativa já estava em suas mãos. A primeira fase contestou o poder aristocrático-feudal, na força do capitalismo em subida, para dominar o Estado. A segunda fez a digestão da vitória, pois já não precisava mais desafiar um poder de que se apossara. É daí que surge a transformação do grito libertário (invocando direitos supralégais) em arrote social, de pança cheia (não admitindo a existência de Direito senão em suas leis).¹⁵²

Transportando a análise acima para o que estamos defendendo aqui, talvez seja o caso de questionar se o decisionismo representa ou não uma nova fase do exercício do direito por parte da classe burguesa. Não sabemos se se trata da decadência desta ou se de sua consolidação, dando-se ao luxo de se legitimar, inclusive, por uma teoria “soberana” e não “submissa” à lei, como o iuspositivismo. De todo modo, fiquemos com o dilema para não incorrerem em homogeneizações históricas, só percebendo que sua atualização é razoável, fugindo ao sensato permanecerem reproduzindo debates já carentes de importância real.

O que fica patente é que, mesmo que atualizado, o debate positivismo-decisionismo não dá conta da realidade do direito, fenômeno complexo e total. Podemos levar a efeito as palavras de *Dussel* acerca do que seja o político a fim de mostrarmos que também o direito costuma ser vítima daquilo que ele chamou de “falácia redutivista”, ou seja, uma descrição de “lo político desde alguna de sus determinaciones, que ciertamente indican un aspecto del asunto, pero pretenden que es la determinación esencial, fundamental, única de la definición”. E continua o filósofo latino-americano: “pierden así la complejidad de lo político, impidiendo ver aspectos ante los cuales muestran una ceguera específica”.¹⁵³

Ainda que *Dussel* possa também vir a cair no reducionismo conceitual no que se refere ao “jurídico”, seu alerta quanto ao “político” é frutífero. Assim como este último não pode se cingir unicamente a

¹⁵² LYRA FILHO, R. *O que é direito*, p. 30-31.

¹⁵³ DUSSEL, E. D. *Política de la liberación: arquitectónica*. Madrid: Trotta, vol. II, 2009, p. 21.

uma ação estratégica, a uma teleologia instrumental entre meio e fim, a uma rivalidade amigo-inimigo, a uma hegemonia, a um consenso discursivo, a acordos para resolução de conflitos, a uma superestrutura ou a uma independência em relação ao econômico, a uma referência a favor ou contra o estado, ao comunitarismo e a uma negação ou afirmação de princípios normativos, igualmente o jurídico não pode ser só norma, decisão, procedimento, interpretação, direitos naturais, necessidades ou forma estatal. Assim é que podemos – e devemos! – fazer a crítica a *Dussel* quando diz que “existe en el sistema político como totalidad un aspecto formal, que garantiza la legitimidad procedimental, por medio de la participación simétrica de los afectados y que pública y políticamente hemos denominado ‘Principio Democrático’”.¹⁵⁴ Ao fazê-lo, chega à conclusão, a nosso ver, equivocada de que “la ‘pretensión política de justicia’ tiene en el sistema del derecho su garantía procedimental formal de legitimidad”.¹⁵⁵ Daí a urgência de se promover uma análise crítica e aprofundada, no marco da filosofia da libertação latino-americana, do direito, que ainda aguarda oportunidade de aparecer. Este trabalho é esforço neste sentido, mas se compraz em, humildemente, não resolver esse amplo problema, a não ser em algumas de suas mediações.

Uma tentativa importante de superar esta “falácia reducionista” no âmbito jurídico foi empreendida por *Jesús Antonio de la Torre Rangel*. Propondo que o direito não é um conceito unívoco, mas sim análogo, *Torre Rangel* afirma: “así el Derecho es un término que se predica en forma análoga de varias realidades: la norma o derecho objetivo, la facultad o derecho subjetivo, la justicia y la ciencia del Derecho”.¹⁵⁶ Mas há ainda, em seu pensamento, a necessidade de se encontrar o analogado principal, o qual estaria justamente no “direito subjetivo”, uma vez que a raiz do direito seria o ser humano mesmo.¹⁵⁷

Não pretendemos, de forma alguma, desprezar essa conclusão, afinal de contas não há trabalho mais necessário que perceber que, “para

¹⁵⁴ DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*, p. 149.

¹⁵⁵ DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*, p. 150.

¹⁵⁶ RANGEL, J. A. de la T. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*. 3 ed. San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos; Universidad Autónoma de San Luis Potosí; México, D. F.: Centro de Reflexión Teológica; Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Padre Enrique Gutiérrez, 2007, p. 15.

¹⁵⁷ “Sostenemos que la realidad original, el analogado principal del Derecho, es el derecho subjetivo”. RANGEL, J. A. de la T. *El derecho a tener derechos: ensayos sobre los derechos humanos en México*. 2 ed. México, D. F.: CIEMA; Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Padre Enrique Gutiérrez, 2002, p. 90.

o homem, a raiz é o próprio homem”,¹⁵⁸ como já ressaltara *Marx*. No entanto, esta radicalidade – “ser radical é agarrar as coisas pela raiz” – pode restar insuficiente se não se der o devido lugar ao plano social do direito e este plano não pode se dar sem a visualização de sua caracterização política. Mais que o direito ter sua essência no ser humano, é preciso ver que há um naturalismo implícito aí – e *Torre Rangel* não o nega – o qual, apesar de ser um discurso contra-hegemônico interessante, um verdadeiro uso alternativo do direito natural, continua promovendo a redução do direito, em última instância. Daí que se faz mister considerar positivamente a posição geral de *Torre Rangel*, em especial quando postula que “el Derecho es un fenómeno social complejo, que como vimos no se agota en las leyes y normas legales, que es el sentido más usual que se le da a la palabra”.¹⁵⁹ No entanto, apesar de o reconhecimento da complexidade e da intersubjetividade (social), resta candente de explicação o problema do poder.

É o problema do poder, em sede de discussões jurídicas, que dá azo à superação da discussão do jurídico como mera forma ou um elemento em última instância, assim como permite entrever na realidade do direito a assimetria entre as regulações sociais possíveis. Direito é organização política e por isso mesmo não se reduz ao estado. Extrapola-o na medida em que nem toda organização política é estado e nem mesmo deve estar sob a égide do direito estatal. Mas o estado também é uma tal organização. Aqui, voltamos a nossa já anunciada tensão: direito é uma forma de organização política ou toda forma de organização política pode levar o rótulo “direito”? Não estamos aptos a fazer essa escolha terminológica, porque toda escolha terminológica implica uma clarificação da realidade. Estamos aqui a escrever este texto imbuídos da orfandade histórica da crítica jurídica, sem saber se vale mais a pena disputar o conceito sem recairmos na legitimação do sistema jurídico estatal ou se mais interessa buscar um novo sem tropeçar no obstáculo da inominalidade do novo. Falta-nos, portanto, como pano de fundo, um movimento jurídico popular-proletário e ao mesmo tempo experiências históricas popular-proletárias que o ensejem.

¹⁵⁸ MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Em: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151.

¹⁵⁹ RANGEL, J. A. de la T. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*, p. 16.

Nesse sentido, ante a dúvida histórica que caracteriza nossa tensa discussão sobre o direito, sentimos que o direito é espaço de opressão mas também de resistência.

Por isso tudo, faz sentido lembrar uma velha crítica jurídica, para nós ainda válida no que concerne a este dilema do tempo presente jurídico – opressão-resistência:

todo esse caminho não tem outra finalidade senão a da busca de um direito comprometido, de um direito que é fruto de um conflito entre o direito posto, vigente e eficaz, contra um direito em potencial que emerge das lutas dos dominados, dos destinatários esmagados na ordem jurídica posta. É preciso, e isso esperamos ter deixado claro, que encaremos o direito como expressão do modo de existir e produzir de um grupo ou classe, ou de grupos ou classes, e é preciso que não nos percamos na internalidade muitas vezes retórica das normas jurídicas que se abrem para todas as semias possíveis, podendo tanto ser aplicadas por burgueses como por proletários, dando assim a impressão de que transcendem os conflitos sociais, possibilitando até mesmo uma brecha para a crença no direito natural. O problema do direito real situa-se nas relações concretas que ele, como mais componente social, instaura ou dá continuidade.¹⁶⁰

A reflexão situada em plena ditadura militar brasileira, nos anos de 1980, não perdeu seu valor quando constatamos, em plena década de 2000, o ajuizamento de ação civil pública, por conta do Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul (MPE/RS), “contra” o MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, “sociedade de fato

¹⁶⁰ AGUIAR, Roberto A. R. de. *Direito, poder e opressão*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980, p. 183-184. Ressalve-se que mais contemporaneamente a posição do autor matizou-se, como se depreende da leitura de sua explicação preliminar sobre a complexidade do fenômeno jurídico, a qual, dentre outras coisas, “procura desenhar e concretizar os direitos dos excluídos, a democratização e a ação do Estado, do Judiciário e da legalidade, além de se voltar para a cidadania, não somente como destinatária de suas normas, mas também como elaboradora de seus comandos, fonte de seus preceitos”. AGUIAR, Roberto A. R. de. *Habilidades: ensino jurídico e contemporaneidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p. 16.

dotada de personalidade judiciária”,¹⁶¹ em prol de que se desocupe, em região determinada do estado gaúcho, imóveis que estejam sendo utilizados pelo referido movimento para os fins de suas reivindicações, sob o pretexto de que está desenvolvendo atividades ilícitas contra a segurança nacional.

A ação civil pública explícita que quer pôr-se “contra” o MST e, sem recalques, levanta inclusive a lei de crimes contra a segurança nacional (lei 7.170/1983) como seu fundamento. Argumentando a partir de boletins de ocorrência ou de atendimento, suscita cerca de vinte tipos penais nos quais se enquadrariam os integrantes do MST, sendo três deles oriundos da lei de segurança nacional.¹⁶² Espanta-nos, assim, a falácia do discurso protetor da constituição quando tantas garantias e direitos fundamentais restam achincalhados, mormente por se tratar de reivindicação levada a cabo por um movimento popular, máxime democrático permitido pela institucionalidade brasileira atual.

Não surpreende que também o judiciário tenha dado razão à denúncia do MPE/RS. A título de esclarecimento, sumariemos os “pedidos” constantes na ação civil pública: além de as desocupações dos imóveis especificados – que na verdade tinham os integrantes do MST como arrendatários, portanto, em relação jurídica totalmente lícita –, pede-se expedição de mandado inibitório para que os réus não pratiquem, nos mesmos imóveis, atos tais quais formação de acampamentos, utilização dos imóveis, reunião de sem-terras, “aliciamento” ou “arregimentação” de militantes para o movimento, propaganda ou representação do MST, marchas e manifestações. Acresçamos o pedido de liminar para a desocupação, o que foi prontamente atendido pelo juiz de Carazinho.

A expressa inconstitucionalidade – perceba-se que fazemos um esforço por partir do marco constitucional brasileiro para pontuar este caso concreto! – do pedido só pode ser afastada se se aceitar a retórica da lei de segurança nacional como lastro da ação. De qualquer forma, o juízo de primeira instância escusou-se de tão importante argumento para

¹⁶¹ RIO GRANDE DO SUL. Ministério Público do Estado. Ação civil pública, com pedido de antecipação de tutela. Promotor de Justiça: Benhur Biancon Junior e outros. Carazinho, 11 de junho de 2008. Disponível em: < http://www.mp.rs.gov.br/areas/imprensa/anexos_noticias/inicialacampamentos.pdf >. Acesso em: 27 de agosto de 2008, p. 1.

¹⁶² Os três tipos penais são os artigos 16 (“integrar ou manter associações, partido, comitê, entidade de classe ou grupamento que tenha por objetivo a mudança do regime vigente ou do Estado de Direito, por meios violentos ou com emprego de grave ameaça”), 17, cabeça (“tentar mudar, com emprego de violência ou grave ameaça, a ordem, o regime vigente ou o Estado de Direito”) e 23, inciso I (“incitar à subversão da ordem política ou social”).

enfrentar o problema proposto pelo MPE/RS. Contudo, tangenciou-o, ao dizer – e, literalmente, sublinhar – que seu entendimento era de que “os acampamentos localizados nas imediações da Fazenda Coqueiros tornaram-se sementeiras de conflitos”.¹⁶³ O juiz ainda fundamenta sua convicção expressando que o MST está a afrontar o estado de direito e, por isso, torna possível suspender a constituição em nome da manutenção do sistema, já que o MST abala “as expectativas da comunidade”.

Impossível é, portanto, afastarmos o signo da opressão que sofrem as classes populares e trabalhadoras em nosso país e em nosso continente de modo tal que se apresenta desonesto envidar esforços em prol da “democratização” deste direito que está aí. Muito fazemos ao não rejeitarmos de todo a própria noção de direito. A afronta legal em face da legitimidade de um movimento popular só pode tecer um novelo embolado que leva à rejeição do direito-aí. Sejam mais dialéticos, porém, e nos escusemos desse debate, por ora, para dizer que não há opressão sem resistência, afinal de contas os oprimidos não são seres inanimados.

Para corroborar nossa argumentação, cremos que são expressivas as palavras de *Amílcar Cabral*, lutador pela libertação da Guiné-Bissau, ao tempo da colonização portuguesa que persistiu até o segundo meado do século XX: “como eu já vos disse, há muito tempo que começou a nossa resistência. Desde o dia em que passou pela cabeça dos tucas dominar-nos, explorar-nos, a nossa resistência começou na Guiné”, porque “resistência é o seguinte: destruir alguma coisa, para construir alguma coisa”.¹⁶⁴

E se o direito, como queria *Lyra Filho*, “não ‘é’; ele ‘vem a ser’”,¹⁶⁵ logo o vir-a-ser do direito (palavra controversa que marca a tensão de nosso trabalho) pode se identificar, como um exemplo histórico, com os objetivos da libertação nacional pela qual lutou *Amílcar Cabral*, em África: “o nosso objetivo é rebentar com o estado colonial na nossa terra para criarmos um estado novo, diferente, na base

¹⁶³ RIO GRANDE DO SUL. Juízo de Direito. Decisão liminar n. 009/1.08.0002730-7. Juiz de Direito: Orlando Faccini Neto. Carazinho, 16 de junho de 2008. Disponível em: < http://www.tj.rs.gov.br/site_php/noticias/mostranoticia.php?assunto=1&categoria=1&item=66333 >. Acesso em: 27 de agosto de 2008, p. 6 (negrito no original).

¹⁶⁴ CABRAL, Amílcar. *Análise de alguns tipos de resistência*. Bolama, Guiné-Bissau: Imprensa Nacional, 1979, p. 8 e 9.

¹⁶⁵ LYRA FILHO, R. *O que é direito*, p. 115.

da justiça, do trabalho e da igualdade de oportunidade para todos os filhos da nossa terra, na Guiné e em Cabo Verde”.¹⁶⁶ E a resistência é sua premissa, a escatologia do vigente e instituído. A partir dela, pode se caminhar para a insurgência, inclusive no direito, ao som da percussão que incentiva ao combate.

2.2. Do alternativo, do plural e do insurgente: as críticas ao direito

Esquentando os pandeiros, toquemos um pouco de teoria crítica do direito. Na geopolítica latino-americana, gestou-se a construção de um marco teórico crítico ao direito vigente, de forma a questionar suas bases e suas práticas, sempre muito ligadas à conservação da ordem e ao aperfeiçoamento da burocracia estatal. Paradoxalmente, isto deu-se ao tempo em que as ditaduras militares foram a nota principal do continente, com raríssimas exceções nacionais. Apesar de caladas as maiorias pobres e proletárias, em suas organizações políticas e reivindicações básicas, o influxo crítico se fez sentir, em especial devido à tendência crítica que também se desenvolvia na Europa. Neste sentido, podemos dizer que houve um anteparo teórico da crítica latino-americana dado pela europeia. No entanto, não queira isto dizer que houve uma mera transplantação de tendências. Ao contrário, houve influência recíproca, na medida das possibilidades da época.

Se é certo que a crítica europeia exerceu fortíssima influência entre nós, não menos certo é dizer que também pudemos construir nossa crítica sem o paternalismo daquela. Vale a pena reconhecer *Michel Mialle*, como um dos mais divulgados críticos do direito entre nós, que em 1976 trouxe à lume seu “Introdução crítica ao direito”. Se na introdução de sua obra dizia que “o pensamento crítico é mais do que o pensamento abstracto: é preciso ‘acrescentar-lhes’ a dialética”,¹⁶⁷ já *Lyra Filho* estabelecia, na conclusão de sua “Criminologia dialética”, em 1972, que “o itinerário da criminologia crítica, atualmente em foco, deverá consumir-se, a meu ver, em criminologia dialética”,¹⁶⁸ afastando a alienação e a práxis acrítica das ciências sociais.

Com isso, reiteremos, não queremos simplesmente autonomizar a crítica jurídica latino-americana, mas antes mostrar que também não

¹⁶⁶ CABRAL, A. *Análise de alguns tipos de resistência*, p. 10.

¹⁶⁷ MIALLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Tradução de Ana Prata. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1989, p. 21.

¹⁶⁸ LYRA FILHO, R. *Criminologia dialética*. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972, p. 124.

esteve sempre totalmente refém do pensar alienígena. É certo que *Lyra Filho* estava antenado com a produção havida em terras européias e estadunidenses, mas é igualmente necessário dizer que sua reflexão é bastante criativa, estando atenta inclusive para o que se produzia em nossa América.

Mais do que, porém, ressaltar a história das idéias jurídicas críticas, gostaríamos de nos valer de algumas “críticas concretas”, com a finalidade de demonstrar a validade de suas análises em nosso contexto histórico. Para um amplo panorama sobre esta “história das histórias”, a obra “Introdução ao pensamento jurídico crítico”, surgida em 1991, serve como rica fonte de pesquisa em que o autor faz uma possível “trajetória da crítica jurídica no ocidente”, passando pela América Latina e destacando a contribuição brasileira. Para seu autor, “as principais tendências do pensamento crítico do Direito transcendem os horizontes da doutrina norte-americana e européia, estendendo-se largamente pelos países latino-americanos, especialmente no México, Argentina e Brasil”,¹⁶⁹ ainda que não seja possível desconhecer o “forte influxo” anglo-saxônico (o movimento *critical legal studies*), italiano e espanhol (o uso alternativo do direito) e o francês (a Associação Crítica do Direito) sobre a crítica na América Latina. Destaquemos, contudo, que é a partir da consideração desta ressalva que *Miguel Pressburger* faz uma crítica que não podemos desconsiderar: “sem a menor sombra de dúvida, as expressões atualmente tão em voga, *crítica ao direito* e *direito alternativo* surgiram em outros marcos sócio-políticos, em outros contextos culturais, em outros quadros constitucionais radicalmente diferentes dos latino-americanos”. E com uma pujança crítica, ferinamente irônica, conclui lembrando o colonialismo: “isto não é de causar nenhuma estranheza, pois tudo que diz respeito ao ‘nosso’ direito é produto de exportação das diversas matrizes coloniais que por estas

¹⁶⁹ WOLKMER, Antonio Carlos. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 66. É interessante notar que, entre a primeira e a última edição do livro, há um substancial acréscimo de dados sobre a experiência brasileira. Além de alterar algumas interpretações sobre a classificação de juristas críticos brasileiros (por exemplo, *Roberto Aguiar* que era considerado como representante do “neomarxismo jurídico como expressão do poder” passou a ser visto como integrante de uma corrente “crítica jurídica enquanto instrumental político da transformação”, na qual também passou a fazer parte *Tarso Genro*, tido como adepto de um “marxismo jurídico ortodoxo” anteriormente), também trouxe novas experiências institucionalizadas da crítica do direito, tanto na academia quanto na prática, ganhando especial relevo a advocacia popular. Comparar as edições: WOLKMER, A. C. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, 7 ed., p. 97-160; e WOLKMER, A. C. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 1 ed. São Paulo: Acadêmica, 1991, p. 113-139.

plagas aportaram, ou que veio de contrabando na bagagem de viajantes, alguns mais outros menos à direita ou à esquerda”.¹⁷⁰

Fica, assim, evidenciado que no seio da crítica jurídica nunca houve uma homogeneização, ainda que possa ter existido uma “ampla frente de ‘crítica jurídica’”,¹⁷¹ em especial, por estarmos saindo de processos ditatoriais e também porque a clausura do direito em suas principais ideologias (naturalismo e positivismo) não deixava que todo discurso crítico se tornasse referencial facilmente aceitável, sendo sempre afastado como devaneio de jovens juristas inconformados.

Pois bem, é por isso que uma das mais importantes contribuições concretas da crítica jurídica foi ter posto o direito sob o crivo de uma análise de discurso, ou melhor, do direito como discurso. Aqui, mais uma vez, temos de chamar a atenção para a falácia redutivista de que nos falava *Dussel*. Em todo caso, mantendo-nos vigilantes, podemos incursionar, ainda que brevemente, por este tema.

Talvez devêssemos iniciar pela crítica feita por *Eduardo Novoa Monreal*, quem teve a oportunidade de “assessorar juridicamente, no Chile, a frustrada tentativa de transformar sua sociedade burguesa tradicional em uma sociedade orientada para o socialismo, sem quebrar os marcos institucionais precedentes, e respeitando os lineamentos da vigente legislação”, o que lhe permitiu “apreciar, de modo mais claro, o que o Direito significa como rêmora e como obstáculo à transformação social”.¹⁷² Segundo seu parecer, o direito como obstáculo à transformação social se caracteriza justamente por se desvincular da vida social, política e econômica, concreta. Ocorre que, para ele, superado este abismo – já que é um abismo superável, em seu entender – é possível se chegar a um direito que esteja a serviço da sociedade. Esta crítica de um importante jurista que viveu na prática uma tentativa de transformação social, em pleno Chile de *Salvador Allende* que propunha uma via democrático-constitucional ao socialismo, deve ser considerada em sua força histórica mas não pode deixar de receber as merecidas contraposições.

Isto porque para *Novoa Monreal* “existe un concepto verdadero y ‘puro’ de derecho y que éste consiste en ser un instrumento de control

¹⁷⁰ PRESSBURGER, T. Miguel. “Direito, a alternativa”. Em: OAB-RJ. *Perspectivas sociológicas do direito: dez anos de pesquisa*. Rio de Janeiro: OAB-RJ; Universidade Estácio de Sá, 1995, p. 25.

¹⁷¹ WOLKMER, A. C. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, 7 ed., p. 89.

¹⁷² MONREAL, Eduardo Novoa. *O direito como obstáculo à transformação social*. Tradução de Gérson Pereira dos Santos. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988, p. 10.

social que puede ser empleado por cualquier ideología con el fin de conformar su proyecto de organización social”.¹⁷³ Dissemos que talvez deveríamos começar por *Novoa Monreal*, por sua importância histórica. Não vamos continuar perpassando por sua proposta, justamente, devido a sua matriz explicitamente *kelseniana* que, cremos, já afastamos de nossos intentos analíticos, ainda que de forma demasiado sumária. Não poderíamos, entretanto, omitir sobre sua proposição justamente porque não comungamos com sua redução do direito a um mero instrumento, neutro e formal. Apesar de poder parecer ínsito a nossa argumentação, no cerne da tensão que desposamos, o fato de que o direito pode tomar a forma de um gênero de organização política da sociedade (algo presente em *Novoa*: “o Direito apresenta-se e vale como um instrumento de organização social que deve ser posto a serviço da sociedade”¹⁷⁴) não o fazemos de modo a encarar o direito instrumentalmente, mas sim como um fenômeno complexo que implica o político em sua totalidade (daí o sentido da crítica que trouxemos à visão de *Dussel*, apresentada anteriormente, acerca do “sistema do direito”, como momento formal do político). Assim, há uma dimensão material e factível do “direito” (ou de seu equivalente), que se consubstancia na organização popular e em seu reclamo de conteúdo, vale dizer, justiça. Eis, portanto, que a proposta reformista a que chegaria *Novoa Monreal* na década de 1980 é motivo para que nos afastemos de sua crítica. Ao dizer que “llega el momento de señalar, examinar y fundar la utilización instrumental del derecho para efectivo desarrollo económico de una política económica dada, dentro de los marcos de un Estado Social del Derecho”,¹⁷⁵ por meio de uma instrumentação jurídica de uma política reformista no âmbito econômico (redução do poder da liberdade individual do proprietário, quanto a seus direitos e quanto a seu domínio, bem como quanto à liberdade de contratar; intervenção do estado na atividade econômica; nivelar desigualdades; resolução de problemas de índole internacional; e mecanismos financeiros), temos de lembrar *Dussel* quando propõe a interpretação de que não há só o reformismo perante a impossibilidade conjuntural da revolução.¹⁷⁶ A transformação social não

¹⁷³ MONREAL, E. N. *Elementos para una crítica y desmistificación del derecho*. Buenos Aires: EDIAR, 1985, p. 138.

¹⁷⁴ MONREAL, E. N. *O direito como obstáculo à transformação social*, p. 12.

¹⁷⁵ MONREAL, E. N. *Instrumentos jurídicos para una política económica avanzada: ¿el derecho como factor de cambio social?* Buenos Aires: Depalma, 1987, p. 119-120.

¹⁷⁶ “A ação ética contrária à práxis funcional (a que se cumpre em o sistema sem contradição) ou reformista (a que tem má consciência e quer explicar criticamente as razões de sua ação

pode se contentar com a ideologia liberal, mesmo que seja a do bem-estar social tentando superar a extremada egolatria capitalista e propondo um capitalismo de “função social”.¹⁷⁷

Dizíamos, então, que o discurso foi o objeto de críticas de grande fôlego na América Latina. E, de fato, não há de se negar esta importante manifestação sua. Diante da complexidade do fenômeno jurídico, ocupa local relevante o discurso. Para nós, a opressão é a marca de nosso tempo e disso não está imune o direito. Esta é, digamos assim, uma verdade. Apesar de as verdades absolutas serem os moinhos contra os quais algumas reflexões hipermodernas (ou seja, ditas pós-modernas) lutam, não é possível deixar de encontrar alguma verdade no caminho dialético. A relativização total da realidade é uma inverdade que se pretende verdadeira e que acompanha sorradeira e silenciosamente as teorias do fim da história. Pois bem, é por isso que “o capitalismo necessita muito mais de normas jurídicas e de uma política eficaz do que de verdades, ou melhor, as verdades estão a cargo do estado, que educa e reprime”.¹⁷⁸ Não interessa a reflexão criteriosa e mesmo crítica sobre o direito. Lembremos que crítica e critério têm a mesma origem etimológica. Logo perceberemos porque se rejeita tanto os pensamentos de totalidade (e, veremos, de exterioridade) e se aposta tanto na divisão burguesa do conhecimento: esta questão refere-se ao direito, aquela à politologia, aquela outra à economia.

conformista) não é a ‘revolução’, mas a ‘transformação’. Isto é de grande importância estratégica (e até tática) porque, se a ética da libertação tentasse justificar a bondade do ato humano só a partir da ‘revolução’, exclusivamente, teria destruído a possibilidade de uma ética crítica (ou de libertação) da *vida cotidiana*. E mais a frente: “só a ‘transformação’ crítica de um sistema de eticidade completo (uma cultura, um sistema econômico, um estado, uma nação, etc.) leva o nome de ‘revolução’”. DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 539.

¹⁷⁷ A hoje tão festejada noção de “função social” (da propriedade privada, dos contratos, da empresa) já era claramente defendida por *Novoa Monreal*, no contexto argentino ao qual passou a dedicar suas reflexões, como instrumento jurídico de redução do poder de liberdade individual do proprietário quanto a seus direitos: “la función social es una fórmula de armonía que se propone concordar los intereses del individuo que ejerce su derecho de propietario con los de toda la sociedad, por la vía de evitar que el ejercicio del propietario menoscabe o afecte en forma alguna el bien común”. MONREAL, E. N. *Instrumentos jurídicos para una política económica avanzada*, p. 127. Tal compreensão harmonizadora (de clases) do direito se coaduna perfeitamente com seu intento conceitual sobre o fenômeno jurídico: “solo con un derecho puramente formal, en el sentido antes explicado, podremos alcanzar un concepto genérico de derecho, válido para abarcar las múltiples manifestaciones que él puede adquirir en una humanidad tan variada y tan dividida”. MONREAL, E. N. *Elementos para una crítica y desmistificación del derecho*, p. 168.

¹⁷⁸ CORREAS, Óscar. *Crítica da ideologia jurídica*: ensaio sócio-semiológico. Tradução de Roberto Bueno. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1995, p. 92.

Mesmo se tendo em mente o direito como discurso, é impossível afastar o efeito da opressão que nele tem subjazido. Para *Óscar Correas*, o direito é um discurso que comporta duas dimensões, a deontológica e a ideológica. Assim, o “discurso do direito” (que é diverso do “discurso jurídico”, pois este é um metadiscurso ou um discurso que se remete ao “discurso jurídico”), quando se refere a normas extraídas dos textos prescritos legais conforma o sentido deontico; já quando faz menção a outras mensagens que não as das normas molda o seu sentido ideológico. E é no âmbito deste último que se mostra interessante observar a marca da opressão. Diz-nos *Correas*: “la producción, conservación y transmisión de ideología, la construcción de la conciencia del dominado, es otra de las funciones del derecho”, ou seja, “que e control social o *dominación* incluye la formación de la conciencia del *sujeto de derecho*”.¹⁷⁹ É interessante notar que seu pensamento, a diferenciação entre sentidos deontico e ideológico do direito é “fundadora” para os estudos críticos jurídicos e com ele compartilhamos da mesma idéia.

Precisamos lembrar, aqui, que a ideologia está sendo entendida como uma “falsa consciência”, pois como diria o venezuelano marxista *Ludovico Silva* “el ideólogo, deslumbrado por la fachada social, se olvida de que son los cimientos los que soportan todo ese edificio jurídico, religioso y político, todo ese *Estado*”.¹⁸⁰ Ainda que não entendamos o direito como mera superestrutura, problema frente ao qual teremos oportunidade de nos deparar mais adiante, cremos ser válida a reflexão. Afinal, é a ideologia uma das chaves para se entender a “opacidade do direito”, de que tanto se ocupou *Cárcova*:

la opacidad del derecho, su intransparencia, la circunstancia de que no sea cabalmente comprendido, etc., al menos en el marco de las formaciones sociales contemporáneas, lejos de ser un accidente o, acaso, un problema instrumental susceptible de resolverse mediante oportunas reformas, se perfila como una demanda objetiva de funcionamiento del sistema. Como un requisito, tendiente a escamotear – como la

¹⁷⁹ CORREAS, Ó. “Derecho alternativo: elementos para una definición”. Em: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo do trabalho*. São Paulo: Acadêmica, 1993, p. 17.

¹⁸⁰ SILVA, L. *Anti-manual*, p. 96.

ideología en general – el sentido de las relaciones estructurales establecidas entre los sujetos, con la finalidad de legitimar/reproducir las formas dadas de la dominación social.¹⁸¹

Longe de fatalismos, porém, voltamos a concordar com *Ludovico Silva* que ressalta o caráter histórico da ideologia, ou seja, sua superabilidade histórica. Mencionando a sociedade comunista antevista por *Marx*, em sua “Crítica ao Programa de Gotha”, *Ludovico* dá a compreender que “habrá desaparecido, en principio (aunque quizás no de un modo absoluto) la necesidad de una ideología jurídica para justificar una situación social degradante”.¹⁸² E que fique claro: desaparecerá a ideologia jurídica, mas não a organização política e social, da qual o direito é uma espécie – tensa – de manifestação.

Fazendo uso, uma vez mais ainda, do texto de *Cárcova*, podemos retornar a *Correas*: “el derecho se transforma así en un mecanismo instituyente, que se expresa como práctica social discursiva, destinada a fundar, en la doble acepción de esta expresión, da distribución del poder social”.¹⁸³ Assim, o direito fica caracterizado por sua discursividade, essencial para demonstrar sua opacidade, não-comunicabilidade necessária, bem como por monopolizar o poder. Dessa forma é que retornamos a *Correas*, quando afirma que “por uma parte o direito é um discurso que tem um produtor concreto, que é quem detém o poder. Mas por outra parte, este reproduz seu poder precisamente porque dita o direito”.¹⁸⁴ É a partir desse tipo de raciocínio que fazemos a pergunta: o que justifica, hoje, a recusa renitente dos juristas em pôr sob seu crivo analítico o problema do poder no núcleo da discussão sobre o jurídico? Por que se esquivar de uma questão central e se refugiar no seu procedimentalismo ou mesmo na etérea definição de cultura jurídica? Daí vem nosso ímpeto por encontrar no debate do direito o problema do poder como dualidade de poderes, para o caso da crítica jurídica, a qual tem de se refazer, uma vez que moradora dos escombros de si mesma. A própria crítica, quando não meramente reformista ou até conservadora, tem de se fundar sob a égide de tal dualidade: propondo, em seu

¹⁸¹ CÁRCOVA, Carlos María. *La opacidad del derecho*. Madrid: Trotta, 1998, p. 160.

¹⁸² SILVA, L. *Anti-manual*, p. 98-99.

¹⁸³ CÁRCOVA, C. M. *La opacidad del derecho*, p. 160.

¹⁸⁴ E assim conclui o autor: “o direito produz o poder”. CORREAS, Ó. *Introdução à sociologia jurídica*. Tradução de Carlos Souza Coelho. Porto Alegre: Crítica Jurídica – Sociedade em Formação, 1996, p. 220-221.

discurso jurídico, a alteração estrutural do direito (ainda que aceite taticamente os avanços do “quotidiano”, ou seja, do não-estrutural), não pode fazer outra coisa senão caminhar para o alternativo, o plural e o insurgente, ainda que isto possa querer dizer muita coisa, como teremos a oportunidade de problematizar a partir de agora.

É interessante notar que, no Brasil, houve um peculiar amadurecimento da crítica jurídica e podemos identificar em três nomes dos estudos jurídicos os três grandes pais da crítica nacional. Portanto, toda alternatividade, pluralidade ou insurgência passou de alguma forma por eles, ainda que pela via de recusar seu pensamento. Estamos a falar de *Roberto Lyra Filho*, *Luis Alberto Warat* e *Luiz Fernando Coelho*.

Definitivamente, não é o caso, aqui, de passarmos em revista suas concepções críticas na seara do direito. Preferiremos, ao contrário, recolher três passagens de suas obras, as quais podem adquirir valor inestimável para a continuidade de nosso trabalho. Primeiramente, com *Lyra Filho* não poderíamos deixar arrefecer sua concepção, já suscitada anteriormente, dialética de direito: “a base de toda dialetização eficaz há de ser uma ontologia dialética do direito, sem eiva de idealismo intrínseco e sem compartimentos estanques, entre a síntese filosófica, a análise da dialética social das normas em ordenamentos plurais e conflitivos e sob o impulso da práxis libertadora”.¹⁸⁵ A partir dela, vê o autor a possibilidade de transformar o direito vigente, desde um verdadeiro processo de conscientização, muito próximo do que o educador popular *Paulo Freire* concebeu. Aliás, não é à-toa que *Lyra Filho* vê empolgado a construção de uma teologia da libertação (análoga, ainda que não a isso se reduzindo, a uma pedagogia do oprimido), propondo que o direito desse a mesma guinada histórica, afinal de contas, “assim, teríamos uma ciência jurídica da libertação, como já existe uma teologia com essa mesma finalidade”.¹⁸⁶

A concepção dialética de direito, em *Lyra Filho*, acomete-nos como apelo em direção a uma reflexão crítica sobre o direito, desdogmatizando-o e construindo, desde suas brechas, um verdadeiro “fubá dialético” (para nós, um *chorinho dialético*, tão triste quanto

¹⁸⁵ LYRA FILHO, R. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1980, p. 42.

¹⁸⁶ LYRA FILHO, R. *Para um direito sem dogmas*, p. 18. Sobre esta aproximação de *Lyra Filho* à teologia da libertação, igualmente conferir LYRA FILHO, R. *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América*: revisão crítica. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1977, p. 80 e seguintes.

alegre, por isso canção) que está aí a conclamar, mesmo que desde uma tensão fundamental, que o direito

se vinga, cresce, pressiona, conquista alargamentos notáveis, brilha nos estandartes dos espoliados e oprimidos, ecoa na voz dos advogados progressistas, transborda nas sentenças de magistrados mais inquietos, encorpa-se e procura uma sistematização no pensamento dos professores rebeldes, sacode a poeira dos tratados conservadores, rompe as bitolas dogmáticas e retempera o ânimo dos que, cedo demais, queriam dar a causa jurídica por indefensável e perdida.¹⁸⁷

Nesses termos é que propunha a conscientização no âmbito do direito, abrindo clareiras que hoje já se tornaram corriqueiras entre assessores jurídicos populares, tanto advogados populares como assessores jurídicos universitários e estudantis.¹⁸⁸ Se *Paulo Freire* falava em conscientização como a chegada “a uma esfera crítica na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o homem assume uma posição epistemológica”, sendo que ela “não pode existir fora da ‘práxis’, ou melhor, sem o ato ação-reflexão”, afinal, “esta unidade dialética constitui, de maneira permanente, o modo de ser ou de

¹⁸⁷ LYRA FILHO, R. “Por que estudar direito, hoje?” Em: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo (org.). *O direito achado na rua*. 1 reimp. Brasília: UnB, 1988, p. 27. Não poderíamos deixar de recordar que é neste texto que o autor faz uma irônica tipologia dos “docentes conservadores” em “ceguinhos” (servem ao sistema jurídico vigente por ignorância), “catedr’áulicos” (servem ao mesmo sistema por astúcia) e “nefelíbatas” (servem a ele por “viverem nas nuvens” (p. 29). A reflexão sobre o ensino jurídico sempre esteve presente na obra de *Lyra Filho*, sendo um importante documento histórico sua conferência sobre a reforma universitária ao tempo da constituinte, feita para os estudantes da Universidade de Brasília, momento de sua aposentadoria e em que mantinha acesa sua idéia de direito como em luta contra o direito opressor posto: “a esclerose das instituições determina, mais dia menos dia, a necrose das leis. [...] a luta do Direito vivo contra a legislação morta”. LYRA FILHO, R. *A constituinte e a reforma universitária*. Brasília: Nair, 1985, p. 8.

¹⁸⁸ Ver RIBAS, L. O. *Direito insurgente e pluralismo jurídico: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000)*. Florianópolis: Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2009, p. 52 e seguintes. O mesmo autor realizou importante pesquisa sociológica em RIBAS, L. O. *Assessoria jurídica popular universitária e direitos humanos: o diálogo emancipatório entre estudantes e movimentos sociais (1988-2008)*. Porto Alegre: Curso de Especialização em Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Escola Superior do Ministério Público da União, 2008, em especial a análise de sua pesquisa empírica a partir da p. 43.

transformar o mundo que caracteriza os homens”,¹⁸⁹ também *Lyra Filho* vislumbrava a libertação de acordo com a constatação de que “o grau desta conscientização, a sua própria coerência e persistência dependem sempre do nosso engajamento numa práxis, numa participação ativa conseqüente”.¹⁹⁰

A concepção dialética de direito esposada por *Lyra Filho* é uma das bases para se pensar criticamente o jurídico e é inerente a sua mirada um confronto característico de uma unidade de contrários que se resolve no poder vigente. A isso nos dedicaremos mais à frente. Tal oposição de contrários também aparece com outras roupagens nas obras dos dois outros pioneiros da crítica jurídica tupiniquim. Para comprová-lo, basta lembrar que *Warat*, em seu clássico “A ciência jurídica e seus dois maridos”, assentava que os dois maridos de Dona Flor, Teodoro e Vadinho, representavam cada qual um dos pólos do mundo (inclusive, o jurídico), sendo um o oficial e o outro, o anormal: “seus dois maridos, como retratos de uma duplicidade convergente/persistente, funcionam dialeticamente como espaços de confronto da estabilidade dentro da qual cremos existir”. E *Warat* lança mão da dialética lúdica para caracterizar a plurivalência da realidade: “deste modo, Vadinho, o folião, e Teodoro, o amanuense do cotidiano, podem ser apreendidos, metaforicamente, como uma interferência do mágico no verdadeiro; do plural no singular; do imprevisto no costume; do insólito na vida cronometrada; enfim, do natural aos soníferos da cultura”.¹⁹¹

Não queremos, com isso, fazer um joguete ecletista dentro da heterogeneidade do que ficou conhecido como “teoria crítica do direito”. O próprio *Warat* passou a opor-se a esta corrente em nome de seu anarquismo teórico: “o pensamento jurídico é totalitário, fala em nome da lei. A teoria crítica é também totalitária, fala em nome de uma verdade social”,¹⁹² como se não pudesse haver uma verdade a criticar nem uma outra a se defender, apostando todas as suas fichas na linguagem e nas metáforas. Mas resta patente o reconhecimento de que em sua obra intui significativamente acerca desse confronto instaurado

¹⁸⁹ FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação*: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3 ed. São Paulo: Moraes, 1980, p. 26.

¹⁹⁰ LYRA FILHO, R. *O que é direito*, p. 30.

¹⁹¹ WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. Santa Cruz do Sul: Faculdades Integradas de Santa Cruz do Sul, 1985, p. 19.

¹⁹² WARAT, L. A. “A teoria crítica do direito e as condições de possibilidade da ciência jurídica”. Em: _____. *Introdução geral ao direito: a epistemologia jurídica da modernidade*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, vol. II, 1995, p. 364.

no seio da institucionalidade do direito. O direito uno, monologal, dos solilóquios promulgadores de lei, enfim, do estado burguês, também tem na reflexão crítica do autor uma presença marcante e, o mais importante, questionada.

Ademais de a obra fundacional de *Warat* como crítica criativa desde a literatura, a semiologia e a psicanálise, também *Luiz Fernando Coelho* sistematiza uma “teoria crítica do direito” partindo, expressamente, de uma formação tradicional subsumida em seu discurso de contestação dentro dos limites do jurídico. Empunhando a espada do realismo crítico, absorve o marxismo e a psicanálise freudiana para proclamar que, “o direito, *enquanto ordem normativa*, é inerente às sociedades políticas tal como as definimos, qualquer sociedade que disponha dos meios de garantir a efetividade de suas normas”.¹⁹³ Aí está uma boa aproximação daquilo que entendemos ser o mais correto refletir sobre a questão: ordens normativas sempre houve, afinal a organização política dos homens é necessária à vida social e, afora a alegoria de Crusoé, não é possível pensar o homem a não ser socialmente. E mais do que isso, porém, é preciso estar atento para a seguinte constatação: “contrariando aqueles que atribuem ao Estado o monopólio da elaboração de normas jurídicas, os pluralistas afirmam que todo agrupamento humano tem seu direito. Assim como a nação tem o seu direito, também o têm um clube desportivo, uma agremiação recreativa, uma sociedade de comércio, um sindicato”.¹⁹⁴

Seria realmente ridículo pensar no porquê de se dar tanta ênfase ao direito, normatização oriunda do estado, quando haveria normatizações autônomas ou parcialmente autônomas originadas em outra esfera social, não fosse por um importante motivo: o poder. Tanto a agremiação recreativa quanto o estado elaboram suas regras de maneira, digamos assim, autônomas (perceba-se que estamos abstraindo esta questão de sua concretude primeira, a fim de melhor nos fazermos entender). No entanto, por uma questão de poder, uma erige-se como superior à outra, subordinando-a inclusive. Assim, fica estabelecida a assimetria entre suas regulações, o que nos indica que uma tem seu âmbito de validade normativa ancorado na outra. Mas, historicamente, o que ocorreu é que as agremiações corporativas (dentre as quais as recreativas são uma espécie) surgiram antes do estado de direito, pois

¹⁹³ COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 2 ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991, p. 276 (grifamos).

¹⁹⁴ COELHO, L. F. *Teoria crítica do direito*, p. 281.

são um fenômeno medieval europeu amplamente documentado. Ocorre que o estado moderno atuou no sentido de centralizar o poder e monopolizar a força coativa em seu seio, abrindo caminho para que, no século XX, se consolidasse uma noção subordinadora do direito, de acordo com um escalonamento normativo dentro de um paradigma científico jurídico. Em resumo, portanto, o que diferencia uma empresa, uma comunidade e um estado são os níveis de assimetria de poder que geram um em relação ao outro. E o estado, evidentemente, é o que se afigura na proeminência desse processo. Em termos de organização do conhecimento, isto se verifica com os cursos superiores de direito, seguidos de perto, insertos que estão numa sociedade capitalista, dos cursos superiores que estudam a organização (política) das empresas – daí a administração de empresas.

Como não deixamos de assinalar, estamos ante um problema lexical: chamamos de direito fenômenos distintos. Aqui, indicamos sua problematização, a qual pode ajudar a compreender a tensão que nos acompanha desde o início de nosso discurso, por meio da noção de “ordem normativa” aduzida por *Luiz Fernando Coelho*.

Se “os traços reais de um pluralismo subjacente envolvendo práticas jurídicas informais não-oficiais podem ser encontrados nas remotas comunidades socializadas de índios e negros no Brasil colonial”,¹⁹⁵ urge resgatar tais experiências, assim como percebê-las nos tempos coevos, sem os receios que costumam envolver o pesquisador usualmente portador de uma vontade-de-neutralidade. Por isso, mais que romper com o discurso da neutralidade científica, é preciso romper com as nossas posturas subjetivamente consolidadas, as quais se galvanizam em nossa, repetamos, vontade-de-neutralidade. Daí que *Coelho*, uma vez mais, nos permite com sua noção de “dialética da participação” superar este desejo academicista, pois “a dialética da participação enfatiza o papel do cientista social enquanto membro de uma sociedade, na construção objetiva dessa mesma sociedade, tarefa a que ele não pode renunciar, pois dela é parte essencial”, e mais: “a idéia de neutralidade ideológica nas ciências sociais, inclusive a ciência do direito, revela uma ideologia conservadora”.¹⁹⁶

¹⁹⁵ WOLKMER, A. C. “Instituições e pluralismo na formação do direito brasileiro”. Em: ROCHA, Leonel Severo (org.). *Teoria do direito e do estado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994, p. 12.

¹⁹⁶ COELHO, L. F. *Uma teoria crítica do direito* (estudo em homenagem a Luiz Legaz y Lacambra). Curitiba: Bonijuris, 1993, p. 12.

Sendo assim, no âmbito do conhecimento jurídico, assistimos a uma movimentação que procurou romper com esta vontade-de-neutralidade, dando ensejo ao que conhecemos no Brasil como “movimento de direito alternativo”. Na verdade, a seminal obra dos pioneiros da teoria crítica do direito no Brasil – que para nós se encarnam nas figuras de *Lyra Filho*, *Warat* e *Coelho* – mais a abertura política com o fim do regime militar pós-1985 (e sua consequência mais viva, a constituição de 1988) provocou os trabalhadores do direito a extrapolar os limites do seu campo de ação, inclusive no que toca aos fundamentos teóricos que os constituía. Daí que mais que intuições teóricas no pensamento de grandes teóricos do direito, a reflexão acerca da tensão própria ao direito ganhou cores e sons mais abrangentes.

Se, como vimos, o direito como discurso e opacidade recebe da crítica suas mais loquazes repreensões, é a existência mesma da teoria crítica uma tábua de salvação do direito. E isto é, diríamos meio que messianicamente, inerente ao desenvolvimento da reflexão acerca do jurídico. É dessa forma que não só o *direito alternativo* se apresenta mas também o *pluralismo jurídico* e o *direito insurgente*.

Entre legitimar o direito e sucumbir a suas ideologias, é preferível a resistência. A perspectiva dialética, sem dúvidas, é o grande legado da crítica jurídica pioneira no Brasil. E resistir já é um pouco a libertação, pois como nos diria *Paulo Freire* sobre a “ação cultural para a libertação”, ela “é um processo tão permanente quanto a revolução que só para mentalidades mecanicistas cessa com a chegada ao poder”, ainda que esteja claro para o mestre pernambucano: “a ação cultural para a libertação se realiza em oposição às classes dominantes, enquanto a revolução cultural se faz com a revolução já no poder”.¹⁹⁷ Como adendo a esta citação, gostaríamos de fazer notar o quão deturpada costuma ser a interpretação do pensamento freireano, ao menos aquele construído ao tempo do exílio (em que viveu, como peregrino, a solidariedade latino-americana e a descolonização africana), uma vez que a temática da revolução (vale dizer, das transformações estruturais da sociedade) estava sempre presente. Hoje, é demodê e ultrapassado, dizem as vozes hegemônicas desde as mais tradicionais até as mais modernas, falar em revolução. Nós, obviamente, discordamos peremptoriamente. Mais à frente teremos oportunidade de pisar e repisar esta questão. Por ora, fica o ensinamento: uma ação cultural para a libertação tem de saber se

¹⁹⁷ FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 85 e 84.

colocar na totalidade (ainda que como exterioridade) e perceber que melhor que a inanição é o resistir. Em termos de jurídico, esta lição tem muita validade, ainda que por se tratar de uma questão de poder, tenha de caminhar por um delgado barbante epistêmico: a crítica é uma ação cultural para a libertação ao se colocar contra as classes dominantes. Contudo, se a crítica servir aos caprichos destas – o que é mais do que possível, pois que existente coetaneamente – deixa de ser uma tal ação.

Entrementes, temos que o direito como dominação (do discurso e da opacidade) se confronta com o direito da processualidade democrática (como o queria *Lyra Filho*) e daí resulta o refrão da alternatividade jurídica, tanto na versão “direito como alternativa” quanto na versão “alternativa ao direito”.

Pois bem, entre as décadas de 1980 e 1990 é feita uma ampla (e importante) tentativa de se unificar a crítica jurídica, tanto acadêmica quanto prática, em torno da idéia de direito alternativo. No entanto, no cerne desse fórum que alguns integrantes chamaram de “movimento” a heterogeneidade de concepções era tanta que não tardou a se esvaír o experimento. Podemos dizer que três grandes tendências atravessavam as discussões que se deram no período ainda que com essa sumária interpretação possamos estar incorrendo em sérios reducionismos. Nossa preocupação, entretanto, não é documentar o “direito alternativo brasileiro”, missão para a qual se deveria dedicar toda uma tese (já existente, aliás¹⁹⁸), mas sim pensar em como a tensão do jurídico se sobrelevou nesse momento histórico. Pois bem, dizíamos que três tendências marcaram o direito alternativo e elas seriam realmente as três formas fenomênicas da teoria crítica do direito a partir de então: o uso alternativo do direito, o positivismo de combate e o pluralismo jurídico ou direito alternativo propriamente dito.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Conferir ANDRADE, Lédio Rosa de. *Introdução ao direito alternativo brasileiro*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996, em especial as p. 105-184, sobre a “história do direito alternativo brasileiro” (capítulo II).

¹⁹⁹ Vários autores buscaram sistematizar essa questão, dentre eles destacamos três principais: CORREAS, Ó. “Derecho alternativo: elementos para una definición”, p. 19-20 (pluralismo jurídico, direito alternativo e uso alternativo do direito); CARVALHO, Amilton Bueno de. *Magistratura e direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1992, p. 89-90 (uso alternativo do direito e direito alternativo); e ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de. “Direito alternativo: notas sobre as condições de possibilidade”. Em: _____ (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991, p. 91-98 (também, uso alternativo do direito e direito alternativo). Em todos eles, porém, se nota uma ausência quanto ao que viria a ser conhecido como o “positivismo de combate”, o qual veio a ser incorporado nas discussões por Miguel Pressburger, como se lê em PRESSBURGER, T. M. “Direito, a alternativa”, p. 21. A partir dessa inclusão, os autores se esmeraram em conservar o triplo fenômeno, como

O “direito alternativo” que teve nos nomes de *Amilton Bueno de Carvalho* (juiz) e *Edmundo Lima Arruda Júnior* (professor) seus principais representantes caracterizou-se, em sua especificidade que não aquela do fórum ou movimento agregador de várias tendências, muito mais pela ação alternativa dos juízes que por qualquer outra coisa. É claro que *Arruda Júnior* tentou, desde uma perspectiva teórica ampla, construir um marco teórico que ultrapassasse o uso alternativo do direito, mas é inegável que se obteve grande êxito nesse particular. O próprio juiz *Lédio Rosa de Andrade*, também expoente dessa corrente, é quem argumenta: “o movimento do Direito Alternativo não é uma imitação, e suas características são muito próprias. Entretanto teve como seu grande inspirador o movimento italiano do *uso alternativo do direito*”.²⁰⁰

Mais do que simplificar a análise, ainda que isso tenhamos de fazer, e dizer que as três tendências do “movimento do direito alternativo” se constituíram nas três grandes frentes históricas da crítica jurídica brasileira – além de o direito alternativo muito mais próximo do uso alternativo do direito, o pluralismo jurídico seria um paradigma autônomo e o positivismo de combate estaria na base do direito insurgente – queremos demonstrar, de maneira ensaística, que aí estão três fontes privilegiadas para se pensar (e resgatar) a tensão própria do jurídico, a qual ganhará corpo teórico muito mais claro quando emprendermos a visita ao marxismo e suas aproximações com o direito. Assim, gostaríamos de deixar clara nossa preocupação com uma dualidade de poderes (a ser debatida mais adiante) e a curiosa tergiversação que a já tradicional teoria crítica do direito brasileira levou a termo. Na verdade, procuraremos resolver, nessa teoria crítica, a

se pode perceber já na proposta de os dividir em planos do instituído sonogado (o positivismo de combate), do instituído relido (o uso alternativo do direito) e do instituinte negado (o pluralismo jurídico), conforme se percebe em ARRUDA JÚNIOR, E. L. de. “Direito alternativo no Brasil: alguns informes e balanços preliminares”. Em: _____ (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, vol. 2, 1992, p. 174-175. Também CARVALHO, A. B. de. “Direito alternativo: uma revisita conceitual”. Em: *Revista de cultura vozes*. Petrópolis: Vozes, ano 96, vol. XCVI, n. 3, maio-junho de 2002, p. 23-27 (uso alternativo do direito, positividade combativa e direito alternativo em sentido estrito). Para uma síntese, ver ainda LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006, p. 206.

²⁰⁰ ANDRADE, L. R. de. *O que é direito alternativo?* 3 ed. Florianópolis: Conceito, 2008, p. 37.

tensão a partir da dialética opressão-resistência. Quem tiver mais subsídios para resistir, leva. E a resistência é antes de tudo práxis.

O direito alternativo como marco teórico para além de o uso alternativo do direito sempre admitiu uma pluralidade jurídica entendida como o plano do instituinte sonogado. Assim, ganha força o entendimento de que o estatal tem por condição o não-estatal. Cremos ser válida essa concepção conquanto seja vista como poder dual latente, uma vez que reconhecer a necessidade da “revolução” das estruturas (do capitalismo) quer dizer estabelecer a resolução de um poder dual em um novo poder uno, mas não mais nos moldes do estado moderno. O novo poder popular tem de ser plural na unidade e unificador na diversidade. É, em última instância, a idéia da “pátria grande” latino-americana.

No pensamento de *Arruda Júnior* se esboça o contra-argumento do que mais adiante traremos como argumentação central. Diz-nos ele que “a construção da juridicidade alternativa passa pela ampliação dos níveis de participação democrática”, mas isso “não se trata de juridicidade construída como ‘dualidade de poderes’ (como paradigma). Trata-se de movimentos orgânicos e com busca de organicidade entre si – direito alternativo e uso alternativo do direito – e destes com os movimentos mais amplos (político, sindical)”.²⁰¹ Nossa resposta, já a adiantando, é a de que não entendemos a “dualidade de poderes” como paradigma e sim como metáfora. No entanto, uma metáfora que busque a síntese dialética entre opressão e resistência, sendo que por ela não se pode entender seja a mera reforma social (a luta pela democracia) mas antes a transformação radical, ainda que possa lançar mão de transformações parciais não reformistas.

Nos pródromos da construção do direito alternativo estavam em pauta conteúdos que costumavam causar impacto na ordem jurídica dominante: a “opção pelos pobres”, em especial nas decisões judiciais, acompanhada de casos decididos *contra legis*; e a “construção de uma sociedade democrática e socialista”,²⁰² lançando mão da dialética e da luta de classes e questionando a legalidade a partir da legitimidade. Essa linha que fazia dele “um movimento mais político do que jurídico”²⁰³ foi sendo abandonada por seus cultores, mais porque eles deixaram o

²⁰¹ ARRUDA JÚNIOR, E. L. de. *Introdução à sociologia jurídica alternativa* (ensaios sobre o direito numa sociedade de classes). São Paulo: Acadêmica, 1993, p. 156-157.

²⁰² RODRIGUES, Horácio Wanderlei. *Ensino jurídico e direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1993, p. 162.

²⁰³ RODRIGUES, H. W. *Ensino jurídico e direito alternativo*, p. 165.

próprio direito alternativo como um todo do que por terem alterado suas concepções em bloco.

Ainda assim subsistiu de uma forma ou outra a questão da alternatividade do direito. Alternativo a que, pois bem, deveria ser aquele direito? Cremos que a melhor resposta aproximativa do desenvolvimento do paradigma teórica do direito alternativo quem a dá é *Arruda Júnior*: “a possibilidade de outra racionalidade, que não a da preponderante instrumentalidade técnica para a opressão, pode não se encontrar toda dentro das leis positivadas, mas está em grande parte já contemplada nas mesmas, pois elas expressam algum grau de modernidade”.²⁰⁴ Ou seja, a grande alternativa do direito alternativo é a da cultura encetada pela postura dos utentes do direito de forma alternativa. De algum modo, resta reduzido o direito alternativo ao uso alternativo do direito, ainda que não se reduza, por sua vez, aos operadores do direito. Dessa forma, a pauta que era por democracia e socialismo acabe se tornando apenas democracia, sem a crítica mais que necessária a ela mesma.

Nossa observação leva, sem embargo, à análise do pluralismo jurídico, mas não pode fazê-lo ingenuamente. Muitas das imputações do direito alternativo ao pluralismo jurídico (agora já entendidas como correntes diferentes) devem ser levadas em consideração sob o risco de não sairmos do lugar. Talvez a mais importante delas diga respeito ao fato de que “a negação de que o Estado e o direito condensam relações de forças, ainda que assimetricamente – nas sociedades capitalistas em geral – leva a alguns equívocos ao pensar a racionalidade jurídica”²⁰⁵ e a mais evidente é a especificidade do direito como técnica, podendo servir esta à libertação ou à opressão. Na verdade, temos para nós que esta crítica é parcialmente válida, uma vez que veremos que resta inconclusa ainda o saber se o direito é um instrumento neutro (tal e qual perfilhava *Novoa Monreal*, seguindo *Kelsen*) ou se é uma forma histórica que deve ser abolida (conforme se depreenderá do debate auscultável em *Stucka* e *Pachukanis*). *Arruda Júnior* diz que é uma falácia reduzir o direito moderno ao monismo estatal e enuncia, como crítica ao pluralismo jurídico, um “paradoxo da fantasia” que estaria a lhe informar, consistindo ele na anulação de duas forças contrárias caracterizadas

²⁰⁴ ARRUDA JÚNIOR, E. L. de. *Direito moderno e mudança social: ensaios de sociologia jurídica*. Belo Horizonte: Del Rey, 1997, p. 143.

²⁰⁵ ARRUDA JÚNIOR, E. L. de. *Direito moderno e mudança social*, p. 133.

pelas experiências concretas e teoria reducionista em face da estatalidade do direito moderno.

A nosso ver, o pluralismo jurídico não nega a força emancipatória do estado moderno, como a crítica acima teria dado a entender. Ocorre que talvez esta seja justamente a sua situação-limite. O pluralismo jurídico, nesses moldes, passa a depender, em grande medida, da atividade estatal, não como dialética apreciável entre o que deve ser afirmado e aquilo que tem de ser negado, mas como amortização da negação pela hiper-afirmação da tese. Negar a assimetria de poderes entre o estatal e o plural é negar a realidade. Mas aceitar a pluralidade apenas na medida em que a assimetria não se encontra questionada é um grave problema.

Na tradição do direito alternativo, há um texto exemplar do que viemos apresentando. Reproduzamo-lo:

a busca do novo, do instituinte, traduz-se na articulação, pelo saber jurídico, do singular com o plural: do direito com os direitos. É o plural a nota significativa a exigir a mimese do singular. E este, enquanto também espaço de luta, é a corporificação transitória da relação necessária entre o singular e o plural. O singular historicamente só pode ser compreendido enquanto *singular e plural*, como instituído absorvente e em mutação. Entretanto, enquanto *singular e plural a um tempo*, o singular não perde sua especificidade; será sempre singular enquanto o modo de produção que o fez exigir um direito assim.²⁰⁶

O discurso é realmente sedutor e, em certo sentido, deveras importante historicamente. Mas o que nele está subjazendo é o fato de que o singular é inultrapassável em sua formação estatal moderna e que a pluralidade é o que se reivindica como plural. Troque-se direito estatal (ou objetivo) por singular e direitos específicos (ou subjetivos) por plural e aí teremos a fórmula do direito alternativo. Naquilo que o pluralismo jurídico compartilha dela reside justamente sua debilidade.

²⁰⁶ CLÈVE, Clèmerson Merlin. *O direito e os direitos*: elementos para uma crítica do direito contemporâneo. São Paulo: Acadêmica; Curitiba: Scientia et Labor, 1988, p. 136.

O problema da relação singular-plural como colocada reside exatamente na leviatanização do singular, independentemente de sua historicidade. Nem sempre se deu assim e se isto é considerado, para que insistir na universalização?

De fato, os alternativos não mais insistem nisso. Eles praticamente se extinguiram. Fazemos jus, entretanto, aos poucos que permaneceram na linha da alternatividade, não sem enormes contradições, e destaquemos que propõem a “refundação” do movimento, ainda que guiado pela prédica de que “o significante democracia é mais amplo e mais válido do que o significante socialismo na ideação de uma sociedade mais adequada neste mundo cada vez mais marcado por clivagens de todas as espécies”.²⁰⁷ Como não somos adeptos da principiologia da “democracia como valor universal”,²⁰⁸ paramos por aqui com a contribuição histórica do direito alternativo, não sem perceber nele a tensão do jurídico que orienta nosso trabalho.

O pluralismo jurídico (ou o plano do instituinte sonogado, conforme a instigante terminologia antes apresentada) deflagra uma importante discussão dentro das teorias críticas do direito: mais do que apostar em uma alternatividade hermenêutica do instituído, busca na sociedade experiências que permitem derrogar a visão hegemônica e promulgar uma nova juridicidade. Ao menos, em teoria.

A crítica à insuficiência do direito estatal e a ênfase na peculiaridade histórica da América Latina dão contornos especialmente ousados a esta corrente:

o que sobretudo importa ter em vista, na estratégia do desenvolvimento democrático das instituições latino-americanas, é a articulação de um novo projeto pluralista embasado na legitimidade de novos sujeitos coletivos, na implementação de um sistema justo de satisfação das necessidades, na

²⁰⁷ ARRUDA JÚNIOR, E. L. de. *Direito alternativo e contingência: história e ciência*. Florianópolis: CESUSC; IDA, 2007, p. 10.

²⁰⁸ “As objetivações da democracia – que aparecem como respostas, em determinado nível histórico-concreto da socialização do trabalho, ao desenvolvimento correspondente dos carecimentos de socialização da participação política – tornam-se *valor* na medida em que contribuíram, e continuam a contribuir, para explicitar as componentes essenciais contidas no ser genérico do homem social. E tornam-se *valor universal* na medida em que são capazes de promover essa explicitação em formações econômico-sociais diferentes, ou seja, tanto no capitalismo quanto no socialismo”. COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal: notas sobre a questão democrática no Brasil*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980, p. 24.

descentralização de um espaço público participativo, no direcionamento pedagógico para uma ética da alteridade e na consolidação de processos conducentes a uma racionalidade emancipatória. Neste contexto, emerge pleno de significado o discurso ideológico democrático e socialista.²⁰⁹

A opção pela manutenção do socialismo ao lado da democracia é sugestiva, quando ao mesmo tempo a corrente anterior já o havia abandonado, ao menos em alguns de seus autores. No excerto acima, temos o resumo dos fundamentos do paradigma do pluralismo jurídico e nele ressaltamos a assunção de uma ótica latino-americana, desde uma ética da alteridade e da libertação.²¹⁰

Mais do que, porém, os fundamentos do marco teórico pluralista jurídico comunitário-participativo, interessa-nos visualizar a sua proposta prática, a fim de avançarmos, em relação à sociologia alternativista, nas experiências empíricas que questionam as bases do direito posto. Nesse sentido, o direito vigente passa a ser a realização e imposição de um sistema de condutas, que labuta por encobrir outros. Sem sombra de dúvida, a pluralidade é a face oculta do direito e do estado burgueses.

Segundo *Wolkmer*, “o principal núcleo para o qual converge o pluralismo jurídico é a negação de que o Estado seja a fonte única e exclusiva de todo o Direito”.²¹¹ No entanto, negar a exclusividade não significa negar que em alguma medida também o pluralismo possa se acomodar à estatalidade. E é bom que assim seja, a menos que tal acomodação se torne a teleologia última da ação cultural para a libertação, se lembrarmos a expressão de *Paulo Freire*. Daí não seria mais ação cultural para a libertação, mas sim para a manutenção do estado de coisas.

Por outro lado, se pensarmos que a teoria crítica do direito se dedicou a, sobretudo, desenovelar o entendimento que considerada o fenômeno jurídico como expressão da santíssima trindade dogmatista –

²⁰⁹ WOLKMER, A. C. *Ideologia, estado e direito*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: RT, 2000, p. 198.

²¹⁰ Sobre o tema, consultar WOLKMER, A. C. “Para uma ética da alteridade na perspectiva latino-americana”. Em: BECKER, Laércio Alexandre; STAUT JÚNIOR, Sérgio (org). *A Escola de Frankfurt no direito*. Curitiba: EDIBEJ, 1999, p. 123-132.

²¹¹ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. 3 ed. rev. e atualiz. São Paulo: Alfa Omega, 2001, p. 183.

estado-direito-lei – a questão da pluralidade pode sofrer o influxo de algumas miradas confusas. Se direito é estado, logo o não-estatal é não-jurídico e a pluralidade estaria residindo para além de o direito. Mas se o não-estatal pode ser jurídico, assim direito não pode ser mais visto como decorrência do estado, cabendo o questionamento mesmo sobre o que seja o direito. O simples fato de se passar a refletir o fenômeno jurídico para além de o estado fez com que se alçasse, por meio da teoria, vãos conceituais que tirou o pensamento do direito com o fatalista casamento com a “direita”. Não se deve entender, porém, que esta possibilidade teórica conseguiu atingir resultados práticos suficientes. Na prática, parecem ter sido a crítica e a resistência seus frutos mais importantes.

Mas como dissemos os resultados práticos de se pensar o jurídico para além de o estado não puderam ser dos mais favoráveis, pois não se pôde agir para além de o estado. Não queremos aqui assumir uma postura simplista e acabar defendendo a identidade, já bastante contestada, entre direito e estado. Queremos, no entanto, apontar para o fato de que na realidade concreta é impossível pensá-los separadamente e assim como *Kelsen* estabelecia uma complexa relação (identitária, é verdade) entre ambos, queremos nós explorar a crítica que parte de sua identificação.

A grande lição desta história, e partamos dela desde já, é que há uma pluralidade empírica de normatividades e organizações políticas, mas esta pluralidade mesma tem uma característica inolvidável: a assimetria de poderes entre o uno que não quer o plural, apesar de com ele ter de conviver nem que a base de encobrimentos; e o plural que pretende ser uma nova unidade na pluralidade (aquela dos que proclamam “a identidade de seus interesses, na diversidade de suas realidades”²¹²).

Veremos, mais à frente, como a assimetria de poderes tem de ser constatada com acuidade e como se deve enfrentar sua superação (a isso reservaremos toda uma secção que terá por cerne o tema da “dualidade de poderes”). Por ora, nos cabe continuar no caminho das teorias críticas do direito, visualizando a tensão do jurídico opressão-resistência a partir do paradigma pluralista.

O pluralismo jurídico conceituado como “a multiplicidade de práticas jurídicas existentes num mesmo espaço sócio-político, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e

²¹² FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 71.

culturais”²¹³ abre espaço privilegiado para pensarmos que nenhuma transformação se dá no éter ideal da física desconsiderando a força do atrito. Há um sujeito histórico para essa prática e ele, certamente, não é a mente dos juristas.

Aqui, fica consignada a presença dos chamados “movimentos sociais”, aos quais dedicaremos alguma tinta, seja pela proeminência de sua aparição na literatura política e sociológica das últimas décadas, seja por conta da sua equívoca relação com o problema das classes sociais desde uma perspectiva da sociologia do conflito e da filosofia da práxis. Grosso modo, portanto, denominaremos tais movimentos como movimentos populares, os quais têm por marca apresentarem-se socialmente como portadores de reivindicações específicas, sem dúvida, mas também com o tino da “produção da vida”, à qual já nos referimos anteriormente. Daí que no pluralismo jurídico percebemos uma ênfase na “emergência de novos sujeitos coletivos”, os quais caracterizar-se-iam por uma “retomada e ampliação de um conceito de ‘sujeito’, fortemente associado a uma tradição revolucionária de lutas e resistências, que vai do ‘proletariado’ ou das massas trabalhadoras (tradição identificada por K. Marx), dos ‘marginalizados’ da sociedade industrial (H. Marcuse), dos ‘condenados da terra’ (F. Fanon) até o ‘povo oprimido’ dos filósofos e teólogos latino-americanos (Enrique D. Dussel, J. C. Scannone, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff)”²¹⁴.

E é por meio da assunção deste “sujeito histórico” a partir desta “tradição” que temos de abordar a questão prática do pluralismo jurídico. Se é certo, e cremos que seja, que “o pluralismo jurídico não se reduz ao ‘uso alternativo do direito’, podendo, entretanto, ter contato mais direto e inter-relação de assimilação com outro tipo de fenômeno designado como ‘Direito alternativo’, ‘paralelo’ ou ‘concorrente’ ao Direito oficial estatal”²¹⁵ ele pressupõe uma existência social para além de o aparato estatal e de seus mantenedores, dentre eles seus funcionários. Ultrapassando a já carcomida objeção ao pluralismo de que é possível encontrar práticas plurais de teor conservador e até mesmo neoliberal (desde a violência dos grupos paralelos que nada têm emancipatórios até a multifacetada lei do mercado), explicitamos que nossa análise parte do chamado pluralismo jurídico “progressista”,

²¹³ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 219.

²¹⁴ WOLKMER, A. C. “Os movimentos sociais e a construção de direitos”. Em: VARELLA, Marcelo Dias (org.). *Revoluções no campo jurídico*. Joinville: Oficina, 1998, p. 94.

²¹⁵ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 226.

historicamente afeito ao pensamento de esquerda caracterizado pela “participação múltipla das massas populares organizadas e dos novos sujeitos coletivos de base”.²¹⁶ Sendo assim, fica a questão: onde está o pluralismo jurídico de um direito que é não-estatal?

Fazendo uso de um aporte teórico ainda marxista, *Boaventura de Sousa Santos* buscou levantar a questão do pluralismo jurídico em sociedades capitalistas, transbordando as apreensões já consolidadas pela antropologia jurídica as quais tratavam o tema desde os casos do colonialismo oficial europeu ainda vigente ou de sociedades marcadas pela heterogeneidade (como nos casos do pluralismo jurídico modernizante de países como Turquia, Tailândia ou Etiópia; de pluralismo jurídico por revolução, como no caso da Ásia Central soviética; ou de pluralismo jurídico por herança autóctone, como a que se vê nos povos originários da América e da Oceania). Assim é que intenta “ampliar o conceito de pluralismo jurídico, de modo a cobrir situações susceptíveis de ocorrer em sociedades, cuja homogeneidade é sempre precária porque definida em termos classistas; isto é, nas sociedades capitalistas”.²¹⁷ Portanto, o capitalismo forja homogeneidades sociais, as quais, provavelmente sob outros influxos de organização societal, dariam azo a heterogeneidades já perdidas.

Sendo tal homogeneidade um “produto concreto das lutas de classes”, ela acaba por assumir expressão jurídica contraditória, para dizer o mínimo. É o próprio autor quem se coloca o seguinte problema: “como resolver a questão de reconhecer no mesmo espaço geo-político, neste caso o estado-nação brasileiro, a existência de mais de um direito, sendo certo que tal reconhecimento choca frontalmente com os pressupostos constitucionais do estado moderno, que atribuem a este o monopólio da produção do direito?”²¹⁸ Aqui já percebemos que a inserção do problema da pluralidade jurídica é ela mesma, a um só tempo, modificação da noção de direito e sua contradição. Cremos que este debate será mais bem explorado seguindo os traços das formulações marxistas de *Stucka* e *Pachukanis*, presentes no próximo item. Mas desde já anotamos: a crescente planetarização do modo de produção capitalista sobre os demais modos de produção contra-hegemônicos, assim como a hegemonia burguesa na sociedade civil e a hegemonia das

²¹⁶ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 231.

²¹⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. *O discurso e o poder*: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica. 2 reimp. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988, p. 76.

²¹⁸ SANTOS, B. de S. *O discurso e o poder*, p. 72-73.

ideologias jurídicas dominantes (naturalismo, depois decisionismo, e positivismo jurídicos) – que são as razões apontadas por *Boaventura* – apenas fazem acentuar algo que estamos chamando de tensão congênita ao direito, porque enquanto subsistir o próprio modo de produção capitalista como o preponderante o direito terá de assumir esta necessária faceta ambígua, o que, na prática, nos leva sempre a caminhar na tênue fronteira entre a legitimação de um direito a serviço da opressão e a inanição perante a não inovação dentro do campo jurídico. Nenhum mecanicismo teórico nos servirá, aqui, de redenção!

Na esteira desse pensamento, podemos concordar com a sugestão de que “sempre que as contradições se condensam na criação de espaços sociais, mais ou menos segregados, no seio dos quais se geram litígios ou disputas processadas com base em recursos normativos e institucionais internos”²¹⁹ temos aí o pluralismo jurídico. Contradições sociais, portanto, geram contradições jurídicas. O direito carrega consigo uma tensão porque a tensão está presente na sociedade (na luta de classes, conforme o antigo escrito de *Boaventura*).

E é nessa medida que podemos nos aproximar a uma resposta para nossa própria pergunta: onde está o pluralismo jurídico, sabendo-se que parte de um direito não-estatal? Está nas contradições da própria sociedade vista como totalidade e nesta encontra-se o estado. Daí que o próprio conceito de pluralismo não pode deixar de ser contraditório, uma vez que tem de apelar para experiências híbridas de pluralidade e mesmo supostas experiências “puras” (como as indígenas ou até as rebeldes) têm de conviver com isso, afinal de contas não podem se configurar como uma ilha tal qual “Utopia” e se isolar em sua perfeição.

Nem por isso, contudo, é impassível a críticas uma situação contraditória como esta. Se o pluralismo jurídico deve ostentar dimensões intra-estatal, extra-estatal ou não estatal, por que este último aparece tão minimizado nas mais competentes análises? Assim, um “direito comunitário” (noção mais próxima das construções latino-americanas que o “direito alternativo” europeu), que teria como “núcleo central” não “a coercibilidade da ‘norma’ e a violência da ‘sanção’, mas a ‘relação’ de sujeitos coletivos que buscam criar e garantir preceituações sobre necessidades vitais”,²²⁰ tem de receber da teoria crítica mais aprofundamentos que as práticas inovadoras dentro do direito oficial ou as práticas não-oficiais reconhecidas pelo direito

²¹⁹ SANTOS, B. de S. *O discurso e o poder*, p. 76.

²²⁰ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 330.

estatal. Este é o problema nevrálgico do pluralismo jurídico que, para fazer-se valer de maneira ampla dentro da crítica jurídica, acabou se cindindo esquecendo o princípio reitor de sua própria proposição: a radicalização da pluralidade.

Creemos não fazer sentido encontrar uma mera alternativa ao direito moderno colonial e capitalista sem questionar profundamente suas bases. Tampouco cremos seja suficiente encontrar a policentricidade sociológica da realidade sem perceber que apesar de vários centros ainda um, e cada vez mais, sustenta e monopoliza o poder. Não estamos querendo imputar ao direito alternativo ou ao pluralismo jurídico, respectivamente, estas lacunas, mas sim revelar, de alguma forma, que suas práticas têm levado a esse “senso comum dos juristas”. Por isso a importância de se assinalar que diante dessas insuficiências, faz-se necessário ressaltar a questão da insurgência, dialética entre o posto e o possível, para mediatizar o conflito entre opressão e resistência.

Ainda assim, é preciso deixar claro que a crítica ao monismo estatal efetuada pelo pluralismo jurídico é crucial. O discurso do direito estatal como “una estructura normativa pretendidamente única y coherente”²²¹ pode servir de dispositivo para se fechar um modelo teórico-científico, mas não é plausível dentro de uma concepção crítica (dialética) acerca do direito. A resposta do monismo jurídico quanto à pluralidade jurídica e sua função de reconhecimento (palavra realmente fetichizada pelos defensores monistas) de que a existência de ordenamentos múltiplos não se dá quando o estado “reconhece” o direito que se reivindica plural assenta-se sob uma base científicista (*o direito é o direito*) e ideológica (*só é direito o que é o direito*). Assim, chegaríamos às raias da loucura, contestando a existência de ordenamentos jurídicos não nacionais, porque o estado nacional (ficção moderna da qual sempre se parte) “reconhece” a soberania de um outro estado. Então, para o estado que reconhece, o ordenamento jurídico do estado que é reconhecido não passa de seu direito próprio, interno,

²²¹ AMAYA, Edgar Ardila. “Pluralismo jurídico: apuntes para el debate”. Em: *El otro derecho*. Bogotá: ILSA, n. 26-27, 2002, p. 49. Neste artigo, o colombiano faz uma suma do debate acerca do pluralismo jurídico, chegando às teorizações de *Boaventura de Sousa Santos*. Para uma ampla mirada da questão, ver o livro RANGEL, Jesús Antonio de la Torre (coord.). *Pluralismo jurídico*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí; Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Padre Enrique Gutiérrez, 2007, em que se apresentam, além de problematizações teóricas, experiências práticas urbanas e indígenas, além de a da justiça comunitária colombiana, da qual *Ardila Amaya* é dos principais divulgadores.

subvertendo a realidade e aniquilando uma percepção crítica do direito (o mesmo vale para os exemplos clássicos da teoria jurídica tradicional: o direito internacional e o direito canônico).

No fundo, as três grandes tendências decorrentes das teorias críticas do direito se entrelaçam de maneira a dificultar suas diferenciações. Costuma-se identificar suas diversidades conforme a postura individual de cada autor e sua práxis. Mas a isto não podemos nos dedicar. Se por, um lado, os três fundadores da crítica podem ser considerados como influências decisivas em cada uma das principais tendências do “movimento direito alternativo” e cada uma destas como que fundadora das principais correntes da teoria crítica do direito atual; por outro, é bastante equívoco o manancial de influências que todos têm e, para simplificar o caótico exemplo, basta que indiquemos que tanto no direito alternativo, quanto no pluralismo jurídico ou no direito insurgente a força da interpretação marxista é marcante. Mas cada crítica com seu marxismo a tiracolo. Por isso, não nos esforçaremos em realizar mais essa história das idéias, ainda que seja uma boa hipótese para futuros estudos (e, claro, de antemão sabida que é pouco consistente historicamente, mas mais coerente hermenêuticamente). Faremos, isto sim, ressaltar agora a terceira fonte para nossas análises, dentro do discurso jurídico, da tensão do direito.

Wolkmer, em texto publicado sobre poder comunitário e acesso a justiça, resalta que existem três fontes de luta para a alternatividade jurídica (ou pluralismo jurídico como paradigma) e elas nada mais são do que as três tendências que viemos anotando até aqui: o positivismo jurídico de combate, o uso alternativo do direito e o direito insurgente (ou direito comunitário paralelo ou direito encontrado na rua). É interessante notar esta nomenclatura: “derecho insurgente es un derecho paralelo, vivo y comunitario que emerge permanentemente de los intereses y las necesidades de la sociedad”. Na seqüência, acrescenta dizendo que ela é decorrente de “la creación y el reconocimiento de derechos fundamentales (derecho a la vida, a la libertad, a la sobrevivencia, etc.), distinto de las normas positivas oficiales, engendradas en los conflictos y en las luchas de grupos sociales, pudiendo coexistir u oponerse a las leyes elaboradas por la actividad estatal”.²²²

²²² WOLKMER, A. C. “Sociedad civil, poder comunitario y acceso democrático a la justicia”. Em: *El otro derecho*. Bogotá: ILSA, n. 26-27, 2002, p. 145.

No entanto, a definição acima é própria de seu “pluralismo jurídico”, ao passo que o direito insurgente acabou ficando mais atrelado ao grupo de advogados populares que construíram o Instituto Apoio Jurídico Popular – IAJUP. Não desconhecemos, como já dissemos acima, o fato de que as três tendências se entrecruzam e costumam se considerar a partir das mesmas expressões,²²³ mas para facilitar nossa tarefa didática preferiremos considerar como direito insurgente a corrente protagonizada por *Miguel Pressburger*, *Miguel Baldez* e *Jacques Alfonsin*, dentre outros.²²⁴

O direito insurgente parece que ficou conhecido mais em sua atuação junto à advocacia popular e por isso acabou sendo sempre lembrado pelo “postivismo de combate” que ironicamente propunha. No entanto, sua proposta não se resume a esta importante postura de resistência dentro do judiciário brasileiro. Em recente dissertação, *Luiz Otávio Ribas* redignifica o papel dos juristas insurgentes no plano das teorias críticas do direito nacional e busca fazer uma aproximação com o referencial pluralista. Fica comprovado, assim, que o direito insurgente nos permite também pensar na tensão congênita ao direito a partir do conflito entre o vigente e o insurgente (assim como o alternativo se contrapunha ao posto e pluralismo, ao monismo). Segundo *Ribas*, o direito insurgente dos advogados populares tinha por fito atuar “no apoio jurídico a movimentos sociais e no fomento à criação de outros grupos de advogados populares”, assim como “na formação e

²²³ Em sua principal obra, *Wolkmer* utiliza várias vezes a expressão “insurgente”: WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 352, por exemplo; ou ainda seu artigo utilizando “direito alternativo”: WOLKMER, A. C. “Direito alternativo: proposta e fundamentos éticos”. Em: ANJOS, Márcio Fabri dos; LOPES, José Reinaldo de Lima (orgs.). *Ética e direito: um diálogo*. Aparecida-SP: Santuário, 1996, p. 125-146. Como afirmação desse exemplo, vemos as expressões “direito insurgente” e “pluralismo jurídico” também aparecerem em ARRUDA JÚNIOR, E. L. de. *Introdução à sociologia jurídica alternativa*, p. 156-157.

²²⁴ Interessantíssimo notar que em uma das publicações do IAJUP, “Direito insurgente II”, há uma página ao final que apresenta os nomes do seu “conselho de administração”, o que comprova que o grupo não se resumia aos três autores supracitados: *Afrânio Raul Garcia Junior*, *Belisário dos Santos Junior*, *Carlos Frederico Marés de Souza Filho*, *Cláudio Perani*, *Daniel Turíbio Rech*, *Décio Guimarães*, *Dyrce Drach*, *Eliana Augusta Atayde*, *Hélio Pereira Bicudo*, *Herbert José de Souza*, *Ivo Poletto*, *Jacques Távora Alfonsin*, *Jean-Pierre René Joseph Leroy*, *José Antônio Peres Gediél*, *José Carlos D. Castro*, *José Geraldo de Souza Júnior*, *José de Souza Martins*, *Luiz Edson Fachin*, *Luiz Eduardo R. Greenhalgh*, *Manuel Bernardes Muller Filho*, *Marco Antônio Rodrigues Barbosa*, *Miguel Lanzellotti Baldez*, *Nilo Batista*, *Nilson Marques*, *Oswaldo de Alencar Rocha*, *Paulo Rosa Torres*, *Rosa Maria Cardoso da Cunha*, *Salvino José dos Santos Medeiros*, *Sônia Helena Novaes G. Moraes*, *Thomaz Miguel Pressburger* e *Valdemar de Oliveira Neto*. IAJUP. *Direito insurgente: anais da II reunião* – IAJUP, 1988, 1989. Rio de Janeiro: IAJUP, 1989, p. 104.

capacitação de lideranças comunitárias, formação crítica de estudantes estagiários e na veiculação de debates, registros de eventos, e publicações de artigos vinculados às causas populares”.²²⁵ Portanto, mais que positivismo de combate, o direito insurgente buscou na prática da assessoria popular (não só com advogados, mas também outros profissionais), construir seus fundamentos teóricos, sendo que a grande distinção para o direito alternativo e para o pluralismo jurídico é que com relação a este deu vida empírica (e militante) a concepções teóricas que timidamente conseguiram ultrapassar a seara da pesquisa sociológica e com relação àquele superou o mero embate dentro do direito formal (no que os juízes alternativos foram muito importantes) por assinalar a possibilidade da educação popular. Ainda assim, é possível atentar para a aproximação entre as correntes, a qual faremos ganhar forma pela citação que segue: “é a produção e aplicação de direito advindos das lutas e das práticas sociais comunitárias, independentes da chancela dos órgãos ou agências do Estado”.²²⁶

A decidida adesão a um pensamento marxista forte, cremos, levou os insurgentes a perceber a transitoriedade de suas concepção teóricas (no sentido de sua historicidade, mas também no sentido que deviam rumar para uma transição, no caso, socialista) e a assim se expressarem: “o direito insurgente é ainda uma concepção a ser construída a partir da própria luta dos trabalhadores, a partir da dialética da luta de classes”.²²⁷

O direito insurgente se apresentaria como o direito dos oprimidos, como um verdadeiro “ideal ético de justiça”. No materialismo histórico de suas idéias, apresentava-se a correlação dialética entre o fazer uso do direito posto e o buscar sua superação. Uma nova concepção de direito, surgida do encontro entre assessores e movimentos populares, permitiria conceber “essas normas como um direito paralelo, ou seja, admitindo direito outros que não só aqueles produzidos pela legislação estatal” e dessa forma “os juristas passam a adotar um ponto de vista teórico-científico e passam a negar o monopólio radical de produção e

²²⁵ RIBAS, Luiz Otávio. *Direito insurgente e pluralismo jurídico*, p. 46, nota 78.

²²⁶ WOLKMER, A. C. “A questão do pluralismo no direito contemporâneo”. Em: *Jornal do SAJU*: periódico do Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da UFRGS. Porto Alegre: SAJU/UFGRS, ano 1, n. 1, julho de 1997, p. 11.

²²⁷ PRESSBURGER, T. M. “Apresentação”. Em: IAJUP. *Direito insurgente: anais da II reunião* – IAJUP, 1988, 1989. Rio de Janeiro: IAJUP, 1989, p. 7.

circulação do direito pelo Estado moderno”.²²⁸ Esta frincha no esquema estatal colonial/moderno capitalista é fulcral para se intentar o caminho do socialismo.

Dessa maneira, é que muitas temáticas foram objeto de reflexão dos juristas insurgentes, sempre relacionadas à classe trabalhadora e popular. E como objeção inserida no contexto de uma dessas reflexões – sobre as ocupações coletivas de terras – *Baldez*, um dos seus mais destacados autores, põe lume à forma que se deve encarar o direito: “o direito do oprimido não é o direito que está nas leis mas o direito a ser conquistado com a tessitura de uma nova ordem jurídica, socializada, por dentro das normas que constituem e integram o estado burguês”.²²⁹

Entendemos que nos aproximamos da postura mais coerente da teoria crítica do direito brasileira, e mesmo latino-americana, para quem quer adotar um ponto de vista marxista. Como nossa opção é justamente esta e o próximo item reservaremos a uma breve revisão teórica da relação entre *Marx*, os marxistas e o direito, temos aí a proposta dos insurgentes como aquela que melhor resolve, a nosso ver, a tensão do jurídico, sem acabar com ela. Quiçá seja justamente por isso que sua vitalidade permanece, pois nem apela para uma acomodação total ao direito estatal, como acabou ocorrendo com o direito alternativo, nem erige o impasse entre o discurso paradigmático da superação do estado jurista e a prática plural dentro da legalidade, como acabe se dando com o pluralismo jurídico. Tanto um como outro são importante contribuições históricas para as teorias críticas do direito, mas só o direito insurgente conseguiu compatibilizar o questionamento das estruturas com o seu uso tático.

De maneira nada atenuada, um insurgente como *Alfonsin* pôde exclamar: “dever-se-ia esperar de todos esses oprimidos, o grande povo-
raça-pobre brasileiro, dolorido pela injustiça de séculos, a revolta ou desânimo”. Mas o que surge dessa constatação é o questionamento contínuo do direito posto, ou seja, “para quem advoga em favor dos sem terra e dos sem teto, para as lideranças mais autênticas dos movimentos

²²⁸ PRESSBURGER, T. M. “Direito insurgente: o direito dos oprimidos”. Em: _____; RECH, Daniel; ROCHA, Osvaldo Alencar; RANGEL, J. A. de la T. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1990, p. 10.

²²⁹ BALDEZ, Miguel Lanzellotti. *Sobre o papel do direito na sociedade capitalista – Ocupações coletivas: direito insurgente*. Petrópolis: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, 1989, p. 17.

populares, trata-se de um grave e profundo questionamento da própria lei e da própria ‘ordem’ oficiais”.²³⁰

Assim, não é a desesperança que guia este quefazer, tampouco uma esperança ingênua, mas sim “o caldo de cultura desse *direito insurgente*” que é tomado desde “o conflito social e se revela nas estratégias dos sujeitos coletivos de alguma forma organizados”.²³¹ A organização popular, portanto, tem de ser incentivada, sob o risco de se cair em iluminismos de vanguardas apartadas de suas bases. Pode haver lideranças políticas e, sem dúvida, são importantes para a consecução histórica das transformações estruturais. No entanto, ela merece a retroalimentação constante e vigilantemente crítica entre o povo e seus dirigentes, que não são mais que populares exercendo funções delegadas, como poder obediencial, exigidas pela complexidade da vida.

E esta organização popular passa por uma conscientização acerca do direito. Aqui, sentimos um profundo resgate da obra de *Lyra Filho* como que ecoando e o que leva a questões que pretendemos tocar no próximo capítulo dedicado às teorias da libertação. Daí a efervescência, neste pensamento, de uma problematização do jurídico naquilo que consideramos seja sua marca: a contradição entre sua manutenção (mediação para garantias e direitos coquistados em lutas históricas) e sua extinção (uma vez que sua existência é a legitimação mesma da realidade opressora). Em *Pressburger* vemos posição análoga, mas com um senso de superação acurado: “por mais que se argumente sobre as contradições inerentes ao sistema jurídico o direito burguês está, como sempre historicamente esteve, capacitado a superar ou a manter essas

²³⁰ ALFONSIN, Jacques Távora. “Negros e índios: exemplos de um direito popular de desobediência, hoje refletidos nas ‘invasões’ de terra”. Em: ____; SOUZA Filho, Carlos Frederico Marés; ROCHA, Osvaldo de Alencar. *Negros e índios no cativeiro da terra*. Rio de Janeiro: AJUP; FASE, 1989, p. 36-37. As reflexões posteriores de *Alfonsin* se destacam, muito por decorrência de sua militância político-jurídica, a empunhar a positividade de combate dos direitos fundamentais e, em especial, do direito humano à alimentação e à moradia a partir do acesso à terra. Consultar ALFONSIN, J. T. “Desafios à construção de uma ética da práxis solidária: direitos humanos fundamentais”. Em: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; CONTI, Irio Luiz (orgs.). *Ágora: sobre os processos organizativos sociais – Sistematização de curso e seminário*. Passo Fundo-RS: IFIBE, 2005, p. 183-207; e ALFONSIN, J. T. *O acesso à terra como conteúdo de direitos humanos fundamentais à alimentação e à moradia*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003, em especial p. 65 e seguintes.

²³¹ PRESSBURGER, T. M. “Direito, a alternativa”, p. 33.

contradições contanto que mantida, ou quando muito, aperfeiçoada sua legalidade”.²³²

Pois bem, na crítica ao direito vigente, o direito insurgente vai criando suas forças, as quais têm por fim contribuir para o confronto em que se definirá pela transição a um novo modo de vida. Enquanto a assimetria de forças, ou seja, de poderes, minimiza a potência, mas não as potencialidades, do direito insurgente, vai se nutrendo de resistência. A resistência, com uma perspectiva de libertação, dota o direito alternativo e plural de vigor prático, mas sem deixar de lado sua grande utopia, um não-lugar-ainda.

Agora, passaremos a destrinçar a tensão do jurídico no próprio pensamento de *Marx* e na tradição que o segue, não sem antes, porém, concluir com significativa tese do direito insurgente: “o sentido histórico desse direito insurgente não está em ser alternativo, mas sim na capacidade de seus teóricos de insurgirem-se contra a ordem estabelecida, e de participarem, ainda que por dentro da ordem jurídica do estado capitalista, da construção da sociedade socialista e de seu Estado”.²³³ A teoria crítica do direito só se salvará dos escombros a que está destinada pela consolidação da hegemonia burguesa do direito se convidar à prática, à práxis, à críptica (crise mais criação) do direito, enfim, se tocar (e não só escrever a partitura) um novo choro-canção.

²³² PRESSBURGER, T. M. “Prefácio (ou, A burguesia suporta a ilegalidade?)”. Em: VIEIRA-GALLO, José Antonio. *O sistema jurídico e o socialismo*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1989, p. 11. É importante advertir que se trata de prefácio a um texto de *Vieira-Gallo*, vice-ministro da justiça do governo *Allende*, e que *Pressburger* faz uma crítica histórica à via institucional para o socialismo desposada no Chile. Ainda assim, do depoimento do vice-ministro sobreleva realçar seu otimismo ao considerar seu contexto: “nós, chilenos estamos no vórtice de uma situação revolucionária” e esta situação tinha as seguintes marcas: “quando o povo perde a confiança no direito estatal, ou melhor, no processo histórico sancionado pela lei vigente, surge o que poderíamos chamar de um novo direito, ainda não fixado em regras e não reconhecido pelo Estado, mas que cristaliza e incorpora a vida. A revolução reflete precisamente o propósito do povo no sentido de tomar o controle do Estado para criar novas condições de vida e gerar, assim, novas normas de bem-estar social”. VIEIRA-GALLO, J. A. *O sistema jurídico e o socialismo*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1989, p. 18. *Pressburger* acolhe desse pensamento a construção possível do “novo direito”, mas refusa a possibilidade de o povo tomar as rédeas do estado por dentro da ordem estabelecida.

²³³ BALDEZ, M. L. *Sobre o papel do direito na sociedade capitalista*, p. 20.

2.3. Marx, o direito e o não-direito: o cerne da tensão congênita ao jurídico

Nosso intuito agora, aproximando-nos da produção inicial de *Marx*, desde sua crítica à filosofia do direito hegeliana até a aparição do primeiro escrito explicitamente propositivo, ainda que em tom panfletário, o “Manifesto do Partido Comunista”, não é outro senão o de averiguar a possibilidade de se encontrar, em *Marx*, uma reflexão acerca do direito fundada em uma tensão congênita ao “jurídico”, ou seja, entre direito e não-direito. A visita feita às teorias críticas do direito, em especial as latino-americanas, nos impõe esta tarefa, uma vez que para além de o pensar crítico, a herança de *Marx* sugere a práxis crítica.

Assim é que partiremos por sinuosas trilhas. Até o manifesto de 1848, a obra de *Marx* tivera um caráter de *crítica e esboço*. *Esboço* porque são, em geral, textos incompletos, não definitivos, não revisados para uma publicação final (como no caso da “Crítica da filosofia do direito de Hegel”; dos “Manuscritos econômico-filosóficos”; e de “A ideologia alemã”). *Crítica* por se tratar de textos dirigidos contra alguns intelectuais de sua época, ainda que esta tenha sido a tônica de toda a sua obra, fazendo jus ao lema “pensar é pensar contra” (além de os textos já citados dedicados à crítica de *Hegel*, aparecem as críticas a *Bruno Bauer*, em “A questão judaica” e à esquerda hegeliana como um todo em livros como “A sagrada família” e “A ideologia alemã”, ambos escritos conjuntamente com *Friedrich Engels*; a *Feuerbach*, nas “Teses” de 1845; e a *Proudhon*, em “Miséria da filosofia”). Não negligenciamos, evidentemente, a militância política que *Marx* já desenvolvia antes do “Manifesto”, mas cremos ser um texto exemplar, porque além de continuar na senda da crítica à “esquerda” de seu tempo (as várias espécies de “socialismos”), estabelece um claro programa de ação revolucionária, desde a Liga dos Justos.

Isto não significa aceitar uma caricatural cisão da vida do autor em algumas fases, mormente se lembrarmos que a exegese de *Marx* é copiosa no que tange a cloná-lo e desconjuntará-lo. Sendo assim, não perfilhamos a idéia de que se trata de um *Marx* ideológico, o jovem *Marx*, como o quer a linha interpretativa de *Althusser*.²³⁴ Tampouco aderimos a um ideário romantizador do jovem *Marx*, compreendido

²³⁴ ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx* (pour Marx). Tradução de Dirceu Lindoso. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

como um simples humanista, talvez conforme uma interpretação distorcida do que teria dito *Erich Fromm*.²³⁵

Partindo dos rudimentos do que entendia *Marx* ser o direito, construção oriunda de seus estudos universitários, a partir de textos chamados “menores”, como o seu exame de maturidade, a carta escrita para seu pai, em 1837, além de artigos que abordam a temática jurídica, datados de 1842, procuraremos manejar os textos da fase inicial da sua produção crítica, escritos de 1843 a 1848, concluindo este percurso com a abordagem alguns itens de seu pensamento em sua obra madura, para evidenciar como a referida tensão do jurídico se esboça na obra marxiana, sem que isso signifique falta de percepção da realidade, ainda que talvez seja perceptível a falta de sistematização. Por isso, não podemos deixar de advertir que lidar com um tema sinuoso, pouco precisável, vez que é uma interpretação sobre a obra de *Marx* naquilo que ela se aproxima da temática jurídica, é sempre instigante, mas também perigoso.

Em 1835, no seu exame de maturidade ginásial em Trier, aparece um dos primeiros escritos que se tem registro, senão o primeiro mesmo, de *Marx* acerca de uma reflexão que tangencie a questão do direito. Ele que nascera em 1818, aos dezessete anos deixara uma pista de quão dilatada seria sua formação no sentido de uma guinada intelectual, saindo-se do senso comum oitocentista (senso este que não deixou de abarcar inclusive o direito) rumo a uma das mais fecundas produções teóricas até hoje vista. No referido exame, o jovem estudante atestara que o principado de *Augusto* deveria ser contado entre as melhores épocas da República Romana nada mais nada menos porque “as instituições e as leis dos homens, os quais [o império de Augusto] escolhera para que tornasse melhor o perturbado estado, muito fizeram, de forma que cessasse a perturbação evocada pelas guerras civis”.²³⁶ É claro que não se pode pretender de uma avaliação de ensino médio um rigor analítico, o que muito viria a caracterizar a obra de *Marx*. No entanto, eis aí um belo ponto de partida para entender desde qual contexto (histórico e intelectual) ele falara e o quanto ele pudera transformar esse mesmo contexto. É tal contexto considerava a limitação do arbítrio e o respeito às leis (tal como se pode observar de sua crítica a

²³⁵ FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Tradução de Octavio Alves Velho. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

²³⁶ MARX, Karl. “Acaso o principado de Augusto merecidamente enumera-se entre as mais felizes épocas da República Romana?” Tradução de Fabrício Possebon. Em: *Conceitos*. João Pessoa: ADUFPB/ANDES, julho de 2004-julho de 2005, p. 160.

Nero) como algo que favorecia o bem-estar, ainda que os costumes, as liberdades e as virtudes estivessem em declínio (como se julgava estivesse a República Romana).

Pouco tempo depois, *Marx* já na Universidade de Berlim, em 1837, encaminhara uma carta a seu pai que o tempo trataria de conservar, uma exceção dentre os documentos dessa época de sua vida. Na missiva, ele comenta que teve de estudar ciência do direito, mas o fez sem se apartar da filosofia. Assim, “procurei fazer passar uma Filosofia do Direito pelo domínio do Direito”.²³⁷ E no bojo de tal estudo fez emergir algo que consideraria uma divisão “irrecuperavelmente incorreta”, mas que se devia ao idealismo alemão: a divisão entre ser e dever-ser. Em reexame crítico dessa sua primeira aproximação teórica ao direito, *Marx* consideraria se tratar de uma “metafísica do direito”, “divorciada de todo Direito real e de toda forma real do Direito”. E como proposta precoce de sua superação asseveraria que “na expressão concreta do mundo do pensamento vivo, tal como é o Direito, o Estado, a Natureza, a inteira Filosofia, deve o próprio objeto ser perscrutado em seu desenvolvimento”. Ou seja, seu erro, desde um embasamento em *Savigny* para quem a filosofia do direito se dividia em doutrina formal e doutrina material, estava em separar conteúdo e forma, sem achar uma forma real: “o conceito é, em verdade, o elo intermediário entre forma e conteúdo. No desenvolvimento filosófico do Direito, um deve emergir no outro”. Eis aí uma concepção inicial que pode ser creditada à noção de filosofia do direito em *Marx*. Mas observe-se que até aí *Marx* não havia enfrentado o sistema filosófico de *Hegel*. E é só depois de lê-lo que passa a se engajar no movimento da esquerda hegeliana.

Tendo *Marx* empreendido esses estudos, os quais ficaram registrados, como que em ementário, na carta a seu pai, de 1837, poderia ele posteriormente debruçar-se em uma crítica mais específica à construção jurídica cristalizada no século XIX. Referimo-nos a sua polêmica com a assim denominada “escola histórica do direito”. Em artigo de 1842, um ano após seu doutoramento em filosofia, *Marx* se sente à vontade para criticar o naturalismo e o positivismo jurídicos, em especial aqueles derivados do pensamento de *Gustav von Hugo* e

²³⁷ MARX, K. “Carta ao pai em Trier: ciência do direito e filosofia investigadas na própria realidade, com o próprio objeto perscrutado em seu desenvolvimento”. Tradução de Emil Asturig von München. Disponível em: < www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP4Port.htm > Acesso em 10 de junho de 2008. Por se tratar de texto disponível sem paginação, todas as demais citações dele devem se remeter a esta nota de rodapé.

Friedrich Carl von Savigny. Como sabemos, este último jurista seria considerado pela posteridade como dos mais importantes dentre os que integraram a escola pandectística germânica. E parece que o próprio *Marx* sentiria sua influência. No entanto, para este coube a crítica, ainda que ela não seja dos capítulos mais conhecidos de sua obra, mesmo porque efêmera. Em realidade, no artigo de 1842, seu gênio se voltava contra *Hugo*, “patriarca e criador” da referida escola.

Segundo *Marx*, o historicismo de *Hugo* que tanto rejeita o direito positivo por ser irracional se torna a argumentação irracional e positivista por excelência. Ele que se pretendia ser descendente de *Kant* nada mais fazia que o falsear: se se considera “a Filosofia de Kant como sendo a teoria alemã da Revolução Francesa, cabe considerar-se o Direito Natural de Hugo como sendo a teoria alemã do Ancien Régime Francês”.²³⁸ Este tema seria reincidente na obra de *Marx*, quando, um ano depois, escreveria a sua “Introdução” à “Filosofia do Direito” de *Hegel*:

uma escola que justifica a infâmia de hoje pela de ontem, que considera todo o grito do servo debaixo do látigo como grito de rebelião desde que o látigo se tornou venerável pela idade, ancestral e histórico, uma escola para a qual a história só mostra o seu *a posteriori*, como o Deus de Israel fez com o seu servo Moisés – a Escola histórica do direito – poderia supor-se que ela inventou a história alemã, se não fosse realmente uma invenção da história alemã.²³⁹

Neste texto, seu intuito seria, em última análise, demonstrar que só a “filosofia alemã do direito e do estado” estava coerente com sua contemporaneidade, vez que “a luta contra o presente político dos alemães é a luta contra o passado das nações modernas”.²⁴⁰ Eis,

²³⁸ MARX, K. “O manifesto filosófico da escola histórica do direito: crítica ao naturalismo e ao positivismo no domínio do direito”. Tradução de Emil Asturig von München. Disponível em: < www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP5Port.htm > Acesso em 10 de junho de 2008. Por se tratar de texto disponível sem paginação, todas as demais citações dele devem se remeter a esta nota de rodapé.

²³⁹ MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Em: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 146-147.

²⁴⁰ MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, p. 148.

portanto, o contexto da crítica de *Marx*, cuja irritação se fazia sentir, dentre outros momentos, quando *Hugo* justificava o direito de vida e morte sobre os escravos porque os pobres livres se deixavam explorar muito mais vilmente, sendo preferível a bem-nutrição agrilhoada à liberdade desnutrida. Dessa forma, *Marx* rejeitava o “direito animal” pressuposto pelos historicistas alemães, o qual redundava no direito do poder arbitrário. Então, mais um traço do pensamento “jurídico” de *Marx* se apresenta, numa rejeição tanto do positivismo puro que triunfantemente cavalgava desde a França, não sem percalços, quanto do naturalismo da escola histórica.

Tal dupla rejeição precisaria encontrar uma superação que se fizesse assentar tal qual a rejeição material-formal, anteriormente aduzida (“Carta ao pai...”), e se dera por via do “conceito”, a “forma real”. Nos artigos sobre os debates da lei sobre o furto de madeira, o impasse ganha uma solução que tem na opção política pelos direitos consuetudinários da pobreza sua fundamentação. Trata-se de uma opção política que é jurídica. Senão vejamos.

Na Renânia, a Assembléia estadual legislou sobre o furto de madeira, tornando alvo do direito penal o que sequer eram meras contravenções.²⁴¹ Todo o debate girava em torno do direito ou não de se recolher os pedaços de madeira que, pela ação natural do tempo, se desprendiam das árvores que se encontravam em propriedades particulares. Quer dizer, tratava-se de proteger o proprietário das árvores contra aqueles que não as possuíam. *Marx*, porém, arguiu com base no costume do povo renano de agir assim, vez que não havia vilipêndio algum à propriedade particular: “en el caso de leña suelta, en cambio, nada se separa de la propiedad. Lo ya separado de la propiedad se separa de la propiedad”.²⁴² Apesar de a argumentação marxiana cair em uma tautologia, ele dela faz uso propositadamente para realçar que o que não era não era. Algo como uma impossibilidade para se basear em flexibilizações do direito consuetudinário da pobreza. Assim, ele queria deixar claro que roubar madeira e recolher madeira caída eram coisas diferentes. Logo,

²⁴¹ Debate análogo pode ser encontrado no contemporâneo livro de THOMPSON, Edward P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Tradução de Denise Bottmann. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

²⁴² MARX, K. *Los debates de la Dieta renana*. Traducción de Juan Luis Vermal y Antonia García. Barcelona: Gedisa, 2007, artículo I, p. 29.

la ley no está dispensada de la obligación general de decir la verdad. Por el contrario, la tiene en doble medida, ya que es quien debe expresar de modo general y auténtico la naturaleza jurídica de las cosas. La naturaleza jurídica de las cosas no puede por lo tanto guiarse por la ley, sino que la ley tiene que guiarse por la naturaleza jurídica de las cosas. Si la ley denomina robo de leña una acción que no es un delito formal, la ley miente y el pobre es sacrificado a una mentira legal.²⁴³

Como vemos, não pretende *Marx* contrapor-se a toda e qualquer forma de direito, afinal, existe uma natureza “jurídica das coisas”. Ocorre que esta não se confunde com a lei e, assim, é seu pressuposto, merecendo que a lei a ela se adéque. Nesse sentido, nosso autor assume a idéia de que o crime é antijurídico (opõe-se a todo o direito) e infere da atividade legislativa sobre a madeira que há brechas para o povo não ver crime, mas ver pena e começar a sempre não ver crime onde há pena. Mais uma vez, trata-se de ressaltar o papel do direito, ainda que sua verve crítica posterior radicalizasse mais esse discurso.

A argumentação de *Marx*, pois bem, articula-se em conformidade com a seguinte tese: “reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario, un derecho consuetudinario que no es local sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aún más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser el derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental”. Mas nesse passo, não se resume a considerar a existência de um direito contra outro, mas sim de ter em conta que “lo que se entiende por las llamadas costumbres de los privilegiados son costumbres contra el derecho”. Arriscamos, aqui, a encontrar uma concepção de justiça em *Marx*, a qual ganha respaldo com a seguinte máxima, que avaliza seu argumento anterior: “mientras que el derecho humano es la existencia de la libertad, este derecho animal es la existencia de la esclavitud”.²⁴⁴

Concluindo nossa visita ao *Marx* desconhecido que se afigurou até aqui, cabe-nos ressaltar que para ele tal direito consuetudinário é racional e universal, por isso se diferenciando dos costumes dos privilegiados, e mostrando-se como o costume mesmo do direito legal. Dessarte, não haveria direito consuetudinário dos estamentos

²⁴³ MARX, K. *Los debates de la Dieta renana*, artículo I, p. 29-30.

²⁴⁴ MARX, K. *Los debates de la Dieta renana*, artículo I, p. 33.

privilegiados e sim mentiras e mais mentiras legais ou, em suas palavras, “pretensiones arbitrarias” como “exigências legais”.²⁴⁵ Reivindicando para os pobres um direito próprio que seria o próprio direito, conclui caracterizando a propriedade privada como um roubo, tal qual o faria um adversário futuro – *Proudhon* –, valendo-se do aporte hoje histórico, mas, à época, coetâneo de *Marx*, de que existiam “formas híbridas y fluctuantes de la propiedad”,²⁴⁶ não podendo ser tomadas como um simples direito privado abstrato. Teria sido o caso justamente das madeiras caídas no chão: “existen objetos de la propiedad que por su naturaleza no pueden alcanzar nunca el carácter de la propiedad privada antes determinada, y que por su esencia elemental y su existencia contingente recaen en el derecho de ocupación, es decir, en el derecho de ocupación de la clase que, precisamente por el derecho de ocupación, es excluida de toda otra propiedad”.²⁴⁷ Mais uma vez, *Marx* dá-nos mostra de que pode servir de inspiração para não só a subversão de um conceito tradicional do direito burguês, como reviver um conceito de raízes medievais tendo por fulcro seu princípio informativo, a pobreza – posteriormente, já na “Introdução” à crítica de *Hegel*, o proletariado.

Passemos dos rudimentos do direito em *Marx* à indagação sobre a possibilidade de encontrar em sua obra uma reflexão jurídica assentada em uma tensão, uma dualidade. Ainda que no momento anterior o direito tenha aparecido mais explicitamente, é agora que a obra de *Marx* adentra naquilo que se convencionou chamar de seus escritos maiores, a parte de sua produção teórica, enfim, que resistiu ao tempo e que ousou continuar influenciando gerações e mais gerações de pensadores. Mas, por certa contradição histórica, trata-se de uma obra que não privilegiou o direito, o que, no entanto, não nos deve fazer acreditar que não sejam textos que possam relegar o direito a uma posição alheia em seu todo propositivo. Acontece, porém, que de uma constatação não podemos escapar, por mais que nos esforcemos do contrário, vale dizer, não há em *Marx*, definitivamente, uma sistematização acerca do direito. O que há, isto sim, são apontamentos, muitas vezes inconclusos e mesmo incongruentes entre si, acerca do tema direito. Por isso, nossa defesa de que resta estabelecida em seu pensamento uma tensão (mais que uma ambigüidade) no que concerne ao direito e disto pretendemos nós nos apropriar.

²⁴⁵ MARX, K. *Los debates de la Dieta renana*, artículo II, p. 36.

²⁴⁶ MARX, K. *Los debates de la Dieta renana*, artículo II, p. 37.

²⁴⁷ MARX, K. *Los debates de la Dieta renana*, artículo II, p. 38.

Começamos, portanto, por realçar algo que já havíamos dito e que se refere ao próprio estado em que nos foi deixada sua obra, no que diz respeito a sua produção teórica inicial. Após obter seu doutoramento em 1841 – o que nos induz a pensar que *Marx* adquiriu sua independência intelectual, como vimos acima –, o filósofo da práxis passou a se entregar a alguns projetos de estudos, iniciando pela crítica a *Hegel*.²⁴⁸ Não à-toa que, em 1843, *Marx* redigiria dois textos críticos sobre a obra de *Hegel*, centrando fogo em sua arquitetônica filosófica sobre o estado. Assim, o monumento jusfilosófico que é “Princípios da filosofia do direito” seria o ponto de partida para a crítica do jovem intelectual. Herdeiro e integrante que fora da esquerda hegeliana, *Marx* daria corpo a sua dissidência quanto a esta corrente do pensamento alemão, principiando com sua “Crítica da filosofia do direito de Hegel”. Trata-se do “Manuscrito de Creuznach”, o qual, como quase toda sua obra filosófica inicial que aqui resgataremos – à exceção de “A sagrada família” e de seus artigos, como “A questão judaica” e a “Introdução” –, não recebera publicação durante sua vida.

Apesar de, contudo, o projeto de *Marx* ter sido fazer uma crítica completa à filosofia do direito e do estado hegeliana, logo este desiderato se esmaeceria e daria vez a outros projetos, notadamente os estudos de economia política e a militância política revolucionária. E é

²⁴⁸ Importante é lembrar, com *Lukács*, em texto fundamental sobre a primeira produção teórica de *Marx*, que “sua formação filosófica propriamente dita, contudo, teve início apenas com o aprendizado da filosofia hegeliana” e é a partir dela que redige sua tese de doutoramento, entre 1839 e 1841. LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009, p. 123. Ao estabelecer, para fins de história da filosofia, a diferença entre *Epicuro* e *Demócrito*, lança âncoras para a própria superação do pensamento hegeliano, uma vez que já aparece a “crise da filosofia” em suas feições mais evidentes e, “em sua análise desta crise, já se manifestam em *Marx* idéias que preparam explicitamente a visão do papel político e revolucionário de uma filosofia que não pode se realizar sem se suprimir a si mesma”. LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, p. 130-131. Assim como *Lukács*, nos sentimos a reproduzir a seguinte seminal sentença do *Marx* da tese sobre *Epicuro* e *Demócrito*: “mientras la filosofía, como voluntad se enfrenta con el mundo fenoménico, el sistema es rebajado a una totalidad abstracta, es decir, deviene un aspecto del mundo que se opone a otro. Su relación con el mundo es refleja. Animado por el impulso de realizarse entra en tensión contra algo distinto. La autosuficiencia interior y la perfección se quiebran. Aquello que era luz interior se convierte en llama devorante que se dirige hacia lo externo. Resulta así como consecuencia que el devenir filosofía del mundo es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella rechaza hacia el exterior es su propia deficiencia interna, que precisamente en la lucha ella cae en los defectos que combate en su contrario, y que elimina tales defectos sólo cayendo en ellos”. MARX, K. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. México, D. F.: Sexto Piso, 2004, p. 84-85.

isto exatamente o que explica a versão incompleta e manuscrita da crítica a *Hegel*. O texto de *Marx*, a par de dar pistas acerca de seu tratamento do direito, não privilegiaria a temática jurídica específica como hoje se tem por comum e sim o mote político, enfocando o problema do estado em *Hegel*. Lembremos, com isso, que o século XIX foi profuso na criação do ideário científico que ainda hoje impera entre nós, e a ciência política, bem como a teoria (geral) do estado, não fogem a esta regra histórica.

Para melhor entender o contexto e a proposição teórica de *Marx*, indubitavelmente se faria necessária a reconstituição da influência que *Hegel* exerceria sobre ele. No entanto, devido aos limites deste trabalho, escusar-nos-emos de tal vereda, não sem consignar que a concepção hegeliana toma-se pela racionalidade em si e para si, apresentando-se não como uma mera abstração, a qual pode ser entendida pela fragmentação de seus momentos, mas como a totalidade histórica que se coroa com a “identidade consciente do conteúdo e forma”, ou seja, “a Idéia filosófica”.²⁴⁹

Sendo esse o ponto de partida filosófico de *Hegel*, que seria também, mas invertidamente, o de *Marx*, podemos seguir a trilha deste último em busca de uma reflexão acerca do jurídico, para quem não valia a prédica hegeliana de que “o domínio do direito é o espiritual em geral”, sem, entretanto, poder-se dizer que há um total afastamento da noção igualmente hegeliana de que “o sistema do direito é o império da liberdade realizada”.²⁵⁰ Ainda que possa parecer estranha esta afirmação, mantemo-na por crermos haver, na suprassunção dialética de *Marx*, uma parcial conservação de seu conteúdo, ainda que qualitativamente superado, portanto também negado.

Descendo, pois, dos céus à terra, *Marx* investe sua crítica contra a estatolatria que o pensamento hegeliano houvera implantado. Era o momento de converter “a crítica da religião em crítica do direito e a crítica da teologia em crítica da política”.²⁵¹ Dessa maneira, *Marx* tornava evidente que a pré-história alemã era vivida na filosofia. A única que estava conforme a realidade era sua filosofia do estado e do direito, tendo em *Hegel* seu maior expoente: eis a filosofia especulativa do direito. Ocorre que “em política, os alemães pensaram o que as outras

²⁴⁹ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. 2 ed. Lisboa: Guimarães; São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1976, p. 15.

²⁵⁰ HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*, p. 27.

²⁵¹ MARX, K. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”, p. 146.

nações fizeram”. E assim a crítica precisava angariar uma nova dimensão: ser atividade prática. A força material da teoria só tinha vez quando penetrada nas massas. Eis sua radicalização. E a raiz do homem é o próprio homem, por isso a necessidade da crítica da religião. Isto era válido na medida em que, na Alemanha, a emancipação teórica tinha sentido, uma vez que o passado revolucionário alemão era teórico, como ocorrera com *Lutero* e a reforma protestante. Assim, as revoluções necessitariam de uma base material. E o povo, sendo esta base, precisaria de uma teoria que priorizasse suas necessidades reais.

A força desta crítica estaria, no entanto, apartada de uma crítica sistemática ao direito. É o que se depreende do que *Marx* elaborou acerca de *Hegel*. Por exemplo, essa ordem de reflexões levá-lo-ia a fazer de alvo o “poder governamental” hegeliano como se caracterizando por não ser mais que administração, por não ser mais que burocracia. Se na crítica ao poder soberano *Marx* se destinou a denunciar a inversão entre sujeito e predicado a partir da defesa da república democrática contra a monarquia constitucional, agora se tratava de denunciar a burocracia estatal em sua cisão frente à sociedade civil. Diz *Marx* que “Hegel parte da separação entre ‘Estado’ e ‘sociedade civil’, entre os ‘interesses particulares’ e o ‘universal que é em si e para si’”.²⁵² E a burocracia se fundaria nisso, desde, inclusive, uma “descrição empírica”. Há aí, portanto, uma pressuposição de um “espírito corporativo”, o que significa não haver um “desenvolvimento” do conteúdo dessa burocracia mas sim um mero formalismo (“organização formal”). Assim, a crítica vai se preocupar em desvendar a relação entre corporação e burocracia, uma vez que se assume a dicotomização entre estado e sociedade civil, mas não se deixa de pressupor um espírito corporativo à burocracia.

Mais adiante, a mesma crítica se preocuparia em problematizar o papel do poder legislativo, vez que objeto de preocupação, no sistema hegeliano. E apontando para o fato de que *Hegel* entendia que tal poder é que deveria ser o real poder governativo, *Marx* ausculta as intenções de fundo nessa formulação: “o poder governamental, por exemplo, tinha de ser, em si e para si, muito mais o objetivo dos desejos populares do que o é a função legislativa, a função metafísica do Estado. A função legislativa é a vontade, não na sua energia prática, mas na sua energia

²⁵² MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 64.

teórica. A vontade não deve, aqui, valer em lugar da lei: mas sim trata-se de descobrir e formular a lei real”.²⁵³

Continuarmos por esta vereda, todavia, não nos vai levar mais longe sobre a questão jurídica em *Marx*. Afora alguns apontamentos sobre a propriedade privada como um direito privado entendido como um direito abstrato, corporificado no conceito de personalidade abstrata,²⁵⁴ a “Crítica da filosofia do direito de Hegel” não nos oferecerá mais elementos. Por isso, avancemos no tempo e tentemos enxergar na vasta obra de *Marx* indícios de uma filosofia dual (porque tensa ou “intensionada” – porque originada da ação de intensar, tornar tensa) do direito.

Antes de prosseguirmos com nossa exposição, na seqüência do legado crítico deixado por *Marx* após comentar *Hegel*, não podemos nos furtar a dizer que a filosofia do direito que pode se desposar desde *Marx* tem uma característica preponderante: o momento negativo de seu movimento dialético. Assim, à pergunta sobre a existência de uma reflexão sobre o direito na obra inicial de *Marx* devemos responder que ela se encontra sob a forma da crítica implacável de seu papel como superestrutura no bojo do que nosso autor viria a chamar de modo de produção capitalista. A metáfora edilícia infra-superestrutura, no entanto, não deve ser absolutizada, pois como vimos nos debates acerca da lei sobre o furto de madeira, a perspectiva jurídica pode angariar uma forma positiva, conforme o estágio da luta da classe proletária por sua emancipação. Também, não pode haver um reducionismo do direito à esfera superestrutural vez que a dinâmica de mútuo condicionamento entre as duas estruturas não transparece com tanta nitidez na referida metáfora. É uma metáfora, e por isso seus limites são intrínsecos, talvez existentes na mesma proporção em que há um intrínseco ímpeto didático em sua formulação.

Nossos próximos passos, portanto, dar-se-ão no sentido de desbravar alguns momentos da obra marxiana, apontando para clarões em que o direito pode medrar. Vamos a elas.

Assim como *Marx* advertiu para o fato de que era preciso fazer da crítica à religião uma crítica ao direito, ele tornaria a abordar o tema dentro do contexto da crítica à esquerda hegeliana, e não mais exclusivamente daquela feita a *Hegel*. Os jovens hegelianos, segundo *Marx*, perdiam-se em mistificações e alheamentos. Eram pródigos em

²⁵³ MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 134.

²⁵⁴ Conferir MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 123.

“transformar trivialidades em mistérios”. Entre estes estavam “o retorno ao selvagismo (os criminosos) no seio da civilização, a ausência de direitos e a desigualdade no interior do Estado”.²⁵⁵ Na opinião de *Marx*, tratava-se de ocultar o evidente e não de desencobrir o oculto. A existência de tais desigualdades seria o próprio pressuposto do sistema jurídico, vez que “a profissão de fé da maior parte dos Estados começa, ao contrário, por considerar desiguais perante a lei o alto e o baixo, o rico e o pobre”.²⁵⁶

Pois bem, o mistério que é invólucro de tal situação nada mais é que a própria cegueira dos críticos que não conseguiam ver para além de o próprio endeusamento de sua atividade crítica. É a partir dessa ordem de idéias que *Marx* faria sua crítica a *Feuerbach*, sendo que a tese 8 se nos afigura como a mais exemplar para explicar essa problematização: “toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que induzem às doutrinas do misticismo, encontram sua solução racional na *praxis* humana e no compreender dessa *praxis*”.²⁵⁷

O direito, portanto, não poderia fugir à regra. As “inexplicáveis” conformações aduzidas pela esquerda hegeliana poderiam ser explicadas pela práxis humana, uma prática que se fundamentava em opções concretas pela manutenção do *status quo*, algo que não poderia deixar de refletir na esfera jurídica. Com essa ferramenta de análise ficaria fácil, pois, destrinçar o “mistério” que estava a informar a teoria da pena pelos idos da década de 1840, fruto e desdobramento de tudo o que se havia elaborado nessa matéria até então. Unindo “a vingança sobre o criminoso com a expiação e a consciência do pecado do criminoso, a pena corporal com a pena espiritual”, erigia-se uma “teoria da pena, que une a jurisprudência à teologia”, ou seja, “a teoria penal da Igreja católica”.²⁵⁸

Esta é a primeira conclusão que se pode tirar de uma aproximação entre *Marx* e o direito, nesse momento de sua produção

²⁵⁵ MARX, K.; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003, p. 70.

²⁵⁶ MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família...*, p. 70.

²⁵⁷ MARX, K. “Teses contra Feuerbach”. Tradução de José Arthur Giannotti. Em: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 52. Interessante se nos afigura apontar o entendimento de que “a tese de doutorado pode ser definida como um embrião inicial das posteriores *Teses sobre Feuerbach*”, no que respeita à “superação dos limites do materialismo metafísico”. LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, p. 129.

²⁵⁸ MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família...*, p. 201.

teórica, qual seja, o casamento entre a especulação filosófica sobre o direito e sua obnubilação, sua opacidade.

Ocorre, porém, que a crítica ao direito não se dá somente pela constatação da inversão de sua realidade na prática humana, como também pela verificação de que se pode tratar de um dispositivo consolidador de uma dada realidade. Nesse sentido é que ele se mostra como um cânone social, um verdadeiro “exemplo do sagrado”,²⁵⁹ como observamos na crítica à sistemática jurídica de *Max Stirner*, em “A ideologia alemã”. Mas não é só aí que esta crítica aparece, pois ao avaliar a construção dos direitos humanos desde as declarações revolucionárias e de independência da França e da América do Norte, *Marx* acentua a pouco vã divisão entre direitos dos homens e direitos dos cidadãos: “registremos, antes de mais nada, o fato de que os chamados direitos humanos, os *droits de l’homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”.²⁶⁰ Mais do que isso, de fazer a crítica da formação histórica dos direitos humanos, *Marx* torna substantiva a crítica ao próprio direito de cariz individualista, dos homens-mônadas. Esse tema reapareceria na crítica a *Stirner*, cuja caracterização da concepção de direito, conforme *Marx*, é a de um “direito egoísta”, um direito que além de se sacralizar, faz uso de antíteses entre o “Eu” e o “estranho” para construir um sistema de poder: “o direito que Eu dou ou tomo para mim”.²⁶¹

Já em “A sagrada família” *Marx* apontava para o fato de que é justamente na passagem da descentralização administrativa para a formação do estado moderno que os privilégios dão vez aos privilégios abolidos, os quais residem agora não mais na coisa pública e sim dissolvidos na sociedade burguesa, agora protegida pelo estado: “o privilégio é substituído aqui pelo direito”.²⁶² Assim é que essa mesma discussão, ainda que com outra indumentária, vale para “A questão judaica”, na qual se expressa que “a constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação se baseia no direito, ao passo que a relação entre os homens dos

²⁵⁹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 353.

²⁶⁰ MARX, K. *A questão judaica*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2005, p. 34.

²⁶¹ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 360.

²⁶² MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família...*, p. 135.

estamentos e dos grêmios se fundava no privilégio – se processa num só e mesmo ato”.²⁶³

Dessa forma, temos que, na sociedade burguesa, direitos e privilégios contrapõem-se apenas aparentemente. Se lembrarmos do debate sobre a lei de furto de madeira, poderemos retomar a idéia de que o privilégio das classes dominantes e ricas não pode ser direito. Logo, os direitos burgueses que se afiguram como privilégios não são direito em verdade, pois faltam-lhes a universalidade e a racionalidade. É claro que naquela discussão se falava dos costumes dos pobres em contraposição aos dos privilegiados. Mas a adução que podemos fazer aqui é a mesma que teve efeito lá, vale dizer, os costumes dos pobres é que eram direito e não os privilégios dos mais abastados.

Faz-se interessante notar que na discussão de “A questão judaica”, *Marx* afixou sua crítica em direção a *Bruno Bauer*, para quem a emancipação política era o fim da emancipação da religião. *Marx* se utilizou desse equívoco baueriano para dizer que não se podia confundir a emancipação política com a emancipação humana, sendo que o judeu não se emanciparia de fato com o acolhimento de sua religião pela esfera privada, retirando-se a religião do âmbito público: “a emancipação do Estado em relação à religião não é a emancipação do homem real em relação a esta”.²⁶⁴ Além de tudo, permanece a religião do estado. Senão vejamos: “a emancipação política do judeu, do cristão e do homem religioso em geral é a emancipação do Estado do judaísmo, do cristianismo e, em geral, da religião. De modo peculiar a sua essência, como Estado, o Estado se emancipa da religião ao emancipar-se da religião de Estado, isto é, quando o Estado como tal não professa nenhuma religião, quando o Estado se reconhece muito bem como tal. A emancipação política da religião não é a emancipação da religião de modo radical e isento de contradições, porque a emancipação política não é o modo radical e isento de contradições da emancipação humana”.²⁶⁵

Nesse sentido, percebemos a distinção feita por *Marx*, na linha hegeliana, entre estado e sociedade civil, redundando nas esferas de direito público e privado, insuficientes por si sós para catapultarem a emancipação humana (que mais tarde *Marx* chamará de revolução): “o

²⁶³ MARX, K. *A questão judaica*, p. 41.

²⁶⁴ MARX, K. *A questão judaica*, p. 31.

²⁶⁵ MARX, K. *A questão judaica*, p. 20.

homem se emancipa politicamente da religião ao bani-la do direito público para o direito privado”.²⁶⁶

Outra distinção que aparece com clareza na obra inicial de *Marx* é a da separação entre direito e moral, ainda que revestida com outros termos. Em excerto de “A sagrada família”, nosso autor ironiza os Críticos críticos que perfumam seu discurso com teor duvidoso, cheirando a misticismo: “o próprio direito se distingue de maneira muito expressa dos ‘estados de ânimo e de consciência’, que essa distinção tem seu fundamento tanto na essência unilateral do direito quanto em sua forma dogmática, figurando, inclusive, entre os dogmas fundamentais do direito e, enfim, que a aplicação prática desta distinção é a culminação da evolução jurídica”.²⁶⁷ Este comentário não deve levar a entender, redutoramente, que *Marx* dá impulso a uma interpretação à moda de “teoria pura do direito”. Reconhecer a separação, aqui, entre o que está “dentro” e o que está “fora” do direito, significa tão-somente perceber que essa é uma tendência cientificizante pela qual atravessaria todo o século XIX, não escapando sequer *Marx* dela. De qualquer forma, trata-se da lucidez de uma antecipação que só teria no, primeiro meado do século XX, seu mais sofisticado escultor, *Hans Kelsen*.

Ainda assim, compreendida sua compreensão, quer dizer, uma meta-compreensão, podemos desanuviá-la demonstrando que para *Marx* a prática é o critério último de verificabilidade e esta sói esbarrar no momento econômico do mundo real. Assim é que, em 1848, no qual vem a público o “Manifesto comunista”, *Marx* e *Engels* ressaltaram que as idéias dos capitalistas “são produto das relações burguesas de produção e de propriedade, assim como o direito não é nada mais que a vontade de sua classe erigida em lei, uma vontade cujo conteúdo é determinado pelas condições materiais de vida de sua própria classe”.²⁶⁸ Logo, não só “as idéias dominantes de uma época sempre foram as idéias da classe dominante”,²⁶⁹ como também o direito se vê influenciado pelos interesses dominantes, não se restringindo a uma pureza sequer compatível com a concepção de ciência. E mais: se, por analogia, o direito dominante de uma época é o direito da classe

²⁶⁶ MARX, K. *A questão judaica*, p. 24.

²⁶⁷ MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família...*, p. 115.

²⁶⁸ MARX, K.; ENGELS, F. “Manifesto do Partido Comunista”. Tradução de Victor Hugo Klagsbrunn. Em: REIS FILHO, Daniel Aarão (org.). *O Manifesto comunista 150 anos depois*. 4 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 24.

²⁶⁹ MARX, K.; ENGELS, F. “Manifesto do Partido Comunista”, p. 26.

dominante, é possível pensar um contra-direito, um direito dos dominados, dos pobres, dos proletários. Esse parece ser o grande ensinamento que se depreende do “Manifesto” que, malgrado as interpretações utilitaristas e simplificadoras, não resume o mundo a duas classes, mas sim aponta para a tendência de uma polarização entre burgueses e proletários. Mas as classes intermediárias estão sempre presentes no discurso, inclusive do “Manifesto”, documento político de primeira grandeza para a tradição do pensamento marxista, e isto afasta os maniqueísmos que inviabilizariam proposta de *Marx*.

Eis, então, que economia e direito se entrelaçam, impedindo-se uma estática acomodação do direito no painel da superestrutura, sem ligação e possibilidade de inserção da base estrutural da metáfora. É o que se percebe na crítica a *Proudhon*, realizada em 1837, quando o teórico francês se opunha a uma greve de operários por ser ilegal e atrapalhar o bom desenvolvimento econômica da nação: “o Sr. Proudhon pretende fazer passar um artigo do Código Penal por um resultado necessário e geral das relações da produção burguesa. [...] Por isso, o artigo do Código Penal [que proíbe a greve dos operários] prova quando muito que a indústria moderna e a concorrência não estavam ainda bem desenvolvidas no tempo da Assembléia Constituinte e do Império”.²⁷⁰

Com isso, poderíamos lembrar que *Marx* criticara a limitação da suprassunção hegeliana devido ao fato de que “em Hegel, a negação da negação não é a confirmação da verdadeira essência, precisamente mediante a negação da essência aparente, mas a confirmação da essência aparente ou essência estranha de si em sua negação”, ou seja, “na filosofia do direito de Hegel, o direito privado supra-sumido = moral, a moral supra-sumida = família, a família supra-sumida = sociedade civil, a sociedade civil supra-sumida = Estado, o Estado supra-sumido = história mundial. Na realidade, continuam subsistindo direito privado, moral, família, sociedade civil, Estado”.²⁷¹ A crítica, grosso modo, diz que a dialética hegeliana não suprassume (conserva-nega-supera) seus elementos, mas antes afirma negando, sem negar o que deve ser negado. Por isso é que *Marx* reconhece outra contradição bastante forte na formação social capitalista, vale dizer, a tensão entre ausência de

²⁷⁰ MARX, K. *Miséria da filosofia*: resposta à Filosofia da Miséria do senhor Proudhon (1847). Tradução de Paulo Ferreira Leite. São Paulo: Centauro, 2001, p. 148-149.

²⁷¹ MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 130. Conservamos a grafia do texto traduzido do original.

direitos estruturalmente concebida e apelo pelos direitos dos proletários como estratégia de luta.

A ausência referida encontra assento no seguinte comentário, atacando a solução simplista de mais um jovem hegeliano literato que propunha reformas no código penal e assistência judiciária gratuita aos desprovidos de recursos para contratarem advogados, ou seja, que propunha o “acesso à justiça”: “como se a ausência de direitos não começasse precisamente no processo em si, e como se na França não se soubesse há muito tempo que o direito não concede nada, mas apenas se limita a sancionar o existente”.²⁷² Por outro lado, reconhece *Marx* a força que o próprio sistema do direito pode adquirir, caso adequadamente utilizado: “os proletários chegam a essa unidade através de um longo desenvolvimento, um desenvolvimento no qual o apelo a seus direitos também tem um papel. Esse apelo a seus direitos é, aliás, apenas um meio para transformá-los em ‘Vós’, em uma massa revolucionária e unida”.²⁷³ É claro que não se trata de uma crença ingênua no direito, mas o apelo aos próprios direitos, como os únicos universais – recordando mais uma vez o debate sobre a lei de furto de madeiras – são, para os trabalhadores, uma das vias com as quais se deve estar pronto para trabalhar, ainda que sem esquecer, em hipótese alguma que o que vigia, e ainda vige, é a “atitude legal” da qual nos fala *Marx* em “A questão judaica”: “a atitude suprema do homem é a atitude legal, a atitude frente a leis que regulam a sua conduta não porque sejam leis de sua própria vontade e de sua própria essência, mas porque imperam e porque sua infração é punida”.²⁷⁴ Para um direito da classe dominante, uma atitude legal correspondente; para um direito das classes proletárias, outra atitude legal correspondente.

Não temos dúvidas, portanto, que a reflexão inicial de *Marx*, leva-nos a concluir por uma dúvida, ou melhor, uma tensão na formulação de um entendimento acerca do direito. O rigor e a perspicácia do olhar marxiano não poderia deixar passar incólume a questão do direito se ela fosse óbvia. O seu desinteresse pelo tema não nos permitiu que tivéssemos um registro histórico de sua sistematização, mas não impediu que referências a ele ganhassem corpo. Daí nossa interpretação de que em seu discurso filosófico político já se encontra esta incômoda tensão entre direito e não-direito ou direito e privilégio,

²⁷² MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*..., p. 214.

²⁷³ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 363.

²⁷⁴ MARX, K. *A questão judaica*, p. 49.

que seria o bordão do choro das teorias críticas do direito no final do século XX. E que maior tensão senão a com que se expressou *Marx* por conta de sua defesa em um julgamento quando era acusado de insultar funcionário governamental? Aí, *Marx* defende a liberdade de imprensa e o faz de maneira resistente, ou seja, usa das armas do direito para desarmar (ou depor) o próprio direito: “nós, cavalheiros, não somos constitucionalistas, mas nos colocamos na posição dos cavalheiros que nos acusam para batê-los em seu próprio canto com suas próprias armas” e arremata surpreendentemente: “invocamos assim os usos constitucionais”.²⁷⁵

Creemos que o atesta a famosa “Crítica ao Programa de Gotha”, na qual se erige o princípio “de cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades”.²⁷⁶

Este é um texto que a teoria crítica do direito latino-americana reconhece como inspirador. Nas palavras de *Torre Rangel*, o texto traz “uma crítica extraordinária ao direito moderno em geral, por essa postulação de igualdade formal que deixa de tocar na desigualdade real e que, afinal de contas, a aplicação só formal do direito leva a fazer ainda maior a desigualdade real pela aplicação da igualdade formal”.²⁷⁷ Também *Lyra Filho* busca uma aproximação com ele, ainda que o faça não sem sublinhar a existência de uma certa ambigüidade de *Marx* ali para com o direito²⁷⁸ (e nossa distinção para com a interpretação de *Lyra Filho*, a qual afinal de contas já havia formulado essa tensão do jurídico em *Marx*, é que para nós o momento da negação do direito ou de sua característica opressora não é oscilação entre duas formas de ver o

²⁷⁵ MARX, K. “O papel da imprensa como crítica de funcionários governamentais”. Em: _____. *Liberdade de imprensa*. Tradução de Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 92.

²⁷⁶ MARX, K. “Crítica ao Programa de Gotha”. Em: _____. ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, s. d., p. 215.

²⁷⁷ RANGEL, J. A. de la T. “A analogia do direito pelo ‘inequivocamente outro’: a concepção de ‘lo nuestro’ no pluralismo jurídico índio mexicano”. Entrevistado por Luiz Otávio Ribas e Ricardo Prestes Pazello. Em: *Captura crítica: direito, política, atualidade*. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 1, vol. 2, janeiro-junho de 2009, p. 20.

²⁷⁸ “Marx, num só texto, passa de uma a outra das concepções – a do direito dos espoliados e oprimidos e a do direito da burguesia entronizada e sua ideologia de ‘igualdade jurídica’, tal como se estivesse criticando todo o Direito (e, não apenas o direito *burguês*). Isto resulta de haver engolido, ocasionalmente, o positivismo jurídico da antiga classe ascendente, agora dominante e fator de conservantismo, ao invés de progresso. Todavia, resta o preceito *jurídico*, formulado em conclusão da crítica e como ocaso, não do Direito, mas do ‘direito *burguês*’”. LYRA FILHO, Roberto. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do RS, 1983, p.27.

mesmo fenômeno, mas é forma intrínseca a ele, ou seja, o direito, nas condições sociais e políticas em que o podemos analisar hoje, caminha entre os dois vieses, nada assegurando que em um novo modo de produção isto seja diferente).

Em sua crítica, escrita em 1875, *Marx* alveja o direito, destacando à ponta de sua lança o fato de que “o direito não pode ser nunca superior à estrutura econômica nem ao desenvolvimento cultural por ela condicionado” e por isso é que o “direito igual continua sendo aqui, em princípio, o direito burguês” porque regido pelo fundamento do intercâmbio de mercadorias, vale dizer, o intercâmbio de equivalentes. Daí sua crítica, para usarmos a letra de *Lyra Filho*, ambígua: “no fundo é, portanto, como todo direito, o direito da desigualdade”.²⁷⁹

No entanto, toda “ambigüidade” traz os dois lados da moeda e é assim que se nos insta transcrever o parágrafo completo em que o princípio acima lembrado se encontra formulado, a fim de se perceber que *Marx* faz uma crítica ao direito em geral e depois ao direito burguês específico, restando a dúvida sobre a “metonimiedade” (um neologismo para o estado de ser metonímia) de sua crítica:

na fase superior da sociedade comunista, quando houver desaparecido a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual; quando o trabalho não for somente um meio de vida, mas a primeira necessidade vital; quando, com o desenvolvimento dos indivíduos em todos os seus aspectos, crescerem também as forças produtivas e jorrarem em caudais os mananciais da riqueza coletiva, só então será possível ultrapassar-se totalmente o estreito horizonte do direito burguês e a sociedade poderá inscrever em suas bandeiras: De cada qual, segundo sua capacidade; a cada qual, segundo suas necessidades.²⁸⁰

Portanto, o que fica para nós sobre a reflexão de *Marx* acerca do direito é esta oscilação, a qual, inclusive, dará vez a duas interpretações sobre o jurídico na maior experiência socialista que pudemos ver, depois

²⁷⁹ MARX, K. “Crítica ao Programa de Gotha”, p. 214.

²⁸⁰ MARX, K. “Crítica ao Programa de Gotha”, p. 214-215.

das teorizações de *Marx* e *Engels*. Em plena revolução russa, o direito ganhou vez e a partir dele dois importantes juristas inauguraram duas vertentes que cindiram a tensão do jurídico, de modo a dar-lhes reconhecimento prático. Estamos a falar da polémica entre *Stucka* e *Pachukanis*.

As paradigmáticas análises que transitam na fronteira do direito e do não-direito podem ser vistas nas concepções de *Stucka* e *Pachukanis* acerca do direito. Em pleno acontecimento histórico da revolução bolchevique, ambos os autores corporificam, em certa medida e na circunscrição de seus textos clássicos, a cisão da tensão do jurídico na tradição marxista, de modo tal a que mereçam ser lembrados como exemplos práticos desse entendimento.

Não se trata, de nossa parte, de engajarmo-nos em estéreis dualismos depositos já pela história, mas antes encontrar uma interpretação forte em um fato histórico forte – a revolução socialista. Há uma significação implícita em toda polarização que se reivindica dialética, vale dizer, a complexidade e, certamente, o dual ínsito a esta exposição não descarta da percepção de que entre o *sim* e o *não-sim* há um rol de *entre-sins* que não pode ser avaliado como menor; há, enfim, uma pluralidade de possibilidades que a linguagem pode tropeçar em sua própria ânsia comunicativa. Se o traço da abstração nos encaminha para um momento abstrato máximo, a dualidade, não pode isto querer dizer outra coisa que não a percepção de que entre o particular concreto e o universal abstrato há uma plêiade de outros particulares concretos e só uma visão totalizadora (a qual inclui a exterioridade da totalidade estandarte) não se permite perder em reducionismos e abstracionismos. Assim, esclareçamos: reduções e abstrações se nos impõem, mas não podem nos guiar, uma vez que não é por apontarmos para a economia que seríamos economicistas ou que por encontrarmos momentos éticos em nossa realidade somos moralistas. A totalidade é uma tarefa implacável, a qual não pode poupar sequer os leitores e intérpretes!

Levada a termo esta advertência, podemos nos debruçar, ainda que rapidamente, sobre nossa polémica. *Petr Ivanovich Stucka*, respondendo à questão do conceito do direito, diz ser “um sistema (ou ordenamento) de relações sociais correspondente aos interesses da classe e tutelado pela força organizada desta classe”.²⁸¹ Assim, o teórico do direito da revolução russa permite-nos aceder a uma série de conjecturas

²⁸¹ STUCKA, Petr Ivanovich. *Direito e luta de classes: teoria geral do direito*. Tradução de Sílvia Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988, p. 16.

frente à obra de *Marx*, sem, obviamente, desvencilhar-se das tendências leninistas que marcaram a revolução de 1917. Além de conceitos como o de luta de classes e de revolução, a definição reporta à idéia de direito como mais uma no contexto das relações sociais, inviabilizando qualquer conceito eterno e naturalista de direito, muito em voga no início do século XX.

Os direitos da burguesia foram naturalizados (direito natural) pela revolução francesa e sua bíblica “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”. Outrora, na interpretação de *Stucka*, os senhores feudais diziam ser o direitos feudais o direito natural. O direito soviético teria vindo à lume como o que desbancaria os demais e daí a necessidade de se conhecer seu fundamento. Os juristas – classe especializada e privilegiada – não o sabem responder com certeza, apegando-se a suas subdivisões ou à dicotomia sujeito-objeto. Teria sido no seio do Colégio do Comissariado do Povo para a Justiça, em 1919, que se estabeleceria o conceito aduzido acima, dando conta de seus principais elementos gerais.²⁸²

Dentro do conceito, aparece-nos como a grande contribuição de *Stucka* a tripartição da idéia de “forma jurídica”. Dividindo-a em concreta (como relação econômica), abstrata (lei), e intuitiva (ideologia), *Stucka* dá passos importantes para uma análise complexa do fenômeno jurídico, mesmo que seja considerado o porta-voz de uma vertente marxista jurídica mais dogmática, se o compararmos com o principal nome da teoria do direito soviética, junto a ele, *Evgeny Bronislavovich Pachukanis*. Ao examinar o conceito de sistema do direito no que lhe é particular, tende a fazê-lo partindo de seu caráter de sistema de relações sociais. Empreende, dessa forma, análise da analogia marxiana, a qual diz que a superestrutura são as relações de caráter casual (porque não historicamente necessárias) ao passo que a base – a infra-estrutura - são as relações de troca e de produção, as quais não se confundem com as forças produtivas. Denunciando, ainda, a ocultação do conceito de relações sociais com abstrações (terra, capital, moeda, entre outros) mostra a existência do fetiche da despersonalização do domínio. É por aí

²⁸² Esta atuação prática de *Stucka* levá-lo-ia a tomar a iniciativa de constraír um novo aparato judicial: “os juízes locais serão eleitos, doravante, na base de eleições democráticas diretas; porém, até a convocação de tais eleições, serão eleitos, temporariamente, pelos conselhos de bairros e distritais e, onde esses não existam, pelos conselhos de circunscrição, cidade e província dos deputados trabalhadores, soldados e camponeses”. STUTCHKA, Piotr. *Direito de classe e revolução socialista*. Tradução de Emil von München. 3 ed. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009, p. 93-94.

que rechaça a liberdade absoluta do querer (o voluntarismo), vez que as relações sociais são mais ou menos predeterminadas. Assim, só há liberdade da vontade associada (coletiva). *Marx* e *Engels* não são causalistas mas dialéticos e isso implica não aceitar normas imutáveis, ou seja, não se trata de evolucionismo (causalismo) mas de movimento revolucionário (de contradições). A dialética hegeliana é subsumida em dois aspectos: o caminho da quantidade à qualidade; e do positivo ao negativo. Mas em *Marx*, para além de *Hegel*, há a importância decisiva das causas econômicas. E aí se compreende melhor a metáfora: a base é o sistema das relações sociais concretas e a superestrutura é a forma abstrata do sistema de relações sociais. Eis que o direito se individualiza no sistema de relações concretas ainda que influenciado pelas formas abstratas. O modo padrão de se enxergar o direito (e cremos que vale até hoje esta constatação) é aquele em que “um documento, o texto de um artigo legal ou a sua interpretação (a ‘justiça’ dos tribunais são tudo, enquanto as relações entre os homens nada são”.²⁸³ Nesse passo é que surgem as três formas jurídicas: a forma jurídica concreta (as relações econômicas); uma forma jurídica abstrata (a lei); e outra forma jurídica abstrata (a ideologia). Mas contrariando o padrão, é a primeira que prevalece, ainda que com a influência decisiva das demais, sendo três sistemas que formam um maior. No feudalismo, só havia consistentemente a forma concreta; com o direito burguês, as três se dão juntas, mas o proletariado só encontra a forma abstrata nascente da lei. Já o direito soviético faz coincidir as formas abstratas com a concreta, surgindo um direito novo.

Por estar subentendido que o “*economicismo* puro é teoria da revolução burguesa”²⁸⁴ e que na revolução a derrota da classe dominante é contra-revolucionária e que o direito acompanha a formação de um poder de classe, fica clara a importância, na perspectiva de *Stucka*, da noção de “relações sociais” as quais caracterizariam o sistema jurídico. Cremos ser esta idéia o pivô da principal distinção entre ele e *Pachukanis*, uma vez que para este há o desiderato maior de se encontrar a especificidade da relação social jurídica, podendo isto ser interpretado como uma contramarcha da dialética marxista da totalidade. Vejamos o que diz *Pachukanis*:

²⁸³ STUCKA, P. I. *Direito e luta de classes*, p. 79.

²⁸⁴ STUCKA, P. I. *Direito e luta de classes*, p. 84.

a nosso ver o companheiro Stucka expôs corretamente o problema jurídico, ao considerá-lo como um problema de relações sociais. Porém, em vez de se pôr a investigar a objetividade social específica destas relações, regressou à definição formal habitual, mesmo estando esta circunscrita a características de classe. Na fórmula geral dada por Stucka, o direito já não figura como relação social específica, mas como conjunto das relações em geral, como um sistema de relações que corresponde aos interesses das classes dominantes e salvaguarda estes interesses através da violência organizada. Neste sistema de classe, o direito não pode, por conseguinte, ser separado de modo algum, enquanto relação, das relações sociais em geral.²⁸⁵

Pois bem, para que serve a *Pachukanis* a especificidade da relação social “direito”? *Pachukanis* faz questão de acentuar a idéia do valor e da mercadoria para dentro da reflexão jurídica. Para ele há dois aspectos fundamentais nas relações sociais: o econômico (valor/mercadoria) e o jurídico (direito/sujeito de direito). De forma que só na economia mercantil, diz-nos ele, surge a forma jurídica abstrata. E, assim, “o fetichismo da mercadoria se completa com o fetichismo jurídico”.²⁸⁶ Tudo isto quer dizer que a relação social “direito” tem como distintivo o fato de adquirir sua radicalidade no modo de produção capitalista como efeito da troca entre indivíduos, ou seja, da lei da equivalência. Para fugir, porém, das críticas que reputam seu pensamento como adstrito à circulação de mercadorias, intérpretes há que o defendem encontrando uma relação de sobredeterminação com a esfera da produção, interpretação, aliás, bastante correta a nosso ver: “é verdade que há, para Pachukanis, uma relação de sobredeterminação imediata entre forma jurídica e forma de mercadoria, como vimos, mas a determinação em Pachukanis é, a rigor, uma *sobredeterminação*”.²⁸⁷ Portanto, ficam bastante visíveis os dois posicionamentos e os mesmos

²⁸⁵ PACHUKANIS, Evgeny Bronislavovich. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988, p. 46.

²⁸⁶ PACHUKANIS, E. B. *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 75.

²⁸⁷ NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 72.

pontos de partida desde o marxismo, quais sejam, os conceitos de “forma jurídica” e “relação social”.

Ocorre que em *Pachukanis*, há uma busca obsessiva pela especificidade do direito e esta chega a ser encontrada em um dado momento da realidade: “o tribunal representa, ainda que na sua forma mais primitiva, a superestrutura jurídica por excelência”, o que significa dizer que, “pelo processo judicial, o momento jurídico separa-se do momento econômico e surge como momento autônomo”.²⁸⁸ Daí a grande diferença para com *Stucka*, para quem a forma jurídica principal é a concreta e não a abstrata, como nos faz crer o autor de “Teoria geral do direito e marxismo”.

Pronto, a partir de agora resta instaurada a tensão, em sua cisão historicamente monumental, entre um direito proletário possível, desde a reflexão de *Stucka*, e uma impossibilidade do direito não-capitalista, de acordo com *Pachukanis*. E se fôssemos um tanto quanto ousados – e o pecado da ousadia, sem dúvidas, é a imprudência – diríamos que o primeiro se aproxima muito mais de um uso alternativo (ao modo de produção capitalista) do direito, enquanto que o segundo busca um ideal abolicionista, para não dizer uma verdadeira insurgência contra o direito, ainda que ele deva ser utilizado enquanto a forma mercadoria persista e a lei da equivalência continue a reger, senão todas, algumas relações sociais.

A extinção do direito, fundado na categoria do sujeito de direito, é o corolário da extinção da própria sociedade burguesa, fixada na lei do valor e no animismo da mercadoria. Portanto, trata-se do entendimento de que “o aniquilamento das categorias do direito burguês significará nestas condições o aniquilamento do direito em geral, ou seja, o desaparecimento do momento jurídico das relações humanas”,²⁸⁹ porque a troca de equivalentes e a produção individual terá se esborado igualmente. Assim, esta é a consequência mais direta da frase seguinte: “apenas a sociedade burguesa cria todas as condições necessárias para que o momento jurídico esteja plenamente determinado nas relações sociais”.²⁹⁰ Mas como diria um importante comentador latino-americano, “*Pachukanis* de modo algum interdita a compreensão da forma jurídica nas formações sociais pré-burguesas. Ao contrário, como já mencionamos anteriormente, é justamente a natureza capitalista do

²⁸⁸ PACHUKANIS, E. B. *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 54.

²⁸⁹ PACHUKANIS, E. B. *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 27.

²⁹⁰ PACHUKANIS, E. B. *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 24.

direito que permite que se compreenda as suas formas ‘antediluvianas’, para retomar uma expressão de Marx referindo-se ao capital”.²⁹¹ Desse modo, não é porque o maior desenvolvimento possível foi o percebido no capitalismo que as formas que não chegaram a este estágio não tenham podido igualmente existir. Certamente, dentro da complexidade de uma erudita partitura de choro, tal e qual àquelas que um *Vila-Lobos*, por exemplo, compôs encontram-se as mesmas e contagiantes batucadas simples que um chorão percussionista executa sem necessidade sequer de ter olhos para ler uma pauta.

E se a obra de *Stucka* gira em torno do “caráter classista que ele empresta ao direito”,²⁹² não se pode esquecer que sua práxis está assinalada em um contexto histórico específico: a Rússia revolucionária, com estado e classes ainda existentes. Quer dizer, o fato de se ter conquistado a hegemonia e o poder estatal pelos soviets não significa que o modo de produção de transição socialista tenha subjogado totalmente o capitalista e, tampouco, pode ser o estado soviético que a partir dali se construiria, com *Lênin* à frente, uma pura extensão e resquício da forma de organizar o poder nos moldes burgueses. A história tangenciada pela revolução renova aspectos, destrói uns tantos e cria outra grande parcela deles, mas não pode se dizer que tudo permanece igual, porque sequer um rio que corre continua o mesmo em instantes diferentes, quanto mais se o rumo e o leito dele se desviam revolucionariamente. É preciso dizer, tanto *Stucka* quanto *Pachukanis* estavam certos de que o direito não subsistiria no comunismo, mas na transição socialista era preciso assumir uma posição mais pragmática. Daí a polêmica da qual fizemos os dois como seus protagonistas. Não nos cabe dizer, aqui, se a sociedade nova, considerada uma ruptura incisiva em sua organização política e econômica, terá ou não o direito como um de seus “momentos”, para fazermos uso da expressão de *Pachukanis*. Cabe-nos, isto sim, perceber que a tensão própria à visualização do fenômeno jurídico em nossa realidade deve trazer a marca da crítica ao direito, de acordo com as mais criativas das interpretações de *Pachukanis*, de modo a que percebamos que “uma sociedade que é coagida, pelo estado das suas forças produtivas, a manter uma relação de equivalência entre o dispêndio de trabalho e a remuneração sob uma forma que lembra, mesmo de longe, a troca valores-mercadoria, será coagida igualmente a manter a forma

²⁹¹ NAVES, M. B. *Marxismo e direito*, p. 62.

²⁹² NAVES, M. B. *Marxismo e direito*, p. 30.

jurídica”²⁹³ e esta situação é a de exploração de classes; mas também a da resistência, pois como diria *Stucka*, “se entendemos o direito como sistema de relações sociais sustentado pelo poder de uma classe, devemos concluir que, com o naufrágio deste poder, naufraga também o sistema jurídico”,²⁹⁴ só que sem nos esquecermos de que “o comunismo empenha-se, entretanto, simplesmente em descobrir o caminho para estimular a *iniciativa* e a *atividade autônoma* das massas procurando obter os instrumentos de uma *nova* disciplina do trabalho” e daí a forçosa conclusão de que “era necessário destruir as velhas relações de produção, porém, falta ainda uma nova organização para substituí-las”.²⁹⁵

A polêmica entre a crítica aniquiladora do direito e seu uso como instrumento de classe em situação revolucionária favorável aos trabalhadores nos permite atestar, uma vez mais, o incômodo e a tensão que uma reflexão jurídica crítica deve carregar. Talvez, “direito” seja uma categoria e não uma espécie de regulação social, assim como o é o tergiversado conceito de “modo de produção” ou mesmo de “formação social”. Talvez não, quiçá uma forma histórica bastante delimitada que tem no mitologema jusromanocêntrico sua maior ideologia, um portentoso mito nefelibático que está aí para servir às estruturas, afinal de contas quem mais senão a pandectística alemã do século XIX que ressuscitou o direito romano como critério de “cientificidade” (atenção para as asas!) do direito europeu continental?

Pois bem, resta concluído nesta reflexão desde o pensamento jurídico soviético revolucionário o que queríamos dizer a respeito da tradição marxista quanto ao fenômeno jurídico, como portadora da tensão que nos acompanha insistentemente, mas que naquele legado angaria esclarecimentos de ordem econômica, ou seja, no âmbito determinante da produção da vida e a crítica ao modo de produção vigente. Ultrapassar essa tensão só terá algum auspício se enfrentarmos tema não menos constrangedor mas exponencialmente necessário, uma vez que é a partir dele que se pode tornar factível a crítica histórica que se arrasta no progressismo jurídico: o problema do poder, conjugado à tensão do direito, que nos leva ao poder dual/plural.

²⁹³ PACHUKANIS, E. B. *Teoria geral do direito e marxismo*, p. 28-29.

²⁹⁴ STUCKA, P. I. *Direito e luta de classes*, p. 85.

²⁹⁵ STUCKA, P. I. *Direito e luta de classes*, p. 116.

2.4. A dualidade de poderes e o poder dual latente: o poder dual/plural

Percussão sozinha não faz canção assim como uma andorinha somente não faz verão. Inevitavelmente, chegamos aqui com a clareza da tensão que marca qualquer análise do direito comprometida com a superação da opressão incubada em nossa sociedade. Se a marca da crítica jurídica foi a duplicidade entre o posto e o alternativo, o monolítico e o plural ou o vigente e o insurgente; e se o tratamento dado por *Marx* e por seus continuadores quanto ao direito exala o odor da falta de univocidade nas análises (do que a polêmica *Stucka-Pachukanis* é o mais eloqüente dos depoimentos para além de a dubiedade incrustada na própria produção teórica de *Marx*); não nos cabe minimizar uma tal tensão, sendo-nos necessário, assim, assumi-la em suas conseqüências mais extremas em níveis analíticos.

Por isso é que vamos aqui unir ao pandeiro o tamborim e ao surdo o tantã. Um, contraponto do outro, servem ambos para dar a marcação do samba-choro que, em nossa alegoria, é tocado como choro-canção. Daí que dar atenção a importante observação de *Boaventura de Sousa Santos*, em sua pesquisa sociológica nas favelas brasileiras, as quais foram unificadas sob o nome de “Pasárgada”, o paraíso de *Manuel Bandeira*, embotado de hierarquias e preconceitos (o rei e as mulheres vassalas o que mais não seriam senão expressão disso?), se nos torna imprescindível. Segundo ele, o “direito de Pasárgada” não deixa de reproduzir o direito do estado capitalista. No entanto, não se pode cair no fatalismo das análises mecanicistas: este fato não pode ser interpretado como algo distinto da necessidade de organização das populações marginalizadas. Sua sociabilidade, em níveis de conscientização (ou consciência crítica) ainda não otimizada, faz com que desenvolvam mecanismos próprios de relacionamento ou intersubjetividade. E é por isso que o autor, compenetrado no esforço histórico em que se comprometia à época (hoje já bastante matizado), perguntava sobre a relação entre direito e revolução: “qual é a contribuição do direito de Pasárgada (e de outros ‘direitos de Pasárgada’ em outros países do capitalismo periférico) para a revolução socialista?” Distingua, portanto, entre uma estratégia jurídica progressista e uma revolucionária, sendo a questão do “poder” uma nota central, verdadeiro dó de peito do tenor chorão. É o que se depreende de uma de suas quatro polarizações acerca da estratégia progressista e da revolucionária: “uma estratégia progressista, qualquer que seja sua ideologia, nunca toca a questão do poder em termos práticos. Esta questão é central em uma

estratégia revolucionária mas o esforço para respondê-la precisa ser guiado sempre pelo princípio básico de que a conquista do poder é o último estágio e não o primeiro da transformação do poder”.²⁹⁶

Sendo assim, também queremos deixar assentado que foi na velha produção teórica de *Boaventura* que nos inspiramos a resgatar o problema que nesta secção ganha centralidade: o poder dual. Apesar de ser problematização abandonada pelo autor, entendemos que revivê-la significa arejar os estudos sobre o direito, em especial se entendermos o direito como um fenômeno complexo e de totalidade. Em artigo preparado para o simpósio “Disciplina capitalista e o princípio do direito”, em 1979, na cidade de Londres, intitulado “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”, o sociólogo do direito buscava uma reorientação estratégica para direito e estado desde a perspectiva socialista, de modo a analisar lutas revolucionárias concretas chegando a avaliar “algumas utilizações estratégicas e táticas da dualidade de poderes no direito e na administração da justiça, tanto em situações revolucionárias quanto não-revolucionárias”.²⁹⁷ Daí que não podemos falar de direito separadamente de poder e tampouco de poder dual afastadamente de revolução.

É no contexto revolucionário que a noção surge. Sem dúvida, o termo duplicidade ou dualidade de poderes é cunhado por *Lênin* no período revolucionário russo, entre as revoluções de março e outubro de 1917. Mas sua análise surge anteriormente com *Marx* e *Engels*, por ocasião da revolução alemã de 1848 a 1849, em que os teóricos revolucionários “valem-se pela primeira vez da noção do ‘duplo poder’ para definir a dinâmica da revolução proletária”.²⁹⁸ Assim é que *Marx* e *Engels* propõem tal análise para os casos em que uma revolução se dá em aliança entre operários e democratas pequeno-burgueses, devendo-se

²⁹⁶ SANTOS, B. de S. “The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada”. Em: *Law and society review*. Amherst, Massachusetts: Law and Society Association, n. 12, 1977, p. 101. Tradução livre do seguinte trecho: “what is the contribution of Pasargada law (and of other ‘Pasargada laws’ in the other countries of the capitalist periphery) to the socialist revolution?” [...] “a progressive strategy, whatever its ideology, never raises the question of power in practical terms. This question is central in a revolutionary strategy but the attempt to answer it must always be guided by the basic principle that the seizure of power is the last and not the first stage of the transformation of power”.

²⁹⁷ SANTOS, B. de S. “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”. Tradução de José Reinaldo de Lima Lopes e José Eduardo Faria. Em: FARIA, José Eduardo (org.). *Direito e justiça: a função social do judiciário*. São Paulo: Ática, 1989, p. 188.

²⁹⁸ COUTINHO, Carlos Nelson. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 24.

aí formar-se governos operários paralelos, para o caso de os democratas hegemonizarem os governos oficiais:

ao lado dos novos governos oficiais, os operários deverão constituir imediatamente governos operários revolucionários, seja na forma de comitês ou de conselhos municipais, seja na forma de clubes operários ou de comitês operários, de tal modo que os governos democrático-burgueses não só percam imediatamente o apoio dos operários, mas também se vejam desde o primeiro momento fiscalizados e ameaçados por autoridades atrás das quais se encontre a massa inteira dos operários.²⁹⁹

Sem embargo, aqui, trata-se de fomentar a força política a partir da qual a ruptura radical possa se forjar. Comitês, conselhos ou clubes operários são formas de agremiar a classe trabalhadora, supondo contudo que sua existência seja plausível. É muito nesse sentido que nossa reflexão se sente compelida a se dirigir e é daí que surge nossa intenção de, no âmbito de quem fala desde o “jurídico”, unir à força política a “produção da vida”, por isso dedicarmos um capítulo a este tema. Alertado o eventual leitor de que se trata de uma composição analítica entre produção da vida e poder dual a vigilância crítica (autoconsciente) de nosso trabalho, podemos prosseguir com a temática que ora deve se desdobrar.

Desnecessário é, a nosso ver, reconstruirmos toda a problemática que envolve o tema do “poder dual” ou “dualidade de poderes” (já que o poder é um só) na literatura marxista fundamental, uma vez que tal reconstituição já foi feita por vários autores.³⁰⁰ Cabe, entretanto, alguma dilucidação a fim de que nosso discurso possa ser melhor compreendido.

Inicialmente, pode parecer que há um elemento sensivelmente ausente em nosso trabalho, qual seja, o estado. Entendemos, no entanto,

²⁹⁹ MARX, K.; ENGELS, F. “Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas”. Em: _____; _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 1, s. d., p. 88. Há publicação em português dos artigos de Marx escritos para o nova-iorquino “The tribune” em 1852: MARX, K. *Revolução e contra-revolução*. Tradução de Serafim Ferreira. Venda Nova, Amadora: M. Rodrigues Xavier, 1971.

³⁰⁰ Afora os já citados SANTOS, B. de S. “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”, p. 189-192 e COUTINHO, C. N. *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*, p. 17-42, vale a pena também ressaltar a obra de MERCADO, René Zavaleta. *El poder dual: problemas de la teoría del estado en América Latina*. 2 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 15-77.

que ao trabalharmos com a noção de direito como fenômeno complexo e de totalidade não podemos excluir de seu questionamento aquilo que veio a ser conhecido como “estado”. Por isso, alguma razão temos de conceder a *Kelsen*, como exposto acima. O direito burguês e o estado capitalista estão umbilicalmente ligados, ainda que isto não impeça haver direitos outros (os vários direitos de Pasárgada ou Pasárgadas), mesmo que colocados em posição assimétrica com relação ao poder que estão destinados a exercer.

Assim é que fazemos o casamento da temática do poder dual com a questão do “jurídico” de forma tal a que a liga principal se faça pelo “estado”. É como se estivéssemos a dedilhar no violão uma escala cromática, sendo que a inteireza das frequências impescinde que tenha vez cada um destes elementos: direito, poder, estado e revolução. Podemos, agora, nos valer das palavras de *Lênin* para adentrar ao problema: “a questão fundamental de toda a revolução é a questão do poder de Estado”. Para *Lênin*, em pleno calor da batalha revolucionária, a dualidade de poderes aparecia como uma peculiaridade histórica, nunca antes imaginada. Vimos, porém, que *Marx* e *Engels* já haviam cogitado dessa possibilidade, ainda que talvez sem lhes dar o devido nome, o que quer dizer que lhes faltava a clareza dos bolcheviques de 1917. Pois bem, respondendo à pergunta sobre o que significava a dualidade de poderes, *Lênin* enfatizava que se consistia “em que ao lado do Governo Provisório, o governo da *burguesia*, se formou *outro governo*, ainda fraco, embrionário, mas indubitavelmente existente de facto e em desenvolvimento: os Sovietes de deputados operários e soldados”.³⁰¹

Apesar de ser uma peculiaridade da revolução russa, a dualidade de poderes instaura, do lado dos soviets, um tipo de poder análogo ao da Comuna de Paris, em 1871, descrito por *Marx* em “A guerra civil na França”. Na introdução escrita por *Engels* quando da reedição do texto, em 1891, já se pode notar a vitalidade da interpretação leniniana, pois *Engels* propõe que a guerra civil erigira-se “no sentido de abolir violentamente o velho poder estatal e substituí-lo por outro, novo e verdadeiramente democrático”, a isto chamando de “ditadura do proletariado”.³⁰²

³⁰¹ LENINE, V. I. “Sobre a dualidade poderes”. Em: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, 1980, p. 17.

³⁰² A última frase da introdução escrita por *Engels* ficaria célebre: “olhai para a Comuna de Paris: eis aí a ditadura do proletariado”. ENGELS, F. “Introdução de Engels a ‘A guerra

É interessante notar que *Lênin*, que escrevera sobre a dualidade de poderes em abril de 1917, já em setembro, quando redige seu famoso “O estado e a revolução” resgata o exemplo da Comuna de Paris e os apontamentos de *Engels* como essenciais à radicalização da dualidade de poderes em favor dos trabalhadores urbanos e rurais da Rússia. É dessa forma que se torna evidente a frase seguinte: “não se trata de aniquilar a burocracia de uma só vez, até o fim e por toda parte. Eis onde estaria a utopia. Mas destruir sem demora a velha máquina administrativa, para começar imediatamente a construir uma nova, que permita suprimir gradualmente a burocracia”, e arremata: “isso não é uma utopia, é a experiência da Comuna, é a tarefa primordial do proletariado revolucionário”.³⁰³

No terceiro parágrafo, que *Marx* dedica à Comuna de Paris, de sua já citada “A guerra civil na França”, encontramos uma descrição bastante interessante do que foi historicamente esta experiência popular. E esta descrição tem três grandes pilastras de interpretação: a fonte do poder estando na iniciativa direta das massas populares; o povo como exército em armas nas ruas; e a burocracia da nova organização política (“outro estado”, nas palavras de *Engels*, talvez intuitivamente repetido por *Amílcar Cabral*, na libertação da África Portuguesa) sendo elegível e destituível pelo povo a qualquer momento, não podendo ser remunerada por um salário maior que o do mais bem pago operário. Muito poderíamos escrever sobre esta experiência que, sem dúvida, não encontra paralelo no século XIX europeu e que viria a ser sucedida pelas revoluções socialistas do século XX na periferia da Europa ocidental e da América do Norte, seja na pioneira revolução de outubro no leste europeu, seja na China maoísta ou na Cuba de *Che* e *Fidel*. Posteriormente – e mesmo antes –, outros países da África, Ásia, América e mesmo Europa conheceriam experiências revolucionárias socialistas, ainda que a maioria delas imersas no conflito mundial que ficou conhecido como “guerra fria”, implicando a adoção de regimes de governo muito atrelados à União Soviética (exceções históricas são alguns períodos das revoluções tcheca, iugoslava, nicaragüense ou ainda cubana).

civil na França”. Em: ____; MARX, K. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, s. d., p. 51.

³⁰³ LÊNIN, V. I. *O estado e a revolução*: o que ensina o marxismo sobre o estado e o papel do proletariado na revolução. Tradução de Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 67.

A Comuna de Paris é fruto de uma acumulação de forças histórica no seio do operariado francês que culmina com este sujeito coletivo em armas e seu enfrentamento contra o governo da época. O proletariado já estava armado quando proclamou a Comuna, a 28 de março de 1871, por conta das guerras havidas até então: de 1789 a 1870 foram pelo menos seis grandes confrontos. Em 1870, o último ano antes da emergência da Comuna, os operários armados defendiam, junto aos burgueses, a França da invasão prussiana. Por estar em armas é que o proletariado conseguiu instaurar um governo revolucionário em Paris, mesmo sob a direção política dos *blanquistas* e a orientação econômica dos *proudhonianos*. Este é um dos grandes argumentos de *Engels* em sua referida introdução à obra marxiana.

O fim, no entanto, desta experiência fundamental para a teoria política marxista, foi deveras rápido. Em 28 de maio, já havia se desagregado o poder comunal. O depoimento de *Marx* é bastante vigoroso:

a civilização e a justiça da ordem burguesa aparecem em todo o seu sinistro esplendor onde quer que os escravos e os párias dessa ordem ouse rebelar-se contra os seus senhores. Em tais momentos, essa civilização e essa justiça mostram o que são: selvageria sem máscara e vingança sem lei. Cada nova crise que se produz na luta de classes entre os produtores e os apropriadores faz ressaltar esse fato com maior clareza. Mesmo as atrocidades cometidas pela burguesia em junho de 1848 empalidecem diante da infâmia indescritível de 1871. O heroísmo abnegado com que a população – homens, mulheres e crianças – lutou durante oito dias desde a entrada dos versalheses na cidade reflete a grandeza de sua causa, do mesmo modo que as façanhas infernais da soldadesca refletem o espírito inato dessa civilização da qual é ela o braço vingador e mercenário. Gloriosa civilização essa, cujo grande problema consiste em saber como desprender-se dos montões de cadáveres feitos por ela, depois de cessada a batalha!³⁰⁴

³⁰⁴ MARX, K. “A guerra civil na França”. Em: ____; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, s. d., p. 95.

Logo, não se pode querer ver em *Marx* um simples louva-deus da modernidade capitalista. Seu discurso e suas impressões vão muito além de isso. Mesmo porque suas idéias estão ligadas a sua prática e foi em sua práxis que teve a oportunidade de fazer essa crítica tremenda à “civilização”, que não pode ser outra senão a ocidental, e à justiça *burguesa*, dando azo à tensão congênita de nosso trabalho, pois não só um direito burguês é encontrável na obra de *Marx* (como de poderia deprender de sua “Crítica ao Programa de Gotha”), mas também uma justiça burguesa, o que complexifica ainda mais a argumentação daqueles que querem opor direito e justiça no pensamento marxiano, ou seja, o direito como fruto inextricável da modernidade capitalista (o mesmo valendo para o estado) e a justiça como uma possível alternativa ao âmbito jurídico.

Assim é que o “governo dos produtores pelos produtores”³⁰⁵ se encerra, mas não sem deixar um importante legado. E este cabedal teria na revolução russa seu mais promissor desdobramento.

Por ter se criado “de fato uma situação de duplo poder” em que a partir do confronto entre dois órgãos de poder – o governo provisório e os soviets – “se confrontam duas concepções da democracia, a representativa e a direta, e por detrás delas, duas classes, a burguesia e o proletariado aos quais a queda do czarismo imediatamente deixava frente a frente”,³⁰⁶ por tudo isso é que *Lênin*, como já dissemos, passa a aperfeiçoar seu entendimento de que era preciso levar esse confronto às últimas conseqüências. Era um momento em que entendia ser transitório e que havia uma tendência a se resolver a dualidade de poderes em unidade: por ser “caracterizada, esta transição, de um lado, pelo máximo de legalidade (a Rússia é, no estágio atual, o mais livre país do mundo entre todos os beligerantes); de outro, pela ausência de violência contra as massas, e, por fim, pela confiança inconsciente destas com o governo dos capitalistas, os piores inimigos da paz e do socialismo”,³⁰⁷ é que se deveria “explicar às massas que os Sovietes de deputados operários (SDO) são a *única forma possível* de governo revolucionário”.³⁰⁸

³⁰⁵ MARX, K. “A guerra civil na França”, p. 81.

³⁰⁶ BROUË, Pierre. *O partido bolchevique: dos primeiros tempos à Revolução de 1917*. Tradução de Anísio Garcez Homem. Curitiba: Pão e Rosas, 2005, p. 93.

³⁰⁷ LÊNIN, V. I. “Sobre as tarefas do proletariado na presente revolução”. Em: _____. *Teses de abril: sobre as tarefas do proletariado na presente revolução*. Tradução de J. A. Cardoso. São Paulo: Acadêmica, 1987, p. 9.

³⁰⁸ LÊNIN, V. I. “Sobre as tarefas do proletariado na presente revolução”, p. 8.

Neste momento, em que *Lênin* se esmera para que suas teses – as “Teses de abril” – sejam adotadas pelo partido bolchevique, a marca é a da indecisão dos vermelhos, ganhando muita força uma idéia conciliadora que se sustentava na concepção etapista de revolução, partindo da premissa de que os soviets deveriam sustentar o governo provisório burguês. O partido se dividiria, ainda que a tese conciliadora hegemonizasse o processo, uma vez que *Lênin* estava refugiado em Zurique. “Contudo, há uma minoria de metalúrgicos, encabeçada por Schiapnikov, que imediatamente será secundado por Kolontai, que resiste em adotar esta posição [conciliadora]. Sua tese de que os soviets constituem já um embrião do poder revolucionário converge neste ponto com as posturas que mantêm a organização interdistrital”.³⁰⁹

Então, já nas “Teses de abril”, *Lênin* propõe sua análise da dualidade ou duplicidade de poderes como instrumental de análise política para os bolcheviques. E a transição implicada nesta análise levou-o a considerar a existência de um “entrelaçamento de duas ditaduras”, quais sejam, a da burguesia que se notava por ser “um poder que não se ampara na lei, na vontade previamente expressa pelo povo, mas na conquista do poder pela força” e outra, a dos proletários e campônios que se ancoravam em “um poder que não se apóia na lei, mas na força direta das massas armadas da população”.³¹⁰

Tratava-se, portanto, de um estado embrionário em oposição a outro, não tão embrionário assim, convergindo ambos para uma disputa final acerca do poder estatal russo. Como sabemos, a história foi mais bondosa para com os bolcheviques e *Lênin* sequer pôde concluir seu “O estado e a revolução” com um pretendido capítulo sobre a revolução russa, de 1905 a 1917, porque foi “mais útil e mais agradável fazer ‘a experiência de uma revolução’ do que escrever sobre ela”.³¹¹

Posteriormente, entre 1930 e 1931, em seu refúgio turco após ter sido definitivamente expulso da União Soviética, *Trótsqui* reinterpretaria a formulação da dualidade de poderes como sendo “condição peculiar a crises sociais”, quer dizer, “característica não exclusiva da revolução russa de 1917”.³¹² Segundo ele, a grande

³⁰⁹ BROUÉ, P. *O partido bolchevique*, p. 95.

³¹⁰ LÊNIN, V. I. “As tarefas do proletariado em nossa revolução (Projeto de plataforma do partido proletário)”. Em: _____. *Teses de abril: sobre as tarefas do proletariado na presente revolução*. Tradução de J. A. Cardoso. São Paulo: Acadêmica, 1987, p. 19.

³¹¹ LÊNIN, V. I. *O estado e a revolução*, p. 139.

³¹² TROTSKY, Leon. *A história da revolução russa: a queda do tzarismo*. Tradução de E. Huggins. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, vol. 1, 1978, p. 184.

peculiaridade desta revolução teria sido a maturidade do proletariado russo, o que permitiu que o processo revolucionário perdurasse no tempo. Considerando que “fracionamento do poder prenuncia a guerra civil”, *Trótsqui* deixa assentada sua opinião, na esteira de *Lênin*, de que “a unidade de poder, condição absoluta para a estabilidade de qualquer regime, subsiste enquanto a classe dominante consegue impor à sociedade inteira as suas formas econômicas e políticas como as únicas possíveis”.³¹³ Fundamental, aqui, é ressaltar que em seu discurso articulam-se – ou seja, não se estancam um em relação ao outro – os momentos político e econômico da revolução, com o que concordamos plenamente: produção da vida e poder dual/plural devem se entrecruzar para dar bases sólidas à nova sociedade. Afora isso, é preciso também acentuar a diversidade de sua análise para com a de *Lênin*, que entendia ser aquela dualidade uma singularidade do processo no qual participou.

Não nos cabe, aqui, tomar uma posição cerrada sobre esta questão. Se toda revolução implica uma dualidade de poderes ou não é questão a qual não estamos aptos a responder, uma vez que nos falta dados empíricos para tanto. Entretanto, este é um momento importante de nossa análise, já que não é por isso que poderemos deixar de responder à pergunta de se esta dualidade pode nos ser útil em nosso contexto brasileiro e latino-americano. Com muita propriedade, poderíamos perguntar se a história russa tem alguma coisa a ver com a nossa. Desde um espírito de visão totalidade, própria do materialismo histórico marxista, não poderíamos deixar de responder que sim, afinal o desenvolvimento capitalista não isola, ao contrário, congrega. É claro que o faz às avessas com relação aos princípios de harmonia e colaboração. Une porque desagrega. E aí está a sua contra-marcha, a sua conta-mola.

Ademais de isso, estamos agora enfrentando a justificativa internacionalista de nosso trabalho, compreendendo a experiência dos trabalhadores, camponeses e todos os expurgados da terra uma única experiência. É o lema da “unidade na diversidade”, sem querer fazer disso uma insígnia vazia. Daí que a experiência russa nos toca sobremaneira, em especial por conta dos aprofundamentos teóricos a que nos pode levar. A nosso ver, o poder dual até aqui descrito pode servir de metáfora ou mesmo analogia para nossa realidade presente brasileira. E em termos de abordagem do “jurídico”, pode nos permitir depurar a teoria crítica com um senso de factibilidade, ou seja, de acordo

³¹³ TROTSKY, L. *A história da revolução russa*, vol. 1, p. 185 e 184.

com a visualização de mediações práticas e políticas que tornam efetivos os princípios material e formal subjacentes ao direito mesmo.

E é assim que, em não havendo – como de fato não há – um processo revolucionário em curso em nosso país, não devemos nos desimplicar com relação a esse não-ser. Não é porque não há que não pode haver, assim como não é o poder uma característica intrínseca da dominação. Mais à frente teremos condições de estabelecer as mediações que permitem visualizar o poder como *potentia* popular, resgatando a problematização filosófico-política de *Dussel* ao tomar o ideário zapatista do “mandar obedecendo” como vontade-de-vida comunitária, projeto político de libertação.

Eis, portanto, que podemos encarar, a partir de agora, a dualidade de poderes como um instrumento a partir do qual a realidade atual pode ser melhor compreendida, não só em sua descrição (talvez aqui, a análise seja mesmo deficitária), mas antes de tudo normativa, sugerindo um processo revolucionário, que germina na classe trabalhadora e em suas organizações mais destacadas, com ênfase para os movimentos populares (também mais à frente teremos condições de examinar o fato de que os movimentos populares devem se destacar pela união entre produção da vida e poder dual). Aqui, pois bem, talvez seja mais coerente trabalharmos com a idéia de pluralidade de poderes ou poder plural. Na verdade, melhor é pô-las lado a lado: dualidade/pluralidade de poderes ou poder dual/plural. Nosso intento aqui não é cair em interpretações liberais acerca da existência do poder (portanto, fazemos questão de rejeitar a idéia dos teóricos pluralistas do poder que tem na voz de um *Robert Dahl* seu mais forte representante).³¹⁴ Não. Queremos é ressaltar que como decorrência da tensão reivindicação-contestação ou

³¹⁴ Como oposição aos teóricos elitistas do poder, surgem os pluralistas. Estes últimos vão estudar cidades e comunidades para demonstrar a existência de pluralidades sociais. Destaca-se aqui *Robert Dahl*, mas também *Lasswell e Kaplan*. Apesar de sua investida contra os elitistas, no que tange a sua conformação metodológica, nestes mesmos autores constata-se aproximações epistêmicas, em especial sua filiação a uma tradição *weberiana* e, portanto, subjetivista, de poder: “o ‘poder’ é a participação no processo decisório”. KAPLAN, Abraham; LASSWELL, Harold. *Poder e sociedade*. Tradução de Maria Lucy Gurgel Valente de Seixas Correa. 2 ed. Brasília: UnB, 1998, p. 111. Por sua vez, *Robert Dahl* escancara sua crítica pluralista aos elitistas, não no que concerne ao conteúdo do que seja o poder, mas à forma de sua verificação empírica: “não compreendo como alguém possa pensar que tenha estabelecido o domínio de um grupo específico em uma comunidade ou em uma nação sem basear sua análise no exame cuidadoso de uma série de decisões concretas”. DAHL, Robert. “Uma crítica do modelo de elite dirigente”. Em: AMORIM, Maria Stella de (org.). *Sociologia política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, vol. II, 1970, p. 95.

rejeição-assunção do direito, a alternatividade é mais plural do que imaginamos. Como princípio de factibilidade crítica, ainda não temos uma força contra-hegemônica unificada que possa fazer frente à política dominante hoje em dia, em especial o liberalismo (ou neoliberalismo) – ainda que o desenvolvimentismo do estado de bem-estar social não possa ser esquecido – que tem vínculos de morte com o modo de produção capitalista. Desse modo, o poder dual ainda é latente, sendo por isso mesmo um poder dual/plural. Não pode ser só plural, porque a luta de classes ainda é o cerne motriz de nossa sociedade, o que não significa dizer que o modo de produção capitalista, sob uma interpretação marxista, se reduza a duas classes sociais. Muito ao contrário. Basta ler o “Manifesto comunista” ou mesmo “O capital” para perceber que a complexidade deste modo de produção enseja uma pluralidade de classes, ocorrendo, porém, uma tendência ao enfrentamento das duas principais delas, a dos proprietários privados dos meios de produção e a dos não-proprietários privados de seus meios de produção, vale dizer, burgueses e proletários, capitalistas e trabalhadores.

Dá que se torna seminal a seguinte manifestação teórica: “um poder dual complementar ou paralelo é a pré-história de um poder dual confrontacional”.³¹⁵ Aqui, poderíamos muito bem lembrar a teoria gramsciana da revolução e desdizer as interpretações correntes que mais fazem opor hegemonia e revolução que conjugá-las. Não há guerra de posição possível sem que, estrategicamente, esteja em mira uma transformação radical, ou seja, sem que também se gesticule uma guerra de movimento. A disputa pelo consenso da sociedade é mais do que necessária, mas seu isolamento de uma disputa política institucional desnatura essa interpretação.³¹⁶

³¹⁵ SANTOS, B. de S. “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”, p. 202.

³¹⁶ Se “a guerra de movimento torna-se cada vez mais uma guerra de posição; e pode-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara de modo minucioso e técnico no tempo de paz” não é certo dizer que a “guerra de movimento ou manobra”, conforme a metáfora bélica gramsciana, tenha sido extinta, ainda mais se considerarmos que a “a questão se apresenta para os Estados modernos, não para os países atrasados e as colônias”. GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel. Notas sobre o estado e a política. Tradução de Luiz Sérgio Henriques, Márcio Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 3, 2007, p. 24. Mesmo porque, e é o próprio Gramsci quem dissera, “não se pode escolher a forma de guerra que se quer, a menos que se tenha imediatamente uma superioridade esmagadora sobre o inimigo”. GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel..., p. 72.

Pois bem, a noção de “poder dual” foi usada como instrumento teórico de análise da realidade latino-americana, notadamente para os casos boliviano (suprassumindo-o) e chileno (mais o afastando), por *René Zavaleta Mercado*. Segundo ele, “la revolución misma, después de todo, no es sino: organizar la sociedad en su conjunto a imagen y semejanza de la clase obrera o sea, invertir una sociedad que existe a imagen y semejanza de las necesidades de la dominación del bloque burgués-imperialista”.³¹⁷ Daí que a metáfora marxista, expressão de uma conjuntura estatal transitória, pode e merece ser alvo de atenção de e para uma teoria política marxista latino-americana, açambarcando a reflexão sobre o “jurídico”.

Assim como toda metáfora - e o marxismo está repleto delas, bastando lembrar a metáfora edilícia infra-superestrutura ou a metáfora bélica guerra de posição-guerra de movimento - também a metáfora política sobre o poder dual tem seus limites. Mas isto não nos impede de que a usemos. Não é porque a metáfora tem limites que não merece ser usada. Muito ao contrário. É a partir do entendimento de que a realidade não se molda às idéias que podemos avançar, só que não sem o momento da prévia ideação. Desse modo, aperfeiçoamos a metáfora e encontramos novas possibilidades para ela. Senão vejamos: *Zavaleta Mercado* afirma se tratar de “una metáfora marxista que designa un especial tipo de contradicción estatal o conjuntura estatal de transición”.³¹⁸ E nós, se não vivemos a transição, precisamos construir a agudização das contradições estatais que levem a ela. Eis o nosso intento interpretativo.

Não podemos, entretanto, permitir escapar o fato de que *Zavaleta Mercado* levava outra metáfora – a que envolve infra-estrutura e superestrutura – a suas últimas conseqüências. E tais conseqüências nem sempre são benéficas para uma visão mais rigorosa, porque de totalidade. Assim é que criticando o fato da inexistência de

³¹⁷ MERCADO, R. Z. *El poder dual*, p. 3. E mais adiante comenta: “de aquí proviene el hecho de que la de la dualidad de poderes sea sobre todo ahora una discusión que corresponde a los países en los que el proletariado no es mayoritario, a los países atrasados pero con cierta industrialización mínima a la vez. En países como Bolívia, donde la burguesía, tanto como burguesía intermediaria cuanto como burguesía ‘nacional’, es una clase débil de un modo inveterado: dondo el equivalente a una ‘crisis nacional general’ es algo a cuyo margen la sociedad está de continuo (la insurrección permanente de Bolívia) y en los que existe a la vez un proletariado políticamente bastante avanzado, son, por lo mismo, aquellos en los que la dualidad de poderes puede producirse de una manera aproximada a los hechos rusos de 1917”. MERCADO, R. Z. *El poder dual*, p. 48.

³¹⁸ MERCADO, R. Z. *El poder dual*, p. 18.

superestruturas puras, ele deixou levar-se pela pureza da categoria. Assim como não há modo de produção puro (escravismo, feudalismo e capitalismo se entrecrocaram), também não poderia haver superestruturas jurídico-políticas puras. Concordamos com a conjugação entre jurídico e político como um só termo, mas temos de nos pormos em alerta e perceber que o “jurídico-político” não é apenas e tão-somente superestrutural. Ele ocorre, igualmente, no seio das relações de produção, na base econômica da sociedade, se é que assim podemos nos referir didaticamente, e o embate sobre o direito feito pelos juristas soviéticos do logo após-1917 é edificante. Daí que não só “no hay una correspondencia lineal entre la base económica y la superestrutura jurídico-político”,³¹⁹ tampouco pode haver linearidade que torne estanques base econômica e superestrutura jurídico-política mesmas.

Esta análise crítica, porém, poderia nos encaminhar para tortuosos caminhos, e fazer nos desembarcar em um porto inseguro. Referimo-nos à disputa no seio do marxismo entre uma concepção explosiva de revolução e uma outra processual desta última, o que levaria a uma suposta idéia de estado restrito em oposição a uma noção de estado ampliado. Segundo essa oposição, a “essência da concepção ‘restrita’ do Estado” se mostraria como “a expressão *direta e imediata* do domínio de classe (‘comitê executivo’), exercido através da *coerção* (‘poder de opressão’)”.³²⁰ Tal concepção estaria umbilicalmente ligada à “revolução explosiva”: “já que a forma política da luta de classe é a guerra civil, a transição ao socialismo implica uma explosão insurrecional e uma ruptura súbita e violenta com a ordem burguesa”.³²¹

Para esta concepção, tanto *Marx* e *Engels* teriam simplificado o conflito social entre burgueses e proletários (esquecendo as demais classes), como *Lênin* teria restringido a idéia de estado ao não absorver a dialética destruir-conservar. Ocorre que, no primeiro caso, *Marx* e *Engels* estavam preocupados em descrever um conflito geral da sociedade, e negá-lo nos parece negar o próprio marxismo (que reivindica, dialeticamente, um momento abstrato e geral em suas análises); e no segundo, já citamos frase de *Lênin* que mostra o contrário, ao dizer que não se trata de “aniquilar a burocracia de uma só vez, até o fim e por toda parte” e sim destruí-la construindo outra. Ora, se não se destrói tudo de uma vez, algo sempre permanece. Interpretar

³¹⁹ MERCADO, R. Z. *El poder dual*, p. 71.

³²⁰ COUTINHO, C. N. *Marxismo e política*, p. 20.

³²¹ COUTINHO, C. N. *Marxismo e política*, p. 21.

diversamente é se escusar do quefazer dialético. Com relação a *Trótsqui*, a crítica aqui vai no sentido de não compreender um poder uno como “condição absoluta para a estabilidade de qualquer regime”, como também já havíamos nós nos referido. Isto seria uma emanção da concepção restrita de estado. Ainda que possamos compreender que grandes avanços foram dados com a teoria da hegemonia gramsciana, não podemos concordar simplificarmente com o fato de que “nos estados capitalistas contemporâneos, essa condição de unidade não é verificável nem mesmo para as formas *econômicas*: há certas formas de socialização da propriedade (nacionalizações, cooperativas etc.) que são conquistadas, muitas vezes, *contra* os interesses das classes dominantes”³²² e menos ainda quanto a formas “políticas” (ademais de as econômicas). Esta crítica de *Coutinho* revela sua insatisfação com o próprio método (um caminho dentre outros e que por ser caminho pode levar a lugares diversos que não os pretendidos pelo caminhante) ou mesmo sua recusa por ele, uma vez que entendemos que o “caminho” se faz de tal modo a se encontrar um momento abstrato e universal, ainda que este não seja a realidade mesma, afinal esta melhor se enquadraria na totalidade do momento universal e concreto. Dessa forma, não podemos recusar a observação de que dentro do capitalismo há modos de produção minoritários e contra-hegemônicos, mas reconhecer isto não nos pode levar a crer que o modo de produção capitalista – majoritário e hegemônico – deva ser respeitado em sua pluralidade. Advogar isto é descreer da possibilidade da revolução, a qual não se resume a crença, mas engloba também a ação de sujeitos coletivos e seus intelectuais (que na fórmula gramsciana são *todos*).

Dessarte, a crítica acima descrita proclama, arrancando desde a “tradição comunista italiana” bem como do pensamento socialista francês (à *Poulantz*), que é possível verificar “se explicitarem e desenvolverem, a partir de Gramsci e com resultados substancialmente convergentes, uma nova teoria do Estado e uma nova teoria da revolução, substancialmente adequadas ao nosso tempo”.³²³ Só esquece

³²² COUTINHO, C. N. *Marxismo e política*, p. 41.

³²³ COUTINHO, C. N. *Marxismo e política*, p. 68. A título de informação, fazemos a indicação de que encontramos um estudo sobre a chegada da esquerda ao poder municipal de Fortaleza, no Ceará, e que segue a concepção de *Coutinho*, advogando que a tese da “dualidade de poderes”, na prática da democracia formal brasileira, instaura um “mal-estar” político que não permite uma administração pública de cariz revolucionário. Ver PONTE JÚNIOR, Osmar de Sá. *Dualidade de poderes: um mal-estar na cultura política de esquerda*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000, em especial p. 101 e seguintes.

o autor que este “nosso tempo” não deve ser só sincrônico mas também diacrônico, além de o fato que pode ser também diatópico. Se é certo que a complexidade do estado na América Latina é real, isso não pode esconder o fato de que aqui nunca houve estado de bem-estar social e sequer uma reforma agrária, sendo que os cerca de vinte anos de democracia liberal “consolidados” não concretizaram nenhuma ordem econômica distributiva e, o pior, a miséria continua a ser a marca de nosso continente. Como podem a experiência italiana e francesa, pós-1945, nos serem sugeridas como modelos sem mediações? Se é igualmente certo que tampouco o pode ser a experiência russa, talvez ela tenha mais a nos dizer, ainda mais se considerarmos algumas críticas a um pretensão universalismo seu. É preciso recordar, portanto, *Zavaleta Mercado* quando diz que “la dualidad de poderes consiste en que lo que debía ocurrir sucesivamente ocurre sin embargo de una manera paralela, de un modo anormal; es la contemporaneidad cualitativa de lo anterior y lo posterior”,³²⁴ sem esquecer, todavia, de nossa já supra-citada complexidade que fez o mesmo autor dizer que era uma interpretação mais coerente com a realidade boliviana ao passo que a chilena “tiene mucho más que ver con la historia del Estado capitalista avanzado que con la figura de la dualidad de poderes”.³²⁵

A par de isso, queremos recolocar a questão de que usamos a dualidade de poderes como metáfora para inserção do jurídico no mundo político coevo sem amordaçá-lo em uma esfera somente formal ou encarcerá-lo nas superestruturas. A sua dualidade latente aponta para uma pluralidade basal, a qual pode servir de instrumento de interpretação para além de a descrição (frente a qual o mundo jurídico é bastante deficitário e este trabalho não destoa desta qualificação geral).

Dizia *Trótsqui* que “a preparação histórica da revolução conduz, no período pré-revolucionário, a uma situação na qual a classe destinada a implantar o novo sistema social, conquanto ainda não dominando o país, concentra, efetivamente, em suas mãos, uma parte importante do poder do Estado, ao passo que o aparelho oficial permanece em poder de seus antigos possuidores”.³²⁶ É claro que o “período pré-revolucionário” do excerto é muito mais concreto do que gostaríamos que fosse para o efeito de nossas análises, mas a questão faz pensar em um poder dual latente, ou seja, um poder dual/plural. A disputa, dentro do estado e de

³²⁴ MERCADO, R. Z. *El poder dual*, p. 22.

³²⁵ MERCADO, R. Z. *El poder dual*, p. 132.

³²⁶ TROTSKY, L. *A história da revolução russa*, vol. 1, p. 185.

suas regras, por seu domínio, leva a tática revolucionária a usar o instituído (inclusive o direito). Mas há um direito extra-estatal se gestando. Acontece que essa pluralidade jurídica não pode se resolver em fragmentação, havendo de se lembrar *Mariátegui*: todo poder aos incas, mas com diversidade na unidade, sem separatismos: “el fin histórico de una descentralización no es secesionista sino, por el contrario, unionista. Se descentraliza no para separar y dividir las regiones sino para asegurar y perfeccionar su unidad dentro de una convivencia más orgánica y menos coercitiva. Regionalismo no quiere decir separatismo”.³²⁷ Aqui, a fundamentação econômica passa a ganhar muito relevo, não sendo uma questão cultural ou identitária, somente.

De toda forma, mais coevamente, houve quem defendesse (ainda que querendo superar a dicotomia reforma-revolução), a partir da dualidade de poderes, “a utilização não burguesa da legalidade burguesa e a criação e expansão das instâncias de legalidade socialista alternativa”.³²⁸ Uma análise empírica foi empreendida desde a experiência da revolução portuguesa dos cravos, entre 1974 e 1975, em que houve uma mobilização popular, a permanência do estado e a formação de uma justiça popular.³²⁹ O mais interessante é anotar que no seio da disputa estatal “não existia um domínio político efetivo por parte da burguesia”, o que não permitiu, por igual motivo, “um domínio político efetivo por parte do proletariado”, impedindo que surgisse um poder deste último “em seu próprio nome”.³³⁰ Isto gerou o que *Boaventura* chamou de “dualidade de impotências”. Não só a revolução portuguesa, contudo, recebeu este tratamento teórico, como também um

³²⁷ MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 48 ed. Lima: Amauta, 1986, p. 207.

³²⁸ SANTOS, B. de S. “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”, p. 187. É mais ou menos uma tentativa de atenuar a interpretação marxista dogmática, tal como na proposta a seguir: “o Direito nem é só instrumento de dominação e nem é só instrumento de realização de liberdade”. GENRO, Tarso Fernando. *Introdução crítica ao direito*: estudos de filosofia do direito e direito do trabalho. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988, p. 18.

³²⁹ Analisando casos de julgamento criminal popular e luta por moradia, em Portugal, o autor chega à seguinte conclusão, com a qual não podemos deixar de corroborar: “legality was explicitly a political, not a legal, question. The confrontation between democratic legality and revolutionary legality (which generated complex, and even strange, class alliances on both sides) was, to a great extent, a class struggle and thus an important component of the revolutionary process itself”. SANTOS, B. de S. “Law and revolution in Portugal: the experiences of popular justice after the 25th of April 1974”. Em: ABEL, Richard (org.), *The politics of informal justice*. New York: Academic Press, vol. II, 1982, p. 272.

³³⁰ SANTOS, B. de S. “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”, p. 195 e 196.

caso brasileiro, em favelas do Rio de Janeiro e do Recife,³³¹ o direito de Pasárgada, como mencionado anteriormente: “embora precário, o direito de Pasárgada representa uma legalidade alternativa à legalidade estatal burguesa e, neste sentido, também representa o exercício, embora fraco, de uma forma alternativa de poder”,³³² acompanhando-se-o um conflito latente.

E a latência do poder dual reside na pluralidade dos atores encetados em sua visualização. Daí que a aproximação aos movimentos sociais e populares torna-se nodal. No seio da organização popular ainda dispersa continua a germinar o não-direito, como símbolo de resistência sempre existente entre os condenados da terra. Como sempre, todavia, tem sido um poder político-jurídico assimetricamente constituído e por isso mesmo sem a força necessária para fazer com que o poder, originariamente popular, se transforme em poder popular pelos populares. E é assim que chegamos aos movimentos populares como privilegiados setores organizados que podem levar a cabo a resistência da dualidade/pluralidade latente do poder político-jurídico.

Depois de cerca de vinte anos do “movimento de direito alternativo” no Brasil, muito pouco se avançou, a não ser em um apego incontido pela letra constitucional, que não deixa de ser - com bastante infelicidade - um apego justificado, quando pensamos que temos mais de *resistir* que de *superar* no âmbito do direito. E isto não é opinião derivada de mero pessimismo ou causalismo filosófico. Ao contrário. Não podemos, em nome de nosso esforço criativo, apagar com uma borracha a realidade: a assimetria entre o poder do direito que nos *obriga* a resistir comparado ao direito que nos *facultaria* uma sua superação é muito grande. O direito dos opressores - para usar uma expressão, “opressor”, que não deveria cair em desuso - é muito mais poderoso que o direito dos oprimidos - também envidando antônimo

³³¹ O autor desenvolveu interessantes estudos posteriormente, os quais, apesar de já se afastarem da ideia de poder dual, mantinham uma certa verve pluralista jurídica, como podemos perceber no trecho que segue: “os casos incluídos nesta pesquisa são a manifestação eloquente da vitimização das classes populares perante as novas formas de produção classista do solo urbano. As lutas urbanas que eles configuram são lutas jurídico-políticas e centram-se, quer na defesa das ocupações antigas, com a resistência contra a expulsão, a luta pela legitimação da posse e da propriedade, e, finalmente, a luta pela urbanização, quer na defesa das ocupações mais recentes, sobretudo coma resistência contra a expulsão e a luta pela idemnização por benfeitorias realizadas (basicamente a construção dos barracos)”. SANTOS, B. de S. “Os conflitos urbanos no Recife: o caso do Skylab”. Em: *Revista crítica de ciências sociais*. Coimbra: CES, n. 11, maio de 1983, p. 19.

³³² SANTOS, B. de S. “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”, p. 201.

sempre lembrável. E é “mais poderoso”, e não “mais resistente”, porque é de poder mesmo que se trata. Resistente o direito dos oprimidos sempre foi. Se existe de verdade um tal direito é por conta de sua resistência. Mas poder mesmo, o poder que as estruturas reivindicam e que informam, como sussurros ao pé do ouvido, as ações do cotidiano, este ainda está longe de ter vida própria.

Daí que chegamos à mais evidente conclusão (evidência, diga-se de passagem, sempre suscetível de críticas – contanto que não se perca em abstracionismos lingüísticos ou individualismos possessivos, ou seja, que não ponha de lado a realidade): há uma tensão congênita ao âmbito do “jurídico”. Uma dualidade que cobra feições, hoje em dia, de pluralidade crítica. Ninguém quer nossas estruturas políticas assim como estão - e o direito é parte, logo todo, desta estrutura mesma - mas ninguém quer, igual e tenebrosamente, engajar-se em uma contra-estrutura convincente. Cada um com sua crítica, mas com alguma coisa em comum: não superar a crítica.

Pois bem, não sendo totalmente descartável esta crítica, cremos que ela nos dá a dimensão do enfrentamento necessário, ainda que não levado a cabo. Na resistência, portanto, já uma superação. E assim caminhamos na amarga dialética do reconhecimento de nossa “impotência” (assimetria de poder). Mas é do escuro que rompe o sol e este nasce sempre e não tardará a amanhecer. Não tardará amanhecer a menos que estejamos em uma escala de tempo em que quinhentos anos (para ficarmos no choque fundador da in-ocidentalidade latino-americana) sejam apenas alguns segundos. Como cremos que vivemos um tempo que se caracteriza pela aceleração da aceleração, quiçá não seja demasiado romantismo pensar no alçar vôo da coruja de Minerva causídica, ainda que seja algo sempre duvidoso. Não nos resta outra escolha, senão voltar os olhos à reflexão esquecida sobre uma transição, um processo revolucionário (que não deve ser pensado apenas sociologistamente) ainda inexistente, mas frente ao qual todos os que se dedicam ao problema do “jurídico” e almejam transformações estruturais de nossa sociedade, em nosso tempo presente, não podem se esquivar. Daí a necessidade de encarar o poder dual/plural como expressão de um pluralismo jurídico insurgente e de libertação, que se semeará nas falésias da organização popular, as quais não desmoronam em relação ao corte e à luta de classes.

2.5. Ascendendo ao poder obediencial: da totalidade à exterioridade, da opressão à resistência

As notas de nosso chorinho, até agora, fizeram destacar a existência de uma dualidade própria ao quefazer mesmo do direito. Da totalidade das ideologias jurídicas dominantes (o embate principal não mais sendo entre jusnaturalismo e juspositivismo, mas sim entre este e o decisionismo jurídico) passamos pelos desvãos da crítica ao hegemônico, com as teorias críticas do direito, e chegamos ao cerne da questão, qual seja, a estrutura do direito como parte da modernidade capitalista e sua ambigüidade no pensamento de *Marx*. Depois, seguimos ritmando pela questão do poder dual, a qual nos levou a uma importante mediação prática, ainda que motivada por uma metáfora histórica. Ou seja, percorremos uma escala que agora cobra o seu momento universal concreto e que não poderia ser outro que não a discussão sobre o poder desde a exterioridade.

O maior problema de nossa discussão é, sem dúvida, a já ressaltada tensão do jurídico como garantia e insegurança (porque segurança de alguns) ou como afirmação e crítica (porque regulação necessária até certo ponto apenas). Assim, se é comum que se afirme a necessidade do direito e com suas marcas modernas e coloniais de estatalidade e monismo, também é próprio a esta discussão a crítica que se ancora em uma visão pluralista, a qual seria uma saída para os problemas do uno imposto. Esta saída, porém, teve nos últimos anos várias roupagens e cremos que a alternatividade ou a insurgência, assim como a pluralidade invoca sintomas de um mesmo diagnóstico: o direito posto não dá conta de nossa realidade, de modo que seu aprofundamento significa a manutenção desta debilidade. Tentando sermos mais claros, diríamos que a crítica obscurantista ao direito em si, negando-o de todo e antidialeticamente, nos colocaria ante o incômodo da mediação prática necessária e, sendo assim, da constatação da impossibilidade do paraíso terreno ou da perfectibilidade factível. Muitas críticas se guiaram, portanto, nesta direção. Elas não deixam de estar corretas ao esboçarem que é preciso mediações práticas para a superação do direito, mas soem, neste exato momento, perder o andamento da música e acabam transformando o chorinho em marcha laudatória do instituído, justamente por quererem afirmar o instituído naquilo que pode ser relido ou naquilo que é renegado.

Eis que está aí, para nós, o nó górdio da questão. Falta a todas essas análises o foco no problema do poder, sem o qual todas as demais considerações sobre a positividade ou não do jurídico se tornam estéreis

elucubrações de vezo academicista. Não deixamos de padecer nós desse mal também, mas cremos que assim é por conta das dificuldades as quais temos de enfrentar em sede de um trabalho como o que estamos a realizar. E é para minorar este defeito que propomos, na senda do que vem se discutindo no pensamento crítico latino-americano, o tema do poder, extraído da tradição neozapatista.

Na linha da história quente da América Latina e de seu ciclo revolucionário no século XX, o qual começa paradigmaticamente com a revolução cubana de 1959 e passa pelo Chile bombardeado em 1973 e conhece a Nicarágua sandinista da década de 1980, temos o levante chiapaneco do Exército Zapatista de Libertação Nacional, em 1994, no México e junto com ele um acúmulo de experiências e concepções políticas com lastro na figura histórica de *Emiliano Zapata*, ícone da história das lutas sociais mexicanas, em especial as ligadas à terra. Como um movimento rebelde que se opõe tenazmente ao discurso neoliberal e aposta na comunicação virtual, é em um “quadro de mobilização em prol de demandas econômicas, políticas e culturais das etnias que surge o levante insurrecional do Exército Zapatista de Libertação Nacional”, sendo que “a composição básica do grupo combatente era de indígenas migrantes descomunalizados que começaram a chegar à selva lacandona a partir de 1960”.³³³ Seu quadro principal, ao menos na forma em que se deu a conhecer, é o subcomandante *Marcos*, provável ex-pós-graduando em ciência política da Universidade Nacional Autônoma do México, o qual encampou a luta zapatista e é seu porta-voz mais conhecido. Ainda que se caracterize o EZLN como não necessariamente aderindo ao marxismo e pondo ênfase na democracia direta, como legado dos costumes indígenas, é inegável a influência do guevarismo bem como a coincidência com as propostas de *Mariátegui*. Querendo “suscitar a auto-organização da sociedade civil mexicana, com vistas a uma profunda transformação do sistema social e político do país”,³³⁴ o novo zapatismo acredita, às vezes

³³³ ALTMANN, Werner. “A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina”. Em: BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz Bernardo (org.). *América Latina: história, idéias e revolução*. São Paulo: Xamã; Santo André: NET, 1998, p. 192.

³³⁴ LÖWY, Michael. “Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina”. Em: _____ (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 61.

poética, às vezes humoradamente, que “não é preciso conquistar o mundo. Basta fazê-lo de novo. Nós. Hoje”.³³⁵

Pois então. Com os zaptistas chiapanecos é que vem a ganhar evidência a temática do poder obediencial que deve ser exercido pelos delegados do povo em suas funções político-intitucionais. *Enrique Dussel* faz interessante interpretação dessa prática política, encontrando uma ontologia política, a qual se expressa nas duas dimensões do poder, a *potentia* e a *potestas*. Trata-se, na verdade, de uma possibilidade de encontrar uma noção positiva de poder, com vistas a superar o poder como apenas sendo tido como dominação, ou seja, uma noção negativa.

Parece restar claro – a não ser que nossa aproximação esteja sendo muito precipitada – que a problemática da dualidade de poderes encontra eco na cisão fundamental realizada por *Dussel*, assim como, da mesma forma, a tensão do jurídico também tem sua aparição aí.

A *potentia* dusseliana é a “esencia y fundamento de *todo lo político*”, ou seja, é o “poder que tiene la comunidad como una facultad o capacidad que les es inherente a un pueblo en tanto última instancia de la soberanía, de la autoridad, de la gobernabilidad, de lo político”.³³⁶ Portanto, é a positividade do poder legitimada por seu sujeito privilegiado, o povo. No entanto, até aqui, a definição se mantém abstrata, sendo necessário imiscuir em seu debate mediações mais práticas.

A primeira destas mediações é justamente a possibilidade de desnaturação da positividade da *potentia*. É aí que surge a *potestas*. *Dussel* nos diz que o poder não se toma, a rigor, pois o que se toma são os instrumentos ou instituições que o poder engendera. O pode em-si (*potentia*) é sempre popular. Já o poder fora-de-si (*potestas*) é a sua necessária institucionalização. Esta é o exercício do poder, uma sempre existente mínima delegação do poder, sendo que tal exercício delegado de uma ação se dá em função do todo político, o povo. É neste momento, porém, que se pode alienar a *potestas*, uma vez que

como toda mediación la *potestas* (como suma institucional) es entonces ambigua. Su sentido normativo de justicia o uso cínico de la fuerza

³³⁵ MARCOS (subcomandante). “Convocação da Conferência Intercontinental contra o Neoliberalismo e pela Humanidade”. Em: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 555.

³³⁶ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 27.

como violencia, se encuentran como en estado originario donde la disciplina exigida es siempre una cierta compulsión del placer y por lo tanto puede ser interpretada como represión. Sin embargo, por su naturaleza y en los momentos primeros de su creación, las instituciones por lo general responden a algunas reivindicaciones populares. Bien pronto, aunque pueden ser siglos, las instituciones dan prueba de cansancio, de un proceso entrópico, de desgaste y, por otra parte, de la fetichización inevitable que la burocracia produce al usufructuar la institución (la *potestas*) para la sobrevivencia de la burocracia autorreferente. Cuando esto acontece la mediación inventada para la vida y la democracia, y su aumento, comienza a ser un camino hacia la muerte, la represión, la dominación.³³⁷

Eis que como mediação, a regulação social – encarapitada na modernidade capitalista como direito – é sempre ambígua. E isto porque mediações políticas não são apenas instituições que encarnam o que a divisão dos poderes liberal chamou de “poder executivo”. O judiciário, como o legislativo, também é um *poder*. Portanto, também é, no filtro discursivo dusseliano, um desdobramento da *potentia* assumida por uma parte do povo como *potestas* jurídica.

Assim sendo, temos como sistema vigente, a totalidade excludente, uma forma de manejar o poder de modo a deformá-lo no seu em-si. Como a história tem sido a história dos vencedores – que vencem a qualquer preço em detrimento dos vencidos – a noção negativa de poder, como dominação, tem preponderado, ainda que subjaza nos seus desvãos inclusive, uma noção positiva. Estamos aqui diante da contraposição ou da dialética entre poder fetichizado e poder obediencial. E este último pólo é a caracterização da exterioridade à totalidade opressora.

Na verdade, estamos dentro de uma tradição teórica que percebe a realidade dialeticamente de maneira a operá-la abstratamente a partir de confrontos, dualidades. O caudal pós-moderno (se é que podemos assim nos referir) que se consolidou no século XX e pôs em xeque a razão e as chamadas grandes promessas da modernidade muito se

³³⁷ DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 33.

esforça por destruir essa visão dual (que não é dualista necessariamente) com o sedutor argumento da complexidade e da fragmentação do real. De fato, desde uma mirada assistemática do real, é possível concluir pela complexidade caótica. No entanto, para fins de proposituras concretas frente a esta realidade, abandonar os grandes conflitos, inclusive em suas medidas abstratas duais, em nada contribui para que a opressão em geral seja reduzida a pó. Entender, como momento abstrato universal de nossas observações teóricas, que existe uma opressão e que a ela se opõe o oprimido em busca de libertação não significa que estejamos reduzindo e desconhecendo a complexidade sem mais. O resgate da dualidade é essencial para que tenhamos fôlego prático (ou até pragmático) para realizar transformações na realidade. E o cerne desta questão é o encontro da verdade possível, ainda que objetivamente ela possa, na concretude complexa, sempre adicionar problemas.

Assim é que redargüimos a possíveis críticas endógenas a nosso trabalho de que estaria operando demasiadamente ao nível do dual. Sem dúvida. Mas como discurso encontrado no momento universal abstrato da propositura que encaminha, ele não se recalca de assim se apresentar.

Se existem vários fetiches, o que complexifica nossa análise, não podemos deixar de tocar a questão de que em sede de poder há um poder fetichizado que se contrapõe ao poder obediencial. Outros fetiches como o econômico ou o epistemológico, dentre outros, também exercem influência na realidade prática do problema, mas como escolhemos tocar um flanco da realidade, temos nos esquivar dos demais, para tornar nossa reflexão factível. Ou ainda poder-se-ia apontar para o fato de que não existe um poder fetichizado homogêneo, vez que há formas e formas de tal poder fetichizado se apresentar de fato. Mas as espécies não podem invalidar o gênero.

É desse modo que assumimos a tarefa de nos colocarmos dentro da tradição da luta de classes (*Marx*) e da dialética, nascida na geopolítica latino-americana, totalidade-terioridade (*Dussel*). Isto nos permite ver a tensão do jurídico, a dualidade (prático-metáforica) de poderes e o poder obediencial em oposição ao fetichizado tudo como derivação do conflito geral entre opressão e resistência/criação. Quando desposamos, entretanto, a noção de poder político-jurídico dual/plural inserimos a complexidade em nosso horizonte, sem, contudo, abandonar a abstração metódica necessária. É assim que os planos passam a se cruzar e o simples se tornar plúrimo. Dentro da totalidade, não se pode olvidar a resistência, assim como não se deve perder de vista que, em determinados momentos históricas, apenas a resistência pode significar legitimação da totalidade. Em outros, porém, a irresponsável ousadia,

em busca da criação, pode significar perda de importantes posições adquiridas com a resistência. Se pudéssemos nos manifestar poeticamente, diríamos que o segredo está em conjugar o desejo com o amor, quer dizer, no cruzamento do plano da totalidade-exterioridade com a luta de classes, perceber quando é melhor resistir e quando é hora de criar, ou seja, transitar.

Daí que repaginando nosso trajeto, temos de dizer que o jurídico como fenômeno da totalidade deve ser palco de resistências, assim como uma transição política para além de ele deve proporcionar o novo. A tensão do direito liga-nos à metáfora da dualidade de poderes e estes fundamentam a ontologia do poder dusseliana, desde a *potentia*. O poder obediencial é a *potentia* exercida de maneira ótima, delegadamente, conforme o espírito autóctone e comunitário (nem por isso perfeito, daí a exigência de delegados que supram a não espontaneidade popular) dos zapatistas.

Dussel enriquece sua construção dizendo que o âmbito político (o qual, para nós, inclui o jurídico igualmente) possui três âmbitos, quais sejam, o da ação estratégica, o das instituições políticas e o dos princípios implícitos. Não será nosso dever esmiuçá-los, apenas evidenciando-os como articulações de um discurso maior ao qual nos reputamos. E entendendo que o discurso dusseliano acerca da política da libertação torna-se complexo é que temos de voltar à questão do povo³³⁸ e percebê-lo em sua postura crítica: se, no momento da arquitetônica da política, *Dussel* o apresenta como ente indiferenciado, na crítica da política ele vai se esboçando como algo mais qualificado, diferenciado,

³³⁸ “Assim, povo é o ‘bloco comunitário’ dos oprimidos de uma nação. O povo é constituído pelas classes dominadas (classe operário-industrial, camponesa, etc.), mas além disso por grupos humanos que não são classe capitalista ou exercem práticas de classe esporadicamente (marginais, etnias, tribos, etc.). Todo este ‘bloco’ – no sentido de Gramsci – é o povo como ‘sujeito’ histórico da formação social, do país ou nação”, ou seja, “o povo como dominado é massa; como exterioridade é reserva escatológica; como revolucionário é construtor da história”. DUSSEL, Enrique Domingo. *Ética comunitária: liberta o pobre!* Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 97. Aqui se apresenta o contexto de uma das maiores polêmicas em que se envolveu *Dussel* e seu principal polemizador foi *Horacio Cerutti Guldberg*: “el populismo ‘auténtico’ hace referencia a un ‘pueblo otro’, al ‘pueblo’ em tanto que alteridad y contenido y sentido del misterio y de la Exterioridad”. GULDBERG, Horacio Cerutti. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 2 ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 39. Como resposta, um ano depois (1984) veio à lume um texto incisivo: “como H. Cerutti apenas tem um pólo (classista) não pode incluir todos os estratos sociais e humanos que [Fidel] Castro, sim, pode incluir”. DUSSEL, E. D. “Cultura latino-americana e filosofia da libertação (cultura popular revolucionária, além do populismo e do dogmatismo)”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 223.

portanto: “en la *Introducción* deconstruiremos el concepto de poder (*potentia/potestas*) expuesto en la *Arquitectónica* desde la categoría de *hiper-potentia* que surge desde un *pueblo* que emerge desde el seno de la comunidad política – o desde su exterioridad analógica”. Quer dizer, quem aparecerá “son los nuevos movimientos sociales, identidades colectivas com reivindicaciones propias que luchan por vivir, por participar, con construir eficazmente las dimensiones políticas de su existencia comunitária e histórica”.³³⁹

Por ser a política um campo que se erige em torno da discussão do poder, *Dussel* sente necessidade de fundamentar este poder como *vontade*, sendo assim a *potentia* a vontade primeira: “el tema político del poder, desde su esfera *material*, es la cuestión ya referida de la voluntad” e desse modo apresenta-se “como poder-poner mediaciones”, angariando “su *fuerza* en el *querer* en el que la voluntad consiste”. Por isso, fica evidente que “el poder político es un momento de una comunidad política, cuandola pluralidad de voluntades se ligan intersubjetivamente con los otros miembros del mismo grupo”. E se “la voluntad escindida se torna impotente”,³⁴⁰ como devemos encarar o nosso problema de uma dualidade de poderes, inclusive em sentido jurídico?

Creemos que a filiação política ao marxismo resolve o problema e a ela se atrela inclusive o pensamento de *Dussel*. A partir do momento em que o poder se fetichiza, as vontades se cindem e perdem a força unificadora à qual poderiam almejar. Instala-se o conflito, tão caro à tradição marxista. Para *Dussel*, nessa medida, percebe-se uma contraposição entre a “vontade de viver” e a “vontade de poder como dominação”, o que permite ensejar “los postulados de la razón crítico-política” que se baseiam em “el *querer-vivir* de los que enfrentan la muerte en la injusticia”.³⁴¹ É o corrompimento do poder, fetichizando-se, que leva a uma dualidade ontológica, a qual pode vir a se expressar, revolucionariamente (ainda que não seja o único caminho revolucionário), em dualidade de poderes prática.

Concluimos a nossa ascensão ao poder obediencial enfatizando sua força de unidade na pluralidade, expressão filosófica portanto de um poder dual/plural que pode se construir no seio dos movimentos populares (como se deu entre os zapatistas). Em *Dussel* encontramos

³³⁹ DUSSEL, E. D. *Política de la liberación: arquitectónica*, p. 44.

³⁴⁰ DUSSEL, E. D. *Política de la liberación: arquitectónica*, p. 56.

³⁴¹ DUSSEL, E. D. *Política de la liberación: arquitectónica*, p. 59.

mais uma criativa passagem quando assevera que o ator coletivo da autoridade tem de ser o povo como exterioridade e percebe, numa linha pós-decisionista, que o fundamento da política não está no estado de exceção que é a base de todo estado de direito, mas sim no estado de rebelião (ainda que *Dussel* polemize e diga não se tratar exatamente dos soviets impulsionados por *Lênin* – o que traria certa ambigüidade a nosso trabalho – mas mais do programa político da revolução de 1905).³⁴²

en América Latina, desde el derecho de Castilla en la Cristiandad hispánica, el ‘estado de rebelión’ (que en este 2006 se está dando en Bolivia o Ecuador), es algo más que un ‘estado de excepción’. El segundo es correlativo al orden jurídico establecido (*potestas*), y lo decreta una función del poder constituido (al menos un poder legitimado carismáticamente); el primero, en cambio, es la acción misma originaria de la voluntad consensual de la comunidad política (*potentia*) y nos habla de un momento ontológico, *más acá* de la voluntad que decreta el ‘estado de excepción’ schmittiano. El ‘estado de rebelión’ del pueblo puede dejar sin efecto un ‘estado de excepción’ – como en Argentina, como ya hemos indicado, donde la ya referida movilización popular del 20 de diciembre de 2001, contra el presidente Fernando de la Rúa, lo destituye por el hecho de haber decretado un ‘estado de excepción’, emanado de la *auctoritas* de la institución del Poder ejecutivo, que era visto como un nuevo acto represivo de la *potestas* –. Desde la *potentia* el pueblo provoca a la *potestas*: ‘¡Qué se

³⁴² “‘¡Todo el poder a los soviets!’, consigna lanzada por Lenin, no es exactamente el ‘estado de rebelión’. Se trata más bien del intento de organizar una institución (*potestas*) de plena participación sin estructuras representativas. De proponerse como modo de gobierno a largo plazo se transformaría en un proyecto anarquista que caería inevitablemente en una ‘ilusión trascendental’”. DUSSEL, E. D. *Política de la liberación*: arquitectónica, p. 83, nota 127. Não estamos de acordo de todo com esta opinião, afinal de contas os soviets precisavam se organizar e possuíam instâncias de delegação, o que entra em confronto com a posição de *Dussel*. De qualquer forma, cremos que o exemplo dos tribunais populares, como os cubanos, sejam boas mediações, pois “además de resolver los pequeños conflictos de la comunidad, son muy educativos para el pueblo, y el pueblo asiste a ellos con gusto como a un cine”. CARDENAL, Ernesto. *En Cuba*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973, p. 55.

vayan todos!' – es decir, se les recuerda quiénes ostenta la última instancia de la *auctoritas*.³⁴³

O estado de rebelião se apresenta, então, como uma manifestação de resistência dentro da totalidade política que se caracteriza pelo poder como dominação. Se o poder como dominação, em sua vontade primeira, hegemoniza frente à vontade-de-viver do povo como exterioridade, o poder está corrompido, fetichizado. O apelo político a um poder obediencial se faz necessário, por consequência. E junto com ele a pauta da abolição da opressão, a qual nunca se perfectibilizará por completo. Mas deve ser meta sempre almejada. Com o direito se passa o mesmo. O estado de rebelião frente ao direito estatal posto abre sendas para outros direitos possíveis, ainda que estas possibilidades impliquem a mudança de seu nome porque já não mais de direito se tratariam. Assim, fica parcialmente concluído nosso pensamento de modo a crer que a tensão congênita ao jurídico (entre direito e não-direito) pende para o não-direito instaurando-se uma nova institucionalidade que não mais informada essencialmente pelo modo de produção capitalista e tampouco por sua lógica produtiva e mercantil. O direito então deve ser alvo (quase que eternamente) de críticas sem que isso prejudique a resistência dentro do próprio direito. E é no angustiante tilintar das platinelas dessa percussão popular, a tensão do jurídico, que se deve caminhar, apontando para o poder como tema sem o qual não se poderá operar a transição necessária da resistência (à opressão) para a criação do novo (em que o resistir será o critério de institucionalização, invertendo-o para que sua negação se positive).

³⁴³ DUSSEL, E. D. *Política de la liberación: arquitectónica*, p. 64.

3. LIBERTAÇÃO: CRÍPTICA

Uma vez em cena a base e a percussão, impossível não notar a necessidade de um violão, instrumento arranizador por excelência, a harmonia em seus sons mais suaves, ainda que sempre vigorosos. A marcação dos baixos e o soar do náilon faz com que o violonista, executor de múltiplas facetas do choro-canção, apresente-se como o sistematizador musical por definição.

E se passamos de uma dupla entrada caracterizada pela produção da vida e pelo poder dual latente, já se faz tempo de elevarmo-nos na ousadia teórica de pensar na fronteira de um mundo que hierarquiza a produção da vida e relega a poucos o poder político-jurídico. No esforço de nos reconhecermos nessa musicalidade, abre-se espaço para a crítica qualificada, a qual não pode se conformar com interpretações ao léu deitadas e coloridas em uma folha de papel. Há-de se percorrer as possibilidades históricas de se teorizar desde um ponto de partida específico e este se caracteriza por ser as margens do mundo. É justamente nas franjas das ondas acústicas que o violão se coloca, cobrindo as lacunas de pausas inevitáveis e acompanhando o movimento do compasso de modo a fazer do todo uma síncope de si mesmo.

Terá, portanto, realce em nosso discurso que se avizinha aqui o momento de refletirmos desde nós mesmos. Não há direito ou cooperação que prescindam do homem localizado historicamente. E a história, assim, vai se fazendo de uma meta-história, assim como a canção depende de uma harmonia.

Dáí que discutiremos os conceitos centrais para um teorizar nosso. E essa “nossidade” que cerra fileiras neste discurso passa pela percepção da dependência geopolítica. A geopolítica continental latino-americana que, em uma operação da totalidade dialética, se configura como a geopolítica de toda a periferia, exterioridade do pretensamente normal, o fora da órbita. Constatada a dependência, a corda arrebitada do violão, faz-se necessário procurar a libertação. Com um novo encordoamento, a harmonia consegue preencher espaços antes descobertos e deixar de explorar apenas as demais cordas – superexploração, portanto. Mas este é um caminho que impende uma ruptura. É quando o choro pára e se reorganiza na conversa dos músicos. Os erros são corrigidos, uma revolução ondulatória se realiza. É a revolução da ordem social, pois bem.

Mas toda essa caminhada depende do estudo da composição e do concerto da pauta. As teorias de libertação têm sua genealogia e hoje se verificam por sua rejeição ao eurocentrismo e o combate ao

colonialismo em todas as esferas da vida. Assim é que forjamos a libertação desde a crítica qualificada, a *críptica*, crítica com um “p” a mais, o “p” da práxis. Crítica sem prática é violão sem acordes. E os acordes devem ser tocados sempre, acompanhando o ritmo do choro.

3.1. Dependência, revolução e libertação

Dentro do quadro conceitual para uma teoria política latino-americana, poderíamos reviver um inumerável conjunto de categorias, as quais dimanam da construção teórica de *Marx* e de seus sucessores. Isto porque adotamos o legado teórico de *Marx* para conduzir nossas reflexões, com ficou patente no capítulo anterior. No entanto, escolhemos três que nos parecem essenciais e ao mesmo tempo originais, levando em consideração a impossibilidade de uma apreciação exaustiva de tantas categorias. Esclarecemos a essencialidade e a originalidade de tais conceitos não por seu ineditismo ou tampouco por sua suficiência, mas sim por expressarem uma condição concreta, que é a latino-americana, assim como por terem sido encampadas em nosso continente pelos teóricos mais criativos do marxismo.

Renovando o quadro de marxistas exemplares de nossa grande pátria latino-americana, herança de nomes como os dos marxistas *José Carlos Mariátegui* e *Ernesto Che Guevara*, podemos pinçar três grandes linhas de pensamento que influiriam fortemente para esta renovação. A primeira, sem sombra de dúvidas, é a da “teoria da dependência”, interpretação que propiciou uma mais que necessária inovação nas investigações econômicas que têm a América Latina como fulcro. Como consequência das descobertas teóricas dos dependentistas marxistas, floresce uma perspectiva filosófica que se propõe como horizonte intelectual a partir do qual se pode e deve trabalhar com as massas proletárias e populares. Trata-se da “filosofia da libertação”. É um caminho que vai da dependência, e sua denúncia, à libertação, e seu anúncio. Como se percebe, é um trajeto pedagógico que precisa ser operacionalizado para além de uma mirada meramente teórica e acadêmica, ainda que superar esta contingência seja obra da mobilização e contestação dos trabalhadores conscientizados e unidos. E o instrumento para esta concretização não pode ser outro que a aposta, inerente a todo o marxismo, na revolução. Portanto, não se trata exatamente de uma corrente teórica tributária do marxismo mas sim de a própria reflexão-ação marxista que tematiza o processo revolucionário como estratégia de luta.

Tentemos esboçar nosso programa analítico de teoria política para o continente a partir do conceito de dependência. Segundo um dos maiores expoentes da “teoria da dependência”, *Ruy Mauro Marini*, é um momento em que se configura “uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo âmbito as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência”.³⁴⁴

Inegavelmente, a situação de dependência já está incubada em todo o pensamento marxista, começando por *Marx*, passando por *Rosa Luxemburgo* e *Lênin*, e tendo na leitura de *Mariátegui* um importante antecedente latino-americano. Em um dos vários momentos em que focaliza a economia peruana, *Mariátegui* sentencia: “la economía del Perú es una economía colonial”, vale dizer, “su movimiento, su desarrollo, están subordinados a los intereses y a las necesidades de los mercados de Londres y de New York”. Isto significa constatar que “estos mercados miran en el Perú un depósito de materias primas y una plaza para sus manufacturas”.³⁴⁵ Eis aí a forma histórica que *Mariátegui* descreveu a dependência peruana e que, em geral, encaixa-se perfeitamente na definição de *Marini*. *Mariátegui* toca a ferida sem rodeios:

esta dependencia de la economía peruana se deja sentir en toda la vida de la nación. Con un saldo favorable en su comercio exterior, con una circulación monetaria sólidamente garantizada en oro, el Perú, a causa de esa dependencia, no tiene, por ejemplo, la moneda que debía tener. A pesar del superávit en el comercio exterior, a pesar de las garantías de la emisión fiduciaria, la libra peruana se cotiza 23 ó 24 por ciento de descuento. ¿Por qué? En esto, como en todo, aparece el carácter colonial de nuestra economía.³⁴⁶

Verdadeiramente, assusta verificar as similaridades entre o prospecto mariateguiano e a realidade de quase um século depois. Quiçá afora o padrão ouro e as percentagens específicas, o resto pode ser

³⁴⁴ MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 109.

³⁴⁵ MARIÁTEGUI, J. C. “Economía colonial”. Em: _____. *Ensayos escogidos*. 2 ed. Lima: Universo, 1974, p. 216.

³⁴⁶ MARIÁTEGUI, J. C. “Economía colonial”, p. 217.

mantido como início de análise. Assim, sua insistência na descrição de uma economia colonial teve sua superação dialética, que por consequência não a nega de todo, com o conceito de dependência, relacional, sem dúvida, mas moldado com as categorias econômicas marxistas. Este é um mote que sugere a volta aos estudos do imperialismo (e do subimperialismo, como nos provocou *Marini*), mas fundados na realidade concreta de dependência latino-americana.

Marini toma uma precaução que a nós nos é vedado não revelar. A situação colonial não se confunde com a de dependência. Por isso, enfatizamos a superação da descrição de *Mariátegui* e que *Marini* desenrola no contexto de uma crítica construtiva a *André Gunder Frank*, outro pioneiro da teoria da dependência na América Latina. Isto porque a situação de dependência tem um momento histórico bastante evidente: surgimento da grande indústria e consolidação da divisão internacional do trabalho. Trata-se do século XIX, século da emancipação formal da América Latina, custeada com a dívida externa exercendo sua função de transferência do excedente para a nova metrópole, a Inglaterra. Bem assim, a existência da América Latina no cenário capitalista integrado possibilita que haja disponibilidade de bens agrícolas e matérias-primas industriais, fazendo possível uma grande virada no capitalismo de centro, vale dizer, a mudança do eixo da acumulação da mais-valia absoluta (exploração pura e simples do trabalhador) para a mais-valia relativa (exploração centrada no aumento da capacidade produtiva), ao passo que no continente latino-americano continuaria valendo a mais-valia absoluta. Dessa forma, “a inserção da América Latina na economia capitalista responde às exigências que coloca nos países capitalistas a passagem à produção de mais-valia relativa”.³⁴⁷ Então, a América Latina se apresenta como condição de possibilidade para o desenvolvimento do capitalismo e seu aperfeiçoamento.

A América Latina aparece, pois, como o “instrumento” que possibilitou a reprodução ampliada do modo de produção capitalista, uma vez que a este não basta alcançar a acumulação, é preciso mantê-la e expandi-la. Assim é que se caracterizou entre os latino-americanos uma superexploração do trabalho, vincada em “a intensificação do trabalho, a prolongação da jornada de trabalho e a expropriação de parte do trabalho necessário ao operário para repor sua força de trabalho”.³⁴⁸

³⁴⁷ MARINI, R. M. “Dialética da dependência”, p. 113.

³⁴⁸ MARINI, R. M. “Dialética da dependência”, p. 125.

Enfim, a economia dependente integra uma contradição, qual seja, a de que os países centrais se baseiam na capacidade produtiva do trabalho e ela – no caso, a América Latina – tem por referência a superexploração do trabalhador. Separa-se, então, circulação e produção. No momento, por sua vez, em que a economia latino-americana entrasse a fundo no processo de industrialização, a superexploração do trabalhador se manteria, incentivando-se o mercado da indústria pesada pautado pela venda de equipamentos obsoletos no centro. Até que se necessite expandir a economia mais ainda para o exterior, fazendo vir à tona as integrações regionais e os subimperialismos. De todo este plexo de considerações, devemos insistir na pauta concreta de *Marini* e em seu vínculo com a materialidade da produção e circulação capitalistas, realçando que “o fundamento da dependência é a superexploração do trabalho”.³⁴⁹

Parece-nos importante fazer notar, ainda, que a teoria de *Marini* não se desvincula da linha criativa do marxismo, acentuando mesmo que não se pode restringir a classe operária ao proletariado fabril, incompreensão bastante comum quando das análises marxistas latino-americanas, seja em sua versão crítica, seja em seu cariz apologético. Segundo o autor brasileiro exilado no México, “restringir a classe operária aos trabalhadores assalariados que produzem a riqueza material, isto é, o valor de uso sobre o qual repousa o conceito de valor, corresponde a perder de vista o processo global da reprodução capitalista”.³⁵⁰ Nesse sentido, *Marini* avança também na conceituação e visualização da classe operária, entendida inclusive como sujeito privilegiado da transformação social, mas não o faz somente a partir de critérios objetivos e econômicos, mas também subjetivos e ideológicos, revigorando o entendimento motriz da luta de classes.

O estabelecimento dessa ordem de reflexões em torno da situação de dependência fez surgir uma nova perspectiva para o marxismo latino-americano, afinal “o estudo do desenvolvimento do capitalismo nos centros hegemônicos deu origem à teoria do colonialismo e do imperialismo. O estudo do desenvolvimento de nossos países deve dar origem à teoria da dependência”.³⁵¹ Não por acaso esta teria o condão de

³⁴⁹ MARINI, R. M. “Dialética da dependência”, p. 165.

³⁵⁰ MARINI, R. M. “O conceito de trabalho produtivo”. Em: _____. *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 249.

³⁵¹ SANTOS, Theotonio dos. “Subdesenvolvimento e dependência”. Em: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de

influenciar os filósofos latino-americanos, no sentido de se apropriarem da crítica que o marxismo vinha procedendo à realidade latino-americana. Desse modo, os filósofos (mas também teólogos) da libertação surgiriam com o aparato de *Marx* em suas discussões.³⁵² E delas nos interessa a forja e o molde da noção de libertação como conceito-chave para a teoria política marxista em nossa América.

Para além de discutir o movimento da teologia da libertação, contentar-nos-emos com o conceito de libertação fecundado no seio da “filosofia da libertação” que tem no nome do argentino-mexicano *Enrique Dussel* seu máximo expoente. A par de sua distância inicial em relação ao marxismo (um relativo antimarxismo, segundo *Fornet-Betancourt*³⁵³), logo *Marx* seria descoberto como fundamentação essencial de sua filosofia, fazendo-se, inclusive, a analética – seu método que se propunha superar a dialética hegeliana – incorporar-se dentro da dialética marxista (conferir acima a secção 1.2).

Como já dissemos, *Dussel* se dedicou ao estudo da obra de *Marx* principalmente na década de 1980, quando produziu sua importante trilogia sobre o autor. Àquela época, seus textos envidaram o marxismo de uma forma tão criativa que não nos é permitido passar por sua elaboração em branco. Devido aos limites que se nos impõem, faremos uso de textos menores que proporcionam vermos sua dimensão.

Poderíamos fixar a “libertação” dusseliana com uma pergunta: libertar-se de quê? Certamente, a libertação não se apresenta como um

Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 395.

³⁵² *Dussel* chega mesmo a especificar em que medida essa influência se deu, especialmente no tocante à teologia da libertação (que se aproxima mas não se confunde com a filosofia da libertação): “o marxismo que marcou a teologia da libertação foi o marxismo sociológico e econômico latino-americano da ‘dependência’ – de Orlando Fals Borda até Theotônio dos Santos, Faletto, Cardoso etc. (muitos dos quais, na verdade, não eram nem são marxistas). Esta sociologia da ‘dependência’, em sua crítica ao funcionalismo e ao desenvolvimentismo (e Gino Germani também influenciará J. Comblin ou J. L. Segundo) permite a ruptura epistemológica da teologia da libertação. Por isso a posição de Gunder Frank – apesar de todas as críticas que possa receber – será determinante na teologia da libertação anterior a 1972. Da mesma forma, a postura de F. Hinkelammert – como marxista e teólogo – talvez signifique a única presença do Marx ‘definitivo’, pois no final da década de 1960, em Santiago, *O Capital* foi estudado seriamente em grupo (no Centro de Estudos da Realidade Nacional), o que possibilitará um desenvolvimento do marxismo em uma corrente muito criativa da teologia da libertação na década de 1980”. DUSSEL, E. D. “Teologia da libertação e marxismo”. Em: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 524.

³⁵³ FORNET-BETANCOURT, R. *O marxismo na América Latina*, p. 300.

conceito definitivo, uma ontologia acabada e atemporal. A libertação é o libertar-se, uma espécie de vir-a-ser que não se contenta com a ontologia do ser {redundância que serve para realçar a que a ontologia se liga), mas antes procura na alteridade sua realização. Sua guinada é filosófica, mas não só. Como diria *Salazar Bondy*, para quem a formulação de uma filosofia da libertação se opunha a uma situação (também filosófica, ainda que não restritamente) de dominação, “las posibilidades de cambios en un sector están vinculadas siempre con las posibilidades de cambios en los sectores económico-sociales”.³⁵⁴ É assim, inclusive, para a filosofia e, por que não?, para a libertação. Há-de se convir que aludida vinculação não representa, e nem poderia, uma postura determinista ou economicista, mas sim uma visão totalizadora, pois, assim como a economia não basta, não bastam também a cultura, o direito e a psique.

Dessa forma, mostra-se-nos plausível pensar que a libertação é o libertar-se da dependência. É uma autêntica práxis ou projeto libertador:

a revelação do outro abre o projeto ontológico passado, da velha pátria, da dominação e da alienação do outro como ‘outro’, ao pro-jeto libertador. Esse pro-jeto libertador, âmbito transontológico da totalidade dominadora, é o mais-alto, o mais-além para o qual a palavra reveladora nos convida e pro-voca. Somente confiados no outro, apoiados firmemente sobre sua palavra, a totalidade pode ser posta em movimento; caminhando na libertação do outro alcança-se a própria libertação.³⁵⁵

Aqui, ainda a incorporação de *Marx* não está clara para *Dussel*, mas é possível entender em seu discurso no que a noção de libertação auxilia a formação de uma teoria política marxista latino-americana. A clareza da inserção de *Marx* nessa interpretação viria especialmente com o estudo dos “*Grundrisse*”, em que se percebe o trabalho como não-capital, momento em que o próprio *Dussel* se torna consciente de seu

³⁵⁴ BONDY, Augusto Salazar. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. Em: ____; ZEA, Leopoldo; DURATTI, Julio Cesar Terán; SCHWARTZMANN, Félix. *América Latina: filosofía y liberación*. Simposio de filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Bonum, 1974, p. 8.

³⁵⁵ DUSSEL, E. D. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986, p. 207.

papel de marxista: “o discurso que *continua* Marx é marxista enquanto não trai sua lógica, seus fundamentos, o já efetuado de seu discurso; mas, ao mesmo tempo, não é meramente repetitivo, nem meramente explicativo, mas *criador*”.³⁵⁶ E daí ganha vida o que diz um intérprete de *Dussel*: “o estudo que Dussel faz de Marx é distinto porque parte da miséria real, histórica e crescente do povo latino-americano. Neste sentido, a preocupação com o homem real, é uma exigência ética que, no contexto atual da América Latina, economicamente periférica, se manifesta como condição de eliminação da opressão e da alienação para uma sociedade mais justa”.³⁵⁷

Para *Dussel*, é neste texto que *Marx* consegue desenvolver três dos cinco momentos da analética (e que depois seria a própria dialética): o caminho que vai do ente (abstrato) ao ser (concreto); o trajeto que vai do ser (concreto) aos entes (concretos); e a crítica da totalidade a partir da exterioridade (identificação com os oprimidos). Esta constatação é muito interessante e talvez a mais importante das conclusões dusselianas: “Marx descobriu a essência da *moral burguesa* e fundou uma *ética da libertação* do assalariado”, ou seja, construiu uma interpretação da realidade a partir do que “o oprimido, alienado, subsumido no capital, tem assim um ‘projeto de libertação’ que cria o fundamento para uma práxis revolucionária de libertação”.³⁵⁸ Tais “projeto” e “práxis” de libertação *Marx* não pôde formular. Estes seriam os dois últimos momentos da analética e que nenhuma teoria proveniente da mente de um único indivíduo pode conceber. Trata-se de um projeto coletivo que se dará em um momento histórico em que confluírem todas as condições favoráveis, subjetivas e objetivas, mas que, é óbvio, não surgirão também espontaneamente. Por isso a importância da crítica (que teve um esboço de programa filosófico na pena de *Salazar Bondy*: ação crítica da filosofia; recolocação dos problemas; e reconstrução de um pensamento filosófico)³⁵⁹ encontrável tanto em *Marx* quanto em *Dussel*, algo que não é mera fraseologia nem

³⁵⁶ DUSSEL, E. D. “Os *Grundrisse* e a filosofia da libertação”. Em: _____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986, p. 256.

³⁵⁷ VIEIRA, Antonio Rufino. “Filosofia da libertação e marxismo”. Em: PIRES, Cecília Pinto (org.). *Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana*. Porto Alegre: Da Casa; Palmarica, 1999, p. 37.

³⁵⁸ DUSSEL, E. D. “Os *Grundrisse* e a filosofia da libertação”, p. 272 e 277.

³⁵⁹ Ver BONDY, A. S. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”, p. 8-9.

abstração acadêmica, uma vez que ligada a interesses de amplos setores do povo, dos trabalhadores.

Assim, descobrindo a exterioridade na obra de *Marx*, a reflexão dusseliana dá importante passo no marxismo latino-americano, notadamente ao perceber o papel do não-capital nesta esfera. O não-capital, em última análise, é o trabalho criador do homem que se recusa a se submeter ao capital. Ainda que pobre, o trabalhador como exterioridade, corporalidade latente e insubmissa, “é a fonte criadora de todo o valor do capital”.³⁶⁰ Enfim, na dialética entre totalidade e exterioridade, renova-se o marxismo e se encontra novas mediações que permitem desfazer os simplismos das interpretações comezinhas de *Marx*: “pela categoria da ‘totalidade’ o oprimido como oprimido no capital é só *classe* explorada; mas no caso de constituirmos também a categoria da ‘exterioridade’, o oprimido como pessoa, como homem (não como assalariado), como trabalho vivo não-objetivado, pode ser *pobre* (singularmente), e *povo* (comunitariamente). A ‘classe’ é a condição social do oprimido como subsumido no capital (na totalidade); o ‘povo’ é a condição *comunitária* do oprimido como exterioridade”.³⁶¹

Por fim, cabe-nos mediar tais extremos do projeto marxista na América Latina – a crítica à dependência e a busca pela libertação – fazendo reemergir o debate acerca da revolução, nó górdio para os questionamentos teóricos de muitos marxistas e marxistólogos do continente.

A questão da revolução não só é um tema “universal” do marxismo, como também é uma marca forte do marxismo latino-americano que não se submete a fórmulas dogmáticas e reducionismos teóricos. Ao menos, é o que faz notar todo marxistólogo que considera a guinada de nosso marxismo a partir da revolução cubana. O que mais evidentemente empreendeu esse critério como paradigma de suas análises foi *Löwy*. Sua periodização do marxismo latino-americano parte da chave categorial “natureza da revolução”:

um dos principais problemas que o marxismo latino-americano teve de confrontar foi precisamente a definição do caráter da revolução no continente – definição que era ao mesmo

³⁶⁰ DUSSEL, E. D. “A ‘exterioridade’ no pensamento de Marx”. Tradução de Roque Zimmermann. Em: ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962 – 1976)*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 236.

³⁶¹ DUSSEL, E. D. “A ‘exterioridade’ no pensamento de Marx”, p. 238.

tempo resultado de certa análise das formações sociais latino-americanas e o ponto de partida para a formulação de estratégias e táticas políticas. Em outras palavras, é um dos momentos-chave da reflexão científica e uma mediação decisiva entre a teoria e a prática. Toda uma série de questões políticas fundamentais – as alianças de classe, os métodos de luta, as etapas da revolução – está intimamente ligada a essa problemática central: a natureza da revolução.³⁶²

É assim que se inicia sua exposição e é tal ordem de questionamentos que inserimos em nossa reflexão, apontando-a como essencial ao marxismo latino-americano, vez que “mediação decisiva” e que instaura o critério prático sobre a factibilidade de nosso marxismo.

É o intento da revolução que liga homens tão distantes no tempo, senão tempo histórico ao menos tempo prático, como *Mariátegui* e *Guevara*,³⁶³ e é ele ainda que amarra, na factibilidade crítica, a dependência à libertação, nos moldes que cremos ter evidenciado anteriormente.

Como assinalara *Che Guevara*, as revoluções nacionais deveriam ser pensadas como o que de fato devem ser, como momentos da revolução continental. Entretanto, e é esperado que ocorra assim, as revoluções são pensadas em seu âmbito nacional, talvez pelo excesso de fragmentação que vive principalmente a América espanhola, aquela que acaba incubando o maior potencial revolucionário. Entre os brasileiros, a revolução teve consideráveis pensadores, como *Caio Prado Júnior* e *Florestan Fernandes*. Desafortunadamente, não podemos empreender uma análise de suas propostas, a não ser apontar na direção do que frutificaram, como comprova o trecho a seguir: “as forças políticas comprometidas com o futuro da nação devem transformar a revolução democrática – a erradicação do regime de segregação social –, a

³⁶² LÖWY, M. “Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina”, p. 9.

³⁶³ É o mesmo Löwy quem atesta: “um novo período revolucionário para o marxismo latino-americano, portanto, teve início após 1960 – um período que recuperou algumas das idéias vigorosas do ‘comunismo original’ da década de 1920. Não houve nenhuma continuidade política e ideológica direta entre os dois períodos, mas os castristas redimiram Mariátegui e resgataram Mella e a revolução de 1932 em El Salvador do esquecimento histórico”. LÖWY, M. “Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina”, p. 45.

revolução nacional – a desarticulação da dependência econômica e cultural – e a revolução socialista – a ruptura com a modernização dos padrões de consumo e com os valores da concorrência e do individualismo – nos três principais objetivos da luta política”.³⁶⁴

Outro exemplo a ser registrado, ainda que com outro viés, é o da Bolívia. Segundo *Álvaro García Linera*, há cinco grandes ideologias contestatórias entre os bolivianos: o anarquismo, o indianismo de resistência, o nacionalismo revolucionário, o marxismo primitivo e o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR) o qual liderou a revolução de 1952. Estreitando a análise de tais forças e reduzindo-as a duas – o marxismo e o indianismo – o autor relata que o marxismo primitivo se desenvolveu, desde 1920, em sua luta contra o marxismo de cátedra e em busca da hegemonia sindical, pondo-se como uma ideologia da modernização industrial e da consolidação do estado nacional, erigindo um extravagante bloqueio para com as temáticas camponesa e étnica. Por seu turno, o indianismo teve três grandes fases (a formativa, a da cooptação estatal e a da estratégia de poder) e, de início, pautou-se por objurgar o marxismo assim como o cristianismo. Isto até a década de 1980, quando o discurso indianista se descentraliza e se aproxima do movimento operário, recepcionando o marxismo. Ao se apresentar como estratégia privilegiada de poder, o indianismo passa seu recado na medida em que alberga “a capacidade de sublevação comunitária com as quais as comunidades indígenas respondem a um crescente processo de deterioração e decadência das estruturas comunitárias camponesas e dos mecanismos de mobilidade social cidade-campo”.³⁶⁵

Dessa maneira, o marxismo tem de se reciclar na medida da força social do indianismo boliviano, restando cada vez mais claro que se instaura “a possibilidade de um espaço crítico de comunicação e enriquecimento mútuo entre indianismo e marxismo, que serão provavelmente as concepções emancipatórias da sociedade mais importante no século 21”.³⁶⁶

³⁶⁴ SAMPAIO JÚNIOR, Plínio de Arruda. “Apêndice: sete notas sobre a teoria da revolução brasileira”. Em: PRADO JUNIOR, Caio; FERNANDES, Florestan. *Clássicos sobre a revolução brasileira*. 1 ed. 4 reimp. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 159.

³⁶⁵ LINERA, Álvaro García. “Indianismo e marxismo: o desencontro de duas razões revolucionárias”. Em: SADER, Emir (coord. ed.). *Cadernos de pensamento crítico latino-americano*. São Paulo: Expressão Popular; CLACSO, vol. 1, 2008, p. 58.

³⁶⁶ LINERA, A. G. “Indianismo e marxismo: o desencontro de duas razões revolucionárias”, p. 62.

É patente que, tanto para a revolução brasileira quanto para as razões revolucionárias bolivianas, a revolução não deixa de ser uma aposta no futuro, como se nós nos desprendêssemos de nossa presentificação e pudéssemos jogar todas as fichas no não-ainda. A utopia que guia, na prática, a revolução latino-americana, passa pelos estilhaços de uma revolução tardia, mas não se desacorçoa com isto.

Não é mera coincidência que, há alguns anos (em 1989), o que justifica algumas impropriedades frente à realidade atual, *Cláudio Nascimento* predicava os caminhos revolucionários na América Latina aproximando-se do que indicamos. Reproduzamos suas palavras:

inicia-se, assim, um novo curso para a revolução no continente. Suas características enquanto processo de reorganização do movimento operário e seu conseqüente projeto político de classe, se define em 3 pontos fundamentais:

1. controle do processo de produção, articulando reivindicações democráticas, anti-imperialistas e socialistas;

2. organização sindical à altura destas reivindicações: comissões de fábrica, conselhos de fábrica, etc. Com base na democracia direta com delegados eleitos e revogáveis perante assembléias de trabalhadores;

3. valorização da tradição de auto-organização dos trabalhadores, com base nos princípios da autogestão social.³⁶⁷

Depois de enumerar as questões centrais da revolução continental, o autor cita *Adolf Gilly* para assinalar suas vias possíveis (e aqui justificamos nosso comentário anterior quanto a existência de impropriedades). Seriam: a via brasileira e argentina, com sua ruptura com os partidos comunistas (que na prática fez surgir PT e CUT, no Brasil); a via boliviana, pautada nas organizações de massa, como centrais operárias e sindicatos; e a via centro-americana, de guerrilhas e levantes, como a própria história da região testemunha.

Entendemos que em muito esta interpretação padece de comprovação histórica. Mas de qualquer forma ela revelou a

³⁶⁷ NASCIMENTO, C. “Mariátegui, ‘Che’ Guevara, Carlos Fonseca: fontes da revolução na América Latina”, p. 54.

preocupação revolucionária, bem como o interesse em renovar os instrumentos analíticos dessa preocupação. É por isso que ela é retomada, como retomadas devem ser as análises das experiências históricas de revolução, como se faz quando se analisa o ciclo revolucionário latino-americano, seguindo a visualização de *Enrique Dussel*.³⁶⁸ Ou seja, tal ciclo são as experiências históricas das revoluções latino-americanas, ainda que em nem todas prepondere o marxismo. Em todo caso, ele sempre lá está. E está apontando para a revolução como mediação que operacionaliza o par dialético dependência-libertação. Tentaremos fundamentar isto, a partir de agora, encontrando uma formulação teórica de libertação desde esta constatação.

3.2. Teorias de libertação: esboço aerofotogramétrico

Com a reflexão de *Enrique Dussel* nos aproximamos de um nível de autoconsciência da libertação latino-americana bastante avançado. No fundo, a filosofia dusseliana é o fundamento que explica todas as suas aventuras teóricas, ainda que história e teologia tenham ocupado, cronologicamente, suas primeiras atenções e a política (ou filosofia política), suas últimas preocupações.

Tal configuração ganha verve de teoria autoconscientemente construída justamente na medida em que *Dussel*, junto a *Quijano* – de quem cuidaremos a seguir –, é um dos precursores da discussão atual a respeito da crítica ao eurocentrismo e à colonialidade do saber e do poder. Ademais, *Dussel* aparece como um nome significativo em torno do trabalho teórico de uma antropologia filosófica a partir da América Latina. Daí restar patente que estamos fazendo uso da proposta de análise de *Álvaro Vieira Pinto*, já lembrado por nós no capítulo 1, em que há a contraposição entre duas formas essenciais da consciência: “a consciência ingênua é, por essência, aquela que não tem consciência dos fatores e condições que a determinam. A consciência crítica é, por essência, aquela que tem clara consciência dos fatores e condições que a determinam”.³⁶⁹ Por isso, o pensamento de *Dussel* seria a concretização dessa autoconsciência, marco teórico do qual partimos.

³⁶⁸ Ver DUSSEL, E. D. “Vivemos uma primavera política”. Tradução de Elaine Tavares. Em: *Captura crítica: direito, política, atualidade*. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 2, vol. 1, julho-dezembro de 2009, p. 611-628.

³⁶⁹ PINTO, A. V. *Consciência e realidade nacional: a consciência ingênua*, p. 83.

Sua contribuição, a nosso ver, gira em torno principalmente de estabelecer, filosófico-culturalmente, as raízes antropológicas latino-americanas como sendo aquelas que devem extrapolar o marco histórico da chegada conquistadora dos europeus à América, ou seja, retrocedem no tempo até a tradição semita e helênica, por parte dos colonizadores, e até o legado dos povos ameríndios, com destaque para as grandes civilizações que existiram até 1500 (astecas, maias e incas). Mas não só isso, pois retoma o conceito de cultura, bem como o de civilização, e procura desvendar seu núcleo ético-mítico (por influência da obra de *Ricouer*). Ao fazê-lo, enseja possibilidades teóricas que levam a conceitos centrais em seu pensamento, como os de totalidade e alteridade, com evidente impacto na reflexão antropológica latino-americana (senão isso, ao menos impacto em potencial), assim também com as noções de proximidade e mediações, importantes categorias no âmbito de sua revisão conceitual acerca de uma filosofia da libertação latino-americana. Por essas quatro contribuições é que percorreremos a partir de agora, de acordo com nossa proposta de enfoque sobre a fundação de uma teoria de libertação.

Assim como acontece com *Darcy Ribeiro* (importante nome que resgataremos mais adiante), *Dussel* esboçou um projeto investigativo (não meramente descritivo, mas também propositivo) ao nível de uma história universal. Expliquemo-nos. Desde a década de 1960 até as suas reflexões atuais, uma marca distingue seu trabalho, qual seja, a busca por uma interpretação histórica que ressitue as histórias particulares dentro de um quadro geral. Sua formação historiográfica o incentivou a isso. Com tal constatação, já podemos perceber que sua postura crítica diante da história contada pelos “vencedores” (para usarmos a metáfora de *Benjamin* resgatada por *León-Portilla*) não adotou por reação uma simples verticalização nas histórias locais. Se tomarmos como referência seu artigo de 1965, “América Ibérica na história universal”, e pensarmos em uma de suas últimas grandes publicações, “Política da libertação: história mundial e crítica” (primeiro volumoso tomo de três dos quais, neste momento em que escrevemos, só o último ainda não foi publicado), veremos que seu ambicioso projeto de interpretação tenta se realizar. Como dizíamos, portanto, sua crítica ao universalismo abstrato edificado pela modernidade não tem como contrapartida um casuísmo histórico, mas sim uma reordenação exegética da história universal.

Em uma de suas obras mais difundidas, escrita em fins da década de 1990, a “Ética da libertação”, introduz *Dussel* sua problemática com uma análise da “história mundial das eticidades”. Nela, estão representadas as seis grandes colunas do neolítico, as quais são

globalmente as grandes culturas deste período histórico. Dessa forma, as culturas mesopotâmica, egípcia, indiana, chinesa, asteco-maia e incaica conformam a readequação da bússola histórica que repele a visão helenocêntrica, hegemônica nas interpretações modernas.³⁷⁰ É claro que não se trata, aqui, de recusar a grandeza da civilização grega ou romana, mas sim de ajustar sua temporalidade-historicidade em uma moldura histórica maior. Em verdade, o acento nas colunas do neolítico não é mais que aplicação de seus “três níveis interpretativos da história universal”, que data já de 1968, quando desenvolvia suas pesquisas com *Aldo Büntig*, um dos pioneiros da teologia da libertação.

Esses três níveis interpretativos referiam-se à necessidade de situar a América Latina no referido quadro histórico geral, significando sua proto-história (a primeira história, pois começamos, os latino-americanos, não com a conquista a partir de 1492 ou com os ciclos de emancipação nacional do século XIX, mas sim muito antes destas datas). Dizia *Dussel*: “enquanto não saibamos localizar bem a América Latina na História universal, seremos como água que cai do céu sem conhecer sua origem”.³⁷¹ E assim, para ele, esta proto-história tinha um primeiro nível no paleolítico seguido do neolítico (daí as seis colunas como aplicação dessa interpretação); um segundo nível com os povos europeus, destacando-se a helênica visão do mundo; e um terceiro nível com os semitas (neste caso, adverte *Dussel*, que não se trata de sucessão cronológica – dos indo-europeus aos semitas – mas de sucessão cultural).

Desde helênicos e semitas, o autor buscará reconstituir as bases de nossa história no âmbito antropológico (conforme uma via filosófico-cultural, a qual teorizaremos a frente), por parte da tradição colonizadora. Mas como justificar tanta ênfase, para uma visão que quer privilegiar a América Latina, no legado histórico das duas pedras fundamentais da tão criticada civilização ocidental moderna – as culturas greco-romanas e judaico-cristãs? Poderíamos adotar, nesse ponto, uma atitude reducionista e pré-conceitual e dizer que a formação católica de *Dussel* eivou sua mirada histórica. No entanto, não nos parece a mais adequada postura intelectual, uma vez que, encarada na totalidade de sua obra, esta preocupação inicial se complementa com o

³⁷⁰ Ver DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 19 e seguintes.

³⁷¹ DUSSEL, E. D. “Para uma filosofia da cultura, civilização, núcleo de valores, *ethos* e estilo de vida”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 81.

esforço de se reencontrar os caminhos prévios à conquista colombiana. Se é certo que ele escreveu dois livros dedicados aos segundo e terceiro níveis da história universal (“O humanismo helênico” e “O humanismo semita”), ainda na década de 1960, também é certo que durante as décadas seguintes preocupou-se em aproximar-se do quinhão histórico (e deveras complexo) de nossos povos autóctones, especialmente no seio de suas obras teológicas e filosóficas da década de 1970 (como “Caminhos da libertação latino-americana” e “Para uma ética da libertação latino-americana”), ainda que salpicadamente, até chegar a uma reflexão mais profunda no livro “1492: o encobrimento do outro”, vindo à lume nos quinhentos anos da conquista e que foi fruto de suas conferências ministradas em Franquefurte.

Pois bem, segundo *Dussel*, as visões do mundo para helênicos e semitas são antagonônicas. E sua influência entre nós, latino-americanos, far-se-ia sentir com a balança pendendo para um dos lados. Em sua percepção, há quatro níveis-elementos que permitem fixar as dissimilaridades entre os dois *ethos*. São eles critérios referentes a sua visão do homem (antropologia em sentido amplo), moral, história e transcendência/perfeição. Os indo-europeus, em particular os gregos, caracterizam-se por um dualismo antropológico, seguido de um dualismo moral, um a-historicismo e um dualismo ôntico ou monismo transcendente; ao passo que os semitas, os hebreus destacadamente, são marcados por uma antropologia unitária, uma ética da liberdade, a consciência histórica e a perfeição como compromisso.

Nessa esfera de análises, interessa-nos mais a questão do humanismo que um e outro sistema de eticidade implica. Isto não significa, porém, que a moral, a historicidade ou a transcendência não sejam temas possíveis para a antropologia. O que queremos fazer notar é a base antropológica que *Dussel* problematiza em cada um dos casos. No trecho que segue a diferenciação fica mais evidente: “o semita considera o homem unitariamente. Para um grego, o homem era uma participação do divino e do terrestre (exceção feita a Aristóteles); em parte divino, pela psiquê (a alma), o homem é homem; a alma é uma substância, uma *ousia* independente do homem. Para os semitas, o homem é uma entidade unitária”.³⁷² Destarte, a grande divergência entre

³⁷² DUSSEL, E. D. “Para uma filosofia da cultura...”, p. 86. Ver uma interpretação destas duas tradições no pensamento de *Paulo Freire*, importante nome para uma teoria de libertação, em CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Paulo Freire: entre o grego e o semita – Educação: filosofia e comunhão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 23 e seguintes.

os sentidos dos humanismos para gregos e hebreus reside no fato de que os primeiros concebem o homem dualistamente, sendo o corpo uma prisão, aparente e pecaminosa, para a alma, idealizada como o conteúdo maior, de acordo com sua cosmogonia e ontologismo. Já para os semitas, há uma antropologia unitária sucedida por uma bipolaridade intersubjetiva. Corpo e alma são uma só coisa, sendo que seu desdobramento está no fato de que só existe perfeição na intersubjetividade. Para os gregos, a perfeição se dá no âmbito do transcendente, este sim unitário porque monista. Em resumo: para os helênicos vige a concepção antropológica dualista e o monismo transcendente, ao passo que, para os semitas, há uma unidade antropológica e um dualismo social.

Não podemos ocultar a questão de que esta é uma visualização ontológica da eticidade grega e semita. Sua influência se faz sentir, nos cristãos, de maneira dúbia. Para nosso autor, “los cristianos de los tres primeros siglos debieron pasar de un mundo semita y hebreo al mundo helénico, lo que significó una crisis muy profunda de expresión”. Esta passagem, portanto, acabou por mitigar o unitarismo antropológico devido às formas que estavam à mão para expressá-lo: “sin embargo, la tarea de explicar y tematizar esta unidad radical y, sobre todo, en la misión de mostrar esta verdad a aquellos que convivían dentro de culturas diversas [...], tales como las del judaísmo, helenismo, mundo iránico, etc., los pensadores cristianos quedaron como apresados en el lazo de la lengua y de los instrumentos lógicos de la antropología dualista de los indoeuropeos, tanto por la sistemática del mundo como por su sentido del ser”.³⁷³

Ao lado desta sistematização acerca da antropologia helênica e semita, como dois níveis de interpretação da história universal, *Dussel* também se preocupou com a antropologia dos povos pré-colombianos. Trata-se da proto-história do continente (*proto* porque primeira e não *pré*, já que *pré* açambarcaria o entendimento de que ainda não há história), que contribuiria com duas das seis grandes colunas culturais do neolítico. Seu desenvolvimento leva-nos a perceber que, desde o Pacífico, em 50 mil anos, muitas culturas autônomas foram originadas no continente ameríndio. Haveria, inclusive, um parentesco assombroso que uniria todo o continente: uma Grande Divindade Dual é venerada. *Dussel* apresenta três graus de desenvolvimento cultural ameríndio, sendo que o terceiro é o ápice no qual chegara a “América Nuclear”,

³⁷³ DUSSEL, E. D. *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba, 1975, p. 124 e 120.

urbana, das grandes civilizações. Era todo um território humanizado, pleno e não vazio como nos quiseram fazer crer os conquistadores-colonizadores. Toma-se, então, o exemplo dos tupi-guaranis que estariam num segundo grau de desenvolvimento, para corroborar essa humanização.³⁷⁴ Deles se depreende o culto místico à palavra, demonstrando a profunda racionalidade do modo-de-ser-guarani (*tekoha*). A palavra era símbolo de reciprocidade, constitutiva de uma ética comunitária e econômica. As festas eram seu lugar; compartilhar de um banquete, ser convidado, era participar na produção. Assim, deslinda-se o ideal da terra-sem-mal guaraníca, na qual se poderia proferir a palavra eternamente: “historicamente, infelizmente, tudo isto ficou ‘en-coberto’ desde os tempos do ‘des-cobrimento’ da América pelos europeus. Aquele mítico 1492 foi sendo diacrónicamente projetado sobre todo o continente com um manto de esquecimento, de barabaraização, de ‘modernização’”.³⁷⁵

Nessa linha, poderíamos continuar até explorar as mais recônditas análises do autor sobre os povos originários prévios à conquista da América. No entanto, não é este nosso intento. Queríamos, isto sim, demonstrar a complexidade da proposta da mirada histórica dusseliana, percebendo os traços antropológicos de seus estudos. Assim é que as visões de mundo helênica, semita e ameríndia (aqui, propositalmente,

³⁷⁴ Percebamos que o discurso de *Dussel* acaba tendo de atualizar a discussão histórica sobre a humanidade dos índios, da qual *Bartolomé de las Casas* foi o maior expoente, em pleno século XVI. O frei dominicano teve denunciar com todas as forças o que os cristãos faziam com os autóctones: “dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino mozos y mujeres) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieran ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen y se resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas”. *CASAS*, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones 29, 2004, p. 15-16. Outro importante nome na defesa dos índios, *Francisco de Vitória*, teve de justificar que não eram eles “dementes, mas a seu modo têm uso da razão”. Está claro, porque têm uma certa ordem em suas coisas, possuem cidades estabelecidas ordenadamente, levam vida matrimonial claramente constituída, possuem magistrados, senhores, leis, artesãos, mercadores, todas coisas que requerem uso da razão”. *VITÓRIA*, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: UNIJUÍ, 2006, p. 56. Ver também *DUSSEL*, E. D. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, vol. 2, 1984, p. 135 e seguintes.

³⁷⁵ *DUSSEL*, E. D. 1492: o encobrimento do outro..., p. 103.

generalizamos as culturas) nos permitem observar exatamente isto. Poder-se-ia objetar que aí está mais presente uma preocupação historiográfica que antropológica. Nós retrucaríamos dizendo, em primeiro lugar, que a divisão estanque do conhecimento em departamentos hiperespecializados é uma forja demasiado ineficiente para se compreender o fenômeno humano em sua globalidade, tarefa a que nenhum intelectual pode se escusar. Também poderíamos redargüir demonstrando que antropologia, aqui, não tem o sentido, acabado e compartilhado pelos especialistas, de ser uma ciência. Portanto, elementos antropológicos no discurso histórico de *Dussel* ajudam a conformar a noção que ora pretendemos ressaltar, a antropologia da libertação.

Como já ressaltamos, a via de acesso que *Dussel* assume para alcançar a questão antropológica é a filosófico-cultural. Sua antropologia, se é que assim podemos nos referir, é uma antropologia filosófica, que passou por estudos histórico-teológicos, filosóficos e políticos. Um dos momentos bastante significativos desta elaboração teórica encontra-se presente em sua conceituação de cultura.

Em sua teorização, *Dussel* concebe civilização como um “sistema de instrumentos criado pelo homem, transmitido e acumulado progressivamente através da história da espécie, da humanidade inteira”.³⁷⁶ Sua reflexão se dá no âmbito da consideração de que a noção de cultura tem referência com o regional, ao passo que a civilização se relaciona com o universal. Já o dissemos e vamos repetir agora: *Dussel* é um crítico da modernidade, de suas grandes promessas e de seus grandes relatos, mas o é na medida em que são promessas não cumpridas, relatos falsamente universais. O mito civilizatório ou a falácia desenvolvimentista eurocêntrica são alvos de suas críticas. No entanto, ele não desanda para um irracionalismo que propõe o fim da razão, do sujeito ou da história. Critica a modernidade, mas não assume uma fatalista (para não dizer astuta) posição pós-moderna. Por outro lado, também não quer cumprir, pura e simplesmente, as promessas da modernidade. Ele quer estar para além de elas, ainda que as considere. Portanto, não se trata de acreditar ser possível que o capitalismo tardio ocidental seja passível de repetição na periferia do mundo (e isto seria querer cumprir as promessas da modernidade), mas de questionar este

³⁷⁶ DUSSEL, E. D. “Cultura, cultura latino-americana e cultura nacional”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 28.

critério – capitalista – moderno e lutar por outro, desde a periferia negada do mundo, construindo-se um socialismo revolucionário (*trans-modernidade*, em que o *trans* é o estar para além de³⁷⁷) ainda não realizado, mas que é factível (uma utopia viável).

A civilização como sistema de instrumentos (e veremos, depois, em que medida *Dussel* e *Darcy Ribeiro* se aproximam) recebe como contrapartida a cultura entendida como “conjunto orgânico de comportamentos predeterminados por atitudes diante dos instrumentos de civilização, cujo conteúdo teleológico é constituído pelos valores e símbolos do grupo, isto é, estilos de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal em um mundo humano, um mundo cultural”.³⁷⁸

É interessante notar que tanto a noção de cultura quanto a de civilização relacionam-se com a idéia de núcleo ético-mítico, proposta por *Ricouer*. Quanto a esta última, a relação se dá na medida em que todo sistema de instrumentos tem um lastro axiológico, ou seja, de valores. No que respeita a cultura, esta alberga em seu conteúdo os valores. Já se pode intuir que o núcleo ético-mítico pertine ao conjunto de valores ou, como nos diz *Dussel*, ao “sistema de valores que, inconsciente ou conscientemente, um grupo possui aceito e não criticamente estabelecido”.³⁷⁹ Portanto, núcleo ético-mítico e autoconsciência podem estar repelidos e o esforço do antropólogo da filosofia ou do filósofo da antropologia é o de desvendar como esta relação tem condições de se desfazer. A desmitificação cabal do núcleo ético de um grupo social é impossível. Sempre haverá comportamentos e pré-concepções que informarão uma cultura. Mas é possível, sem pretensões perfeccionistas, galgar passos para um processo de compreensão da própria cultura. Muito provavelmente esta nossa própria reflexão tenha seus pontos cegos (não necessariamente ruins sempre) e nós não tenhamos condições de enxergar, agora, alguns pressupostos de nosso pensamento. Mas esta é uma atividade reflexiva

³⁷⁷ Lapidar é sua afirmação, autoconsciente da necessidade de superar a modernidade e sua crítica hegemônica, a pós-modernidade: “contra os pós-modernos, não criticaremos a razão enquanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta. Contra o racionalismo universalista não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do 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 mundialidade trans-moderna”. DUSSEL, E. D. *1492: o encobrimento do outro...*, p. 24.

³⁷⁸ DUSSEL, E. D. “Cultura, cultura latino-americana e cultura nacional”, p. 34.

³⁷⁹ DUSSEL, E. D. “Cultura, cultura latino-americana e cultura nacional”, p. 32.

que tem de ter desdobramentos práticos. Não se trata de um túnel sem fim em que se chegará, irremediavelmente, ao ceticismo da impossibilidade do conhecimento e de alguma verdade, mas tentar condicionantes da vida humana. Por exemplo: não conhecermos nossa cultura e acharmos natural a espoliação pelo capital ou, para heterogeneizar nosso discurso exemplificativo, a crença naturalista na monogamia ou na idéia de que a família é a que se constitui pelo sangue tão-somente, todas essas questões podem nos levar aos porões de nossa cultura e revelar formas de opressão que devem ser superadas.

Assim é que procede *Dussel*, buscando, em última instância, o despertar para uma cultura latino-americana a partir das culturas nacionais. Esta discussão, no entanto, recebeu no decorrer dos anos aprofundamentos que merecem ser vistos por nós aqui. Iremos nos referir, a partir de então, a uma construção filosófica que estatui conceitos mais abstratos e gerais a fim de, dialeticamente, repercutirem nos âmbitos mais concretos da vida humana, ao nível de sua autocompreensão.

De forma bastante sucinta, podemos dizer que o movimento histórico-dialético vai do real-abstrato ao ideal-concreto para voltar para o real-total. O abstrato, em nosso modo de pensar, é o particular, o desapegado do todo. Não existe um homem sem outros homens e uma paisagem. Uma teoria sobre o homem que desconsidere essa advertência estará sendo uma proposta abstrata. A antropologia, reconhecemos, é o campo do saber que mais tem em conta esse inter-relacionamento ou, para usarmos o termo de *Paulo Freire*, a noção de que o homem é um ser de relações (no e com o mundo e com os outros homens). Pois bem, o concreto, o real-total, é o momento metodológico em que o particular só pode ser realizado se relacionado com o todo. É o homem, e seus amigos e amores e inimigos, em um jardim, com um horizonte nunca cerrado. Muito provavelmente, pictoricamente, seja uma imagem simples, mas, antropológico-filosoficamente, a mais real de todas.

É por isso que levaremos em consideração, dentro da contribuição de *Enrique Dussel* para uma teoria de libertação latino-americana, os pares dialéticos alteridade-totalidade, proximidade-mediações.

Primeiramente, a relação entre totalidade e alteridade atende à necessidade histórica de assunção de uma posição filosófica no contexto da dependência latino-americana e de sua vocação para se libertar. Totalidade se contrapõe a exterioridade ou alteridade e representa o sistema de opressão, tanto de uma maneira macroestrutural (no singular) quanto aos possíveis subsistemas análogos (no plural). Em verdade, num

sentido abstrato, *Dussel* destaca que o mundo é uma totalidade de coisas, com sentido, e que “sem homem não há mundo; só cosmos”. O cosmos é totalidade de coisas que o homem conhece ou não, ao passo que o mundo é conjunto de coisas com as quais o homem se relaciona: “o mundo é assim o sistema de todos os sistemas que têm o homem como seu fundamento”.³⁸⁰ A compreensão, no entanto, do que seja a totalidade, que começa como “totalidade do mundo”, tem como referencial o que seja a exterioridade ou alteridade. É uma metáfora espacial que relaciona o mesmo e o distinto, o que se proclama total e o que sofre seus efeitos sem o desejar. Este distinto está inserido no sistema, mas apresenta-se potencialmente fora, uma vez que absolutamente outro em relação a sua lógica interna: “o rosto de outros homens”. Este “é então um ente; é parte de sistemas. Todavia, há momento em que se nos apresenta, se nos revela em toda sua exterioridade”.³⁸¹ Dessa forma, a exterioridade não deixa de ser intra-sistêmica, ou seja, interioridade. Mas é uma interioridade transcendental. A melhor definição se encontra com a formulação do nosso próprio autor: “o outro é a noção precisa com a qual denominaremos a exterioridade enquanto tal, a histórica, e não a meramente cósmica ou físico-evidente. O outro é alteridade de todo sistema possível, além do ‘mesmo’ que a totalidade sempre é”.³⁸²

A alteridade que reside sempre no outro-relacional irrompe decisivamente no “mais extremamente distinto”, vale dizer, o pobre, o oprimido, o anormal, o marginalizado e o explorado. E este é um ponto de suma importância da interpretação antropológica a partir de *Enrique Dussel*. Não há como, em sede dessas discussões, se esquivar desse outro mais-outro-que-todos, uma vez que fere a mesmidade, a normalidade, a ordenação estabelecida e chama atenção por sua excentricidade (*ex-cêntrico*, ou seja, para fora do centro, externo a ele). E é preciso descolonizar essa excentricidade e fazer teoria com o outro absoluto e não sobre ele. É preciso refletir sobre o homem em geral e sobre as possibilidades específicas de superação de desumanização. Sua mundanidade passa por estabelecer um vínculo articulador entre o intelectual orgânico e a comunidade de vítimas, no sentido que *Dussel*

³⁸⁰ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 29.

³⁸¹ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 48.

³⁸² DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 49. Ainda, é possível ver a mesma problematização, de maneira resumida, em DUSSEL, E. D. *Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación*, (1492-1973). 3 ed. Barcelona: Nova Terra, 1974, p. 26 e seguintes.

dá a essas categorias.³⁸³ E esta articulação foi bastante bem esboçada em sua “Ética da libertação”: “este critério é definido a partir da comunidade das vítimas, quando interpelam convocando à solidariedade, à re-sponsabilidade os ‘intelectuais orgânicos’, para colaborarem de maneira responsável na crítica científica do sistema que os oprime”.³⁸⁴

Passando a um nível menos abstrato, ainda que não totalmente particular, vemos a importância desse ferramental filosófico e analítico. Se a alteridade se faz sentir no interior da totalidade projetando-se para além de ela, isto se verifica na relação mais chã de proximidade. Trata-se da relação homem-homem, face-a-face fundador de todos os momentos metafísicos propostos por *Dussel* (meta-física porque para além de o mesmo, a física da totalidade): a erótica, a pedagógica, a política e a arqueológica, níveis a que já fizemos menção anteriormente quando discutíamos a econômica. A relação homem-mulher que se desdobra na relação pais-filhos e matura-se na relação irmão-irmão: eis o itinerário da proximidade, proximidade esta inescusável, devido à intrinsecidade da intersubjetividade humana. É o que resgata, antropológica e filosoficamente, *Dussel*: “face-a-face o filho no mamar; sexo-a-sexo o homem-mulher no amor; ombro-a-ombro os irmãos na assembléia onde se decide o destino da pátria; palavra-ouvido do mestre discípulo na aprendizagem do viver... proximidade é a palavra que exprime a essência do homem”.³⁸⁵

³⁸³ Aqui, é preciso fazer suas ressalvas. A primeira diz respeito ao intelectual e vai em direção à proposição-constatação gramsciana de que não há homens não-intelectuais, uma vez que a cisão entre trabalho físico ou manual e o trabalho do intelecto é forjado historicamente a fim de beneficiar as minorias que exploram as maiorias trabalhadoras. A peculiaridade de seu conceito, todavia, é o fato de existirem intelectuais e intelectuais orgânicos, estes últimos se comprometendo com os interesses de uma classe social dada. Quanto à segunda ressalva, exortamos aos apressados intérpretes que não reduzam toda menção a vítimas – ou comunidade de vítimas – como um vitimismo, como uma vontade-de-vitimização, assim como falar em povo não significa ser populista ou mesmo falar em classe – como o fazia *Hegel* – não quer dizer que se é classista, no sentido de reduzir tudo à vitimização, ao povo ou à classe. No pensamento dusseliano, tanto é inverossímil sua propensão a vitimizar os homens que sofrem a extrema opressão que chega a dizer que “o direito do outro, fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém, livre, sagrado, funda-se em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana”, sendo que se não for exterioridade não é vítima e mesmo que seja mantém seus deveres, inclusive o de rebelar-se de tal condição. DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 49.

³⁸⁴ DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*, p. 449.

³⁸⁵ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 25.

Por seu turno, a proximidade é realizável por mediações as quais são mais que meios para a mera proxemia (relação homem-ente), pois permitem instaurar a imediatez do face-a-face (relação homem-homem). Nesse âmbito de reflexões não nos interessa chafurdar no denso conteúdo filosófico dusseliano, explicando-o, mas sim avivar sua tonalidade antropológica, afinal se fulcra na percepção da distância originária entre homens, a qual foi ultrapassada pelo estabelecimento de vínculos entre os mesmos homens, fisicamente separados. O que o homem constrói – que com *Freire*, como veremos, nada mais é que a cultura – é a mediação que torna possível seu mundo e sua relação com ele e com os outros homens. Portanto, as mediações estão subordinadas a seus construtores, que são os homens mesmos. E isto se chama liberdade, ou vocação para ela: “a liberdade é possível porque nenhuma mediação realiza totalmente o projeto humano”, ainda que se tenha clareza de que “o homem é livre e ao mesmo tempo historicamente determinado”.³⁸⁶

Pois bem, esta ampla visualização do pensamento dusseliano nos leva a questionar sobre as outras dimensões possíveis da exterioridade. Percepções que nos levariam, sem dúvidas, a ultrapassarmos, desde o aspecto teórico, a mera emancipação, marca da modernidade européia. Em termos de reflexão engajada e localizada geopoliticamente, cremos que a libertação seja este passo e daí a importância de refletirmos sobre a construção de uma proposta que parta dela e tenha nela seu horizonte maior.³⁸⁷

³⁸⁶ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 44-45.

³⁸⁷ Para os fins desta discussão que contrapõe libertação e emancipação, tivemos a oportunidade de escrever sobre, sendo por isso nosso intuito remeter a esta discussão havida em outro texto: MOTTA, Felipe Heringer Roxo da; PAZELLO, Ricardo Prestes. “Libertação e emancipação: uma revisão conceitual para a América Latina”. Em: *Anais do Congresso Latino-Americano de Direitos Humanos e Pluralismo Jurídico, 2008, Florianópolis*. Porto Alegre: Dom Quixote, 2008, p. 1-22. Disponível em: < <http://www.nepe.ufsc.br/control/artigos/artigo64.pdf> >. Lá, fazíamos a crítica aos limites do conceito de “emancipação” a partir da obra mais divulgada de *Boaventura de Sousa Santos* e, em geral, mantemos nosso posicionamento, ainda que em momentos mais recentes tenha reconhecido a importância de um novo horizonte de análises, como a transmodernidade de *Dussel* ou o pós-ocidentalismo de *Mignolo*. Do autor, ver, respectivamente, SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000, p. 119 e seguintes (“Capítulo 2 – Para uma concepção pós-moderna de direito”) como dentro do horizonte “emancipatório”, e SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 25 e seguintes (“Introdução: do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro”), para um desvio deste horizonte.

Daí ser importante fazermos um breve resgate, um verdadeiro mapa genealógico ou um discorrer aerofotogramétrico, sobre as teorias de libertação gestadas em nossa América e que, a nosso ver, têm na obra de *Dussel* seu ápice.

Ditas teorias de libertação, em verdade, são resultado da tomada de consciência de intelectuais e militantes políticos do continente, especialmente a partir de 1959,³⁸⁸ de nossa especificidade, de nossa possibilidade autoconsciente de produzir conhecimento e da complementar necessidade de diálogo com outros locais do globo para além de a Europa, como as anticoloniais críticas desde África e Ásia (para o que, hoje, diríamos se tratar “interculturalidade”).

Assim é que surgem os teóricos da dependência como *Gunder Frank*, *Thetônio dos Santos*, *Franz Hinkelammert* e *Ruy Mauro Marini* ou os teólogos da libertação como *Gustavo Gutiérrez*, *Jon Sobrino*, *Hugo Assmann* e *Leonardo Boff*. Desde logo, fica claro que dependência e libertação é binômio constitutivo deste corpo teórico não homogêneo. O marxismo deseuropeizado e o cristianismo rebelde rompem com seus precedentes e pavimentam a estrada que levaria às teorias de libertação latino-americana. Não só a economia/sociologia e a teologia sofreriam este impacto, mas muitas outras áreas do saber. Dentre elas, a filosofia (desde *Leopoldo Zea*, *Augusto Salazar Bondy* até *Enrique Dussel*), a psicologia e psicoterapia (com *Ignacio Martín-Baró* e *Alfredo Moffatt*), a pedagogia (de *Paulo Freire*), o teatro (de *Augusto Boal*), a literatura (com *Cortázar*, *Scorza* e *García Márquez*), a geografia (desde *Josué de Castro* até *Milton Santos*), a história (especialmente a produção de *Miguel León-Portilla*), para ficar com algumas indicações.

Se fôssemos instados a assinalar os momentos decisivos de tais teorias, apontaríamos para a década de 1970 e suas obras mais autoconscientemente elaboradas: a “Filosofia da libertação”, de *Dussel*, datada de 1977; a “Psicoterapia do oprimido”, de *Moffatt*, de 1974; a “Dialética da dependência”, de *Marini*, de 1973; a “Teologia da libertação”, de 1971, escrita por *Gustavo Gutiérrez*; e a obra de Paulo

³⁸⁸ Elucidativa é a posição de *Fernández Retamar* para quem “com a Revolução Cubana, esse universo novo deu seus primeiros passos em nossa América, um universo onde ‘ocidente’ e ‘orientes’ acabarão sendo antigos pontos cardeais na aventura planetária (e inclusive extraplanetária) do homem total”. RETAMAR, Roberto Fernández. “Nossa América e ocidente”. Em: _____. *Caliban e outros ensaios*. Tradução de Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988, p. 118. Este também ver a ser o entendimento de *Dussel*, para quem a revolução cubana marca o “giro descolonizador” latino-americano no século XX. Conforme DUSSEL, E. D. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, vol. I, 2007, p. 488 e seguintes.

Freire, de 1970, “Pedagogia do oprimido”. Não se trata de mera canonização de textos, mas sim de guia histórico para que se perceba que as reflexões não se podem isolar, sendo que seu aparecimento é, inclusive, fruto de sua interconexão. Enfim, não foi à-toa a aparição de tais conjecturações teóricas, nem no plano teórico-gnosiológico nem no plano político.

Assim, ganha viço nossa primeira problematização deste capítulo, uma vez que caracterizamos nosso salto teórico a partir da mirada crítica do par conceitual, indissociável, entre dependência e libertação. Como, porém, não se trata nosso quefazer de mera descrição, temos de tentar factibilizar esta exegese e cremos ter deixado claro qual seu caminho – o redignificar teórico da questão da “revolução”. É a partir desse eixo interpretativo (dependência-revolução-libertação) que podemos entender o porquê de, em sede de análises jurídicas, termos entrado em contato com a noção de poder dual, clássica da teoria política revolucionária marxista, e que inserida no rol das discussões do pluralismo jurídico insurgente, uma das expressões da teoria crítica do direito, nos permitiu construir o conceito de poder dual latente ou poder dual/plural.

Em termos de teoria crítica construída na periferia do mundo ocidental, inapelavelmente é com o ímpeto revolucionário e anticolonialista em África e Ásia que se revigora a discussão revolucionária. Queremos dizer com isso que, aliada à revolução cubana, a problemática ganhou grande força com o processo de emancipação política de africanos e asiáticos em pleno segundo meado do século XX, a bárbara era da modernidade tecnológica.

E é nesse diapasão que a banda pode tocar de modo a resgatar uma velha proposta dialética da modernidade, ainda que por suas bordas avessas. A dialética entre senhor e escravo é novamente promovida como impulso libertador, desde uma interpretação própria. Se *Hegel* dizia que havia duas consciências e que “uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; [e] outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro”, quer dizer, “uma é o *senhor*, outra é o *escravo*”,³⁸⁹ se isso pôde ser formulado alguma vez, logo haveria de cair nas malhas finas da subversão que, como diria *Fals Borda*, “surge del proceso de la vida

³⁸⁹ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 4 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2007, p. 147.

colectiva como un hecho que no puede negarse y al que es mucho mejor mirar de frente para entenderlo en lo que realmente es”.³⁹⁰

Inútil seria a tarefa de recolher todas as vezes em que a dialética senhor-escravo é resgatada pelo pensar crítico latino-americano. O que nos interessa é mostrar de que forma a tradição marxista se articula, absorvendo sim o legado teórico europeu mas o digerindo antropofagicamente de modo a refletir e agir sobre sua realidade mesma. Aliás, não só na América Latina, como em toda a periferia do sistema-mundo.

Até aqui vimos a nota central de *Dussel* quanto a uma teoria de libertação. Sua delimitação da exterioridade com relação à totalidade sistêmica nos põe a indagação de qual o papel das estruturas com relação à ação humana. Mais do que cairmos no já decantado debate das ciências sociais, queremos enfatizar que há uma ênfase antropológica no método dusseliano que se mostra na reflexão acerca do método: a analética, ou ana-dia-lética, e sua anterioridade antropológica. Vimos que também em *Marx*, especialmente no contexto da escrita de “A ideologia alemã”, não há uma redução das sugestões analíticas às macroestruturas. A subjetividade, inegavelmente, se sobrepõe.

Dessa forma é que entendemos que construir uma teoria de libertação como momento universal-abstrato do método de abordagem da realidade impende realizar essa clarificação: há subjetividade, há estruturas. Destas últimas, retiramos a noção de dependência; daquela, a vontade de libertação. Da dialética entre as duas – as quais já não deixam de aparecer dialeticamente – exsurge a revolução: vontade de transformação estrutural. Na próxima seção nos dedicaremos aos aspectos eminentemente antropológicos de sua conformação desde o pensamento fronteiriço. No capítulo seguinte, por sua vez, buscaremos encontrar as mediações práticas dessa subjetividade que se coletiviza e intenta levar a cabo seus objetivos históricos. Por ora, cabe-nos também proceder ainda um brevíssimo resgate de seu ressurgimento e viabilização nos últimos sessenta anos.

Sem sombra de dúvidas, essa discussão teórica se inicia com o debate inaugurado pelas descolonizações políticas pós-grandes guerras

³⁹⁰ BORDA, Orlando Fals. *Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968)*. 4 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno, 1974, p. 13. *Fals Borda* propõe uma interessante análise sobre as revoluções inconclusas de nossa América e podemos vê-las desde a perspectiva da dialética do senhor e do escravo. Este tema pode ser aprofundado em FERNANDES, Florestan. *Poder e contrapoder na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 69 e seguintes.

de centro (1945) e tem nos nomes de *Frantz Fanon* e *Albert Memmi* seus maiores expoentes.

Em 1957, *Memmi* tentava perquirir sobre o sentido da colonialidade. Encontrava-o, num primeiro momento, na lucratividade do empreendimento colonial sua razão de ser: “os motivos econômicos do empreendimento colonial estão, atualmente, esclarecidos por todos os historiadores da colonização; ninguém acredita mais na *missão* cultural e moral, mesmo original, do colonizador”.³⁹¹ Todavia, não restringe a questão ao ponto econômico, pois ao esboçar o retrato do colonizador demonstra que ele se faz no contraponto do colonizado e todos os eventuais integrantes desse contexto se relacionam a essa contraposição: “é ainda a situação concreta, econômica, psicológica, o complexo colonial, em relação aos colonizados de um lado, aos colonizadores de outro, que explicará a fisionomia dos outros grupos humanos”.³⁹² Portanto, a problemática econômica se apresenta ao lado da psicológica.

Daí que *Memmi* procura também rascunhar o retrato do colonizado, desde sua posição psicológica. A partir de ele, constrói-se um mito, o da preguiça mas ao mesmo tempo o da resistência para os trabalhos considerados os mais vis. E nosso autor não se recusa a apontar para o corte racista da colonização, algo que será acentuado pela reflexão de *Quijano*, que veremos posteriormente: “voltamos sempre ao racismo, que é bem uma substantificação, em proveito do acusador, de um traço real ou imaginário do acusado”.³⁹³ E, dessarte, se o desumaniza, sem que nem o colonizado possa, estruturalmente, deixar de dar sentido a esta assertiva: “a opressão é, por bem ou por mal, tolerada pelos próprios oprimidos”,³⁹⁴ uma adesão pós-colonização do colonizado ao colonizador.

³⁹¹ MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução por Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 22.

³⁹² MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, p. 28.

³⁹³ MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, p. 79.

³⁹⁴ MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, p. 83. Não poderíamos deixar de constatar aqui a aproximação possível entre o pensamento de *Memmi* (como também o de *Fanon*) e o de *Paulo Freire*. Cremos, contudo, que se deve muito mais ao resgate da dialética senhor-escravo hegeliana por via marxista que por uma ontologia da opressão. Ver artigo em que se procura desfazer essa relação ontológica entre os anticolonialistas africanos e a pedagogia freireana pré-1964: PAIVA, Vanilda Pereira. “Do ‘problema nacional’ às classes sociais”. Em: *Educação e sociedade*. São Paulo: Cortez e Moraes, ano I, n. 3, maio de 1979, p. 5-14.

No entanto, *Memmi* não cai em um fatalismo e justamente ao demonstrar que a negação colonial acaba gerando uma tomada de consciência consolida a concepção que nos acomete aqui: “para o colonizado, não há outra saída senão o fim definitivo da colonização. E a recusa do colonizado não pode ser senão *absoluta*, quer dizer não apenas *revolta*, mas *superação da revolta*, quer dizer *revolução*”.³⁹⁵ E mais: “a liquidação da colonização é apenas um prelúdio à sua libertação completa: a reconquista de si”.³⁹⁶ E reconquistar-se significa deixar de se ver a partir do espelho alheio. Nem ocidente nem oriente; nem mito nem ordem. Eis o prefácio do poder dual expresso, da guerra de movimento conjugada à de posição. Aí está a possibilidade revolucionária da organização popular em prol de um poder dual que antes de mais é latente.

Isto posto, já podemos perceber em que medida este pensamento vai influenciar toda a proposta crítica posterior e que se estribará no descolonialismo dos anos 2000. É claro, talvez se ressinta este descolonialismo ainda de uma práxis mais massiva, ainda que possa ser pincelada sua prática nas experiências contemporâneas venezuelana, equatoriana e boliviana.³⁹⁷

Já em 1961, vinha à lume o livro do dominicano-argelino-francês *Frantz Fanon*, o qual, segundo a insuspeita pena de *Sartre*, expressava o fato de que “o Terceiro Mundo se descobre e se fala por essa voz”.³⁹⁸

³⁹⁵ MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, p. 125 (grifos no original).

³⁹⁶ MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, p. 126.

³⁹⁷ Sobre o tema, será de grande relevo empreender um estudo acerca novo constitucionalismo que estes países criam. Já *Dussel* havia feito um estudo sobre a constituição venezuelana de 1999, em DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 63 e seguintes; também, VIEIRA, Luiz Vicente. “A constituição venezuelana de 1999 e a superação do sistema representativo parlamentar”. Em: OURIQUES, Nildo (org.). *Raízes no libertador: bolivarianismo e poder popular na Venezuela*. 2 ed. Florianópolis: Insular, 2005, p. 69-82. Quanto às constituições equatoriana (2008) e boliviana (2009), conferir DALMAU, Rubén Martínez. “Los nuevos paradigmas constitucionales de Ecuador y Bolívia”. Em: *La tendencia: revista de analisis político*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, n. 9, marzo-abril 2009, p. 37-41; VARGAS, Idón Moisés Chivi. *Nueva constitución y desarrollo normativo*. Quito: América Latina en Movimiento. Disponível em: < <http://alainet.org/active/35872&lang=es> >. Acesso em: 08 de março de 2010; e GARGARELLA, Roberto. *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. Mimeo.

³⁹⁸ SARTRE, Jean-Paul. “Prefácio à edição de 1961”. Em: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora-MG: UFJF, 2005, p. 26.

Ali, o entendimento de *Memmi* viria com mais pujança ainda, já que havia a expressa busca pela organização das massas argelinas contra o poder colonial. E após retirar o tabu sobre a discussão da violência, já que “a violência do colonizado [...] unifica o povo”,³⁹⁹ e mostrar de que forma a espontaneidade da luta anticolonial tem seus prós e contras, *Fanon* ressalta a necessidade da organização popular, com todas as suas forças possíveis: “só a violência exercida pelo povo, violência organizada e esclarecida pela direção, permite às massas decifrarem a realidade social e lhe dá a sua chave”.⁴⁰⁰

Não queremos aqui desposar uma interpretação reducionista da obra de *Fanon*. Obviamente, sua proposta é muito mais complexa que defender o caráter legítimo da violência popular contra os bastiões da opressão colonial, bem como a necessidade de organização, para além de as classes sociais, pois que referindo-se está a um contexto marcado pela primária divisão social do trabalho.

Acontece que esta é a característica que ressaltamos pois ela vem ao encontro de nossa busca por uma mediação entre denúncia e anúncio, dependência e libertação. A revolução é a conseqüência necessária do poder dual/plural. Redignificar seu estatuto teórico se nos apresenta imprescindível. Assim é que *Fanon* critica o etapismo dos que defendem que após a retirada das forças coloniais de África, se deve experimentar a fase burguesa. Para ele, esta é impossível na periferia do mundo, sem contar que ela esteve sempre presente, ainda com algumas contradições, ao lado do poder imperial. Daí que aparece como evidente a frase: “só países subdesenvolvidos dirigidos por elites revolucionárias surgidas do povo podem hoje permitir o acesso das massas ao palco da história”.⁴⁰¹ E assim seu choro-canção sai da inaudibilidade e se mostra como expressão de um modo de vida distinto.

Uma cultura diversa se vai tornando autoconsciente de seu protagonismo histórico, ao qual os intelectuais devem estar a serviço. Uma marca das teorias de libertação não pode ser outra senão o critério que aventa *Fanon*: “o intelectual colonizado, cedo ou tarde, verá que

³⁹⁹ FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora-MG: UFJF, 2005, p. 112.

⁴⁰⁰ FANON, F. *Os condenados da terra*, p. 173.

⁴⁰¹ FANON, F. *Os condenados da terra*, p. 231. Consultar, para um estudo sobre o papel da consciência no desenvolvimento dessa práxis revolucionária em *Fanon*, o livro de ZAHAR, Renate. *Colonialismo y enajenación: contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. Traducción de Enrique Contreras Suárez. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1970, p. 104 e seguintes.

não se prova a nação a partir da cultura, mas no combate que o povo trava contra as forças de ocupação”.⁴⁰² E é por isso que nosso intento teórico tem de buscar superar a “teoria crítica”, mormente a jurídico, naquilo que lhe é propriamente lacunar: não há nova cultura jurídica sem luta popular contra a opressão social e política. Esta *deve ser* a consigna do pluralismo jurídico insurgente.

Nesse resgate, porém, não podemos deixar de mencionar, ainda que mui rapidamente, algo que já anunciamos anteriormente: o mapa genealógica das teorias de libertação da periferia do sistema-mundo.

E se recorremos à teoria da dependência, não podemos deixar de frisar que é esta análise sociológica e econômica que funda, entre-nós, a discussão ressaltada, ainda que haja muitos possíveis pródromos.

Dentre estes pioneiros, sobressaem-se os libertadores: primeiro, *Bolívar*; depois, *Martí*. Com aquele se destaca o feito político do século XIX: “el velo se ha rasgado, ya hemos visto la luz y se nos quiere volver a las tinieblas; se han roto las cadenas; ya hemos sido libres y nuestros enemigos pretenden de nuevo esclavizarnos. Por lo tanto, la América combate con despecho, y rara vez la desesperación no ha arrastrado tras sí la victoria”.⁴⁰³ Já com o último se vê a necessidade da luta contínua por libertação: “con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”.⁴⁰⁴

Ainda que a crítica de *Marx* a *Bolívar* coloque o problema de qual deve ser a medida de reapropriação deste legado histórico,⁴⁰⁵ ele existe e não devemos desprezá-lo. É assim que vai se erigir a tentativa de esboço de um referencial teórico de libertação em nossa América, para usar a expressão de *Martí*. Entre a experiência emancipatória do século XIX e o resgate filosófico do século XX há um nexo, uma imbricação de filiação intelectual, o qual não poderíamos deixar de ressaltar.

⁴⁰² FANON, F. *Os condenados da terra*, p. 257.

⁴⁰³ BOLÍVAR, Simón. “Carta de Jamaica”. Em: *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*. México, D. F.: UNAM, n. 1, 1978, p. 11.

⁴⁰⁴ MARTÍ, José. “Nuestra América”. Em: *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*. México, D. F.: UNAM, n. 7, 1978, p. 10.

⁴⁰⁵ A crítica se encontra em MARX, K. *Simón Bolívar por Karl Marx*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2008. Há, contudo, uma boa análise crítica da necessária superação desta excessivamente negativa interpretação marxiana em ARICÓ, José. *Marx e a América Latina*. Tradução de Maria Celeste Marcondes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 97 e seguintes.

Neste sentido, fica mais compreensível passarmos de *Bolívar* e *Martí* à teoria da dependência e seus desdobramentos no plano da discussão acerca de uma teoria crítica própria da América Latina e do Terceiro Mundo.

Em um dos textos fundadores da teoria da dependência, escrito em 1966, por *Andrew Gunder Frank* traz uma contribuição de um esforço teórico de ver o fenômeno do subdesenvolvimento como um processo total, aportando também uma perspicaz crítica ao colonialismo teórico das ciências humanas e explicativas da realidade. Aparentemente contraditória é esta contribuição, uma vez que diz que nosso subdesenvolvimento é fruto do desenvolvimento externo, dos países capitalistas de centro. Mas, incrivelmente, este subdesenvolvimento interno originado no desenvolvimento capitalista externo é justamente um passo importante na perspectiva da descolonização do saber em nosso continente. Pois bem, *Gunder Frank* dizia: “a maior parte de nossos conceitos teóricos e de nossas diretrizes para a política de desenvolvimento tem sido tirada exclusivamente da experiência das nações capitalistas avançadas da Europa e da América do Norte”. E, ao dizê-lo, concluía: “como a experiência histórica dos países coloniais e subdesenvolvidos tem sido bastante diferente, o resultado é que as teorias correntes não refletem o passado da parte subdesenvolvida do mundo de nenhum modo, e refletem o passado do mundo como um todo apenas em parte”.⁴⁰⁶

Quando nossa tarefa se torna a de debater sobre o “como” a partir do qual se deverá entender a América Latina e, dessa forma, nós mesmos, impossível não concluir pela necessidade de descolonizar nossas lentes e óculos e perceber que temos irrevogável mandato – o de pensarmos a nossa realidade desde nossa geopolítica e de construirmos nossa realidade desde nossa vivência autêntica. É claro que estas considerações podem soar anacrônicas aos ouvidos de alguns, mas o fato é que não se pode deixar de desenraizar os universalismos e toda abstração/generalidade deve ser vista à luz de suas relações concretas, ainda que não necessariamente empiristas. O mesmo *Gunder Frank* nos auxilia em tal intento, o qual se dialetiza em suas palavras: “embora a ciência e a verdade não conheçam fronteiras nacionais, são provavelmente as novas gerações de cientistas dos países

⁴⁰⁶ FRANK, A. G. “Desenvolvimento do subdesenvolvimento latino-americano”. Tradução de Duarte Lago Pacheco. Em: PEREIRA, Luiz (org.). *Urbanização e subdesenvolvimento*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 25.

subdesenvolvidos que mais precisam, e melhor podem, dedicar a necessária atenção a esses problemas e esclarecer o processo de desenvolvimento e subdesenvolvimento”. Ou seja: “em última análise, é seu povo que afronta a tarefa de mudar esse processo não mais aceitável e eliminar essa miserável realidade”.⁴⁰⁷

Sem descurar de negar fragmentações exageradas e virtualizantes da realidade, as pistas deixadas por seu discurso podem nos levar adiante em nossas considerações. Existe uma verdade, sim. Mas ela não paira nos ares como se uma nebulosa fosse. Está atrelada a um momento histórico e a um espaço próprio. E isto não é relativismo; ao contrário, é história viva. Mais do que avaliar esse entendimento, revela-se-nos importante via para a descolonização de nosso pensar: a tarefa do povo e seu quefazer histórico. Como um cientista social e, portanto, um técnico especialista, poder-se-ia entoar descrições e mais descrições da realidade, bem como receitar o fármaco teórico da vez para dar conta de tal diagnóstico. Mas essa não é a via pela qual a construção de uma teoria de libertação segue. Ela buscou e continua a buscar um caminho próprio, sem negar as influências que lhe constituem.

Por isso, da discussão do anticolonialismo africano e asiático poderíamos chegar ao colonialismo interno tematizado pelos latino-americanos, assim como das emancipações do século XIX – do Haiti a Cuba – conseguiríamos chegar à teoria da dependência, para não dizermos que da discussão sobre a autenticidade de nossa filosofia desembarcaríamos em uma verdadeira filosofia própria. Enfim, toda uma história do intento de se construir uma teoria de libertação.

Se o guineense *Amílcar Cabral* dizia que o “objetivo final da guerra de libertação” era alcançar “novas perspectivas para o nosso povo, na independência, na paz, no trabalho e na justiça, para o progresso”⁴⁰⁸ e se, em seus versos, o angolano *Agostinho Neto* entoava que “lutar para nós é ver aquilo/ que o Povo quer/ realizado”,⁴⁰⁹ todos os dois lideranças políticas do anticolonialismo lusitano na África,⁴¹⁰

⁴⁰⁷ FRANK, A. G. “Desenvolvimento do subdesenvolvimento latino-americano”, p. 38.

⁴⁰⁸ CABRAL, A. *Análise de alguns tipos de resistência*, p. 135-136.

⁴⁰⁹ AGOSTINHO NETO, Antonio. *Poemas de Angola*. Rio de Janeiro: Codecri, 1976, p. 49.

⁴¹⁰ Sobre esta luta anticolonial, poderíamos lembrar o depoimento de *Paulo Freire*, acerca da realidade da Guiné-Bissau: “aqui, como em todas as dimensões do processo de libertação, na Guiné-Bissau, se percebe a visão profética de Amílcar Cabral, a sua capacidade de analisar a realidade do país, de jamais negá-la, de partir sempre dela como estava sendo e não como ele gostaria que ela fosse, de denunciar, de anunciar. Denúncia e anúncio, porém, jamais estiveram, em Amílcar Cabral, dissociados, como também jamais fora da práxis revolucionária”. FREIRE, P. *Cartas à Guiné-Bissau*: registros de uma experiência em

podemos ver ressoar suas reivindicações na teoria latino-americana do colonialismo interno.

Em termos bastante gerais, podemos resgatar este conceito, a partir de como o lavrou *Pablo González Casanova*, como sendo uma “estrutura de relações sociais de domínio e exploração entre grupos culturais heterogêneos, diferentes”.⁴¹¹ E se trata de relações dentro de um próprio país ou nação. Portanto, não se trata de conceber meramente a partir da relação imperial a exploração, mas também seu enraizamento nacional.⁴¹² Daí que esta mirada se conjuga com a da teoria da dependência, a qual, certamente, desenvolveu importante papel para a configuração das sociedades periféricas. Mas o colonialismo interno conforme o concebeu *González Casanova* também exige a construção analítica a partir de estudo de estruturas concretas, que ele desenvolveu sobre o México.⁴¹³ Daí ser coerente voltarmos os olhos para os estudos sociológicos produzidos a partir de então, conformando-se, destarte, o par sociologia/economia dentro do rol das teorias de libertação.

processo. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 23. Ver também AZEVEDO, Licínio; RODRIGUES, Maria da Paz. *Diário da libertação: a Guiné-Bissau da nova África*. São Paulo: Versus, 1977; também os relatos de JAKOBSKIND, Mário Augusto. *A hora do terceiro mundo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982, p. 13 e seguintes. Sobre os demais processos de emancipações africanos, consultar BENOT, Yves. *Indépendences africaines: idéologies et réalités*. Paris: François Maspero, 2 vol., 1975. Um interessante relato do processo asiático, por todos, é o vietnamita, em que se constata que “el éxito de la resistencia vietnamita es el del pueblo de un país colonial y semifeudal ni muy extenso ni muy poblado, poseedor de una economía agrícola atrasada en extremo, que bajo la dirección del Partido de vanguardia de la clase obrera se ha alzado en lucha armada de larga duración contra un país imperialista agresor”. GIAP, Vo Nguyen. *Lucha armada, fuerza armada*. Buenos Aires: Americana, 1969, p. 60.

⁴¹¹ CASANOVA, Pablo González. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Tradução de Ana Carla Lacerda. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: LPP; Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 99.

⁴¹² E a teoria crítica do direito esteve atenta a esta consideração, justificando, inclusive, nossa preocupação aqui: “a dinâmica da dependência não pode ser explicada como uma situação imposta exclusivamente pelas condições externas, nem tampouco como mero produto das ‘relações internas de classes dos países dependentes’. Há que se considerar que todo o fenômeno histórico está vinculado à peculiaridade de interesses associados tanto a nível nacional quanto internacional”. WOLKMER, A. C. *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 23.

⁴¹³ Ver CASANOVA, P. G. *A democracia no México*. Tradução de Ana Arruda. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 73 e seguintes. Ver, ainda, como o colonialismo interno passou a ser visto pelo autor como “colonialismo global” conjugado à universalização da “democracia capitalista”. CASANOVA, P. G. *O colonialismo global e a democracia*. Tradução de Márcia Camargo Cavalcanti. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 145 e seguintes.

Esta caracterização nos leva, ainda que lá cheguemos bastante singelamente, a importante texto de *Rodolfo Stavenhagen*, outro autor que trabalhou sobre a noção de colonialismo interno, referente a tese teses equivocadas sobre o continente latino-americano: além de demonstrar que as sociedades latino-americanas não são essencialmente duais, estabelecidas entre o arcaísmo e a modernização, já que “las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de *colonias internas* y en vez de plantear la situación de los países de América Latina en términos de ‘sociedad dual’ convendría más plantearla en términos de *colonismo interno*”;⁴¹⁴ também fez notar outro equívoco, qual seja: “el desarrollo en América Latina es creación y obra de una clase media nacionalista, progresista, emprendedora y dinámica, y el objetivo de la política social y económica de nuestros gobiernos debe ser estimular la ‘movilidad social’ y el desarrollo de esta clase”.⁴¹⁵

Estas são a primeira e a quinta teses de *Stavenhagen* que nos colocam, uma vez mais, diante da relação dialética ente externo-interno, a dependência que acompanha o imperialismo. E seria esta configuração que nos levaria à formulação de uma teoria da dependência. Imbricada está, pois bem, com os processos revolucionários africano e latinoamericano, com o desenvolvimento do conceito de colonialismo interno e com uma mirada econômica sobre o problema do imperialismo nas regiões periféricas do capitalismo.

Já tratamos, de forma sintética, do problema da dependência em *Marini* (seção 3.1), ao discutirmos sua relação com os conceitos de libertação e revolução e gostaríamos, aqui, apenas de pôr em relevo que com uma determinada vertente da referida teoria da dependência⁴¹⁶

⁴¹⁴ STAVENHEGEN, Rodolfo. “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”. Em: ____; LACLAU, Ernesto; MARINI, Ruy Mauro. *Tres ensayos sobre América Latina*. Barcelona: Anagrama, 1973, p. 17. Ver desdobramentos desta crítica, para o caso brasileiro, em OLIVEIRA, Francisco de. *A economia brasileira: crítica à razão dualista*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

⁴¹⁵ STAVENHEGEN, R. “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”, p. 26.

⁴¹⁶ “Pela vertente marxista, Ruy Mauro Marini, Andre Gunder Frank, Theotônio dos Santos, Vânia Bambirra e Augustin Cueva debatem criticamente o porquê do desenvolvimento proposto pela Cepal não ter condições de gerar, nas economias latinas, um outro processo de desenvolvimento menos desigual. Por outro lado, o da vertente weberiana, schumpeteriana, capitalista, Fernando Henrique Cardoso, José Serra e Enzo Faletto argumentavam o porquê da permanência no atraso e da possibilidade, ainda viável, de se lograr um desenvolvimento diferente, moderno, de capitalismo avançado. São vertentes teóricas e políticas distintas no interior do debate da dependência. Por um lado, os defensores do marxismo explicando as particularidades históricas da dependência latino-americana e a necessidade de revolução como elemento central de atuação da classe oprimida. Por outro lado, os defensores das

temos uma das mais importantes contribuições para um conjunto de teorias de libertação da América Latina, ponto nodal para que possamos visualizar um processo de conscientização, inclusive jurídico, entre-nós. Cabe-nos, quanto a este ponto, apenas acrescentar que a teoria marxista da dependência sempre procurou uma análise que propiciasse a superação da situação de opressão de nossas classes populares, a partir de um projeto socialista e revolucionário.⁴¹⁷

Contudo, as teorias de libertação não se construíram apenas da vertente sociológico-econômica. E são sociólogos cubanos que nos permitem analisar esta questão: “la filosofía latinoamericana sólo podrá interactuar con la realidad, además de interpretarla crítica y revolucionariamente, a condición de asumirse como ideología comprometida con la paz y el progreso; a condición de desmitificar el objetivismo positivista y la neutralidad axiológica difundidos en nuestros países”.⁴¹⁸ Levantando a importância das filosofias de *Leopoldo Zea*, *Augusto Salazar Bondy* e *Enrique Dussel*, nos permitem fazer uma transição de uma contribuição (da sociologia e da economia) a outra (da filosofia).

Segundo um importante estudo de *Euclides Mance*, “a tematização do caráter, possibilidades e limites de uma *filosofia de libertação* propriamente dita, contudo, é fenômeno recente que teve

teses capitalistas do desenvolvimento integrado, cujo argumento para a dependência e o atraso tecnológico vividos no continente era fruto da pouca visão criativa do empresariado nacional”. TRASPADINI, Roberta; STÉDILE, João Pedro. “Introdução”. Em: ____; ____ (orgs.). *Ruy Mauro Marini*: vida e obra. São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 28-29. Para uma importante visão histórica da teoria marxista da dependência, ver OURIQUES, Nildo Domingos. *La teoría marxista de la dependencia*: una historia crítica. México, D. F.: División de Estudios de Posgrado en Economía (Tesis Doctoral) de Universidad Nacional Autónoma de México, 1995; para uma visão crítica desde o marco categorial das análises à *Wallerstein*, conferir PRADO, Fernando Correa. *Impensar el desarrollo en América Latina*: elementos para la crítica al neodesarrollismo actual a partir de la teoría marxista de la dependencia y el análisis de sistemas-mundo. México, D. F.: Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (Tesis de Maestría) de Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

⁴¹⁷ Conferir SANTOS, Theotonio dos. *Imperialismo y dependencia*. México, D. F.: Era, 1978, p. 281 e seguintes; também HINKELAMMERT, Franz J. *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Centro de Estudios de la Realidad Nacional; Amorrotu, 1974, p. 229 e seguintes; assim como FRANK, A. G. *América Latina*: subdesarrollo o revolución. 2 ed. México, D. F.: Era, 1976, p. 327 e seguintes.

⁴¹⁸ ROJAS, Ileana; HERNÁNDEZ, Jorge. *Balance crítico de la sociología latinoamericana actual*. Habana: Ciencias Sociales, 1987, p. 124.

origem no hemisfério sul”⁴¹⁹ e que se deu entre as décadas de 1960 e 1970. E já se tornou clássico o debate fundador desta filosofia, a partir da discussão sobre uma autenticidade ou não de nosso quefazer filosófico. Protagonizaram referida polêmica, o mexicano *Leopoldo Zea* e o peruano *Salazar Bondy*.

Já em 1965, *Zea* argumentava: “los latinoamericanos nos estamos autodescubriendo. Esto es, nos estamos encontrando, no como gentes especiales, originales o singulares, sino semejantes a la totalidad de los pueblos del mundo”.⁴²⁰ E o fundamento desta autodescoberta dos latino-americanos seria exatamente o gérmen da argumentação que o levaria a travar o mencionado debate: os latino-americanos éramos “hombres sin más”.⁴²¹

Entre 1968 e 1969, os dois contendores deram vazão a um debate digno de nota que sói ser considerado fundador para uma filosofia latino-americana própria.⁴²² Sem dúvida, é um debate fundador também para a construção de uma teoria de libertação, visto que gira em torno da possibilidade de um pensar autêntico sendo que este redundava na problemática *libertacionista*. Assim é que *Salazar Bondy* se opunha a considerar um pensar própria da América Latina uma vez que “la superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella debe ser fruto de este cambio histórico transcendental”,⁴²³ isto não querendo dizer que não se pudesse pensar que esta mudança transcendental ocorresse: “hay todavía posibilidad de liberación”.⁴²⁴

Zea contrapôs-se a ele, desposando o seguinte entendimento: “la autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica, sino la base de su posibilidad”.⁴²⁵ Ou seja, havia a

⁴¹⁹ MANCE, E. A. “Uma introdução conceitual às filosofias de libertação”. Em: *Revista libertação-liberación* (nova fase). Curitiba: Instituto de Filosofia da Libertação, ano I, n. 1, 2000, p. 27.

⁴²⁰ ZEA, Leopoldo. *América Latina y el mundo*. Buenos Aires: Eudeba, 1965, p. 18.

⁴²¹ ZEA, L. *América Latina y el mundo*, p. 13.

⁴²² Consultar REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Filosofia latino-americana e filosofia da libertação*: a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea. Campo Grande: CEFIL, 1992, p. 11 e seguintes.

⁴²³ BONDY, A. S. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 11 ed. México: Siglo XXI, 1988, p. 89.

⁴²⁴ BONDY, A. S. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 94.

⁴²⁵ ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3 ed. México: Siglo XXI, 1975, p. 153.

visualização de uma “filosofia sem mais” entre os homens latino-americanos porque eram eles “homens sem mais”, não precisando ser adjetivados em sua peculiaridade.

Ocorre que ficou do debate exatamente o sentido de uma superação. Mais do que uma briga entre gato e rato, a polêmica fundadora de uma filosofia da libertação mostrou-se como guerra sem perdedores. A busca pela humanização do filosofar em *Zea*⁴²⁶ e a atenção dada por *Salazar Bondy* aos problemas estruturais que atingem a filosofia deu possibilidade para que germinasse um nosso pensar e, como já dissemos, consideramos seja a filosofia dusseliana o seu principal rebento.

A partir daí, poderíamos estabelecer uma ampla perspectiva acerca do que constitui nossa proposta de esboço aerofotogramétrico da teoria de libertação desde as margens – para usarmos a expressão de *Mignolo* com quem trabalharemos mais adiante.

Se uma teoria política pôde ser resenhada com os anticolonialistas *Fanon* e *Memmi*, deveríamos acrescentar a força revolucionária latino-americana com *Ernesto Che Guevara* e seu ímpeto arejador do marxismo no continente: “cada país y cada partido dentro de su país, debe buscar las fórmulas de lucha que la experiencia histórica le aconseje”.⁴²⁷ E se com isso crescemos estudos de libertação no âmbito da teoria política, ao mesmo tempo eles nos levam para “medicina de libertação”, assim como uma “psicologia ou psicoterapia do oprimido”, já que *Guevara*, *Fanon* e *Memmi* atuaram nestas áreas. Junto a eles, teríamos de lembrar ainda *Martín-Baró* e *Moffatt*. O primeiro diria que “si queremos que la Psicología realice algún aporte significativo a la historia de nuestros pueblos, si como psicólogos queremos contribuir al desarrollo de los países latinoamericanos, necesitamos replantearnos nuestro bagaje teórico y práctico, pero replanteárnoslo desde la vida de

⁴²⁶ “Y este descubrimiento e invención [do avanço da humanidade, conforme *Frantz Fanon*, citado literalmente por *Zea*] se harán, no sólo en beneficio del hombre que se há propuesto hacerlo, sino de todos los hombres. No a título de exclusividad, que fue el gran error y pecado del hombre occidental. Sino como una expresión del hombre, del hombre con independencia de situación y concreta forma de ser ser, esto es, abierta a todos los hombres. Simplesmente del hombre y para el hombre”. ZEA, L. “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. Em: ____; BONDY, Augusto Salazar; DURATTI, Julio Cesar Terán; SCHWARTZMANN, Félix. *América Latina: filosofía y liberación*. Simposio de filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Bonum, 1974, p. 24.

⁴²⁷ GUEVARA, Ernesto Che. “La influencia de la revolución cubana en la América Latina”. Em: _____. *Obras 1957-1967: la transformación política, económica y social*. París: François Maspero; Havana: Casa de las Américas, tomo II, 1970, p. 473.

nuestros propios pueblos, desde sus sufrimientos, sus aspiraciones y luchas”.⁴²⁸ Já a psicoterapia do oprimido de *Moffatt* enfatizaria: “uma psicoterapia descolonizada que elabore seus modelos teóricos na resolução da problemática real e concreta do país e não importe com respeito submisso os modelos de pensamento criados para a solução de longínquos problemas sociais europeus – essa é a nossa proposta”.⁴²⁹

Por outro turno, sugerimos os autores da teoria da dependência, em sua vertente marxista, como importante flanco para a construção da teoria de libertação da qual nós partimos. No entanto, esta influência histórica também teve um quinhão não laico, do qual se apropriaria muito claramente a própria filosofia da libertação. Referimo-nos aqui, não sem alguma polêmica, à teologia da libertação e o seu calvário de perseguições pelas instituições repressoras das oficialidades episcopais. Sem medo de errar, poderíamos depositar em *Gustavo Gutiérrez* a primeira forma autoconsciente desta formulação, ainda que muitos outros teólogos pudessem ser igualmente lembrados: “liberación expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo. Sólo entonces, en el contexto de ese proceso, una política de desarrollo puede realizarse eficazmente, cobrar sentido y evitar una formulación engañosa”.⁴³⁰ No entanto, é a figura de *Franz Hinkelammert* a mais destacada no intento de conciliar as reflexões filosófica e econômica e, assim, permitir uma teoria de libertação. Daí que pôde ressaltar que se tratava de “teologia feita a partir dos pobres, teologia a partir da predileção pelos, teologia a partir da praxiologia. Mas, enquanto essa libertação aspira à transformação social para se universalizar, ela também é, evidentemente, teologia

⁴²⁸ MARTÍN-BARÓ, Ignacio. “Hacia una psicología de la liberación”. Em: *Boletín de psicología*. San Salvador: UCA Editores, n. 22, 1986, p. 226.

⁴²⁹ MOFFATT, Alfredo. *Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular*. Tradução de Paulo Esmanhoto. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1983, p. 10. Ficaria para nós, ainda, a tentação de citar o estadunidense *Patch Adams*, apesar de seus textos divulgados entre nós, segundo nosso ver, não ressaltarem este aspecto de “teoria de libertação”: “poucas coisas são tão fortes como remédio para a alma do que doar seu tempo para ajudar os outros e a natureza. [...] Estou falando de ajudar outras pessoas pelo puro prazer de doar-se. O serviço feito com alegria é sua própria recompensa; traz forças para quem e para quem recebe”. ADAMS, Patch. *O amor é contagioso*. Tradução de Fabiana Colasanti. Rio de Janeiro: Sextante, 1999, p. 89. Ver ainda: LOYELLO, Washington. *Para uma psiquiatria da libertação*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

⁴³⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 10 ed. Salamanca: Sígueme, 1984, p. 52.

política”.⁴³¹ Nem por isso, todavia, deixou de espessar uma “liberdade socialista” percebida como “critério de delimitação entre planejamento e autonomia empresarial”.⁴³²

Nessa toada, não poderíamos ainda deixar de fazer menção a dois importantes nomes da teologia dos oprimidos na América Latina. Um deles é o brasileiro *Leonardo Boff*, que junto a seu irmão escreveu que “libertação significa uma caminhada concreta e histórica levada avante pelos próprios oprimidos e seus aliados, com muitas derrotas, poucas vitórias e uma imensa capacidade de resistência sustentada na fé”.⁴³³

Já o outro é *Camilo Torres*, o qual, inclusive, observou argutamente a existência de uma pluralidade social, comentando que “o *Pluralismo* também foi reconhecido como característica da sociedade atual. Pluralismo ideológico e institucional”, ou seja, “os sistemas religiosos, filosóficos e políticos opostos tiveram que enfrentar a realidade de sua coexistência”.⁴³⁴ Mas o pluralismo aceitável não deveria ser conivente com as desigualdades sociais, sendo daí necessário compreender que o cristianismo implicava que “não se podia concretizar este amor somente através da beneficência, mas que urgia uma mudança de estruturas políticas, econômicas e sociais que exigiam a revolução à qual este amor estava intimamente ligado”.⁴³⁵

Com certeza, a postura dos teólogos chamados de libertação influenciou muitos pensadores críticos de nossa América. O tema do amor está presente, com toda sua força, já no *Paulo Freire* de antes da

⁴³¹ HINKELAMMERT, F. J. *Crítica à razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988, p. 304.

⁴³² HINKELAMMERT, F. J. *Crítica à razão utópica*, p. 279. Ver também interessante reflexão de SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁴³³ BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Teologia da libertação no debate atual*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 58. Apesar de a polêmica em que, hoje, entraram os dois irmãos, vale a pena referirmos alguns trabalhos seus inescapáveis para o estudioso da teologia da libertação: BOFF, L. *Teologia do cativo e da libertação*. São Paulo: Círculo do Livro, s. d.; BOFF, Clodovis. *Como trabalhar com o povo: metodologia do trabalho popular*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1988; e BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986. Ver também, para uma suma das relações entre uma perspectiva marxista e esta proposta teológica, o ensaio de LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991.

⁴³⁴ TORRES, Camilo. *Cristianismo e revolução*. Tradução de Aton Fon Filho. São Paulo: Global, 1981, p. 64.

⁴³⁵ TORRES, C. *Cristianismo e revolução*, p. 119-120.

“Pedagogia do oprimido”, assim como seu engajamento cristão.⁴³⁶ Mas era um sentimento que levava à ação e ao compromisso com os oprimidos. Seu referencial estaria presente em muitas perspectivas de libertação, desde um “serviço social de libertação”⁴³⁷ até um “teatro do oprimido”.⁴³⁸

O resgate filosófico do ser latino-americano possibilitou vários desdobramentos para uma teoria crítica no continente e sua propositura, muitas vezes não autoconsciente, de uma teoria de libertação. Vários vieses, é claro, podem envolver isto a que estamos chamando de “teoria de libertação”. É muito mais uma forma nossa de acertarmos as contas com aqueles autores que nos influenciaram que uma tentativa de sistematizar a crítica de nossa América. De toda forma, da geografia⁴³⁹ à história,⁴⁴⁰ da literatura⁴⁴¹ à crítica literária,⁴⁴² da música⁴⁴³ à

⁴³⁶ Em 1965, dizia o educador brasileiro: “a educação é um ato de amor, por isso, um ato de coragem”. FREIRE, P. *Educação como prática da liberdade*. 22 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 104.

⁴³⁷ Ver ANDER-EGG, Ezequiel. *El trabajo social como acción liberadora*. 2 ed. Buenos Aires: ECRO, 1976, p. 167 e seguintes; ou GÓMEZ, Edgar Macías; MACÍAS, Ruth Lacayo de. *Hacia un trabajo social liberador: una introducción al trabajo social reconceptualizado*. 2 ed. Buenos Aires: Hvmanitas, 1984, p. 61 e seguintes.

⁴³⁸ Consultar BOAL, Augusto. *Teatro do oprimido e outras poéticas políticas*. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p. 136 e seguintes.

⁴³⁹ Ver SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: EDUSP, 2005; e MORAES, Antonio Carlos Robert. *Ideologias geográficas: espaço, cultura e política no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1996. Também, LACOSTE, Yves. *Os países subdesenvolvidos*. Tradução de Diva Benevides Pinho. 6 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

⁴⁴⁰ Conferir a imprescindível obra de LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas*. Tradução de Augusto Ângelo Zanatta. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1985; e LEÓN-PORTILLA, M. *A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas*. Tradução de Carlos Urbin e Jacques Wainberg. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 1987. Também: GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Galeno de Freitas. 43 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002; e DONGHI, Tulio Halperin. *História da América Latina*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Círculo do Livro, s. d.

⁴⁴¹ Em termos de literatura, muita coisa poderia ser referida. Aqui, estamos lembrando mais especificamente da explosão latino-americana capitaneada por *Cortazar*, *García Márquez* e *Scorza*, assim como por *Neruda*. Citamos, pois bem, alguns exemplos deste importante movimento continental, dentre os muito possíveis: CORTÁZAR, Julio. *Historias de cronopios y de famas*. 1 reimp. Buenos Aires: Suma de Letras, 2004; MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cien años de soledad*. 46 ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1976; SCORZA, Manuel. *La guerra silenciosa*. La Plata: De la Campana, 5 baladas, 2007-2009; e NERUDA, Pablo. *Canto general*. Buenos Aires: Seix Barral/ Grupo Planeta, 2005.

⁴⁴² De *Antônio Cândido a Fernández Retamar*, muitos poderiam ser os nomes lembrados. Vamos mencionar uma contribuição nacional, com ZOKNER, Cecília. *Para uma crítica latino-americana*. Curitiba: UFPR, 1990.

arquitetura,⁴⁴⁴ do cinema⁴⁴⁵ à teoria da comunicação,⁴⁴⁶ muito se poderia dizer sobre esta construção. Deixemos, contudo, apenas as pegadas, referências, sons captados de ouvido, os quais, quem sabe, ainda podem dar vez a uma obra gnosiológica latino-americana?

Assim como todas essas tendências nos influenciaram decisivamente em nossa reflexão, também houve um caminho preferencial, que sem dúvida foi o da filosofia. Se “a possibilidade da filosofia latino-americana está ligada à práxis das sociedades emergentes, à possibilidade da reabsorção crítica do pensamento ocidental e à transformação em conceitos e categorias desse espírito coletivo”,⁴⁴⁷ – excerto frente ao qual nos colocamos de pleno acordo – é impossível olvidar quais tendências se impuseram a esta possibilidade, em um legado que não pode ser posto de lado, uma vez que seu fruto mais interessante. Apesar de não perfilharmos, em sua inteireza, a proposta teórica da filosofia intercultural⁴⁴⁸ (debate surgido pós-filosofia

⁴⁴³ Quanto à música, poderíamos pensar na nova canção latino-americana e no movimento das canções de protesto, resgatando as obras dos cubanos *Silvio Rodríguez*, *Pablo Milanés* e *Carlos Puebla*, dos chilenos *Violeta Parra* e *Victor Jara*, dos argentinos *Mercedes Sosa* e *Horacio Guarani* e dos brasileiros *Geraldo Vandré*, *Chico Buarque*, *Sérgio Ricardo* e *Taiquara*.

⁴⁴⁴ Entre as renovadas perspectivas dos arquitetos, encontramos as propostas de GUTIÉRREZ, Ramón. *A arquitetura latino-americana: textos para reflexão e polêmica*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Nobel, 1989; e NIEMEYER, Oscar. *Como se faz arquitetura*. Petrópolis: Vozes, 1986. Para um panorama de qual foi a contribuição da arquitetura para uma teoria de libertação, em especial nos meios universitários brasileiros, ver SIDEKUM, Antonio. “O logos peregrino da interculturalidade na filosofia da libertação latino-americana” Entrevistado por Liliam Litsuko Huzioka, Luiz Otávio Ribas e Ricardo Prestes Pazello. Em: *Captura críptica: direito, política, atualidade*. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 2, vol. 1, julho-dezembro de 2009, p. 25-50.

⁴⁴⁵ Certamente, o cinema novo, com *Glauber Rocha*, é nosso principal exemplo. Conferir, dentre outros de seus textos, ROCHA, Glauber. *Revolução do cinema novo*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

⁴⁴⁶ No que se refere à contribuição da teoria da comunicação, indispensável é lembrar *Mattelart* e *Dorfman*, com notável atuação na América Latina dos tempos de *Allende*: MATTELART, Armand. *La comunicación masiva en el proceso de liberación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973; e MATTELART, A.; DORFMAN, Ariel. *Para ler o Pato Donald: comunicação de massa e colonialismo*. Tradução de Álvaro de Moya. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. Ainda, a crítica desde uma tentativa de construção marxista, com GENRO FILHO, Adelmo. *O segredo da pirâmide: para uma teoria marxista do jornalismo*. Porto Alegre: Tchê!, 1987; e a contribuição para um jornalismo de libertação, de TAVARES, Elaine. *Porque é preciso romper as cercas: do MST ao jornalismo de libertação*. Florianópolis: Companhia dos Loucos, 2008.

⁴⁴⁷ CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 92.

⁴⁴⁸ O legado da filosofia intercultural, hoje, pode ser observado na obra de FORNET-BETANCOURT, R. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-*

da libertação), cremos que ela traz um debate essencial para esta nossa tentativa de construir um panorama para a teoria de libertação latino-americana: o problema antropológico. Por isso, a este, e a suas vias de acesso, nos dedicaremos de agora em diante.

3.3. Descolonialismo: vias antropológicas de acesso à libertação

Sob o influxo dos questionamentos descolonialistas – para alguns, pós-colonialistas; para outros, pós-ocidentalistas – a produção teórica contemporânea, especialmente no mundo não desenvolvido no sentido econômico e capitalista, vem reescrevendo suas bases epistêmicas e metodológicas, com vistas a dar conta de um novo fenômeno: a contínua tomada de consciência, ao nível geopolítico, do esquema colonialista global. A isto estamos chamando, de maneira ampla, de *autoconsciência*. Sem dúvida, autoconsciência pretensa, pois que quer se revelar como autoconsciência universalizável. Estamos, logo se vê, em uma dimensão abstrata dessa universalidade, uma vez que diz respeito à autoconsciência de alguns autores, de apenas alguns autoconscientes.

Há, portanto, duas tensões que imantam este fenômeno. Uma apresenta-se como aspecto de denúncia e ao ser denúncia só pode ser sabida por poucos ou, na melhor das hipóteses, sabida por muitos, mas não reconhecida pelos poucos a quem é dado o poder de conferir legitimidade. Como fazemos perceber, esta é uma questão que envolve o *poder* e suas características. É, portanto, uma tensão entre o sabido e o ignorado, entre a parte e o todo ou, na melhor forma possível, entre a consciência da consciência (autoconsciência) e a mera consciência (autoconsciência relativa).

A outra tensão, por seu turno, concerne à alinearidade temporal desta autoconsciência. Se são extremamente atuais as perspectivas descolonialistas, elas não surgiram hoje. Ocorre que só contemporaneamente conseguiram alcançar seu espaço (e aqui não ousamos dizer que por maturidade, por oportunidade ou qualquer outro motivo). Em termos relativos, os projetos teórico-filosóficos que

América. Tradução de Antonio Sidekum e Clóvis Kurtz. São Leopoldo: UNISINOS, 1994. Importante difusora dessas idéias é, igualmente, a obra de SIDEKUM, A. (org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: UNIJUÍ, 2003. Para uma crítica a estas posições, conferir GULDBERG, H. C. “Dificuldades teórico metodológicas de la propuesta intercultural”. Em: SIDEKUM, Antônio; HAHN, Paulo (orgs.). *Pontes interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007, p. 9-23.

ensejam o descolonialismo são herdeiros das últimas cinco décadas (arbitramos a década de 1960 como o momento histórico em que a autoconsciência se torna possível em escalas qualitativas; e aqui assumimos nossa espacialidade, a América Latina). Dessa forma, em relação ao hoje-premente, as cinco décadas aludidas são já um passado longínquo, tempo suficiente para que houvesse a emancipação política da Ásia e da África, o aprofundamento de versões cada vez mais opressoras do modo de produção capitalista (o chamado “neoliberalismo”, por exemplo), a estandardização dos regimes militares ditatoriais na América Latina e sua subsequente substituição por formas de governo baseadas na democracia liberal-burguesa. Isto para ficar nas linhas gerais deste período. Por outro lado, se nos pusermos a olhar nossas histórias de opressão, seremos obrigados a dizer que tais perspectivas são demasiado recentes. A conquista da América ou mesmo as independências do século XIX são marcos temporais que tornam tardias tais perspectivas. Eis que se conforma, então, a tensão atualidade-tradição, mesmo porque não podemos nos referir apenas aos projetos que se dotam de autoconsciência em busca da superação da realidade posta, mas também àqueles que têm (ou tiveram) autoconsciência do papel espoliador e/ou servil que exercem (ou exerceram). E estes não são de hoje.

Para os fins desta secção, resgataremos a autoconsciência antropológica que leva e tem levado, há anos, ao caminho da libertação. Libertação esta que, para nós, ganha o significado, certamente interface utilizada por qualquer conceito já construído sobre ela ainda que não só, de assunção teórica da autoconsciência com vistas à transformação da realidade. Daí suas três vias antropológicas de acesso.

Uma primeira via de acesso ao descolonialismo pode ser considerada como a estético-política. Estética, porque em muito provém dos estudos feitos a partir de análises de obras literárias e artísticas e que se utilizam de uma expressividade tangencial ao discurso estetizador. Sem dúvida, a obra de *Walter Mignolo* ganha aqui destaque (mas não só ele, pois autores como *Roberto Fernández Retamar*,⁴⁴⁹ *Enrique Dusset*⁴⁵⁰ ou *Antônio Cândido*⁴⁵¹ poderiam ser também lembrados, ainda

⁴⁴⁹ Ver RETAMAR, R. F. “Caliban”. Em: _____. *Caliban e outros ensaios*. Tradução de Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988, p. 11-73.

⁴⁵⁰ Consultar DUSSEL, E. D. “A arte do oprimido na América Latina (hipótese para caracterizar uma *estética da libertação*)”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 153-170.

que em níveis diversos de autoconsciência e atualidade, as duas tensões a que já fizemos alusão). Quanto à política, trata-se da contribuição dos estudos sobre a colonialidade do poder, capitaneadas por *Aníbal Quijano*, os quais têm papel central nesse desenvolvimento teórico.

Assim é que a antropologia latino-americana deglute seu passado e o vomita com novas questões, ainda que a partir de velhas constatações. As considerações de *Frantz Fanon* e *Albert Memmi* são resgatadas e o pós-colonialismo reverbera como um pós-ocidentalismo, como o prefere *Mignolo*. Em franco diálogo com o já citado *Quijano*, diz-nos: “uma vez que a colonialidade do poder tenha sido introduzida na análise, a ‘diferença colonial’ torna-se visível, e as fraturas epistemológicas entre a crítica eurocêntrica do eurocentrismo distinguem-se da crítica ao eurocentrismo apoiada na diferença colonial – articulada como pós-colonialismo – e que, tendo em vista a singularidade de cada história e experiência colonial, prefiro entender e teorizar como pós-ocidentalismo”.⁴⁵²

Pois bem, é significativo o salto qualitativo da crítica ao colonialismo. Seu critério não se apóia mais na mera discursividade crítica, mas também na geopolítica do conhecimento, tendo-se em vista que ela é necessária para “evitar a crítica eurocêntrica do eurocentrismo e para legitimar as epistemologias liminares que emergem das feridas das histórias, memórias e experiências coloniais”.⁴⁵³ Isto não equivale a dizer que se trocaram os pólos e a verdade só existe onde se sofre diretamente o colonialismo. Para além de a discussão sobre a existência de uma verdade ou de muitas verdades, trata-se de um ponto de partida, a consciência da consciência da colonialidade, portanto, autoconsciência. É dessa forma que se critica a mitificação da modernidade, mas também se verifica a limitação da crítica pós-

⁴⁵¹ Conferir CANDIDO, Antonio. “Os brasileiros e a nossa América”. Em: _____. *Recortes*. 1 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 130-139.

⁴⁵² MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 66.

⁴⁵³ MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos globais*, p. 66. Interessante é fazer notar que a crítica ao eurocentrismo é uma marca da crítica latino-americana e afirmação de algo próprio a seu ser assim como “al concepto de *estar*. Creo que dicho término logra concretar el verdadero estilo de vida de nuestra América, en la cual entrarían blancos y pardos, y ofrece, desde un punto de vista fenomenológico, una inusitada riqueza. Va implícito en dicho término esa peculiaridad americana a partir de la cual recién habremos de ganar, si cabe, nuestro verdadero lugar, y no esa penosa universalidad que todos pretendemos esgrimir inútilmente”. KUSCH, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. 2 ed. Buenos Aires: ICA, 1973, p. 13.

moderna. Esta não tem como ponto de partida a autoconsciência da colonialidade, mas sim os efeitos de sua inconsciência. Portanto, como vemos, não é a razão em geral que é negada, mas a razão específica – a eurocêntrica – que se quer fazer geral.

Preliminarmente, podemos traçar duas dimensões para esta busca. Uma, no plano gnosiológico; outra, no plano histórico e político.

Quando falamos em gnosiologia, estamos nos referindo ao específico enfoque proposto por *Mignolo*, com seu pensamento fronteiro ou liminar. Portanto, isto representa uma tentativa de superação dos velhos dilemas epistemológicos da ciência moderna, ou melhor, uma tentativa de superação da própria epistemologia e da ciência moderna, não as descartando, porque não se pode jogar o bebê fora junto à água suja, mas as englobando em um contexto maior, qual seja, o da gnose ou gnosiologia liminar.

Nesse nível de reflexões, o pensamento ocidental apresenta consideráveis limites epistêmicos, sendo que o principal é o ponto cego da diferença colonial, bem como os desdobramentos do “ego cogito”, fundamentalmente as dicotomias sujeito-objeto e epistemologia-hermenêutica. Nesse diapasão é que aparece a idéia de “subalternidade epistemológica”. E daí a gnose como designação do pensamento liminar (ou fronteiro), o qual tenderia a desfazer a hegemonia da cultura acadêmica, pautada pela epistemologia e pela hermenêutica. Estas estão melhor “articuladas dentro da cultura acadêmica desde o Iluminismo”. E mais: “coube à hermenêutica o domínio do sentido e da compreensão humana e à epistemologia, o do conhecimento e da verdade”.⁴⁵⁴

O estatuto científico para os ramos do conhecimento, divididos desde o século XIX mas tendo já se esboçado nos relatos das agências colonizadoras desde o século XVI, deve se colocar no sentido de superar o hospedeiro que há em si mesmo da colonização. Este é o ponto cego da ciência moderna. Não é à-toa que um autor como *Yves Lacoste* denuncia desde a Europa algo que nos é incrivelmente válido:

pois, a geografia serve, em princípio, para fazer a guerra. Para toda ciência, para todo saber deve ser colocada a questão das premissas epistemológicas; o processo científico está ligado a uma história e deve ser encarado, de um lado,

⁴⁵⁴ MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, p. 31.

nas suas relações com as ideologias, de outro, como prática ou como poder. [...] A geografia é, de início, um saber estratégico estreitamente ligado a um conjunto de práticas políticas e militares e são tais práticas que exigem o conjunto articulado de informações extremamente variadas, heteróclitas à primeira vista, das quais não se pode compreender a razão de ser e a importância, se não se enquadra no bem fundamentado das abordagens do Saber pelo Saber. São tais práticas estratégicas que fazem com que a geografia se torne necessária, ao Chefe Supremo, àqueles que são os donos dos aparelhos do Estado. Trata-se de fato de uma ciência? Pouco importa, em última análise: a questão não é essencial, desde que se tome consciência de que a articulação dos conhecimentos relativos ao espaço, que é a geografia, é um saber estratégico, um poder.⁴⁵⁵

Não importa, em suma, se a geografia, a geopolítica, as ciências militares, o turismo, a administração, o direito, a pedagogia ou a antropologia são de fato ciências. Mesmo porque ciências são uma invenção do século XIX e, a rigor, sequer existem, a não ser como campos de ação e discursos autolegitimantes. A longa citação de *Lacoste* ainda nos sugere que o cientismo que encalacra qualquer manual (um discurso!) de introdução a qualquer disciplina do conhecimento (científico) esconde, ao reiterar sua atitude auto-afirmativa, uma origem de controle ou massificação dos homens. Não é, portanto, mera interpretação, é a interpretação correta, para melhor se mover e atacar o adversário, na mais perfeita interação com a “Arte da guerra” de um milenar *Sun-Tzu*.

O exemplo da antropologia é central nesta nossa análise, uma vez que o descolonialismo é uma perspectiva teórica que surge, em alguma medida, como resposta a sua construção etnocêntrica. Poderíamos dizer, a partir da reflexão lacostiana, que a antropologia serve, em princípio, para catalogar o homem. Serve, portanto, para normalizá-lo e padronizá-lo. Enquanto *Darwin* vinha às equatorianas ilhas Galápagos para descobrir a evolução dos seres vivos, os cultores de uma ciência social, nos moldes das ciências naturais e físicas, vieram para a América Latina

⁴⁵⁵ LACOSTE, Yves. *A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Tradução de Maria Cecília França. 3 ed. Campinas: Papyrus, 1993, p. 22-23.

(assim como foram para a África, a Ásia e Australásia) e, a serviço dos colonizadores, esculpíram a antropologia, partindo do homem primitivo, anormal, não-europeu, um verdadeiro não-ser.

Uma boa síntese desta “pré-história” da antropologia nos é oferecida por *François Laplantine*. No intuito de apresentar, didaticamente, os conhecimentos-chave iniciais para o estudo antropológico, o autor remonta esta “coincidência” histórica: “a gênese da reflexão antropológica é contemporânea à descoberta do Novo Mundo”.⁴⁵⁶ Está longe, portanto, de ser uma coincidência. Trata-se de uma verdadeira antropologia da colonização, um instrumento a serviço desse empreendimento histórico. Isto não quer dizer, reiteremos, que se deve demonizar o conhecimento surgido daí. Em boa medida, ele é bastante útil – não no sentido de uma utilidade-competência, mas no de uma utilidade-empoderamento – para que compreendamos os desvãos atuais da construção do discurso antropológico e neocolonial.

As anotações de *Laplantine*, ainda que de índole introdutórias e provavelmente não originais (o que não implica, de forma alguma, desqualificar seu trabalho), podem nos levar longe no que respeita à compreensão da historicidade da ciência e, conseqüentemente, da reflexão epistemológica. A epistemologia, um questionamento acerca dos fundamentos da ciência, é um conteúdo recente na história autoconsciente dos saberes, mormente dos saberes acadêmicos ocidentais. Ainda que se faça força para descobrir nos pré-socráticos ou em *Platão* e *Aristóteles* as origens da descoberta epistêmica (uma vez que *doxa* e *episteme* são um verdadeiro par mítico da origem do saber ocidental), este recurso helenocêntrico não é capaz de desprovincianizar-se na medida em que tem sua temporalidade bem definida e faz-se sentir com uma orientação bastante nítida na construção científica moderna – a racionalidade antropológica como guia para verdade, racionalidade que não havia sequer entre os gregos clássicos, bárbaros ocidentais de milênios antes de *Cristo*. Pois bem, é certo que *Laplantine* ressalta que um conceito de ciências humanas só apareceria com o século XVIII e se estribaria no século seguinte, sendo este processo caudatário das investidas geográfico-políticas (geopolíticas, ora pois) da expansão ultramarina européia. Ainda assim, não deixa de calar fundo sua constatação: “o fascínio pelos índios será substituído progressivamente, a partir do fim do século XVIII, pelo

⁴⁵⁶ LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Tradução de Marie-Agnés Chauvel. 20 reimp. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 37.

charme e prazer idílico que provoca o encanto das paisagens e dos habitantes dos mares do sul, dos arquipélagos polinésios, em especial Samoa, as ilhas Marquises, a ilha de Páscoa, e sobretudo o Taiti”.⁴⁵⁷ Estava construído, desse modo, um itinerário colonizador, uma emulação civilizatória, a qual se faz sentir até hoje e contra a qual se insurgem aqueles que são tidos como os incrédulos e bárbaros (como os “bárbaros do sul”) de hoje.

Mesmo o discurso, porém, que descobre as intencionais origens da antropologia como ciência a serviço do colonialismo, tanto o do século XVI como o do século XIX, apresenta seus limites. *Laplantine* parece exemplar: “a participação do antropólogo naquilo que é hoje a vanguarda do anticolonialismo e da luta para os direitos humanos e das minorias étnicas é, a meu ver, uma consequência de nossa profissão, mas não é a nossa profissão propriamente dita”.⁴⁵⁸ Assim, ainda que tenha lucidez para tocar em pontos nevrálgicos, como o de que as ciências humanas fragmentam o homem em territórios acadêmicos artificialmente incomunicáveis, o de que a antropologia deve assumir sua historicidade ou o de que é impossível a neutralidade do sujeito que investiga bem como a anulação completa da subjetividade de quem é estudado, vê no necessário distanciamento exigido pela atividade antropológica a concretização de um suposto teórico, qual seja, o do desinteresse prévio existente na própria disciplina. Quer dizer, a politização da antropologia só pode ser posterior a ela mesma e não anterior. O antropólogo não pode propor a guerrilha, a organização de massa ou a reivindicação por via judicial de direitos humanos. Deve, com seu trabalho, dar instrumentos para que as populações que com ele convivem cheguem a esta proposição. No entanto, em sua dimensão prática, esta perspectiva parece hiperpolitizar a própria política, acreditando que uma visão de totalidade não pode ser uma práxis de totalidade (porque de economia, de medicina, de direito, de agronomia e de política só os especialistas nestas áreas entendem). Um limite, portanto, ao discurso que desvela.

⁴⁵⁷ LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*, p. 49. E, no século XIX, se haveria de chegar a uma definição precisa de antropologia como ciência, a partir de sua perspectiva evolucionista, a qual sofreria as duras críticas de sucumbir aos critérios ocidentais de progresso e de ser uma justificação teórica do colonialismo. Ver LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*, p. 69.

⁴⁵⁸ LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*, p. 30.

Superar este limite tem sido a tarefa do grupo “colonialidad/modernidad/ decolonialidad”,⁴⁵⁹ ainda que por uma via estético-política. Como já dissemos, duas são as frentes privilegiadas nesse embate – o pensamento liminar e a colonialidade do poder.

A gnosiologia liminar (porque nos limites de) ou fronteira (porque na fronteira de) se coloca como uma paralaxe, ângulo formado por um observador e a gnose subalternizada, em relação ao observado.⁴⁶⁰ A linguagem do acadêmico não precisa, nem pode, ser escanteada; todavia, ela não precisa, nem pode, ser vista como a única correta. Há epistemologia hegemônica porque há gnosiologias subalternizadas (os exemplos mais significativos são os que envolvem cosmogonias e religiões ou o senso comum popular, mas não só, sendo que há muito o que se avançar neste sentido, como na direção da literatura ou da práxis revolucionária). Descentra-se a Terra-ciência ocidental desta paralaxe e faz-se dela um calidoscópio, em que não se a substitui por outro etnocentrismo, mas sim por vários referenciais horizontalizados a ela. Dessa forma, resta palpável a definição de *Mignolo*: “a gnosiologia liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subsequentes de independência ou descolonização)”.⁴⁶¹

Corolário teórico desta significação só poderia ser mesmo o debate proposto há bastante tempo por *Aníbal Quijano* acerca de um poder também colonizado. É possível observarmos, desde 1971, uma sua tentativa em recolocar o problema do poder, a partir de uma perspectiva que não deformasse a realidade e a inserisse em modelos puros de análise da realidade. Sem recusar a noção de imperialismo, remodelava-a ao dizer que “lo que caracteriza la etapa actual [1971] de la dominación imperialista en América Latina, es la superposición y combinación relativamente conflictiva y contradictoria, entre dos

⁴⁵⁹ Uma sumária descrição do significado deste grupo encontra-se em CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. “Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. Em: _____; _____ (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; IESCO/Universidade Central; Instituto Pensar/Ponntificia Universidad Javeriana, 2007, p. 9 e seguintes.

⁴⁶⁰ Retiramos o argumento paralático, apesar de não termos sido fiéis a ele, de ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

⁴⁶¹ MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos globais...*, p. 33-34.

modelos implícitos”⁴⁶²: o “imperialismo tradicional” de hegemonia estadunidense e o imperialismo que vinha deslocando o eixo de dominação nacional dos setores agrícolas aos urbano-industriais. Embora a questão seja mais complexa, não nos preocuparemos em desdobrá-la em suas especificidades, uma vez que nos interessa perceber o implícito na mirada teórica de *Quijano*.

A antropologia tampouco pode olvidar este corolário. Tem sido campo de privilégio para ela o do estudo de povos originários e autóctones das regiões que depois viriam a ser conquistadas pela Europa. É assim com todo o continente americano, é assim com a África e é assim também com a Ásia, bem como com a Austrália. Esquimós, iroqueses, astecas, maias, incas, tupi-guaranis, trobriandeses, melanésios ou aborígenes, para ficar com apenas alguns, são etnias contrapostas à européia. De um lado os europeus, de outro os não-europeus. Esta simples constatação genética da antropologia nos encaminha para a discussão da colonialidade do poder no seio da antropologia.

É claro que se disseminou uma atividade etnográfica que açambarca todos os agrupamentos humanos, na medida em que antropologia e a etnografia não têm conteúdos delimitados, devendo estudar o máximo de objetos relacionados ao “homem”. No entanto, nem mesmo esta difusão objetal permite à antropologia se esquivar da discussão referida. Isto porque atrás dos objetos de estudo existem métodos de objetificação. A própria concepção que está incrustada no discurso científico de divisão entre sujeito e objeto é passível de problematização, conforme já aduzimos acima. Enfim, a dimensão política da crítica contemporânea ao colonialismo, conjugada que está ao capitalismo e ao eurocentrismo, revela nuances e evidências (por mais paralelística e redundante que pareça) à questão antropológica.

Sem querer simplificar demasiadamente a elaboração teórica de *Quijano*, atenhamo-nos, ainda que rapidamente, a um exemplo de sua reflexão. Para ele, assim como para outro importante autor, *Enrique Dussel*, a América conquistada simboliza “a primeira *id-entidade* da modernidade”. A partir daqui,

dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos

⁴⁶² QUIJANO, Anibal. *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*. Buenos Aires: Periferia, 1971, p. 14-15.

fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. [...] Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial.⁴⁶³

Por aí já se tem uma mostra do que pode fazer resultar este caminho investigativo. A América “descoberta” se apresenta como nascedouro da noção de raça, gerando relações sociais novas, conforme nos diz *Quijano*. Índios, negros, mestiços, brancos ganham conotação peculiar, não só consignando idéias biológicas ou geográficas, mas também políticas. Para todos estes, podemos lembrar o tantas vezes repetido conceito de *Darcy Ribeiro* de generalização das etnias, pois índios não existem, já que existem guaicurus, guaranis, caingangues, choclens ou tupis (e assim também com os negros trazidos da África ou os brancos europeus, para não entrar na discussão das nacionalidades mestiças latino-americanas e de outras regiões).

A classificação e, conseqüentemente, padronização das populações é fator histórico essencial para o desenvolvimento do capitalismo no ocidente, uma vez que reestrutura a divisão social das opressões. Opressões específicas sempre existiram, assim como sempre houve sujigação econômica. O capitalismo, porém, realoca este sistema de dominações e estabelece o entroncamento racial-assalariado (que não chega a seu estado apoteótico sem antes conviver com o trabalho de artesãos, servos, escravos, camponeses e voluntários). É nesse sentido que podemos entender *Quijano* quando assevera que a colonização da Ameríndia induziu à “configuração de um novo universo de relações intersubjetivas de dominação entre a Europa e o europeu e as demais regiões e populações do mundo”, de modo a se expropriar os povos

⁴⁶³ QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 228.

colonizados, reprimi-los, aculturá-los e erigir o mundo europeu a partir de um etnocentrismo, o qual se apresentava desde “um fundamento e uma justificação peculiar: a classificação racial da população do mundo depois da América”.⁴⁶⁴ Ao “racializarem” a discussão, ocultaram sua verve política ou, para usar expressão mais comum, despoliticizaram-na. A dominação, por certo capitalista, não era uma questão política, mas sim racial. Esta foi sua ideologia e esta é a reflexão crítica que os descolonialistas trouxeram à lume, como numa retroalimentação de sentido antropológico, pois ao mesmo tempo em que partem de uma discussão antropológica, saem dela e influenciam uma outra.

A reflexão contemporânea que parte de uma perspectiva descolonizadora do saber e do poder pode ser considerada como, em grande medida, tributária do fenômeno latino-americano que chamamos de “teorias de libertação”, catapultado na década de 1960, mas que chega a seu apogeu na década seguinte. É claro que não queremos, com isso, dizer que o grupo de descolonialistas seja inteiramente caudatário destas teorias, mesmo porque podem ser considerados, em alguns pontos, totalmente inovadores ou ainda opostos a elas. Há quem considere, inclusive, que a aproximação dos filósofos da libertação, como *Enrique Dussel*, ao núcleo investigativo de um *Aníbal Quijano*, por exemplo, trouxe à tona uma problematização radicalmente distinta da que se vinha produzindo até então. De qualquer forma, tanto *Dussel* quanto *Quijano* são dois expoentes em suas propostas teóricas e sua aproximação é motivo de grande impacto para as teorias sociais latino-americanas.

Pois bem, ainda assim, em termos de reflexão antropológica, não é de todo imprudente encontrar naquilo que chamamos de “teorias de libertação” um antecedente imprescindível para o desenvolvimento do pensamento atual. E esperamos tê-lo feito com a maior clareza possível acima.

A panorâmica aludida anteriormente, porém, ressalta uma lacuna: a antropologia. É certo que um autor do porte de *Rodolfo Kusch* não pode ser esquecido. Podemos perceber uma problematização sua, quanto a este quadro geral, quando opera, criticamente, com o par fedor-formosura (*hedor-pulcritud*) para caracterizar antropologicamente nossa América: “y es que el hedor tiene algo de ese miedo original que el hombre creyó dejar atrás después de crear su pulcra ciudad. En el Cuzco nos sentimos desenmascarados, no sólo porque advertimos ese miedo en

⁴⁶⁴ QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”, p. 236-237.

el mismo indio sino porque llevamos adentro, muy escondido, eso mismo que lleva el indio”. E assim arremata: “es el miedo que está antes de la división entre pulcritud y hedor, en ese punto en donde se da el hedor original, o sea, esa condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya se llamen ciudad, policía o próceres”.⁴⁶⁵ Mas é fato, também, que a autoconsciência da libertação restou mais pormenorizada nos outros conhecimentos. Entendemos, em todo caso, que a antropologia, apesar de não ter chegado à autoconsciência a que chegaram os demais saberes, avançou mais em termos práticos sobre a pluralidade povos na América Latina e, vista em conjunto, pode ser tranqüilamente integrada a este movimento maior.

Ainda assim, tenderíamos a lembrar a tentativa de *Alberto Vivar Flores* de alcançar uma proposta autoconsciente de antropologia da libertação. Na verdade, a obra de *Vivar Flores* caminha por duas tensões. Por um lado, é um pioneiro tardio da antropologia da libertação latino-americana. Isto porque é de sua lavra a primeira explicitação desta forma de pensar a antropologia, como anuncia o próprio título de sua obra que nos interessa, “Antropologia da libertação latino-americana”. Por outro lado, está na corda bamba entre a autoconsciência e a mera consciência, uma vez que sua proposta teórica apresenta seríssimas limitações teóricas, em especial no que tange a não apresentar substancialmente nada de novo ao debate. Todavia, a mera tematização proposta já é um grande avanço e sua iniciativa de encontrar os desvãos da antropologia da libertação da América Latina é realmente louvável.

Não nos demoraremos mais do que o necessário sobre sua obra, a qual desde já dizemos estar marcada pelas supraditas insuficiências teóricas mas mitigadas por seu pioneirismo sintético, mesmo que tardio.

Nossa tarefa não deve ser, aqui, a de resenhar ou resumir o livro de *Vivar Flores*. No entanto, nos é impossível não passar os olhos pela estrutura de seu texto, com o intuito de perceber qual a fundamentação por ele proposta. Em um primeiro momento, intenta traçar as origens da antropologia da libertação latino-americana. Fá-lo recorrendo a elucubrações da antropologia mesma, a qual teria surgido com o próprio homem. Apesar de não discordarmos desta opinião, cremos ser estéril sua discussão, nos níveis abstratos propostos pelo autor. Tentando concretizar esta questão, para o espaço territorial latino-americano, diz que na América Latina nasce quando o próprio continente nasce. Aqui,

⁴⁶⁵ KUSCH, R. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999, p. 27.

cremos ser duvidosa a reflexão, já que acredita que de fato a América Latina nasce em 1492, omitindo-se sobre sua proto-história, a dos povos anteriores à chegada de *Colombo*. Não ratificamos o entendimento de que a América Latina tem uma história apenas a partir da chegada dos europeus e de sua conquista. Mas é claro que a idéia de América Latina deve ser defendida mesmo anteriormente a sua elaboração, provavelmente no século XIX. Passo contínuo, *Vivar Flores* data como sendo do período pós-1945 e descolonizações do século XX o surgimento da versão contemporânea da antropologia da libertação, sendo que na esfera teórica seus maiores representantes seriam *Fanon*, *Dussel*, *Mercier*, *Gunder Frank* e *Copans*.

Ainda quanto às origens da antropologia da libertação, *Vivar Flores* encontra dois seus marcos de referência, quais sejam, a realidade de luta e opressão da América Latina e a teoria, ou conforme nossa terminologia, teorias de libertação.

Após esta especulação, o autor busca contribuir com uma visão panorâmica sobre os métodos e perspectivas para uma antropologia da libertação. No que se refere ao método, apresenta uma tríade, aquilo que chamou de “três passos consecutivos: análise da realidade, conscientização da realidade e transformação da realidade”.⁴⁶⁶ A análise da realidade como primeiro momento do método inspira-se na contraposição entre mundo desenvolvido e mundo subdesenvolvido cujo desdobramento maior é a consideração do homem concreto deste último mundo como não-homem. Por sua vez, o processo de conscientização, segundo momento do método, é visto em etapas: processo de sensibilização; da sensibilização ao sentimento; do sentimento à mentalização; da mentalização à mudança de mentalidade; da mudança de mentalização à opção pelos oprimidos; da opção ao compromisso efetivo; do compromisso à articulação científica da realidade e do processo de libertação. Fica evidente, aqui, a influência da teologia da libertação e da “Carta de Puebla” a qual proclama a opção preferencial pelos pobres por parte da igreja católica e de seus crentes. Já o terceiro momento, o mais ousado, é o da transformação da realidade, incubado nas etapas finais do momento anterior. Trata-se de uma práxis revolucionária, baseada no entendimento freireano de que o homem tem a vocação para ser sujeito. Sua corporificação, pelo exemplo, desta problematização tem duas vias: a verdadeira práxis revolucionária pode

⁴⁶⁶ FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana*. Tradução de Luiz Laurentino da Silva. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 49.

se dar pela guerra de guerrilhas ou pela formação das comunidades eclesiais de base.

Posto dessa maneira, o método implica uma forma distintiva para a antropologia latino-americana, pois entendendo que antes da teoria (ato segundo) vem a inserção na práxis histórica (ato primeiro), *Vivar Flores* propugna pela superação da “observação participante” como método para fazer antropologia nossa. Tal superação se dá com a “investigação militante/participante”:

no esforço de responder satisfatoriamente a este desafio [o processo de libertação latino-americana], os cientistas sociais, em especial, o antropólogo, se deram conta de que não bastavam os princípios que regem o método chamado de “observação participante”, portanto, era preciso superá-lo. Foi assim que se começou a elaborar o que viria a chamar-se de “método de investigação participante”, o qual, à medida que o processo de libertação avança e cresce, vai convertendo-se em “investigação-ação”, até chegar a ser “investigação militante”.⁴⁶⁷

Dessa forma, chega a uma nova síntese metódica do que seria a “investigação participante” em sua conexão com a antropologia da libertação e é ela a que nos referimos, ainda que apenas superficialmente, no que toca a seus passos essenciais: a) opção pelos oprimidos; b) reconhecimento inicial sobre os grupos com que se trabalha; c) discussão do reconhecimento inicial e retroalimentação; d) análise crítica dos problemas considerados prioritários e retroalimentação; e) programação e execução de um plano de ação.

Feita referência ao método, podemos passar às perspectivas para a antropologia da libertação na visão de *Vivar Flores*. Seu texto, publicado no início da década de 1990, traz reflexões sobre o que seja a antropologia da libertação latino-americana, mas também do que a espera em seu futuro. Uma antropologia que se interessa pelo homem concreto e histórico das sociedades dependentes e subdesenvolvidas, que se compromete e opte politicamente pela libertação integral, o que implica ruptura e construção do novo, não pode ser um discurso vazio. Ela não pode se render à abstração teórica. É a esta conclusão que nos

⁴⁶⁷ FLORES, A. V. *Antropologia da libertação latino-americana*, p. 99.

leva *Vivar Flores*, uma vez que ele mesmo aponta para os seus conteúdos específicos, quais sejam, uma antropologia física, uma antropologia cultural, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica, todas elas voltadas ao ideário de libertação.

Apesar de não inovar terminologicamente e de sua reflexão mais compilar o que já havia sido dito do que elaborar uma teoria antropológica da libertação, a obra de *Vivar Flores* ganha seu espaço diferenciado em nossa análise porque é um esforço de síntese, ainda que bastante tardio, para esta forma de saber, na América Latina. Deixamos claro, portanto, os limites que entendemos serem intrínsecos a sua proposta teórica, mas não o invalidamos totalmente (mesmo porque nossa proposta não foi aqui, de forma alguma, refutá-lo) vez que sua contribuição residiu em seu próprio vir-a-ser.

A partir daqui, cabe-nos perceber, pincelando um exemplo dentre os vários possíveis das teorias da libertação, a fundamentação antropológica que lhe subjazeu. E este exemplo será tomado de *Paulo Freire* e sua pedagogia da ação dialógica., configurando-se como a via antropológica de acesso à libertação de cariz ético-histórico.

É comum entre os intérpretes de *Paulo Freire* se ressaltar a sua visão humanista, por conta de sua interpretação da vocação humanizante do homem, ou melhor, de sua vocação para ser sujeito da história. *Ilda Righi Damke* diz que o pedagogo brasileiro (junto a *Dussel* e *Ernani Maria Fiori*⁴⁶⁸) reclama “a posição de sujeito histórico para o ser humano” e acrescenta que, a partir de sua obra, “se quisermos que o ser humano faça a história sem deixar-se subjugar, será necessário pensar numa educação que liberte e não que domestique”.⁴⁶⁹ *Márcio Costa* ressalta a reflexão de *Freire* segundo seu horizonte humanizador, uma vez que é em seu seio que suas concepções medram. Para *Costa*, “a mundanização do homem e a humanização do mundo são os fatores que permitem P. Freire pensar o diálogo e a problematização da existência

⁴⁶⁸ Registremos que é de *Fiori* o prefácio definitivo ao livro “Pedagogia do oprimido”, de *Paulo Freire*, onde se lê: “ao Povo cabe dizer a palavra de comando no processo histórico-cultural. Se a direção racional de tal processo já é política, então conscientizar é politizar. E a cultura popular se traduz por política popular; não há cultura do Povo, sem política do Povo”. *FIORI*, Ernani Maria. “Aprender a dizer a sua palavra”. Em: *FREIRE*, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 39 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 21.

⁴⁶⁹ *DAMKE*, Ilda Righi. *O processo do conhecimento na pedagogia da libertação*: as idéias de Freire, Fiori e Dussel. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 106.

histórica do ser humano no mundo”.⁴⁷⁰ Por sua vez, *Simões Jorge* chega a explicitar que no pensamento freireano há uma dimensão antropológica límpida. Para ele, “Paulo Freire, ao definir o homem, parte de uma reflexão existencial, isto é, o homem como ser concreto numa realidade, igualmente concreta”, sendo que, neste contexto, “as relações do homem com o mundo têm, pois, um papel fundamental na reflexão antropológica de Paulo Freire”.⁴⁷¹ É, porém, no comentário de *José Pedro Bouffleur* que se estriba a resultante de uma dimensão antropológica privilegiada: haveria em suas reflexões um “caráter eminentemente antropológico”. *Bouffleur* se preocupa em averiguar os pressupostos antropológicos da pedagogia latino-americana de *Freire* e *Dussel*, chegando a concluir que “suas antropologias não se fundam no protótipo de um homem idealisticamente concebido, mas na percepção de um homem concretamente oprimido e que anseia por libertação”.⁴⁷²

Esta bricolagem de excertos mostra bem o caminho que a reflexão de *Freire* e sobre ele tomou: a de um caminho ético e axiológico para as teorias de libertação. Mais do que, porém, focar seus intérpretes, queremos também considerar a obra de *Paulo Freire* diretamente, no que tange a seu acesso à reflexão da questão antropológica. Fá-lo-emos por meio de três de suas noções: homem como ser de relações; dicotomia humanização-desumanização; e educação como ato político.

Como um momento interior às teorias de libertação, a pedagogia do oprimido freireana compartilha de toda uma forma de entender o homem que se permite, em última análise, ser uma reflexão antropológica. É claro que, se nós a compararmos aos cânones da prática antropológica acadêmica, não faltará quem diga se tratar de mero humanismo e que não é exatamente uma investigação antropológica. Isto porque seria um simples exercício do pensamento com fins que

⁴⁷⁰ COSTA, Márcio Luis. *Educação e libertação na América Latina*: ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel. Campo Grande: CEFIL, 1992, p. 29.

⁴⁷¹ JORGE, J. Simões. *Sem ódio nem violência*: a perspectiva da libertação segundo Paulo Freire. São Paulo: Loyola, 1979, 51-52.

⁴⁷² BOUFFLEUR, José Pedro. *Pedagogia latino-americana*: Freire e Dussel. Ijuí: Livraria UNIJUÍ, 1991, p. 124. É bom ressaltar, como também fizemos nós no início deste trabalho, que *Bouffleur* entende “o termo ‘antropologia’ como sendo o conjunto de idéias, expressas sob a forma de conceitos e categorias específicas, referidas ao homem, tanto sob o ponto de vista da constituição originária de seu ser, quanto sob o de sua realização neste mundo. Vê-se, portanto, que o emprego do termo se dá no seu sentido de ‘antropologia filosófica’”. BOUFFLEUR, J. P. *Pedagogia latino-americana...*, p. 16.

transbordam aquele sistema. Queremos deixar registrado que, além de não perfilharmos o entendimento de que a antropologia possa ser compreendida como um sistema científico fechado, impermeável a outros modos de compreensão do mundo, não cremos tampouco que tematizações várias referidas ao homem passem ao largo da antropologia só porque são também educação, filosofia ou política. Não só a antropologia deve cerrar fileiras para estudar o próprio homem ao construir seu conhecimento, como também sempre existem fundamentos antropológicos nas discursividades humanas. É desse modo que entendemos que a via de acesso de *Paulo Freire* à questão antropológica é a ético-axiológica. E desse modo, igualmente, estamos diante da razão moderna que dividiu a realidade e compartimentou-a em áreas do conhecimento (contradição que nós mesmos assumimos neste texto) e que deixa sua crítica perplexa: o que diferencia as ciências humanas específicas? Qual a diferença entre antropologia, psicologia, filosofia e sociologia? Não será uma diferença forjada e que, sem a interdisciplinaridade como ação de vasos comunicantes, faz das ciências específicas recortes inúteis da realidade quando se tenta ver o todo? Enfim, questionamos aqui a concepção de objeto da ciência, para não dizer que radicalizamos mais a ponto de questionar a própria ciência (o que não faremos aqui para evitar trilharmos caminhos que não nos são permitido pisar).

Vejamos então a via ético-axiológica de *Paulo Freire* para a antropologia. Primeiramente, entendamos o que o homem é em oposição aos animais. Aqui, *Freire* diz serem os homens seres de relação, ao contrário dos animais que seriam seres de contato. Os homens se relacionam com os outros homens e também com o mundo; já os animais apenas estão no mundo. O homem também está no mundo, bem como se relaciona pelo mundo, num sentido transcendente, com o diferencial de se encontrar com o mundo. As relações do homem se caracterizam pela reflexão, pela ação e por sua temporalidade. Por sua vez, os contatos do animal se distinguem por serem mecânicos, inconseqüentes e atemporais. Portanto, as relações são reflexivas e conseqüentes, ao passo que os contatos animais são meramente reflexos e inconseqüentes. Outra ordem de diferenciações reside no fato de que “o homem integra-se e não se acomoda. Existe, contudo, uma adaptação ativa” e é por isso que “quanto mais o homem é rebelde e indócil, tanto mais é criador”.⁴⁷³

⁴⁷³ FREIRE, P. *Educação e mudança*, p. 32.

Não podemos, contudo, deixar de esclarecer que esta é a vocação do homem no sentido de sua humanização. A vocação do homem de ser homem não é obviedade no contexto de opressão. Os homens são responsáveis por sua vida, mas também sofrem os impactos das estruturas sociais (calcadas em um tipo distorcido de relações humanas) que têm o desiderato da dominação. Portanto, a distinção dos homens em relação aos animais não tem outro sentido senão o de mostrar as suas potencialidades. Isto, porém, recebe outros tipos de influxos quando se repara a relação dos homens com eles mesmos. E sua fotografia, hoje e ao tempo em que *Freire* escrevia, continua sendo a mesma, a da opressão.

Na opressão, tanto os opressores quanto os oprimidos se desumanizam. Poderíamos dizer que a cisão fundamental gerada pela situação de opressão gera desumanizados-opressores e desumanizados-oprimidos. Esta cisão do homem não persiste na situação de desopressão, ou seja, no caminho da humanização. Não existem, apesar de não existir perfeição humana, humanizados-opressores e humanizados-oprimidos. Seria uma contradição que desterraria a análise. Para resolver o problema, no entanto, da não perfeição humana, poderíamos dizer que a autoconsciência sobre as coisas é sempre gradativa e processual. *Freire*, preocupando-se com isso, erigiu os conceitos de consciência intransitiva e transitiva, bem como os de consciência ingênua e crítica. Para complementá-lo, pois tudo merece complementação coerente, poderíamos dizer o óbvio: existem níveis de consciência crítica ou, talvez, âmbitos de criticidade. Se fizermos o exercício de aplicar esses instrumentos da reflexão nas opressões específicas, que tiveram um considerável desenvolvimento teórico nos últimos anos, tenderemos a dizer que pode haver consciência crítica em relação à opressão machista, mas não para a opressão de classe, ou que há para a opressão racial, mas não para a de orientação sexual. E vice-versa, numa permuta sem fim. Um dos grandes desafios teórico-práticos de hoje será o de nos permitirmos uma visão global das opressões específicas sem que se implique a minoração de algumas, ainda que se possa adotar um critério de transformação radical da sociedade – e para isto dedicaremos nosso conceito de “movimentos populares”, no último capítulo. Para subscrever *Paulo Freire*, citamo-lo:

desumanização e humanização não podem ocorrer a não ser na história mesma dos homens, dentro das estruturas sociais que os homens criam e que se acham condicionados.

A primeira, como expressão concreta da alienação e dominação; a segunda, como projeto utópico das classes dominadas e oprimidas. Ambas implicando, obviamente, na ação dos homens sobre a realidade social – a primeira, no sentido da preservação do ‘status quo’; a segunda, no da radical transformação do mundo opressor.⁴⁷⁴

Para *Freire*, a percepção (ou, conforme o que viemos dizendo, autoconsciência), da existência de dois caminhos possíveis para o homem, a humanização e seu inverso, redundando em adoção de práticas pedagógicas distintas. Mais do que falar, porém, em pedagogia em sentido estrito, devemos entender sua reflexão como instrumento gnosiológico liminar para se poder entender a própria produção do conhecimento, a qual não se restringe à educação. No seio de sua obra maior, a “Pedagogia do oprimido”, *Paulo Freire* faz reverberar a compreensão, já aludida anteriormente, de que “diferentemente dos outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm a consciência de sua inconclusão. Aí se encontram as raízes da educação mesma, como manifestação exclusivamente humana”.⁴⁷⁵ O debruçar-se de *Paulo Freire*, portanto, sobre a reflexão pedagógica atende a uma programaticidade bastante perspicaz: não só uma questão prática – a qual era fundamental em tempos de atualização histórica desenvolvimentista da América Latina – mas também gnosiológico-ontológica. A educação é atividade humana exclusiva e, por isso, conforma-se como ponto nodal da reflexão-ação para a libertação do homem oprimido.

Foi exatamente isto que quis dizer quando, em conferência ao Instituto de Educação de Adultos, na Tanzânia, sentenciou que iria “refletir sobre alguns problemas com que nos defrontamos enquanto educadores ou cientistas sociais, em nossa prática. Problemas fundamentalmente políticos e ideológicos e não apenas epistemológicos, pedagógicos ou das ciências sociais”.⁴⁷⁶ Pois bem, ali refletiu sobre a situação de dominação superada pela de libertação nacional, bem como

⁴⁷⁴ FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 98.

⁴⁷⁵ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 39 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 73.

⁴⁷⁶ FREIRE, P. “Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação”. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 34.

propôs uma pesquisa participante para construção da sociedade socialista.

A inconclusão do homem encontra sua respectividade na inconclusão do saber e das práticas educacionais. Este inacabamento pedagógico-cultural pode desdobrar-se em dois tipos de ação educativa, as quais são antagônicas. Por um lado, a educação bancária e antidialógica; por outro, a educação problematizadora e dialógica. De um lado, destarte, o intelectualismo, o autoritarismo e a “falsa consciência do mundo”; de outro, a certeza de que, “para a educação problematizadora, enquanto um quefazer humanista e libertador, o importante está em que os homens submetidos à dominação lutem por sua emancipação”.⁴⁷⁷

Assim é que, lastreado por uma axiologia humanista, *Paulo Freire* caminha no sentido do abstrato ao concreto, da vocação humanizadora do homem até a educação dialógica, passando por um entendimento do que seja a dialética opressor-oprimido e a inconclusão humana. Este caminho, antropológicamente dialético, extrema-se na realização de um projeto nacional e continental de libertação, sendo inegável que sua prisão e exílio, pós-golpe militar de 1964, atendeu ao escopo de suprimir este movimento histórico. Pode ser que, hoje, demos amplitude desmedida para o que tinha de significativo em sua prática, uma vez que o exílio permitiu uma elaboração intelectual e uma aproximação a teorias revolucionárias (como o marxismo) que o até então educador cristão e isebiano de Angicos não pudera ter experimentado.⁴⁷⁸ Mas é igualmente inegável que sua produção teórica e sua prática pelos quatro cantos do mundo (destacando-se sua estada no Chile e sua comunicação com as descolonizações ocorridas em África) nos sugerem isso.

⁴⁷⁷ FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*, p. 75.

⁴⁷⁸ De fato, *Paulo Freire* apresenta em suas obras iniciais um tom muito mais próximo do isebianismo do que se costuma lembrar hoje em dia (o que se acentua, por sua vez, mais no primeiro livro que no segundo). Mas, neste sentido, ficamos com o entendimento de *Ana Inês Souza*, quando diz: “resgatar o pensamento de Paulo Freire nos idos de 1959 é um desafio ímpar e apaixonante para quem, quarenta anos depois do chamado ‘nacional-desenvolvimentismo’, está envolvida na discussão do Projeto Popular para o Brasil”. SOUZA, Ana Inês. “Educação e atualidade brasileira: a emersão do povo na história”. Em: ____ (org.). *Paulo Freire: vida e obra*. 4 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006, p. 33. Ver, ainda, PAIVA, V. P. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. 2 ed. Rio de Janeiro, 1986, p. 141 e seguintes; e WEFFORT, Francisco C. “Educação e política: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade”. Em: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 22 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 11 e seguintes.

De toda forma, a crítica deve ser parte constitutiva de qualquer construção teórica. Abrir-se ao debate, permitir a crítica e permitir-se a autocrítica são fundamentos nucleares para possibilitar continuar com uma opinião e uma intuição teórica afinada, ainda que nunca acabada por mais elaborada que esteja. É o que nos é dado a ver por meio da reflexão crítica de *Hugo Assmann*. Segundo ele, existem paradigmas educacionais e sócio-políticos, os quais, todavia, estão imbricados mas não se confundem. Propõe ele uma análise de tais “paradigmas” a partir da constatação sempre existente de um “cerne antropológico” neles. Tal cerne representa, grosso modo, a visão do ser humano ou os pressupostos antropológicos de cada paradigma. Em sua reflexão há três modelos educativos que divergem quanto a seu cerne antropológico e um antimodelo. Trata-se da pedagogia histórico-crítica, da pedagogia da qualidade e da pedagogia construtivista, bem como das antipedagogias de cariz liberal. Fundamentalmente, ele propõe a “corporeidade, como instância de critérios e como referencial paradigmático básico da Educação”.⁴⁷⁹ No que nos toca, interessa sua crítica às pedagogias histórico-críticas que insistem em seu caráter político, mas que aí mesmo, onde reside sua força, apresentariam sua maior limitação: “o excesso de ‘categorias mentalistas’, característica típica das pedagogias crítico-conscientizadoras, parece não combinar muito com o modo real de funcionamento do Cérebro humano e da Corporeidade humana em geral”.⁴⁸⁰

Para finalizarmos este tópico, ficamos com a expressão popular. O autor, reconhecido teórico das teologia e filosofia da libertação latino-americana,⁴⁸¹ parece ter jogado a criança junto com a água da bacia. Se é certo que não podemos desprezar o fator corpo-cérebro, tampouco podemos, num ímpeto biologicista, conferir-lhe aspectos demasiadamente prosopopéicos. Se corpo e cérebro não podem ser desconsiderados, tampouco podem ser substantivados como nomes próprios de acordo com a posição de “c” maiúsculo para os termos, conforme a ênfase de *Assmann*. E mais: sua crítica a um suposto

⁴⁷⁹ ASSMANN, Hugo. *Paradigmas educacionais e corporeidade*. Piracicaba: UNIMEP, 1993, p. 47.

⁴⁸⁰ ASSMANN, H. *Paradigmas educacionais e corporeidade*, p. 58.

⁴⁸¹ Consultar, por exemplo, ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Tradução dos textos em espanhol de Franz J. Hinkelammert por Jaime Clasen. São Paulo: Vozes, 1989, p. 250, em que se procura encontrar as “raízes econômicas da idolatria” e mostrar que a crítica à economia significa, também, “criticá-la por ser perversamente teológica e porque a sua perversa teologia, além de ser uma malversação do cristianismo, é elemento central da sua lógica de opressão”.

mentalismo das pedagogias crítico-conscientizadoras (ele não se refere a *Freire* explicitamente, mas cremos não ser desaviso de nossa parte considerar que é a seu corpo teórico que se destina sua crítica, quando não a seus seguidores) parece desfazer-se em reducionismos do que disse *Paulo Freire*. A consciência e o sujeito freireanos, por certo termos tributários da tradição moderna, não podem ser tomados como construções a-históricas, mesmo porque o pedagogo pernambucano procurou suplantar a relação sujeito-objeto tradicional, assim como propôs a pesquisa participante e a comunicação popular (ao invés de um conceito estático de extensão universitária).

De toda forma, cremos ter cumprido nosso objetivo de apresentar o fenômeno histórico das teorias de libertação e seu fundamento antropológico ético-axiológico, entrevisto em uma breve problematização da obra de *Paulo Freire*, um de seus mais significativos entusiastas.

Após exemplificarmos com o pensamento pedagógico freireano a via de acesso ético-axiológica para a questão antropológica desde as teorias de libertação latino-americanas, apresenta-se-nos como interessante paralelo o desenvolvimento filosófico de nosso continente. A filosofia da libertação foi a primeira a se aproximar, a partir de suas contribuições, de uma síntese antropológica mais evidente.

Antes, porém, de dizermos como fez isso, será importante notar que tal reflexão filosófica deslindou-se a partir de uma perspectiva cultural, quer dizer, partir do ambiente cultural latino-americano pós-revolução cubana e arregimentou seus argumentos em nome de uma filosofia geopoliticamente situada.

Exemplo verdadeiramente sugestivo disso é a pretensiosa obra de *Roberto Gomes*, denominada “Crítica da razão tupiniquim”, a qual foi escrita em 1977 e que praticamente ressuscitou a filosofia no Brasil,⁴⁸² introduzindo em sua discussão a problemática da libertação (algo, como vimos, já presente na pedagogia de *Paulo Freire* e na teologia da libertação, para não falarmos da teoria da dependência – estas as três grandes contribuições dos brasileiros para as teorias de libertação).

Pois bem, no trabalho de *Roberto Gomes* há uma consideração que não poderíamos deixar de levantar aqui, em sede antropológica. Para ele, no Brasil há filosofia, vale dizer, há “filosofia entre-nós”. No

⁴⁸² Segundo *Darcy Ribeiro*, “o Brasil volta, finalmente, a filosofar, com Roberto Gomes em *Crítica da Razão Tupiniquim*”. RIBEIRO, Darcy. *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985, n. 2273.

entanto, livros e acadêmicos “filosofando” entre nós não são suficientes para dizer que há uma “filosofia nossa”, quer dizer, brasileira (argumento que vale para a América Latina, ainda que faça mais sentido no litoral sul da costa americana do Atlântico). Assim, “com a naturalidade com que esquecemos de ser originais, deixamos de observar que um pensamento alheio se enraíza e tem em mira uma situação histórica diversa daquela na qual nos encontramos”.⁴⁸³

E é nesse ponto que se encarapita a antropologia no terreno da filosofia. É que em verdade ninguém é o proprietário absoluto e individual deste solo, nem o antropólogo nem o filósofo. *Gomes* trata de muitas questões, filosoficamente, e que poderiam ser consideradas desde o prisma da antropologia, se é que há prismas diferentes. De todo modo, ele tematiza a cultura nacional, a postura dos intelectuais oficiais, o comportamento do brasileiro e seu bom humor, o jeitinho e a conciliação ecletista empreendida por nossas classes dominantes, bem como a originalidade e a produção literária e artística brasileiras. Enfim, muita coisa com a qual ainda não acertamos as devidas contas. Também filosofa acerca de uma razão dependente, conforme o excerto acima citado e que tem seu desdobramento no pensamento que segue: “só a partir de uma reflexão crítica a respeito de nosso modo de existir, de nossa linguagem, de nossas falsificações existenciais e históricas, é que poderemos chegar aos limites de uma filosofia nossa”.⁴⁸⁴

Dessa maneira, era preciso, e ainda é, concebermos uma filosofia nossa. A mera reprodução, macaqueamento ou papagaiada do que vem de fora, de sistemas de compreensão da realidade alienígenas ao nosso modo de ver o mundo e existir nele deve ser superada. Quando os filósofos do continente adaptam-se à teoria habermasiana; quando os juristas aplicam indiscriminadamente *Dworkin*; ou quando os antropólogos se pautam pelas linhas de pesquisa francesas, estamos alienando nossa reflexão, ainda que se encham páginas com estudos de caso lidos sob a lente do poder colonizado. Nesse sentido, o opúsculo de *Roberto Gomes* tem muito em que dialogar com os descolonialistas.

A partir desta mirada filosófico-cultural já nos é permitido compreender o caminho de fundamentação para uma antropologia da libertação desde a América Latina. A descolonização do saber e do poder junto a uma visão global das teorias de libertação perfazem um

⁴⁸³ GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento/ URGs, 1979, p. 52.

⁴⁸⁴ GOMES, R. *Crítica da razão tupiniquim*, p. 56.

caminho retrospectivo que chegará, diacronicamente, à via filosófico-cultural de acesso à questão antropológica. E, por esta via filosófico-cultural, algumas propostas de análise antropológica, dentro do marco das teorias de libertação, tiveram interessantes desdobramentos, como apresentamos a seguir.

É o caso do rascunho teórico desenvolvido por *Corrado Pastore* em 1981. Seu artigo chamado “Hacia una antropología filosófica latinoamericana” empreende um esforço de fazer antropologia a partir da América Latina, sem simplesmente transpor estruturas analíticas alienígenas para a compreensão de nossa realidade. De qualquer forma, é um texto bastante incipiente que parece querer esboçar os caminhos de uma sistematização maior.

Pois bem, *Pastore* inicia seu texto já explicitando sua intenção: “averiguar la posibilidad de una antropología filosófica situada, una antropología filosófica desde América Latina”.⁴⁸⁵ É bastante elucidativa, cremos, esta admoestação inicial. Ele quer fazer ressaltar uma “antropologia filosófica situada”, vale dizer, uma antropologia filosófica que tenha seu ponto de partida na realidade latino-americana. Por isso, entendemos que a problematização levada a cabo por *Roberto Gomes* nos ajuda a entender esta tentativa. Não se trata de uma mera antropologia entre-nós, como de fato sempre houve, desde os tempos da conquista ibérica, mas também de uma antropologia nossa, com um referencial geopolítico claro.

O esboço teórico de *Pastore*, a partir de aí, se torna deveras interessante, pois assume a peculiaridade de nossa realidade humana e “la realidad humana ha tenido para América Latina un significado muy doloroso”.⁴⁸⁶ Esta é a constatação primeira de uma antropologia filosófica latino-americana. Não se trata de um axioma, um cânon, um dogma que não se pode provar. A dor da realidade humana latino-americana se sente no cotidiano, na desigualdade social evidente, no estado de opressão econômica, política, cultural e social que pululam aos olhos de quem não se recusa a ver. Assim, tal constatação é, a um só tempo, ponto de partida e ponto de chegada de um contexto que se retroalimenta. Para o autor, explicam tal situação a existência de um instrumental filosófico de classe (das classes dominantes), a perda da

⁴⁸⁵ PASTORE, Corrado. “Hacia una antropología filosófica latinoamericana”. Em: *Anthropos*. Los Teques (Venezuela): Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, año II, n. 1, vol. 2, enero-junio 1981, p. 42.

⁴⁸⁶ PASTORE, C. “Hacia una antropología filosófica latinoamericana”, p. 46.

identidade étnica original, um ânimo imitativo no âmbito cultural e teórico que redundam na situação última de nosso ser, o ser dependente.

Como a toda visualização de nossa dependência incita a necessidade da libertação, a reflexão de *Pastore* passa a assinalar as possibilidades de novos caminhos, partindo da libertação do homem de nossa América, chegando à reflexão antropológica com fulcro no popular. E o popular que aqui se rascunha não é populismo. É, isto sim, a maneira de se expressar que confere ao povo, as grandes massas espoliadas, seu canhão de luz no grande palco da história. Para tanto, o autor aponta para posturas próprias a este pressuposto popular, dentre elas a necessidade de compreensão, que não é simples conhecimento; o lúdico do viver, pois o cotidiano é mais simbólico que conceitual; a implicação entre ritual e economia, ou nas palavras do autor, o “jogo econômico”; também, o “jogo religioso”, como entrelaçamento entre vida e religião; até chegar ao “jogo cultural”.

Salientamos que esta é uma proposta do início da década de 1980 já totalmente apoiada nos grandes nomes que edificaram as teorias de libertação durante os anos de 1960 e 1970 em diante. Exemplificativamente, podemos realçar de que autores se valeu *Pastore*, a fim de entender que papel desempenha neste grande percurso teórico de uma antropologia da libertação na América Latina: *Kusch, Dussel, Cerutti, Scannone, Guillot e Zea*, dentre outros.

Não por acaso este pequeno trabalho seria utilizado como marco em um texto publicado três anos depois, por *Julián Rodríguez* no mesmo periódico. Na verdade, tanto *Pastore* quanto *Rodríguez* faziam parte do conselho editorial da revista “*Anthropos*”, de Los Teques, na Venezuela, e pensamos não ser demasiado arriscado dizer que formaram um verdadeiro grupo de teóricos da libertação, ainda que com características bastante expressivas: o cristianismo e a rejeição do marxismo. Ainda assim, sua existência parece interessante historicamente e não pode ser desprezada.

Na esteira, portanto, de *Pastore*, vem a reflexão de *Julián Rodríguez*, propondo os “*Rasgos de una antropología inculturada en América Latina*”. Em linhas gerais, segue *Rodríguez* os passos iniciais de seu companheiro, mas evidencia alguns pontos distintivos, não em relação à concepção antropológica esposada, mas quanto à abordagem de alguns de seus aspectos. Também ele procura uma antropologia filosófica situada, assim como descreve a situação latino-americana como marcada pela dependência, propugnando pela libertação.

O que seu trabalho acrescenta à nossa discussão, contudo, são duas questões: a clareza da ênfase na ancoragem na cultura, no que

pertine a nossa realidade, bem como a aposta em uma centralidade da antropologia para se entender tal cultura.

Em primeiro lugar, *Rodríguez* enfoca a cultura como diapasão para a análise da realidade latino-americana. A fim de acentuar tal ancoragem, faz uso de um conceito amplo e sintético de cultura: “la forma como los hombres conciben y hacen su realidad, sus vidas y sus modos de vida; la forma como piensan y plasman sus relaciones con el mundo y con los otros hombres”.⁴⁸⁷ Se resgatarmos o conceito de cultura que, com singeleza, faz uso *Paulo Freire* – autor utilizado por *Rodríguez* em seu texto – poderemos ver as relações teóricas entre a tentativa de construção de uma antropologia de libertação e as próprias teorias de libertação, às quais já fizemos referência. Para *Freire*, “cultura é tudo o que é criado pelo homem”.⁴⁸⁸ Em *Rodríguez*, a mesma concepção aparece, e não à-toa.

A partir deste novelo culturológico (ainda que não culturalista), o autor constata a existência de uma pluralidade de culturas como característica da América Latina, comprovando o dinamismo do conceito de cultura. Com isso, passa a apresentar a centralidade da antropologia: “siendo un proyecto existencial se evidencia siempre más la importancia y centralidad de la antropología en la reflexión y en las realizaciones culturales”.⁴⁸⁹ Referida centralidade advém do fato de que nossa cultura dependente e periférica não é obra do acaso, mas sim de um projeto existencial e sendo um projeto existencial, como diz o autor, a centralidade antropológica é auto-evidente. Um projeto existencial não-dependente é possível, contanto que se assuma a centralidade antropológica para um projeto libertador, o qual se fundará na opção pela ruptura com a opressão, na expectativa da mudança feita pelos homens, sua práxis, sua relação com a natureza e com a tradição autóctone, na utopia comunitária e na abertura à religiosidade.

Desse modo, resumimos – em uma espécie de história das idéias, necessária para o desenrolar de nosso específico discurso – os esboços teóricos da via filosófico-cultural de acesso à questão antropológica, antecedida pelas vias estético-política e ético-histórica. Daqui em diante, cabe-nos uma procura pela tentativa de se chegar a uma crítica

⁴⁸⁷ RODRÍGUEZ, Julián. “Rasgos de una antropología inculturada en América Latina”. Em: *Anthropos*. Los Teques (Venezuela): Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, año V, n. 8, vol. 1, enero-junio 1984, p. 32.

⁴⁸⁸ FREIRE, P. *Educación e mudança*, p. 30-31.

⁴⁸⁹ RODRÍGUEZ, J. “Rasgos de una antropología inculturada en América Latina”, p. 38.

qualificada (a qual denominaremos “crítica”) por meio do pensamento crítico periférico.

3.4. Do pensamento crítico à crítica desde os novos sujeitos históricos da transformação

Certamente, o pensamento latino-americano não consegue se ressentir de não ter uma potencialidade crítica. Muito ao contrário. Para não voltarmos aos textos de *Bartolomé de las Casas* ou reenviarmos o legado das lutas pela emancipação do jugo colonial por que passou a América Latina, desde a revolução haitiana de 1804,⁴⁹⁰ basta lembrarmos que um brasileiro, no alvorecer do século XX, tempo em que ainda era bastante inóspita a idéia de uma América Latina livre, nos círculos intelectuais embotados de conservadorismo, já dizia:

da América do Sul exigem o mesmo progresso, e falam insistentemente e alegam a *emancipação*, como se esta se tivesse feito, em verdade, no dia em que os tratados reconheceram a separação!... A realidade é toda outra: em quase todas as nações sul-americanas a emancipação só chegaria muito mais tarde. Se fosse possível fotografar épocas, fácil seria provar que os dias seguintes à independência não se distinguem, quase, dos anteriores, nem do ponto de vista político nem do econômico... São organismos aos quais os fatos impuseram uma herança má, de uma cura demorada e difícil, cruciante e tormentosa. Os homens de coração, que saibam da existência triste e dolorosa desses povos, tão longamente infelizes, e a bravura com que eles têm resistido, e o ímpeto com que, apesar de tudo, se lançam para a vida e para o progresso – esses não pensarão em vir renovar, com opressões novas, as causas desses infortúnios, nem agravar-lhes a situação... tanto isto seria desumano e imoral, iníquo e anti-social.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Consultar a vívida descrição desta verdadeira revolução em JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. 1 reimp. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 264 e seguintes.

⁴⁹¹ BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 313.

Estas palavras, escritas em 1903 e publicadas em 1905, fazem ecoar o pensamento crítico latino-americano, o qual, sem embargo, permanece na história e é retomado pelos hereges que continuam a ousar a pensar distintamente. Daí que vem a calhar um resgate de *Darcy Ribeiro*, como momento crítico fundamental para a assunção de uma teoria de libertação e sua caminhada rumo ao enxergar da organização popular como momento privilegiado para estabelecer as bases, inclusive jurídicas, do enfrentamento que um poder dual/plural, um pluralismo jurídico insurgente e de libertação, exige.

A obra de *Darcy Ribeiro* é uma das mais ousadas no que se refere a uma visão total do homem e de suas relações com o seu entorno. Certamente, dos mais criativos autores latino-americanos, sua produção teórica deve ser suscitada com a finalidade de articular sua contribuição para uma teoria de libertação latino-americana. Os “Estudos de antropologia da civilização” são um grande projeto teórico concebido por *Ribeiro* com o intuito de promover uma sistematização geral acerca da exegese antropológica partindo da América Latina. Queremos, modestamente, aproximarmo-nos de alguns dos conceitos moldados nessa sede de análises e, para isso, utilizaremos textos metalingüísticos em relação a sua própria obra, que, no fundo, remete-nos a um segundo momento de sua elaboração pois se encontra no âmbito da justificação e esclarecimento de aspectos de seu pensamento.

Tanto *Mignolo*, quanto *Vivar Flores* ou *Dussel* trabalham ou trabalharam com algumas das contribuições de *Darcy Ribeiro*. Nenhum pouco estranho, na medida em que ele mesmo colocava sua obra e sua posição política explicitamente, a ponto de dizer que “aponto para uma antropologia não conivente e irredenta” já que “há uma antropologia de direita identificada com a ordem social vigente, geralmente chamada de antropologia relativista, e outra de esquerda, descontente com o mundo que aí está e predisposta a transformá-lo e que se designa como antropologia dialética”.⁴⁹² Cremos, então, que sua antropologia, ainda que não se designe de libertação mas sim dialética, esteja justamente dentro da perspectiva que aqui abordamos como sendo de libertação. Não devemos nos apegar aos rótulos, eles são dispensáveis na medida em que traçam divisões superficiais. São aproveitáveis, todavia, dentro de um contexto de esforço de sistematização, em que operam chaves conceituais com o fito de classificar e distinguir posições teóricas.

⁴⁹² RIBEIRO, D. *Testemunho*. 2 ed. São Paulo: Siciliano, 1991, p. 75-76.

Entendemos por bem, então, resgatar o instrumental proposto por *Ribeiro*, enfatizando três ordens de raciocínios: a noção de configurações histórico-culturais,⁴⁹³ as formas do processo civilizatório⁴⁹⁴ e a tipologia política latino-americana.⁴⁹⁵ Isto sem desconsiderar outros meandros de sua reflexão.

Começemos pelas configurações histórico-culturais. É interessante fazer notar, antes de mais, que *Ribeiro* articula quatro esquemas conceituais a fim de desenvolver seus “Estudos de antropologia da civilização”. Um deles são as referidas configurações, junto às formações econômico-sociais, à estratificação social e estruturas de poder, assim como as construções ideológicas. No cerne do debate das configurações histórico-culturais está o processo de formação dos povos americanos. Para *Darcy Ribeiro*, há três tipos de povos entremós, de acordo com uma generalização necessária à compreensão total do que seja a América.

Primeiramente, há de se ressaltar a existência de *povos testemunho*: “povos que tinham alta civilização, difíceis de serem digeridas, de tirar as ‘pedras’ astecas, maias, incaicas que são as plataformas sobre as quais se constroem estes povos”. Vale dizer, “são povos que carregam dentro de si o seu passado. São povos assemelhados ao que foram no passado e marcados por civilizações tão adiantadas que as européias puderam rapidamente, muito mais rapidamente que às nossas, dominá-las”.⁴⁹⁶ Pois bem, tais povos, como podemos depreender da explicação citada, referem-se àqueles que conseguiram resistir ao genocídio e ao etnocídio provocados pela conquista européia do continente. Seu senso, atualmente, de combatividade e seu resgate de uma tradição reprimida, seja em solo mexicano, guatemalteco ou peruano, apresentam-se como efervescência político-cultural e dão mostras de que o empreendimento simbólico-militar do colonialismo ainda não foi superado (daí a importância das teorias descolonialistas na América Latina contemporânea).

⁴⁹³ Ver amplíssima discussão em RIBEIRO, D. *Configurações histórico-culturais dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, p. 15 e seguintes.

⁴⁹⁴ Conferir RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p. 34 e seguintes.

⁴⁹⁵ Verificar RIBEIRO, D. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 93 e seguintes.

⁴⁹⁶ RIBEIRO, D. “Construindo uma teoria de nós”. Em: CARVALHO NETO, Joviniano de (org.). *Eleição, democracia e cidadania*. Salvador: OEA/UFBA/EGBA, 1990, p. 29.

Em segundo lugar, podemos enfocar a existência de *povos transplantados*, formados sob a égide da transposição de gentes de um lugar a outro (ou seja, da Europa à América) para reconstruir seu velho solo pátrio: “o povo transplantado é o que sai da Europa para novas paisagens do mundo – é o norte-americano, o canadense, o australiano, o neozelandês, em certa medida, o argentino e o uruguaio. Foram tirados da Europa, colocados em outro espaço em que eles vão construir uma paisagem europeia”.⁴⁹⁷ Nessa medida, ganha força a visionária cisão continental, constatada por *José Martí*, em uma América que é nossa e uma outra que não é nossa. E a América que não é nossa é “el gigante de las siete leguas”,⁴⁹⁸ os Estados Unidos da América Anglo-Saxã.

Uma terceira configuração histórico-cultural proposta por *Ribeiro* seria a dos *povos novos*. Trata-se de “povos de regiões em que a Europa não se defrontou com uma civilização”. E mais: “um povo novo, tão diferente quanto o fogo da água, de um povo testemunho. Aqui e ali há índios. Mas, o fato de ali existirem índios de alta civilização e, no outro caso, índios vivendo em situação de tribalidade dá resultados diferentes”.⁴⁹⁹ Os povos novos se encontram formados em locais da América Latina tais quais o Brasil, a Colômbia e a Venezuela, assim como Cuba e as Antilhas.

No entanto, a tipologia não termina por aí. Existe uma quarta espécie de formação que fica como que em um meio-termo entre ser uma configuração mesma ou uma configuração em potência. Estamos falando dos *povos emergentes*. São “grupos étnicos que hoje se alçam na Europa, na África e na Ásia e também nas Américas, ocupando o espaço que ultimamente se abriu para a reconstituição e a afirmação do perfil étnico e cultural dos povos oprimidos enquanto minorias nacionais”.⁵⁰⁰ Esta talvez seja a mais difícil de ser compreendida, na medida em que pode relacionar agrupamentos tendencialmente vistos dentro das outras categorias, notadamente a de povos testemunho e novos. *Darcy Ribeiro*, contudo, realça tratar-se de categoria explicativa do ascenso das massas indígenas, indigenato este até agora tido como campesinato atípico. Por outro lado, também, sua ênfase na formação do povo brasileiro pode nos levar a compreender que há uma situação de “emergencialidade” para nós. E para além de o povo brasileiro, de toda a América Latina. Não

⁴⁹⁷ RIBEIRO, D. “Construindo uma teoria de nós”, p. 32.

⁴⁹⁸ MARTÍ, J. “Nuestra América”, p. 5.

⁴⁹⁹ RIBEIRO, D. “Construindo uma teoria de nós”, p. 30.

⁵⁰⁰ RIBEIRO, D. *América Latina: a pátria grande*. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1986, p. 129.

poderia haver clareza nesse ponto mesmo, uma vez que sua característica é de prognóstico. Os teóricos podem adiantar probabilidades do futuro (só nesse sentido são proféticos, porque entendem que o futuro é o desdobramento do presente e do passado, não havendo divisão essencial entre os tempos, pois o tempo é tríplice), mas não domesticá-lo, adivinhando toda sua evolução. Assim é que entendemos as seguintes palavras de *Darcy*:

mas, olha, o que eu digo sempre, é muito fácil fazer uma Austrália: pega meia dúzia de franceses, ingleses, irlandeses e italianos, joga numa ilha deserta, eles matam os índios e fazem uma Inglaterra de segunda, porra, ou terceira, aquela merda. O Brasil precisa aprender que aquilo é uma merda, que o Canadá é uma merda, porque repete a Europa. É para ver que nós temos a aventura de fazer o gênero humano novo, a mestiçagem da carne e no espírito. Mestiço é que é bom. [...] Nós somos melhores, porque lavados em sangue negro, em sangue índio, melhorado, tropical. Então, no futuro, você vai ver daqui a 100 anos, numa reunião, qualquer uma da humanidade, aquele bloco enorme de chineses, vão sobrar chineses, mais da metade dos homens serão chineses. Um absurdo! Vai haver quantidade de árabes, mil milhões de árabes. Importantíssimo, serão uma nova civilização, mil milhões de árabes fiéis à arabidade. Haverá 500 milhões de neobritânicos, haverá muitos outros. E haverá mil milhões de latino-americanos, que somos nós, os latinos. Só nós estamos com a cara lá, nós somos Roma.⁵⁰¹

Estas suas palavras, desbocadas e prenes de ironia, foram retiradas de uma entrevista, uma das últimas feitas com ele. Nela, mostra-nos seu esforço, já sem medir as palavras, por permitir a compreensão de que o futuro se constrói no presente e que novos povos, meio emergentes, meio testemunho, darão o tom da “evolução” – palavra que hoje já não nos soa bem – humana e, entre eles, os latino-americanos.

⁵⁰¹ RIBEIRO, D.; e outros. *Mestiço é que é bom*. Rio de Janeiro: Revan, 1997, p. 104-105.

Aliás, *Darcy Ribeiro* atuou para não rejeitar inteiramente a idéia de “evolução”. Assim como não há populismo só porque se leva em consideração o conceito de povo, não há evolucionismo por se tomar em conta a noção de evolução. É preciso arrancar os anéis sem cortar os dedos. Os povos emergentes caminham por esse resgate, afinal, não haveria possibilidade de emergência sem uma certa evolução. É claro que esta não é informada por nenhum mecanicismo: “o trânsito de um estágio evolutivo a outro, de uma etapa da evolução humana à outra, de uma formação econômico-social à outra, não é unilinear”.⁵⁰²

Eis aqui um campo de investigações bastante interessante, sobre o qual se debruçou o antropólogo brasileiro, e que nos encaminha para uma visão totalizadora da humanidade. “De hecho, a nuestro modo de ver, ninguna explicación para ese orden de problemas [proceso de formación y transfiguración de los pueblos] puede ser encontrada fuera de una teoría general de la evolución sociocultural. Esta, con todo, debe ser elaborada con fundamento en una base temporal y espacial mucho más amplia que la proporcionada por el fondo histórico europeo”.⁵⁰³ A nota marcante dos teóricos da descolonização se faz sentir nessa esfera de pensamento, na qual a Europa se provincializa, não parecendo ser mais do que de fato é. Porém, não se pode desconsiderar a importância civilizacional européia. Sem embargo, o mito por ela instaurado (o “mito civilizatório”, como nos diria *Dussel*) não afasta sua realização tecnológica, uma vez que civilização é um sistema de instrumentos (como também depreendemos da antropologia filosófica dusseliana): “um dos aspectos distintivos da teoria que propomos é a utilização pioneira do desenvolvimento tecnológico como critério e diagnóstico básico das etapas evolutivas”.⁵⁰⁴

Nessa exata medida é que vem à compreensão o que sejam os conceitos de “aceleração evolutiva” e “atualização histórica”. Citemos literalmente *Ribeiro* para acentuar a questão: “el reconocimiento de que la evolución sociocultural puede ser reconstituida con base en una serie de revoluciones tecnológicas generadoras de múltiples procesos civilizatorios que dieron nacimiento a diversas formaciones económico-sociales o socioculturales”.⁵⁰⁵

⁵⁰² RIBEIRO, D. “Construindo uma teoria de nós”, p. 37.

⁵⁰³ RIBEIRO, D. “La cultura latinoamericana”. Em: *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*. México, D. F.: UNAM, n. 6, 1978, p. 6.

⁵⁰⁴ RIBEIRO, D. *Testemunho*, p. 87.

⁵⁰⁵ RIBEIRO, D. “La cultura latinoamericana”, p. 19.

Para explicar isto, duas noções foram construídas pelo autor. Por um lado, a *aceleração evolutiva* é a transformação pela qual passa uma civilização controlando seu destino, mantendo sua “revolução” para si e não para os outros. Exemplo de aceleração histórica por excelência não poderia ser outro que a passagem do feudalismo para o capitalismo por parte dos povos europeus. Mas, como podemos perceber, isto não explica o caminho evolutivo latino-americano. É por isso que *Darcy Ribeiro* contrapõe à aceleração evolutiva, autoconstruída e autonomizada, a *atualização histórica*, a partir da qual povos inteiros se inserem no movimento evolutivo de civilizações reitoras, sendo que estas os submetem. Trata-se, portanto, de uma transfiguração cultural em que o ainda não “evoluído” (usamos, aqui, o termo em um sentido pejorativo) tem sua cultura – e sua civilização, de alguma forma, em emergência – atualizada e incorporada ao movimento alienígena.

Ribeiro bem explicou isso quando, em seu “O povo brasileiro”, delimitou os modelos de colonização para explicar o processo civilizatório brasileiro, inserido que esteve, e está, no latino-americano. Houve uma colonização, segundo suas palavras, gótica, na América que não é nossa, a do norte, e uma barroca, na nossa do sul. Assim, forjavam-se povos de tolerância soberba e orgulhosa (a apartação produzida pelos colonizadores góticos, se tomamos a sua relação com o gentio como critério definidor) e outros de tolerância opressiva (o assimilacionismo dos barrocos). Com esse diapasão, podemos entender nosso processo civilizatório, nossa integração à etapa da evolução sociocultural mais elevada em termos tecnológicos: “no caso, esse passo se dá por incorporação ou atualização histórica – que supõe a perda da autonomia étnica dos núcleos engajados, sua dominação e transfiguração –, estabelecendo as bases sobre as quais se edificaria daí em diante a sociedade brasileira”.⁵⁰⁶ Dessa forma é que surgimos como proletariado externo do capitalismo europeu, possibilitando seu desenvolvimento, o que se faz sentir nos três planos constitutivos de nossa formação histórica, vale dizer, no plano adaptativo (tecnologia), no plano associativo (organização social e econômica) e no plano ideológico.

Esta ordem de explicações em um plano macro, dialeticamente, como dialética é a antropologia ribeiriana, nos exige uma reflexão sobre o contexto político latino-americano. *Darcy*, pois bem, sugere uma

⁵⁰⁶ RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. 9 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 74.

tipologia política para o continente, construída ao tempo das ditaduras militares, década de 1970, mas conserva aspectos realmente passíveis de consideração na atualidade.

No ímpeto de uma “antropologia melhor e mais nossa”, como na polêmica aduzida em carta-aberta a *Roberto da Matta* do Museu Nacional (1979), em que dizia ter sempre querido “para o Brasil uma antropologia descolonizada”,⁵⁰⁷ *Darcy* procura se aprofundar na dimensão política do continente, sem dizer, como um cientista departamentalizador da realidade, que isto não fazia parte de estudos antropológicos da civilização. A antropologia não pode se despolitizar, sob pena de só justificar a política dos profissionais do estado e da democracia representativa ocidental.

Em entrevista a um periódico cubano, *Darcy* dissera que “en Cuba se muestra que la América Latina es viable”, bem como que o continente latino-americano é “la promesa de una nación que a nuestro pesar está siendo construida”.⁵⁰⁸ Cuba, portanto, construía – e, em boa medida, continua a construir – a promessa aventada, desde 1959, quando se deu sua revolução. Para uma teoria política latino-americana de conteúdo revolucionário, esta experiência é central, por ser a mais antiga e duradoura, ainda que não perfeita. Os exemplos socialistas do Chile e da Nicarágua foram mais efêmeros (ainda que os nicaraguenses tenham permanecido mais de dez anos em estado revolucionário) e os de Chiapas, Venezuela, Bolívia e Equador muito recentes ou ainda pouco claros. Daí a centralidade da experiência cubana com vistas a se “alcançar clareza sobre o caráter e a forma da revolução latino-americana”.⁵⁰⁹

Ribeiro propõe uma tipologia que leve em consideração esse prisma transformador da realidade. Formula, assim, o entendimento de que há três grandes gêneros politológicos que podem explicar a nossa realidade política: os elitistas, os antielitistas e os vanguardistas. Dentre os primeiros, encontram-se os elitistas patriciais, nos quais se destacam os donos do poder estatal e econômico. Portanto, burocratas e latifundiários são suas expressões mais fiéis. Por outro lado, há os elitistas autoritários, que costumam levar a cabo regimes autocráticos,

⁵⁰⁷ RIBEIRO, D. "Por uma antropologia melhor e mais nossa". Em: _____. *Ensaio insólitos*. Porto Alegre: L&PM, 1979, p. 210.

⁵⁰⁸ RIBEIRO, D. "No tener miedo a pensar – entrevista a Esther Pérez y Arturo Arango". Em: *Casa de las Américas*. La Habana: Pueblo y Educación; Imprenta Osvaldo Sánchez, año XXX, n. 176, septiembre-octubre 1989, p. 108-109.

⁵⁰⁹ RIBEIRO, D. *América Latina: a pátria grande*, p. 57.

dividindo-se em autocracias patriarcais, sendo unificadoras ou nacional-sindicalistas, e autocracias tirânicas, podendo ser ditaduras clientelistas, despóticas ou regressivas e repressivas. Estas últimas duas se diferenciam na medida em que umas demonstram extremada degradação das estruturas de poder (despóticas) e outras, deterioração do poder em sociedades sem classes dominantes que se identificam com o modo-de-vida burguês (repressiva e regressiva). Deve-se, aqui, ressaltar a historicidade dessa análise, em que a ditadura de 1964, no Brasil, era tida como repressiva e regressiva.

Quanto às antielites, de militâncias políticas mais recentes, significam um modo intermediário entre o elitismo e o vanguardismo. Assim, haveria aqui o enquadramento do populismo e do reformismo mais relativo ao primeiro pólo da intermediação, ao passo que o nacionalismo-modernizador penderia um tanto mais para o segundo.

Por fim, o vanguardismo revolucionário, os quais estão mais para propensões que para regimes políticos empiricamente constatáveis, e que têm por característica maior reunirem forças rebeldes. Esta reunião não pode ser confundida, entretanto, com a formação de um bloco único, pois que há pelo menos três subcategorias que se excluem mutuamente: esquerdistas (socialistas e cristãos), comunistas (marxistas dogmáticos) e insurgentes (radicais e partidários da ação direta).

Reconhece *Ribeiro* que sua tipologia carece de uma inevitável ambigüidade. Porém, nela se aproveita uma visão de conjunto e das singularidades pelo contraste. Há, evidentemente, uma renúncia aos esquemas europeizados de análise política, sendo que se vale da observação da realidade mesma efetuada pelo autor. Mas, de toda forma, apresenta-se como momento privilegiado de aplicação de um foco crítico e descolonizador para a conjuntura política do continente, a qual é essencial para que nos entendamos antropologicamente.

Fica, então, esboçada a contribuição de *Darcy Ribeiro* para uma teoria de libertação latino-americana, ainda que uma obra deste quilate sempre possa merecer um maior aprofundamento, sendo um convite, inclusive, para os futuros antropólogos do direito sobre ela se debruçarem.⁵¹⁰ No entanto, restaram as pistas para a compreensão da

⁵¹⁰ Um caminho para este aprofundamento poderia ficar sugerido na revisitação a nossos grandes autores, desde o século XIX, pelo menos, e que costumam sair de moda conforme a academia se torna subserviente às novas ondas eurocêntricas de pensamento. *Darcy Ribeiro* comenta sobre isso ao fazer referência a *Manoel Bomfim*, grande pensador brasileiro da virada do século XIX para o XX: “nos meus anos de exílio, em Montevideú, passei grande parte do tempo me desasnando nas bibliotecas públicas uruguaias. Li, ali, então, quase tudo

América Latina como escatologia da Europa, com configurações histórico-culturais peculiares, processualidade civilizatória identificada com uma atualização histórica que não nos permite sejamos uma sociedade que trabalhe para nós mesmos, mas sim para o centro do sistema-mundo, assim como a necessidade de um aporte politológico para a compreensão da questão antropológica no continente. Neste ponto específico, *Ribeiro* se achega mais à via estético-política dos teóricos da descolonização que ao perfil filosófico-cultural. Ainda assim, cremos que sua investida em uma teoria geral explicativa do passado, presente e futuro das sociedades humanas coloca-o mais ao lado da filosofia sem medo de ser concretamente total que dos particularismos de uma visão política ainda sob os influxos ideológicos de três ou quatro décadas atrás.

Este enfoque, entretanto, nos coloca diante da problemática que nossa pesquisa busca alcançar. A conjugação de configurações histórico-culturais próprias com o problema do processo civilizatório e seu conseqüente desdobramento político pode nos levar a refletir sobre o que significa tentar construir um poder dual em nossa realidade. Se fazemos uso da questão da cooperação para compreendê-lo, sem dúvida, devemos tentar compreender o papel que sua institucionalização joga em nosso contexto. Como diria outro crítico brasileiro, esquecido por sua radicalidade, *Guerreiro Ramos*, “a melhor maneira de fazer ciência é a partir da vida, ou ainda, a partir da necessidade de responder aos desafios da realidade”.⁵¹¹ E qual seria esta nossa realidade? Para *Guerreiro Ramos* seria, certamente, a da existência de uma contradição fundamental: “em todos os países latino-americanos se registra uma contradição entre a vida comunitária e as instituições, as quais, em sua

que se escreveu sobre a América Latina, preparando-me para escrever meus *Estudos de antropologia da civilização*. Foi lá, lendo e repensando nossas vivências, que rompi com meu provincianismo brasileiro para perceber que somos parte de um todo: a *América Latina*. Que nossa história é feita das mesmas vicissitudes vividas pelos povos que construíram, aqui, com a carne e com a alma dos índios e dos negros que os brancos caçaram e encurralaram para produzir suas riquezas. Que nosso destino se jogara e decidira também, conjuntamente, dentro do quadro continental que compartilhamos. Leitura árdua. Só me ensinava que a imensa maioria dos autores latino-americanos que buscam a compreensão do nosso descompasso histórico é feita de papagaios da sabedoria alheia ou de parlapatões”. RIBEIRO, D. “Manoel Bomfim, antropólogo”. Em: BOMFIM, Manoel. *A América Latina: os males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 12-13.

⁵¹¹ RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957, p. 77.

maioria, têm sido recebidas acabadas, resultantes mais de um processo revolucionário do que evolutivo”.⁵¹²

Segundo *Orlando Fals Borda*, foi exatamente este o processo observado quanto à tentativa de implementar uma política cooperativista em nossa América, em pleno século XX. Em sua pesquisa realizada entre 1968 e 1970, em comunidades de camponeses colombianos, equatorianos e venezuelanos, logrou investigar como era levado a cabo o intento de constituir cooperativas rurais. E acabou concluindo que as cooperativas, apesar de seu discurso doutrinário surgir em contexto favorável a mudanças radicais, acabavam apresentando-se como mero instrumento de “reforma”, ou seja, orientadas a transformações marginais: “las cooperativas, tal como están hoy en día estatuidas, no pueden lograr sino mejoras marginales y son un buen ejemplo de ello”, quer dizer, “las cooperativas rurales, al surgir, son controladas por el sistema sociopolítico vigente en la América Latina”.⁵¹³ Esta é uma crítica fundada na idéia do autor de um “cambio marginal” que, de alguma maneira, nos coloca ante a mesma questão aventada por *Darcy Ribeiro*: a “atualização histórica” que guia, tradicionalmente, o cooperativismo do continente, caracterizado pela transplante cultural de um ideário alienígena. Neste sentido, faltar-nos-ia um processo autogerido, uma “aceleração evolutiva”, em compasso com o desenvolvimento teórico acerca da libertação dos povos do continente.

O “cambio marginal”, de *Fals Borda*, ou a “atualização histórica”, de *Ribeiro*, se apresentam como a melhor forma de encarar o desenvolvimento do nível jurídico oficial quanto ao cooperativismo. “El cambio marginal ocurre”, diz-nos *Fals Borda*, “cuando las modificaciones en los componentes del orden social son graduales, parciales o menores, de modo que el sistema valorativo no queda en entredicho ni se sienten en la organización social y económica consecuencias mensurables que hicieran surgir un nuevo orden social”.⁵¹⁴ Daí que a regulação jurídica, como decorrência dessa organização social e econômica, se apresentar conservadoramente, ou mesmo promovendo mudanças secundárias que mais serviriam para cooptar as massas necessitadas que para permitir-lhe um instrumento de luta social radical.

⁵¹² RAMOS, G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*, p. 83.

⁵¹³ BORDA, O. F. *El reformismo por dentro en América Latina*. Traducción de OFISEL. 3 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno, 1976, p. 10.

⁵¹⁴ BORDA, O. F. *Las revoluciones inconclusas en América Latina*, p. 19-20.

Por conseqüência lógica, diríamos, o direito se mostra com aspecto pouco convidativo: “existió acuerdo unánime en las cooperativas estudiadas acerca de la ineficacia de los estatutos y de la carencia de valor de tales disposiciones legales”.⁵¹⁵ E este processo de índole jurídica só vem a corroborar um processo maior de adaptação das cooperativas por meio de fragmentação da violência contra o latifúndio e os donos do poder; da despotencialização de insurgência das lideranças; de isolamento das experiências mais subversivas; e modernização da pauta de dominação, no que se refere ao problema do trabalho.⁵¹⁶

Não seria à-toa que *Fals Borda* viria a propor uma aceleração do processo que leva as cooperativas a consolidar não uma nova forma de trabalhar mas também de organizar a economia, de modo que encaminhe a uma revolução social. Esta é a marca do pensamento crítico latino-americano e ele nos sugere algo com uma demanda superadora à qual não podemos negar expressão: a crítica tem de se operacionalizar pela prática efetiva, não há teoria em realidade sem práxis e é por este motivo que estamos aqui propondo uma singela recolocação do tema. É preciso que passemos da crítica sem “p” – prática – para uma críptica (crítica com prática, proposta, procedimento factível).

Em larga medida, assim ao menos o cremos, demonstramos qual o principal déficit das teorias críticas do direito, no capítulo anterior, e ele estaria ligado à falta de uma mediação prática. Isto nos levou a considerar o direto insurgente como de importância crucial para nossa tarefa críptica, uma vez que, encarado desde o pluralismo jurídico do poder dual latente, nos impõe a resistência por meio do direito. No entanto, mostramos também que, desde uma perspectiva marxista, esta resistência convive com a contradição própria ao fenômeno jurídico: a necessidade de o superarmos, ainda que isto não implique superação de uma organização, ou regulação, social, para os conflitos que são a marca da sociabilidade humana.

Com grande capacidade intuitiva, podemos perceber este entendimento quando se formulam constatações como esta: “há uma permanente contradição dialética entre os Movimentos Sociais, de um lado, e o Direito estabelecido, proclamado e reconhecido, de outro”.⁵¹⁷

⁵¹⁵ BORDA, O. F. *El reformismo por dentro en América Latina*, p. 170.

⁵¹⁶ Ver BORDA, O. F. *El reformismo por dentro en América Latina*, p. 201.

⁵¹⁷ HERKENHOFF, João Baptista. *Movimentos sociais e direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004, p. 22.

Sensivelmente, estamos diante do problema de como organizar o sujeito histórico da teoria de libertação. E a resposta igualmente histórica a esta questão vem sendo a dos movimentos populares, os quais definiremos no capítulo seguinte.

Antes, porém, de passarmos a este novo momento de nossa análise, entendemos por bem acentuar alguns problemas visualizados pelas teorias de libertação quanto à temática por nós proposta. E o faremos continuando com o resgate das reflexões de *Fals Borda*. Em capítulo intitulado “Un caso transcendental de colonialismo intelectual: la política cooperativa en América”, ele resgata as conclusões de sua pesquisa empírica acima citada e ressalta as incongruências da prática cooperativa com seu ideal transformador. Inicia por frisar as contradições ideológicas no que se refere aos pioneiros do cooperativismo, os quais costumam ser deificados pela doutrina cooperativista, mas totalmente descontextualizados servem às políticas de controle social dos governos e dos defensores do modo de produção capitalista. Os tecelões rochdaleanos, os nominados probos pioneiros da experiência cooperativista moderna, teriam dado à luz os seus princípios organizativos e estes viriam a ser consagrados pela esmagadora maioria das legislações nacionais. Ressalta *Fals Borda*: “véanse las primeras leyes sobre esta política en la Argentina (decreto 11388 de 1926), Colombia (ley 134, de 1931), Chile (ley 596, de 1932), el Brasil (decreto 22239, de 1932) y México (leyes de 1933 y 1938). Todas acogen los principios rochdaleanos expresamente”.⁵¹⁸ E esta “interpretação decantada” se consolidaria como um verdadeiro catecismo do cooperativismo. *Fals Borda* faz a crítica à descontextualização da experiência inglesa e que sempre esteve ligada ao movimento operário, bem como a uma perspectiva *owenista* de tomada de poder.⁵¹⁹

⁵¹⁸ BORDA, O. F. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México, D. F.: Nuestro Tiempo, 1970, p. 106, nota 6.

⁵¹⁹ Ver BORDA, O. F. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, p. 111. Quanto a uma possível contextualização, ainda que com alguns limites, conferir NAMORADO, R. “Cooperativismo: história e horizontes”. Em: *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, n. 1, 2007, p. 9-35. No que tange à crítica à mítica principiologia rochdaleana, consultar, além de RIOS, G. S. L. *O que é cooperativismo*, p. 22 e seguintes; também GONÇALVES, Marcos Rafael G. *A utopia cooperativista regulada pelo direito: crítica para uma filosofia jurídica transmoderna*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006.

Assim, como se verifica uma legislação imposta sem se basear nas experiências locais do continente (as quais arrolamos no ponto 1.3, do capítulo 1), fica fácil compreender do comentário que segue: “se impone el cooperativismo desde la cumbre, como acto paternalista y autoritario y no como resultado de un convencimiento popular derivado de la participación democrática o de la ilustración de las gentes”.⁵²⁰ Por isso, é “mejor buscar información fresca sobre los esfuerzos de cooperación real en nive popular que surjan en la región”, ou seja, “examinemos lo indígena, aprendamos de lo nuestro y hablemos de lo propio”.⁵²¹

Este encaminhamento de *Fals Borda* nos abre o leque para que possamos operacionalizar a superação do cooperativismo assegurado pela lei. A lei expressa um movimento fenomênico real. A transformação marginal é um intento bem sucedido do cooperativismo conservador latino-americano. No entanto, se partimos para o reconhecimento de que a crítica tem um sujeito coletivo histórico de transformação, nos colocamos diante do já lembrado problema dos movimentos populares.

Sem dúvida, o movimento indígena tem muito a ensinar nesse sentido. Assim como o têm também os movimentos de quilombolas, ribeirinhos ou faxinalenses. Adiante, confrontar-nos-emos com a cooperação de dois movimentos populares muito importante para o nosso debate, o dos sem-terra e o das fábricas ocupadas.

Neste final de capítulo, entretanto, cabe-nos realçar o fato de que a tensão entre direito e não-direito, central no capítulo anterior, ganha novos ares aqui, uma vez que a assimetria de poderes entre o direito (poder político-jurídico) do estado e o direito/não-direito (poder dual latente) dos movimentos populares é por si só eloquente. Desde um pluralismo jurídico insurgente podemos perceber este poder autogestionário de tais movimentos, mesmo que enfoquemos “corpos intermediários” institucionalizados: “amplas parcelas dos ‘corpos intermediários’, com baixo grau de institucionalização, são capazes de elaborar e aplicarem suas próprias disposições normativas, dentre as quais: as corporações de classe, associações profissionais, conselhos de fábrica, sindicatos, *cooperativas*, agremiações esportivas e religiosas, fundações educacionais e culturais etc.”.⁵²²

⁵²⁰ BORDA, O. F. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, p. 116.

⁵²¹ BORDA, O. F. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, p. 132-133.

⁵²² WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 154 (grifamos).

As cooperativas, contudo, não precisam sequer de uma mínima institucionalização para figurarem no centro de nossa argumentação, uma vez que estamos propondo que a produção da vida continua a colocar sua centralidade no trabalho e os movimentos populares, para estabelecerem transformações significativas e não meramente marginais, têm de absorver este aspecto em seu âmbito de reivindicações. Isto os coloca diante do problema da produção de um poder pluralizado e, latentemente, de uma conformação em última instância para pôr em realização esta transformação verdadeiramente radical.

Se temos de concordar com *Carlos Marés* quando diz, como espécie de remédio às tendências neoliberais do fim do século XX, que “enquanto não se formula ou se apresenta uma revolução social que reponha o caminho da fraternidade universal, o Estado é imprescindível até mesmo para a manutenção do sistema, ainda que modificado”,⁵²³ inclusive no que respeita à proteção dos povos indígenas, por outro lado podemos requisitar a pluralidade social como via de acesso à libertação, a partir da qual se gestará a novidade histórica, o novo inerente ao princípio de qual conforme suas necessidades, acordo com suas capacidades. Assim é que podemos apresentar os “novos movimentos sociais como fonte de direitos”, sendo que “a luta por esses ‘novos direitos’ se efetiva em dois *fronts*: nos esforços para tornar eficazes

⁵²³ MARÉS, Carlos Frederico. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. 1 ed. 6 reimp. Curitiba: Juruá, 2009, p. 194. Desde um aporte marxista, o mesmo autor, além de analisar o problema indígena, também teve oportunidade de perquirir sobre a questão do acesso à terra, demonstrando que “as insurgências latino-americanas, portanto, viriam a ter um forte acento camponês”. MARÉS, C. F. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003, p. 81. O problema da terra mereceria um capítulo à parte dentro de nosso discurso, uma vez que é a reivindicação central de todos os movimentos populares, no sentido que a esta locução daremos no capítulo seguinte. Vale, porém, mostrar que há produção teórica de integrantes mesmos de movimentos, como o MST, com PAULA, Roberto de. *Direito agrário constitucional: a propriedade privada da terra à luz da constituição federal e da justiça*. São Leopoldo: Oikos, 2007. Para uma análise crítica sobre as cooperativas agrícolas e sua relação com o direito, ver MACHADO, João Marcelo Borelli. *A formação econômica brasileira e as cooperativas agrícolas: dispositivos jurídicos para a subordinação econômica camponesa*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006. Ainda e em geral, poderíamos indicar que “o cerne da Questão Agrária brasileira” são os “fatores de pauperização e exclusão dos trabalhadores e agricultores familiares dos frutos da modernização da agricultura”. ABRA – Associação Brasileira de Reforma Agrária. *Qual é a questão agrária atual?* São Paulo: ABRA, 2007, p. 6.

direitos já previstos nas legislações; e na reivindicação e no reconhecimento de direitos que surgem de ‘novas necessidades’”.⁵²⁴

Mas este é apenas um dos flancos da análise. Aquele que lida com o problema da resistência. No entanto, e no próximo capítulo aprofundaremos isto, é preciso também que nossa reflexão teórica de libertação também dê conta da superação necessária ao estado e ao estado de coisas que leva à desigualdade e à opressão. Por isso, precisamos esboçar uma transição. Cremos que ela deve ser conduzida pela organização popular, ainda que isto não implique perda de radicalidade, uma vez que a idéia de popular, muitas vezes, pode significar um requinte ideológico de pacificação que não suporta grandes transformações.

Os movimentos populares nos fazem refletir acerca da necessidade de justiça, como as teorias críticas do direito têm ressaltado sempre, já que “só nessa igualdade concreta, comunitária, comunal pode-se pensar justiça como liberdade, uma liberdade conquistada na luta por libertação, e libertação das injustiças”.⁵²⁵ O que esta teoria custa a entender, e infelizmente, é que é preciso apontar para critérios de factibilidade crítica, o que *Dussel* chamaria de princípio-libertação, e para isso não se furtaria a levantar a problemática da organização proletária, por exemplo, desde *Rosa Luxemburgo* e *Lênin*.

Esta sugestão nos permite acreditar que o problema do poder dual/plural é central para que possamos dotar de sentido revolucionário os movimentos populares. Dizemos “dotar de sentido” não como os fatores desta realidade, mas desde a humilde posição de quem reflete sobre a realidade e pretende, junto com estes movimentos, contribuir para a libertação.

Daí ser demasiado importante pensar em uma teoria crítica do direito, originada no seio das teorias de libertação latino-americanas, para o que reivindicamos estejamos atento para a tríade interpretativa dependência-revolução-libertação. Destarte, é possível enxergar um papel mais condizente com a necessidade da crítica por parte das teorias críticas do direito, ainda que até o momento muito se haja

⁵²⁴ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação latino-americana*. 1 ed. 2 tir. Curitiba: Juruá, 1999, p. 204-205.

⁵²⁵ PINTO, João Batista Moreira. *Direito e novos movimentos sociais*. São Paulo: Acadêmica, 1992, p. 54.

construído em torno de contribuições que nos levem a nossa reflexão atual.⁵²⁶

Como “desde o ser-negado, desde a afirmação da negatividade como o *distinto*, surge o direito de ser e o direito de ter Direito”,⁵²⁷ isto nos faz pensar sobre o protagonismo desta redescoberta. E não há protoagonismo sem organização, daí ser a emergência de “novos” atores um importante problema de análise, pois que haveria aí “a afirmação teórica do sujeito coletivo de direito”.⁵²⁸ Na verdade, nos esforçaremos por demonstrar que entre novos e velhos sociais há uma linha mestra que os conduz, exigindo se superar esta dicotomia em grande medida falsa. Não é falsa, porém, se observarmos um novo impulso analítico das já seculares reivindicações sociais, ainda que estas apareçam sempre renovadas. E também procuraremos, sempre que possível, sublinhar a tensão entre a precisão de afirmar o direito como arma de resistência, mas ao mesmo tempo e dialeticamente negá-lo em prol de uma nova ordem social. Vamos para o último movimento de nosso choro, agora com a melodia protagonizada pelos movimentos populares.

⁵²⁶ Gostaríamos de lembrar, aqui, os trabalhos que tentam estabelecer este projeto dialogal entre direito e teorias de libertação. Senão vejamos, há a propositura do critério ético-material como o que permita visualizarmos a base palpável das garantias jurídicas, conforme ROSA, Alexandre Morais da. “A vida como critério dos direitos fundamentais: Ferrajoli e Dussel”. Em: CRUZ, Paulo Márcio; GOMES, Rogério Zuel (coords.). *Princípios constitucionais e direitos fundamentais: contribuições ao debate*. 1 ed. 3 reimp. Curitiba: Juruá, 2008, p. 225-265; ou o enxergar o direito inserido em um quadro maior das teorias críticas da América Latina, como vemos em WOLKMER, A. C. “Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano”. Em: _____. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 1-46; ainda, a possibilidade construir uma filosofia jurídica de libertação, tal e qual em ALMEIDA, Dean Fábio Bueno de. “América Latina: filosofia jurídica da alteridade”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 47-88; não poderíamos deixar de citar o importante estudo acerca da relação entre o pensamento jurídico latino-americano e a filosofia da libertação, de RUBIO, David Sánchez. *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Disclée, 1999.

⁵²⁷ LUDWIG, C. L. “Prefácio”. Em: MARÉS, Carlos Frederico. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. 1 ed. 6 reimp. Curitiba: Juruá, 2009, p. 14.

⁵²⁸ SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. “Movimentos sociais – emergência de novos sujeitos: o sujeito coletivo de direito”. Em: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991, p. 140.

4. A ORGANIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS POPULARES: A CONSTRUÇÃO DO PODER DUAL/PLURAL

Como se poderia executar um choro-canção sem o solo da melodia? Ainda que já estejam em marcha a harmonia e o ritmo, falta ainda o protagonismo do solista que, aqui, tem na flauta sua expressão mais benfazeja.

Sem dúvida o som da madeira acolhido pela musicalidade popular do chorinho faz com que a canção ganhe vida com tons indelevelmente identificados com a modulação do ar soprado e moldado pelo flautista. Assim como pandeiro e tamborim se apresentam para darem o tempo da música, tanto a flauta como o clarinete poderiam integrar o regional. Dessa forma se organiza, finalmente, o choro-canção latino-americano, apresentando ao público sua formação completa.

Até aqui, vimos a fixação de uma base, a partir da discussão do modo de cooperação implicado em toda formação social, o que pode sofrer inclusive com a usurpação pela monopólica fundação do estado moderno capitalista. O direito monista se apropria de todos os ramos do conhecimento jurídico assim como de todas as suas instâncias plurais de produção e captura a realidade em uma legislação de alicerces sociais duvidosos.

Também assistimos à discussão devotada ao direito como fenômeno social vivo em uma tensão que faz de si mesmo um problema: é espécie ou gênero de regulação social? Críamos, compassos atrás, que só a visualização de um poder dual/plural, um verdadeiro poder dual latente, pode resolver a pendência teórica, afinal de contas seu impulsionar nos leva a outras sendas, dentre as quais as que possivelmente nos colocam frente à novidade histórica, operacionalizada por uma teoria própria, novo consenso a partir de um dissenso, harmonia enarmônica.

Tudo isto quer dizer que estabelecemos o patamar da discussão ousando pensar para além de o posto, sem negar a tradição a qual nos possibilitou este pensamento. Não há novidade estritamente em nosso afazer, a não ser na medida em que a procura sempre se renova porque ainda não foi encontrada. A utopia, o não-lugar-ainda, tem de se concretizar e este horizonte que ilumina nossa caminhada é o nosso intento, mesmo que não descuremos do alerta da contribuição modesta e humilde de nosso trabalho.

De qualquer maneira, é na visualização da organização dos movimentos populares que entendemos ser possível pôr em prática a efetivação do poder dual/plural, assim como é na melodia da flauta que

o choro começa a tocar de fato. Mesmo que seu som ainda seja abafado pela falta de acústica de seu espaço, este deve ser cada vez mais ampliado, pois a assimetria de poderes da qual não podemos nunca olvidar merece ser hereticamente desafiada, nem que seja para inspirar as futuras gerações de juristas críticos e chorões virtuosos.

4.1. Movimentos populares: um conceito

Se relembarmos de uma constatação de *José Carlos Mariátegui* – a de que, “en los centros indígenas campesinos, las tradiciones comunitarias ofrecen los elementos de un cooperativismo integral”⁵²⁹ –, ou se passarmos os olhos pelas palavras escritas por *Rosa Luxemburgo* – para quem, dentro da sociedade capitalista, uma cooperativa de produção só sobrevive “contornando a contradição que oculta em si mesma, entre o modo de produção e o modo de troca, subtraindo-se assim artificialmente às leis da livre concorrência”⁵³⁰ – perceberemos o quão problemática é a discussão acerca do cooperativismo, em pleno seio do capitalismo. E este nó tende a nos remeter às formas a partir das quais pode o fenômeno da cooperação, em seus âmbitos social e econômico, ser aventado como alternativa para a construção de uma nova sociedade.

Aqui pretendemos, portanto, contribuir para este desembaraço, discutindo assunto central deste estado da obra: os movimentos populares. Tanto *Mariátegui* quanto *Luxemburgo*, cada um a seu modo e de acordo com seu respectivo contexto histórico, sinalizam para esta questão. E é ela que intentaremos doravante desbravar.

Para designar uma vasta gama de articulações sociais voltadas às mais diversas finalidades e tendo os mais variados pressupostos, a literatura politológica tem usado o termo “movimentos sociais” como o hegemonicamente aceito. Por literatura politológica, entendemos o amplo espectro de análises que se propõe a descrever ou criticar a realidade social, não se confundindo com o discurso das ditas ciências sociais, como a sociologia, a história, a antropologia ou a economia, ainda que não o exclua de todo.

A locução “movimentos sociais” tem por genealogia reconhecida a obra de *Lorenz von Stein*, que, no primeiro meado do século XIX,

⁵²⁹ MARIÁTEGUI, J. C. “El porvenir de las cooperativas”. En: _____. *Ensayos escogidos*. 2 ed. Lima: Universo, 1974, p. 57.

⁵³⁰ LUXEMBURGO, R. *Reforma ou revolução?*, p. 82.

escreve seu “A história dos movimentos sociais em França – 1789-1850”, destacando os movimentos proletários em ascensão.⁵³¹ No entanto, o percurso histórico do conceito atravessaria mudanças significativas, a tal ponto de hoje haver uma grande confusão no que se refere ao uso de expressões, além de movimentos sociais, como: movimentos populares, movimentos sociais populares, movimentos de base, novos movimentos sociais, para ficarmos nos mais recorrentes.

Assim, a consagrada expressão “movimentos sociais” recebe contornos que uma conceituação não pode deixar passar ao largo de suas considerações. O afloramento da idéia de “novos movimentos sociais” nos catapulta para esta ordem de problemas e nos leva a tomar uma decisão. E é esta decisão que fundamenta nossa escolha por uma problematização que tem na noção de “movimentos populares” seu suporte principal.

Expliquemo-nos. Movimentos populares (ao invés de sociais) devem ser entendidos a partir de uma perspectiva total, não podendo vincular suas lutas, de forma absoluta, a uma necessidade específica. Quer dizer, na organização política popular há várias necessidades a serem satisfeitas (por vários satisfatores). É certo, ainda, que as organizações costumam eleger uma necessidade (ou violência/opressão específica) e erigir sua bandeira sobre essa especificidade. É o caso, no contexto brasileiro, das mulheres, dos negros, dos estudantes, dos crentes, dos ecologistas, dos pacifistas, dos homossexuais e assim por diante. Esse também é o caso dos sem-terra, dos sem-teto, dos atingidos por barragens, dos indígenas, dos quilombolas, dos pescadores, dos camponeses explorados, dos trabalhadores aviltados e muitos etcétereas. Ocorre que entre um grupo e outro de organizações políticas populares (ou movimentos sociais, abarcando-se as não-organizações) há uma diferença bastante incisiva, ao menos ainda não ultrapassada no estágio atual das lutas sociais: no primeiro caso, elege-se uma opressão específica (machismo, preconceito racial, educação bancária...) e, no segundo, também (falta de terra, de teto, de casa) com o adendo de que neste último o primeiro está potencialmente incluído.

Tomemos um exemplo. Na reflexão ética inicial de *Enrique Dussel*, percebemos a existência de alguns “níveis concretos” de opressão ao qual já fizemos referência em nosso primeiro capítulo: a

⁵³¹ Conferir STEIN, Lorenz von. *The history of the social movement in France, 1789-1850*. Translated by Kaethe Mengelberg. New Jersey: The Bedminster Press, 1964.

erótica, a pedagógica, a política, o antifetichismo.⁵³² Ao mesmo tempo, tais níveis são dimensões metafísicas da relação humana. Logo, ao nível da erótica, o homem é o outro da mulher e esta também o é para aquele. E assim por diante. Nesse exemplo, vemos que o que era concreto (relação homem-mulher em referência à relação totalidade- exterioridade) é também algo abstrato: o homem e a mulher não são só homem e mulher e tampouco vivem sua condição de homem e mulher como quem assume um papel de teatro. Não se assume um papel como quem troca de roupa. Homem e mulher também são cidadãos, pais ou filhos, crentes ou ateus, pobres ou ricos... Eis, portanto, que tais níveis só são concretos para que se desfaça o excesso de abstração dialética da categoria totalidade em face da exterioridade, ou seja, da relação maior opressor-oprimido.

E para ser oprimido – ou mesmo opressor – é preciso estar vivo. Viver pressupõe a vida inconceituável. Vida é vida em sua inteireza, em sua concretude total. Não pode se viver sendo apenas mulher ou homem. É preciso assumir todos os chamados “papéis” da vida. Por isso, a proposta efetiva de desopressão das próprias formas de vida não pode ser concretamente aduzida das lutas sociais que só têm como horizonte as opressões particulares (percebamos que continuam sendo “lutas sociais”). Por outro lado, as lutas populares daqueles grupos que têm na manutenção de sua vida ao nível material o seu objetivo maior podem agregar transformadoramente àquelas lutas. Com isso, queremos dizer que ambas as resistências são necessárias, ambas são denúncia e dissenso, mas só com uma haverá anúncio, um inédito viável, com pretensão de transformação macrossocial.

Deslinda-se, assim, a necessária distinção que trazemos à baila: movimentos sociais e movimentos populares se distinguem na medida em que os primeiros aparecem como gênero e os segundos, como espécie. Como todo gênero, por consequência, os movimentos sociais abraçam mais de uma espécie. Seguindo as palavras de *Daniel Camacho*, “há movimentos sociais que representam os interesses do povo, assim como há os que reúnem setores dominantes do regime capitalista”,⁵³³ portanto, os movimentos sociais não necessariamente se

⁵³² Vide DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 73 e seguintes.

⁵³³ CAMACHO, Daniel. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”. Em: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no cotidiano?: os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 217.

vinculam a uma pauta política popular, ao passo que os movimentos populares têm tal vínculo por pressuposto.

Tal caracterização ainda é insuficiente para esclarecer o significado que se quer assentar aqui. É preciso lembrar, antes de prosseguir, que referida caracterização tem por desiderato não uma mera disputa sobre qual a melhor terminologia a ser seguida, mas sim perceber atrás da etiqueta que a identifica uma reflexão acerca de seu conteúdo. Quando falamos em movimentos sociais diferenciados dos movimentos populares, não estamos descartando a possibilidade de haver movimentos sociais que não se enquadrem no contexto mais geral acima levantado. Dessa forma, complexifica-se a discussão a partir do aparecimento de um novo conceito, qual seja, o de movimentos sociais populares. A fim de conciliarmos a conceituação de *Camacho* – a qual entendemos ser útil – com a idéia de que os movimentos populares pretendem ser uma proposta totalizadora de transformação social, faz-se imprescindível encontrar um termo intermédio que localize os movimentos sociais que não se alinham aos “setores dominantes do regime capitalista” (apesar de poderem, em decorrência de sua falta de perspectiva total, avalizá-los) nem aos escopos dos movimentos populares que se verificam como novos sujeitos coletivos da transformação social (e não de parte do social).

Os movimentos sociais populares são, portanto, todos aqueles movimentos que se fundamentam em pautas únicas, ou melhor dizendo, em opressões específicas e que não se pretendem como ancoradouro de uma transformação mais completa da sociedade, mormente da sociedade capitalista.

No fundo, o que esta ordem de considerações procura é evidenciar o fato de que são os movimentos populares que têm um projeto de produção da vida (diríamos de forma mais simplificada, correndo alguns riscos: uma base econômica, ainda que não só econômica), vale dizer, apresentam, desde sua práxis, um projeto crítico de existência material, dando azo a uma forma de vida concreta que não pretenda pura e simplesmente remediar a que se nos dá atualmente. Esta elucidação aparece como trazendo em seu bojo o problema das classes sociais. Assim, a conceituação dos movimentos populares como sendo os ligados à pauta política popular não é suficiente, vez que esta pauta política não necessariamente, a nosso ver, reflete-se no interesse de classes. Veja-se que não tomamos o povo (“populares”) como classe,

mas também não nos esqueçamos de perceber seus mútuos, uma vez que “no fundo de toda reivindicação popular encontramos as contradições de classe”.⁵³⁴

O multifacetário rosto dos movimentos populares possui ainda outras características. Ressaltemos, portanto, o fator organização. A expressão “organizações populares” é bastante comum nesse tipo de análises. Contudo, remete a um nível de formalização que não reflete a prática cotidiana de tais movimentos. Não que esta institucionalização não se verifique nunca, mas ela não é um traço característico da proposta dos movimentos populares por não ser sua a política da utilização do direito oferecido pelo capitalismo vigente. Isto, todavia, não nos impede de encontrar o traço organizativo em tais movimentos. O mesmo já não é válido para os movimentos sociais em geral. Mesmo os movimentos sociais populares não levam em consideração este ponto. É necessário, porém, ressaltar o que significa tal organização, a que aludimos agora. Ela é tributária da existência de um projeto político, bem como da articulação coletiva que busca aliar os fatores objetivo (estrutura política) e subjetivo (vontades políticas) para a consecução da luta popular, que também é seu característico.

Por fim, há-de se fazer referência à contemporânea distinção entre novos e velhos movimentos sociais. De uma forma geral, seria razoável estabelecermos como os velhos movimentos sociais aqueles ligados às tradicionais formas de organização, popular ou não, como o partido político, os sindicatos e as sociedades cooperativas. Sua visualização, com o tempo, sedimentou o entendimento de que se baseiam em campos demasiadamente rígidos e institucionalizados para levarem a cabo suas finalidades. De qualquer forma, não são espaços de luta descartados totalmente pelos movimentos populares, ainda que não sejam o enfoque central de sua atuação.

Por seu turno, os novos movimentos sociais são articulações decorrentes do desenvolvimento recente das lutas sociais, as quais podem ser tomadas como reflexo direto do esgotamento do capitalismo, seja no sentido de conservá-lo, seja no intento de superá-lo. Os novos movimentos sociais, portanto, apresentam-se como marcos para a consideração de novas formas de agir político, dando espaço às lutas contra opressões específicas, bem como às movimentações abrangentes de tais lutas. Nesse sentido, todas as formas de organização política que não a partidária, a sindical e a cooperativista podem ser tidas como

⁵³⁴ CAMACHO, D. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”, p. 223.

resultado desse fenômeno histórico. É uma conceituação que se mostra pela via negativa, mas que cremos ser didaticamente suficiente para os fins a que se presta este verbete.

Assinalados os devidos esclarecimentos com respeito às figuras dos movimentos populares e suas congêneres, cabe-nos refletir agora sobre uma de suas dimensões mais importantes, qual seja, a dimensão econômica.

Como dissemos, os movimentos populares distinguem-se por agregarem no seu projeto político uma fundamentação econômica, vale dizer, organizam-se de tal modo que se lhes torna impossível obstar a presença da questão da sobrevivência e de seu próprio modo de vida, uma vez que se aglutinam a partir da perspectiva da produção material.

É a partir desse horizonte que somos obrigados a discordar de *Aníbal Quijano*, para quem “é pertinente afirmar que não existe nem ‘economia alternativa’ nem sistemas alternativos de produção’ sem uma estrutura de autoridade alternativa à do Estado capitalista”.⁵³⁵ Sua muito bem arrazoada exposição acerca de sistemas alternativos de produção, oriunda de pesquisa que teve por base experiências econômicas na América Latina, na África e na Europa Ibérica, não deve ser refutada por conta de sua defesa do princípio democrático, como a frase citada atesta, tampouco por causa de sua opção por perfilhar uma corrente mais próxima da “economia popular” que da “economia solidária”, as duas maiores vertentes latino-americanas sobre as formas alternativas de produção. Trata-se de, isto sim, rejeitar uma oposição fácil entre as dimensões política e econômica, em nome da prevalência de uma em detrimento da outra. Sem sombra de dúvida, é preciso que haja “uma estrutura de autoridade alternativa à do Estado capitalista”, o que equivale a dizer que “a democracia é condição *sine qua non* de uma revolução social”. Mas, igualmente, é condição de possibilidade para dita revolução social um germen de uma forma econômica alternativa, que possa vir a se estabelecer, ainda que transitoriamente, quando da construção da nova sociedade. O capitalismo tem estas duas faces: a política e a econômica. Subjugar apenas uma delas é correr o risco de lançar o dado de dois lados e aparecer justamente a face da qual se descuidou.

⁵³⁵ QUIJANO, Aníbal. “Sistemas alternativos de produção?”. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 511.

Os movimentos populares, assim, devem organizar-se de maneira tal que possibilitem uma estrutura política democrática, participativa, submetida a sua base (do que o poder obediencial dos zapatistas, no México, é o seu melhor exemplo), bem como uma sedimentação da via econômica auto-sustentada, de acordo com os valores da superação do trabalho assalariado e da distribuição equânime das riquezas, a cada um sendo acessível o que lhe é necessário, conforme suas capacidades de trabalho frente ao coletivo. A já clássica conceituação de movimentos sociais de *Ilse Scherer-Warren* a isto nos indica, apesar de não explicitamente trazer à luz a questão econômica. Diz-nos ela que movimentos sociais são “uma ação grupal para transformação (a práxis) voltada para a realização dos mesmos objetivos (o projeto), sob a orientação mais ou menos consciente de princípios valorativos comuns (a ideologia) e sob uma organização diretiva mais ou menos definida (a organização e sua direção)”.⁵³⁶

É claro que recorremos a uma simplificação da discussão acerca dos aspectos econômico e político, no seio da conceituação dos movimentos sociais e populares, mas tal investida tem fins não mais que didáticos. E sendo assim observamos que dos quatro elementos constituintes de tese da autora para conceituar os movimentos sociais – práxis, projeto, ideologia e organização/direção – três são eminentemente consagrados à dimensão política. É relevante, então, ressaltar nossa opção pela locução movimentos populares, pois em seu conceito por nós forjado, o aspecto econômico é enfatizado. Já na conceituação acima transcrita, tal aspecto permanece obnubilado. Isto porque *Scherer-Warren*, para explicar a noção de práxis, recorre a *Marx* e ao fazê-lo relembra os três níveis que a integram: o teórico, o produtivo e o político. Mais uma vez resta evidente a necessidade de se ressignificar a categoria dos movimentos sociais, dando azo à percepção de que existem aqueles que não se descolam do âmbito econômico, daí a importância de se conceituar os movimentos populares, como aqui viemos fazendo.

Nessa ordem de análises e ênfases, surge como caracterização possível de tais movimentos populares, nos quais é possível visualizar um modo de produção da vida que integra seu projeto e ideologia, bem como que ocupa as atenções de sua estrutura organizativa, a produção cooperada. Talvez o exemplo mais significativo do que estamos a dizer

⁵³⁶ SCHERER-WARREN, Ilse. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. 2 ed. Florianópolis: UFSC, 1987, p. 13.

é a idéia de cooperação que informa o projeto do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, no Brasil. Como esta tão repetida por nós “dimensão econômica” não pode ficar apenas na abstração de um conceito, tragamo-la para a esfera do palpável e busquemos nas cooperativas do MST sua mais bem sucedida experiência.

Ainda que não olvidemos que a cooperação não é uma prática boa por si só, assim como as cooperativas adquiriram historicamente uma ossatura tributária da cooptação do ordenamento jurídico burguês, estandardizando-a como um tipo societário, nos moldes do direito privado moderno, é impossível deixar de notar a sua própria negação na medida em que se torna instrumento cotidiano de trabalhadores em sua luta contra a opressão do capital. Tomando isso como certo, não podemos obscurecer a lição de *Marx*, cuja constatação ladrilha a crítica da cooperação capitalista: “a concentração de grandes quantidades de meios de produção em mãos capitalistas individuais é, portanto, a condição material para a cooperação de trabalhadores assalariados”.⁵³⁷ Portanto, a cooperação é uma das conseqüências do próprio modo de produção capitalista. Mas não devemos nos enganar, pois o próprio *Marx*, anunciando que a cooperação capitalista precisa ser comandada pelo capital, ironiza um periódico inglês que em 1866 reconhecera nas “associações de trabalhadores” a capacidade de gestão da produção e da distribuição, independentemente dos capitalistas, classificando isso como o “erro básico da experiência cooperativista de Rochdale”,⁵³⁸ cooperativa esta tida como a primeira em sua feição jurídica moderna.

O que nos fica dessa percuciente investigação é que a idéia de cooperação não tem um dono indivisível, como também já tentamos esboçar anteriormente. Ela precisa, pois bem, ser qualificada. E se são os trabalhadores que a qualificam, ela atenderá a seus intentos. É justamente isso o que repousa no pano de fundo da discussão sobre os movimentos populares. Estes sendo organizações com estrutura política e econômica, não necessariamente se vinculam às experiências afilhadas à economia solidária como também não à economia popular (aqui estamos fazendo menção ao texto já citado de *Quijano*). Portanto, são organizações, necessariamente, os movimentos populares; mas não necessariamente organizações reconhecidas pelo direito formal. Ou seja, caracterizam-no a existência de um projeto político, assim também a de um calço produtivo. Suas cooperativas, por conseqüência, não têm de

⁵³⁷ MARX, K. *O capital*, vol. I, tomo 1, p. 262.

⁵³⁸ MARX, K. *O capital*, vol. I, tomo 1, p. 263, nota 21.

ser obrigatoriamente “sociedades cooperativas”. Podem assumir outras formas jurídicas, como associações, ou forma jurídica alguma, configurando-se, na mais dogmática das hipóteses, como sociedades de fato. Ao dizermos isso, queremos fazer notar que se trata de um tipo de organização econômica que, muitas vezes, passa ao largo do direito oficial (sendo-lhe admissível uma caracterização de economia informal), mas mais do que isso, totalmente estranha a suas instituições. Por conseguinte, é aqui onde se germina algo novo, política e economicamente. E esta novidade é a pedra angular de nossa discussão acerca de um poder dual/plural.

Desse modo, parece-nos interessante resgatar o ideário cooperativo do MST que, no final da década de 1990, já tinha claro que se baseava na cooperação, a qual se caracterizava por “estar vinculada a um projeto estratégico, que vise a mudança da sociedade. Para isto deve organizar os trabalhadores, preparar e liberar quadros, ser massiva, de luta e de resistência ao capitalismo”.⁵³⁹ Dessarte, seu cooperativismo quer-se como diferente, alternativo e de oposição, quer dizer, apropria-se desse produto da divisão social do trabalho e o qualifica a partir dos explorados que se movimentam, que se organizam em movimentos populares.

Apresenta-se-nos claro, portanto, que a afirmação inicial de *Rosa Luxemburgo* – a qual vai, inclusive, lastrear o entendimento de que as cooperativas, junto aos sindicatos e aos partidos políticos, integram os velhos movimentos sociais – destina-se a uma realidade que não dá conta de conceber a movimentação popular, não só como frente de resistência e contestação a partir do chão de fábrica, mas também como forma alternativa de organização social, complementando-se, pois, os projetos político e econômico dos movimentos populares. Também clarividente aparece-nos a assertiva de *Mariátegui*, vez que aponta para o cooperativismo integral de comunidades (e os movimentos populares não deixam de ser verdadeiras comunidades) indígenas campesinas como sendo seminal para se pensar a alternativa ao capitalismo desde a América Latina.

Não poderíamos finalizar este apartado sem nos referir ao horizonte de transformação social que aportam os movimentos populares, ainda que, cremos, tenha estado presente durante toda nossa exposição até agora.

⁵³⁹ CERIOLI, Paulo; MARTINS, Adalberto (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*. 2 ed. São Paulo: CONCRAB, 1998, p. 22.

Não queremos com isso dizer – e que reste evidenciado – que só os movimentos populares podem transformar a realidade, tornando-se desprezíveis as lutas dos movimentos sociais populares. Definitivamente, não. Gostaríamos apenas de consignar que o potencial transformador está comparativamente presente de forma mais nítida nos movimentos populares, porque, segundo nossa conceituação, propõem-se a uma transformação total da realidade, mesmo que pouco imbuídos de imediatismos e práticas inconseqüentes, para não falarmos dos limites que ainda imperam no que tange a sua organização contestadora. Daí que podem se apresentar como o local privilegiado para a construção do poder dual aventado como ponto nodal de nossa tese.

De qualquer modo, entendemos com *Dussel* que “para cumprir com a Vontade-de-Vida os movimentos populares, o povo, devem se organizar” e esta organização significa existência de estrutura democrática, ou seja, organização “democrática, em todas as suas instâncias, e sempre com a participação simétrica de todos os afetados pela dominação ou a exclusão”.⁵⁴⁰ Considerando, assim, que “para o aumento de vida (ecológica, econômica, cultural, religiosa, etc.) é imprescindível a diferenciação de funções, a organização”, podemos compreender a insurgência de um novo sujeito histórico, mesmo que o mundo proclame o fim das ideologias e da história, a irracionalidade da globalização neoliberal e o dismantelamento das utopias, a inexistência de alternativas e de sujeitos históricos da transformação. Os movimentos populares, então, presentificam-se como estes sujeitos coletivos que, a partir de seu cotidiano economicamente assegurado – e não sem percalços – e de sua estratégia política consensuada – sempre com vigilância crítica –, permitirão um social distinto, novo, revolucionado.

4.2. Movimentos populares, sociedade civil e pluralismo jurídico: visões descoloniais

A par do que sublinhamos acima, devemos analisar o fato de estarem insertos na sociedade civil, os movimentos populares articulam-se identitariamente. Nesse sentido, a literatura sobre o tema produzida na Europa entende que as identidades são definidas pelos próprios atores, representando significados. Assim é como vê a questão, por exemplo, *Manuuel Castells*, sendo que para ele as identidades não se confundem com os papéis, uma vez que estes são “definidos por normas

⁵⁴⁰ DUSSEL, E. D. *20 teses de política*, p. 119-120.

estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade”, ao passo que as identidades têm por fito um “processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. Quer dizer, “para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas”.⁵⁴¹

As identidades assim pensadas, que são trabalhadas em um âmbito simbólico, vão ao encontro da elaboração de *Alberto Melucci*, para quem não há mais a cisão fundamental entre as dimensões expressiva e instrumental da ação coletiva, afinal estaríamos vivendo a complexidade da sociedade da informação e os movimentos sociais operariam com mensagens no âmbito político mas também no cultural; são, portanto, multiplicadores simbólicos. E tentemos esclarecer desde logo: estes entendimentos não partem da concepção de movimentos populares que descrevemos na secção anterior, portanto o uso da expressão “movimentos sociais” deve ser rigorosamente levado em consideração já que se distingue de maneira assaz forte da noção de “movimentos populares”.

Sendo assim, continuemos apontando para a produção teórica de *Melucci* que também ressalta o fato de que os movimentos se colocam para resolver conflitos simbólicos, uma vez que na era pós-industrial (informacional), os conflitos sociais não estão mais cingidos às lutas por direitos civis e cidadania,⁵⁴² o que significa dizer que não há mais um compromisso com a dura confrontação com o estado. Ao invés, há espaço para conformação de redes sociais e de solidariedade.

Poderíamos relacionar, aqui, essa ordem de conjecturações com o entendimento de que as ações coletivas estruturadas são a categoria base para se conceituar os movimentos sociais. E daí viríamos a encontrar três níveis de relação em rede: redes sociais (comunidades de sentido);

⁵⁴¹ CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura – O poder da identidade*. 6 ed. Tradução de Klaus Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, vol. 2, 2008, p. 22 e 23.

⁵⁴² São estas as palavras do autor: “en la era industrial los conflictos sociales estaban unidos a las luchas por el reconocimiento de los derechos civiles y de la ciudadanía, al igual que coincidían, la lucha del movimiento obrero contra el capitalismo y contra el Estado burgués. Cuando se separan esos dos niveles, como sucede en las sociedades contemporáneas, los movimientos pierden su carácter de personajes comprometidos en una dura confrontación con el Estado para conseguir la garantía de los derechos de ciudadanos”. MELUCCI, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, D. F.: El Colegio de México; Centro de Estudios Sociológicos, 1999, p. 118.

coletivos em rede (organizações empiricamente localizáveis) e movimentos sociais (redes sociais complexas).⁵⁴³ No entanto, a questão das redes não é nosso foco e só deixaremos registrada sua discussão. E também nos interessa salientar que a dimensão simbólica – conectada ao aspecto político – subjaz a estes três níveis reticulares e remete-nos à noção de identidade de *Castells*.

Concordamos com a importância da dimensão simbólica para a compreensão dos movimentos sociais. Mas mesmo considerando essa concordância, a partir do já exposto, podemos fazer uma problematização. Com o fim de contextualizar o momento histórico em que se apresentam os movimentos sociais, alguns dos seus mais preeminentes teóricos, tais quais *Alain Touraine* ou o já citado *Melucci*,⁵⁴⁴ partem do pressuposto de que estamos em um novo tipo de sociedade. Este último, por exemplo, deduz que, com o advento do aperfeiçoamento tecnológico e informático, estamos vivendo em uma sociedade pós-materialista, uma sociedade da informação. O autor chega a questionar:

¿se puede todavía hablar de una lógica dominante en sistemas de esta naturaleza [sistemas complexos da sociedade da informação]? Las metáforas espaciales que han caracterizado la cultura industrial (base/superestructura, centralidad/marginalidad) son cada vez más inadecuadas para describir el funcionamiento de las sociedades complejas donde no existe un centro simbólico. La descentralización de los lugares del poder y del conflicto hace cada vez más difícil caracterizar procesos y actores “centrales”.⁵⁴⁵

Ainda que não renegue a idéia da “lógica dominante”, subordina toda sua análise a esta transformação ontológica da sociedade (de industrial à informacional). Se tomarmos as reflexões contemporâneas

⁵⁴³ SCHERER-WARREN, I. *Das ações coletivas às redes de movimentos sociais*. Mimeo, p. 1-2.

⁵⁴⁴ Para uma rápida contextualização do pensamento dos autores, ver verbete de PASQUINO, Gianfranco. “Movimentos sociais”. Em: _____; BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola. *Diccionario de política*. Coordenação de tradução por João Ferreira. 2 ed. Brasília: UnB, 1986, p. 787-792.

⁵⁴⁵ MELUCCI, A. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, p. 116.

dos pensadores da descolonialidade do saber e do poder – como *Mignolo* que continua a propor metáforas espaciais como as de margens internas e externas do sistema-mundo colonial capitalista moderno – e se tomarmos como exemplo as mobilizações político-sociais de movimentos como o dos neozapatistas (estes não querem tomar o poder, mas querem fundar outro), o dos indígenas bolivianos ou do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, o MST, no Brasil, em que o aspecto informacional não é sua essência, ainda que possa contribuir em sua luta, será que toda a reflexão pós-materialista permanece válida?

A nosso ver, o pressuposto de uma sociedade pós-industrial que superou a industrial não é válido, ainda que as mudanças tecnológicas sejam avassaladoras e o avanço da informatização seja uma novidade histórica.⁵⁴⁶ Sem este esclarecimento não poderíamos continuar, uma vez que é pressuposto nevrálgico para nosso argumento.

A questão identitária dos movimentos sociais conjugada com a crítica a uma concepção pós-materialista é-nos central porque partimos do argumento descolonial, desenvolvimento contemporâneo daquilo que chamamos teorias de libertação. Em *Walter Mignolo* encontramos sua concepção de “gnosologia liminar” que é fundamental para o desenrolar de nossa perspectiva. Trata-se de uma mirada teórica que se propõe crítica e sem cindir a realidade, afinal saber e poder caminham juntos, assim como a política, a economia e a teoria. Pois então, para ele tal gnosologia liminar (liminar porque feita nos limites, nas margens) “é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subseqüentes de independência ou descolonização)”.⁵⁴⁷

Quer nos parecer que, aceitando tal perspectiva, resta desterrada a proposição de *Melucci* aludida anteriormente. E junto com ele outras, como as considerações de *Touraine* a respeito da mesma questão pós-industrial. É muito similar sua indagação à de *Melucci*: “podemos ainda falar em movimento social em sociedades que chamaríamos pós-

⁵⁴⁶ Para uma referência sobre a aceleração da aceleração tecnológica e seus impactos no humano, ver SANTOS, Laymert Garcia dos. “Tecnologia, perda do humano e crise do sujeito de direito”. Em: OLIVEIRA, Francisco de; PAOLI, Maria Célia (orgs.). *Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. São Paulo: Vozes; FAPESP; NEDIC, 1999, p. 291-306.

⁵⁴⁷ MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos globais...*, p. 33-34.

industriais, às quais muitos observadores chamam sociedade da informação ou da comunicação?” E ele responde: “não há razão de dispensar o conceito de movimento social, recusando utilizá-lo em tipos de sociedade cada vez mais claramente separadas das sociedades industriais, que encontraram suas formas mais clássicas em diversos países, nos séculos XIX e XX”.⁵⁴⁸

Ao contrário do que fica consignado, cremos que a pergunta deva ser invertida: é possível falar em sociedade pós-industrial tamanha é a quantidade de movimentos sociais que se articulam em torno de questões básicas como acesso à terra, moradia, autonomia política e autogestão econômica? Fica implicado nesse debate que ao olharmos para a América Latina, por exemplo, certamente veremos muitas opressões específicas estreitamente vinculadas a questões simbólicas. Mas nada nos leva a crer que elas descentraram as reivindicações principais de nossos povos, os quais ainda lutam por pão, teto e chão. Ou seja, não devemos questionar (ao menos partindo de uma perspectiva latino-americana, uma vez que para uma perspectiva norte-atlântica nos declaramos, de antemão, relativamente impossibilitados) a possibilidade de falar em movimentos sociais, mas sim indagar sobre a plausibilidade de os encarar eurocentricamente (o que não impede, anti-xenofobicamente, a absorção de contribuições “européias” para os nossos problemas). E assim propomos, reiteradamente, a idéia de movimentos populares (e não mais ou apenas movimentos sociais a nos conduzir teoricamente). Entendemos que a mesma discussão vale para o tema da “sociedade civil”, ao menos na forma em que apareceu entre nós a partir da década de 1990, e que é comumente resgatada quando se trata de “movimentos sociais”.

Quanto a esta questão, assinalamos que a literatura sociológica latino-americana tem sido pródiga em estudos sobre o tema da sociedade civil, especialmente a partir da década de 1990, tempo da difusão das ideologias do fim da história (por conta do fim do socialismo soviético e da queda do muro de Berlim), da globalização (com a era da informática e a possibilidade de se ultrapassar as fronteiras nacionais, seja telecomunicativa ou financeiramente) e da pós-modernidade (pelo desgaste dos grandes paradigmas científicos de interpretação do mundo, dentre eles o marxismo). Período, enfim, em que se esculpe um novo

⁵⁴⁸ TOURAINE, Alain. “Na fronteira dos movimentos sociais”. Tradução de Ana Liési Thurler. Em: *Sociedade e estado*. Brasília: UnB, vol. 21, n. 1, abril de 2006, p. 17-28.

momento para o modo de produção capitalista em escala mundial: o neoliberalismo.

A favor e contra o neoliberalismo se arvoraram – e continuam se arvorando – muitos estudiosos. Como cavalo de batalha de um enredo bastante movediço, circula o neoliberalismo pelo palco do fim do século, protagonista e inegavelmente carismático. Sua entrada em cena fez coadjuvar as críticas estruturais ao modo de produção capitalista ou, refinando o argumento, deu considerável destaque ao plano da distribuição/circulação (quer dizer, mercado), ao mesmo tempo em que o aspecto da produção capitalista (e seus pilares centrais, o assalariamento e a heterogestão, portanto, a mais-valia e a propriedade privada dos meios de produção) restou adormecido.

É nesse espectro que a sociedade civil ganha destaque. Como tentativa de fuga de uma dicotomia agonizante entre estado e mercado, a sociedade civil aparece como a terceira via que permite ventilar toda uma gama de produções teóricas. No caso específico do Brasil, vemos uma passagem das análises sobre os movimentos sociais na década de 1980 às sobre a sociedade civil na década seguinte, quando da busca pela consolidação da democracia representativa, o que encontra eco em todo o continente.

É a partir daqui, então, que poderemos ver aquilo que *Evelina Dagnino* chamou de “confluência perversa”.⁵⁴⁹ Isto porque no interior das sociedades latino-americanas dominadas por ditaduras militares ganhou força um projeto participativo para a construção da democracia, mas este mesmo viu-se confrontado, em pleno alvorecer dos anos 1990, por um projeto neoliberal (em alguma medida já existente desde a década anterior em países como o Chile e o México). A crítica gestada no seio do projeto democrático-participativo coloca-se, pois, denodadamente contra o projeto neoliberal e procura atacar aquilo que ficou conhecido como sua esfera constitutiva – o mercado.

Devido a ser este o cenário do embate e tais os seus atores, acabou ficando muito propícia a recepção da proposta de *Habermas* e alguns de seus continuadores no que tange à noção de uma esfera

⁵⁴⁹ Segundo *Dagnino*, há “uma *confluência perversa* entre, de um lado, o projeto neoliberal que se instala em nossos países ao longo das últimas décadas e, de outro, um projeto democratizante, participativo, que emerge a partir das crises dos regimes autoritários e dos diferentes esforços nacionais de aprofundamento democrático”. DAGNINO, Evelina. “Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa”. Em: *Política e sociedade*: revista de sociologia política. Florianópolis: UFSC; Cidade Futura, n. 5, outubro de 2004, p. 138.

pública para além de estado e mercado. É a sociedade civil que angariaria seu lugar no corpo teórico do continente, como *tertius genus*, conformando o que se conhece como concepção tricotômica da organização da sociedade (estado-mercado-sociedade civil).⁵⁵⁰

Insta-nos, diante de tal panorama, inquirir acerca dos limites e possibilidades do conceito de sociedade civil, na forma e modalidade em que vem sendo utilizado. Em primeiro lugar, mostra-se-nos interessante assinalar que o resgate da noção costuma ter sua genealogia em *Antonio Gramsci*, militante e teórico marxista italiano do primeiro meado do século XX ao qual já nos referimos. Estranhamente, contudo, sua contribuição costuma ser lembrada desatando-a da tradição teórica a que seu pensamento se encontra vinculado. A despeito de ter dado *Gramsci* ênfase à dimensão superestrutural da sociedade, complementando – conforme se sói repetir – a acurada análise infra-estrutural de *Marx* e *Engels* sobre o modo de produção capitalista, a despeito portanto de toda sua construção teórica desde conceitos marxistas, toma-se-lhe o conceito de “sociedade civil” como pioneiramente aparecida no sentido tricotômico já anotado, possibilitando-se assim o escape ao binômio estado-mercado. Não queremos nos aprofundar sobre a questão, mas cremos importante registrá-la a fim de ser vista como um dos limites da utilização contemporânea do conceito em tela. Como prova disso, fiquemos com a significativa assertiva de *Andrew Arato* e *Jean Cohen* que bem demonstra em que medida é possível recortar uma idéia de um autor e casá-la com noções provenientes de tradições teóricas distintas:

movimentos sociais no Leste e no Ocidente, no Norte e no Sul tem se apoiado em tipos interessantes embora ecléticos de síntese, herdadas da história do conceito de sociedade civil. Eles pressupõem, em diferentes combinações, algo da divisão gramsciana tripartite

⁵⁵⁰ “De influência habermasiana, este conceito [sociedade civil] está inserido em uma perspectiva de análise tripartite de organização societal que questiona a dicotomia público (Estado) e privado (mercado), que historicamente tem separado a sociedade do Estado e reduzido o conceito de política ao campo da organização estatal. A ruptura desta dicotomia se dá, na medida em que, denunciando e tornando públicos os problemas e injustiças sociais, a sociedade civil opera no âmbito público, porém diferente do Estado, ao mesmo tempo em que, ancorada na esfera privada, diferencia-se do mercado”. SCHERER-WARREN, Ilse; LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. “Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil: introdução”. Em: *Política e sociedade: revista de sociologia política*. Florianópolis: UFSC; Cidade Futura, n. 5, outubro de 2004, p. 17.

entre sociedade civil, Estado e mercado, ao mesmo tempo em que preservam aspectos-chaves da crítica marxista à sociedade burguesa. Eles também reivindicam a defesa liberal dos direitos civis, a ênfase dada por Hegel, Tocqueville e outros à pluralidade societária, a importância dada por Durkheim ao componente da solidariedade social e a defesa da esfera pública e da participação política acentuados por Habermas e Hannah Arendt.⁵⁵¹

Pois bem, como podemos ver, não só *Gramsci* é retirado de seu contexto teórico, como também outros autores. O diferencial é que se costuma renegar, até o máximo que as argumentações podem chegar, a corrente na qual ele se insere.

O resgate (ou *revival*, como preferem alguns autores) do conceito de sociedade civil, entretanto, vem ao encontro das crenças do “fim da história”, ainda que procure, de algum modo, contestá-lo. Nessa medida, trata-se de aceitar o que existe (estado e mercado) e buscar uma alternativa que não precise confrontar macroestruturalmente o sistema vigente. É exatamente isso o que podemos inferir das interpretações que recorrem ao pensamento habermasiano.

Sérgio Costa, após remontar o histórico do conceito de sociedade civil de *Aristóteles* até *Gramsci* e constatar o extremo ecletismo que impera no resgate da noção, assinala a existência de duas vertentes preponderantes nesse debate, uma moderada e outra enfática. Não nos interessa percorrer esta classificação, mas apenas pinçar a tradição habermasiana, encontrada na segunda vertente. Os já citados *Arato* e *Cohen* são seus principais representantes: “teoricamente, Cohen e Arato apóiam a estratégia política dual na assimilação modificada do modelo em dois níveis de sociedade – sistema/mundo da vida – desenvolvido por Habermas. As duas esferas sistêmicas concebidas por Habermas (política e economia) coincidem, genericamente, com a sociedade política e a esfera do mercado apropriadas por Cohen e Arato do modelo triádico de Gramsci”. No entanto, o autor ressalta, mundo da vida e sociedade civil não se equivalem, apesar de também não ser muito clara a sua distinção cuja definição encontrar-se-ia na oposição entre uma

⁵⁵¹ ARATO, Andrew; COHEN, Jean. “Sociedade civil e teoria social”. Em: AVRITZER, Leonardo (org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 149-150.

dimensão institucional (a sociedade civil) e outra lingüístico-simbólica ou sociocultural (o mundo da vida). Assim, fica constituída a dualidade: “os movimentos sociais como de resto o conjunto de atores da sociedade civil tornam-se, eles próprios, atores duais, capazes de desencadear transformações vitalizadoras tanto no plano da cultura, quanto no das instituições políticas”.⁵⁵² E esta dualidade, por óbvio, nada tem a ver com o problema do poder dual de gênese marxista.

Ao revés do que pode parecer, cremos que esta dualidade desencadeia menos “transformações” do que é “vitalizadora”. Ou melhor, transformações limitadas pelas próprias aceitações (seus pressupostos) que faz. Ao aceitar o estado de direito atual como uma esfera política legítima e o mercado como âmbito tal qual se apresenta como legítimo, mesmo que exigindo a participação da sociedade civil como seus fiscais, acaba por aceitar todo o sistema e seus próprios mecanismos de mudança. Se nos for possível fazer uso de uma comparação com a constituição político-jurídica, a qual acabou se tornando o grande exemplo de sistema para os juristas, tratar-se-ia de modificá-la apenas nos limites em que ela permite, afinal, existem cláusulas pétreas as quais não podem ser alteradas, sob pena de se instaurar um estado de exceção para restabelecê-las. Logicamente, compreendemos nós também os limites de nossa analogia: no estado constitucional de direito contemporâneo, as cláusulas pétreas são conquistas da sociedade em seu enfrentamento contra o projeto autoritário que até então estava estabelecido; mas são elas mesmas, e todo o seu discurso legitimante, que autoriza o restante da constituição.

A tênue fronteira entre a defesa de uma sociedade civil atuante e progressista e a crítica a esta mesma sociedade civil cooptada e manipulada pode ser entrevista na literatura específica. O próprio *Costa* apresenta este entendimento, pois “a aposta na sociedade civil como lugar de emergência da inovação e de transformações sociais enfrenta, também no plano teórico, problemas e dificuldades”. Nossa postura crítica ao conceito não é, em nada, inovadora e nem se poderia assim pretender, afinal é bastante corrente entre os seus estudiosos que “o ‘projeto’ de sociedade civil subestimou claramente a habilidade

⁵⁵² COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, 47-48.

adaptativa das elites políticas, sobrevalorizando, em contrapartida, o potencial político das associações voluntárias”.⁵⁵³

A distinção que gostaríamos de esboçar entre nosso incipiente entendimento e a vasta literatura dedicada à sociedade civil é a de que não vamos nós procurar consertar o conceito nem propor um substitutivo lingüístico, mas antes procurar dar um passo atrás e reenviá-lo os estudos sobre os novos (já não tão novos assim) movimentos sociais. É em um momento de refluxo como o atual que se pode verificar a utilidade de um conceito ou teoria e não simplesmente abandoná-lo por conta de seus insucessos na prática. E sejamos claros: fracassos que se fermentaram no período pós-ditatorial, em que a disputa política se acentuou em prol da consolidação da democracia representativa eleitoral, em que os partidos políticos oficiais e os governos eleitos disputavam sua hegemonia. Não se trata, como não poderia deixar de ser, de uma crítica à democracia em geral. Antes, uma crítica ao modelo democrático estabelecido, ainda que possamos admitir que as forças políticas dos anos 1980 não conseguiram propor um modelo diverso.

Nessa linha, vem a calhar a crítica à noção de sociedade civil feita por, entre outros, *Dagnino* e *Lavalle*. Para a primeira autora, juntamente a *Olvera* e *Panfichi*, trata-se de um debate “superado”, uma vez que foi incorporado “aos discursos das agências multilaterais de desenvolvimento e ao amplo mundo das ONGs”. Sua crítica vai à direção de “um surpreendente e estranho consenso” que se pauta pela idéia amorfa de terceiro setor, vale dizer, hoje “perdeu-se o perfil crítico que a idéia de sociedade civil continha em meados dos anos de 1990”.⁵⁵⁴ Esta perda de criticidade teria se baseado precisamente na “velha oposição liberal entre sociedade e Estado”, bem como na homogeneização de sua arena, retirando o conflito de seu centro e despolitizando-o profundamente. É interessante notar que os autores, aqui e por seu turno, procuram superar o “déficit analítico” da noção de sociedade civil passando por outros conceitos, também insuficientes, como o de “esfera pública” ou “capital social”, sem dar maior ênfase em sua interconexão. A grande proposta deles parece ser a de dar força à

⁵⁵³ COSTA, S. *As cores de Erçilia*: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais, p. 51.

⁵⁵⁴ DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J.; PANFICHI, Aldo. “Para uma outra leitura da disputa pela construção democrática na América Latina”. Em: _____ (orgs.). *A disputa pela construção democrática na América Latina*. Campinas: UNICAMP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, p. 21-22.

noção de “projeto político”, com o fim de contrapor os diferentes tipos de projetos para a construção democrática no continente latino-americano. Assim, estariam disputando esta construção, após a perda de hegemonia – ainda que não de existência – do projeto autoritário (próprio dos regimes de força), um projeto democrático-participativo e outro neoliberal, a partir do que se faria notar uma “confluência perversa”, conforme já comentamos acima.

Entretanto, referida noção de “projeto político”, em que pese a grande contribuição de seus idealizadores para a crítica do consenso da sociedade civil, padeceria de um grande problema cuja visualização é perceptível no excerto que se segue: “a exigência da presença de visões totalizantes que abarcam o conjunto da sociedade nos levaria a restringir enormemente a utilização da noção de projeto político e a incorrer precisamente no equívoco que ela se propõe corrigir: a exclusão de certos sujeitos, temas e formas de ação política, perdendo de vista, mais uma vez, em conseqüência, a complexidade real do processo de construção democrática”.⁵⁵⁵

Perguntamo-nos: em que medida visões *totalizantes* (que são distintas de visões totalitárias) podem conspurcar a visualização de *toda* a complexidade real? Parece-nos que a fuga feita pela literatura sociológica ocorrida desde os anos 1980, quando a teoria dos novos movimentos sociais se fez visível, até a década de 1990 e de 2000, com hegemonia de teorias sobre a sociedade civil e esfera pública, das visões totalizantes só fazem confirmar o que dissemos antes: transformações só são possíveis admitindo-se a manutenção macroestrutural do sistema (que se contrapõe ao molecular “mundo da vida”). Logo, só as pequenas transformações são admissíveis, em um excesso de cautela de factibilidade crítica (ou utopia realizável). E, diga-se de passagem, o problema da produção da vida, inclusive ao nível econômico, é solenemente esquecido.

Esta ordem de questionamentos, contudo, não pode pôr de lado a lembrança feita de que certos “sujeitos, temas e formas de ação política” não podem continuar sendo excluídos do debate. Na verdade, não podem continuar sendo ocultados.

Seguiremos nossas considerações tendo este alerta em mente. Agora, pretendemos registrar ainda uma outra crítica feita à noção de sociedade civil. É o balanço construído por *Adrián Lavalle*, para quem

⁵⁵⁵ DAGNINO, E.; OLVERA, A. J.; PANFICHI, A. “Para uma outra leitura da disputa pela construção democrática na América Latina”, p. 40-41.

“o debate sobre a sociedade civil dos anos 1990 exauriu-se em silêncio, sem pena nem glória, sem sequer acusar explicitamente a mudança nos termos da sua própria discussão e cedendo à introdução das balizas de uma agenda mais pragmática e menos exigente quanto às qualidades morais de seus atores”. Assim, eis que

hoje é claramente perceptível a mudança de registro no debate, outrora centrado nas potencialidades de transformação dos novos atores da sociedade civil e agora preocupado com a proliferação de formas inéditas de participação e exercício da cidadania, com as dinâmicas e alcances dos conselhos e outros espaços de participação publicamente institucionalizados, com a gestão social de políticas públicas específicas e com o advento de representatividades emergentes – representatividades, por sinal, de contornos ainda confusos.⁵⁵⁶

O debate, portanto, parece redirecionado e a literatura com a qual trabalhamos, de um lustro já distante no tempo, sinaliza para essas mudanças. A tensão (o que chamamos antes de tênue fronteira) entre crítica e apologia da sociedade civil só pode ser resolvida se percebida menos abstratamente e, portanto, de modo mais totalizante. Ao cindir a sociedade, em política e civil (distorcendo a divisão didática gramsciana), toma-se a sociedade civil abstratamente, como espaço puro de articulação de atores que agem socialmente. Essa tautologia, porém, causa espanto, quando se percebe que a tentativa é a de fundamentá-la desde sua relação com o estado, a partir de experiências de conselhos gestores de políticas públicas específicas e orçamentos participativos. A sociedade civil, que surge como “terceira via” entre estado e mercado, tem de se enraizar no estado (conselhos e orçamentos participativos) e travar uma queda de braços com o mercado (quando não, ser por ele sustentado).

Assim, parece que a sociedade civil é arena que carece de atores, sendo que quando surgem estes, aparecem como representantes sem legitimidade dentro do aparelho estatal (e nunca do mercado!). A

⁵⁵⁶ LAVALLE, Adrián Gurza. “Sem pena nem glória: o debate sobre a sociedade civil nos anos 1990”. Em: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 66, julho de 2003, p. 108-109.

democracia de mão única, apenas política (ao nível do estado), não se nos apresenta como grande “modelo” a ser defendido, afinal uma visão totalizante, consistentemente, ponderaria: e a democracia econômica onde está?

De qualquer modo, se inserirmos os atores devidos na moldura que encerra a sociedade civil, seremos mais capazes de enxergar as possibilidades do conceito. Sem aceitar a falsa cisão da realidade em política, econômica e social, fazemos uso metafórico dela para chamar a atenção para o fato de que se voltarmos ao tema dos movimentos populares, por intermédio da do resgate teórico feito a partir dos novos movimentos sociais, teremos possibilidades de mediação para a democracia como fenômeno total. Nem só político nem só econômico, mas os dois ao mesmo tempo, com o importante instrumental da crítica democratizante da sociedade, que se opõe às opressões específicas e que precisa se dar, encarnada que está pelos movimentos sociais populares.

Gostaríamos de retomar a questão da identidade para cotejá-la com problema candente hoje: o pluralismo jurídico e sua eficácia não-estatal. Primeiramente, é preciso não esquecer que podem existir várias formas de identidade. *Castells* nos apresenta três, as quais podem ser tomadas como as mais significativas. Seriam elas as identidades legitimadora (para justificar uma dada realidade), a de resistência (para se opor a uma dominação e resguardar suas tradições) e a de projeto (aquela na qual se parte da cultura reconhecido para a construção de uma nova, com fins de transformação da estrutura social).⁵⁵⁷

Já *Stuart Hall*, refletindo sobre a mesma condição identitária, assinala que existem condições diaspóricas e que, nestes casos, “as pessoas geralmente são obrigadas a adotar posições de identificação deslocadas, múltiplas e hifenizadas”.⁵⁵⁸ Condições diaspóricas podem ser, muito grosso modo, aproximadas ao que se costuma chamar de “minorias étnicas ou raciais” (ainda que nos casos latino-americanos, nem sempre sejam minorias) e estas têm se articulado em movimentos sociais para reivindicarem seus direitos. Quando transcendem a reivindicação, podem formar identidades de projeto, como ocorre com as várias nações indígenas do continente, ou mesmo configurarem-se

⁵⁵⁷ Conferir CASTELLS, M. *A era da informação*, vol. 2, p. 24.

⁵⁵⁸ HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. 2 reimp. rev. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 72.

como identidades de resistência, como é o caso da maior parte dos quilombolas de nossa América.

Pois bem, quando se opera essa transcendência, resultando em uma bem definida construção de identidades (sempre lembrando que elas podem ser plúrimas, como não tão bem definidas), faz-se passível de entrada em cena o pluralismo jurídico.

Assim como ocorre com as identidades, também o pluralismo jurídico não pode ser visto como um bloco homogêneo. Certamente, existem formas e formas de pluralismo jurídico, das mais diversas tradições teóricas e das mais diferentes preocupações históricas. É assim, por exemplo, com o pluralismo jurídico medieval ou com o pluralismo jurídico, ainda hoje existente, episcopal. O mesmo se passa com a ordem jurídico-política internacional, plural por natureza. Não só situações plurais internacionais ou do nível nacional podem se dar, como também os pluralismos intranacionais. O caso mais conhecido de tal pluralismo jurídico, ainda que não se apresente com essa roupagem, é o das forças paramilitares ou ainda as paraestatais do narcotráfico. Como podemos ver, múltiplas são suas facetas e é por isso que nos interessa um tipo específico de pluralismo jurídico, o qual chamaremos de pluralismo jurídico insurgente e de libertação.

O pluralismo jurídico insurgente, então, tem um interessante ponto de partida, qual seja, o fato de enxergar os movimentos populares em sua “capacidade de romperem com a padronização opressora e de construir nova identidade coletiva, de base participativa, apta a responder às necessidades humanas fundamentais”.⁵⁵⁹ É uma concepção de direito que ultrapassa os cânones eurocêntricos, ainda que haja muito a se avançar em sua proposta. Mas, de um modo geral, está habilitado a fazer a seguinte reapropriação, conforme *Torre Rangel*: “debe servir de base para que las organizaciones del pueblo logren uno de los principales propósitos del uso alternativo del Derecho: la reapropiación del poder normativo por esos mismos sectores del pueblo”.⁵⁶⁰

Esta reapropriação, entendida quando da criação de identidade por parte dos movimentos populares, passa pela construção de um projeto alternativo, que se torna contra-hegemônico e propositivo em relação ao sistema político-jurídico vigente. É é nessa medida que “o problema das fontes do Direito numa sociedade determinada e historicamente concreta não está mais na priorização de regras técnico-

⁵⁵⁹ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 143.

⁵⁶⁰ RANGEL, J. A. de la T. *El derecho que nace del pueblo*, p. 18.

formais e na completude de ordenações teórico-abstratas, porém na dialética de uma práxis do cotidiano e na materialização normativa comprometida com a dignidade de um novo sujeito social”.⁵⁶¹

A aposta que pode ser feita – desde uma concepção do direito como algo plural, para além de o estado monista – nos movimentos populares como redatores de seu próprio direito vai ao encontro da idéia de construção de uma identidade que proponha modificações na estrutura da sociedade – daí se ressaltar um âmbito de movimento social popular em todo movimento popular, sendo que o contrário não se apresenta. É claro que enquanto persistir no seio desses movimentos um ideário meramente reivindicativo e não contestatório (mas também não só contestador porque necessita ser propositivo), a concepção do pluralismo jurídico insurgente e libertador poderá parecer abstrata. Frente a uma ideologia jurídica baseada em um “paradigma jurídico reflexivo”, como o constante em *Jean Cohen*, torna-se-nos difícil fazer prosperar o pluralismo insurgente. Isto porque parte-se de uma concepção colonizada de direito, própria a outro contexto geopolítico e que pode se expressar na seguinte conceituação: “direito reflexivo é uma forma de regulação que complementa, mas não substitui outras formas jurídicas. Decidir quando e onde um tipo de legislação ou modo de regulação é adequado é uma questão empírica”. Esta idéia que pode querer se coadunar com um pluralismo jurídico não é a que desposamos, pois surge em um clima de conciliação a partir da instância jurídica entra os “interesses pertinentes”.⁵⁶²

O direito reflexivo se vincula acentuadamente com posturas procedimentalistas do jurídico (e aqui voltamos à crítica a *Habermas* as quais poderiam se juntar às críticas a *Luhmann*). Estruturando-se, em última instância, a partir de uma comunidade ideal de fala (matizada, reconhecidamente, pelas especificidades da realidade concreta), chega à formulação de que “o Princípio do Discurso adquire a forma legal de um princípio democrático”.⁵⁶³ Mesmo que acentue o procedimentalismo, como várias vezes o faz, que ele é modelo de interpretação do direito e nunca fechado, pode nos levar a alguns descaminhos. O principal deles é

⁵⁶¹ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 153.

⁵⁶² COHEN, Jean. “Sociedade civil e globalização: repensando categorias”. Tradução de Vera Pereira. Em: *Dados: revista de ciências sociais*. Rio de Janeiro: IUPERJ, vol. 46, n. 3, 2003, p. 430 e 454 (nota 13).

⁵⁶³ HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”. Tradução de Gabriel Cohn e Álvaro de Vita. Em: *Lua nova: revista de cultura e política*. São Paulo: CEDEC, n. 36, 1995, p. 52.

o de aceitação, pura e simples, do sistema jurídico posto, com o qual – diz o procedimentalismo – temos de trabalhar inescapavelmente. Assim, cabe o questionamento: no direito, há vários modelos de interpretação do que seja o direito mesmo. Quando, de saída, se propõe a necessidade de um estado nacional, está-se adotando uma posição sobre o que seja o direito. E mais, considerando algumas tendências do debate sobre o descolonialismo, não se pode desvincular o modo de produção econômico da discussão política. Ao se propor o modelo procedimentalista não se está reforçando o sistema em que o direito (e sua definição) se encontra? Haveria um direito em si, independente de sua posição no sistema-mundo colonial e capitalista?

Conceber o direito como processos comunicativos de justificação pode, portanto, nos deixar ante toda esta perplexidade. Daí a necessidade de se superar tal entendimento, mas não de um modo tal que faça do ecletismo sua profissão de fé. Ao tratarem de três modelos de direito na América Latina (pluralismo, substancialismo e procedimentalismo), *Sérgio Costa* e *Soares Melo* fazem transparecer justamente isso: “as contribuições dos três modelos para estudar e interpretar as ambivalências da democracia e do Estado de direito na América Latina são, de algum modo, complementares”.⁵⁶⁴

A proposta do pluralismo jurídico insurgente, rebelde ante o colonialismo do saber-poder, alerta para a questão de que uma coisa é o pluralismo jurídico como “fato” – sua observação e descrição implica que toda organização social macro (o estado, inclusive) saiba trabalhar com ele; e outra coisa é o pluralismo jurídico como “prescrição” – fazendo-se preciso pensar nele como poder dual (contra-hegemônico) no âmbito de uma mediação para uma nova organização social (podendo ser um outro estado, inclusive). Só dessa maneira, na contra-hegemonia que anuncia a nova instituição, poderá lograr êxito a factibilidade crítica⁵⁶⁵ da eficácia jurídica não-estatal, vale dizer, do pluralismo jurídico de libertação.

⁵⁶⁴ COSTA, S.; MELO, Rúrion Soares. “Sociedade civil, estado e direito na América Latina: três modelos interpretativos”. Mimeo, p. 13.

⁵⁶⁵ Ver conceito de factibilidade crítica para a política da libertação em DUSSEL, E. D. *20 tesis de política*, p. 151 e seguintes.

4.3. Experiências: o Sistema Cooperativista dos Assentados do MST e o Movimento das Fábricas Ocupadas no contraponto da lei

Iniciemos este ponto pela negação do que ser mostrar nele, vale dizer, uma radiografia da lei de sociedades cooperativas, caracterizando sua ideologia normativa a serviço do modo de produção capitalista, o qual, afinal de contas, tem seu modo próprio de cooperação. Ainda que já tenhamos nos aproximado da matéria em nosso primeiro capítulo, vale a pena resgatar a mesma discussão a fim de contrapor o conteúdo legislado a duas experiências concretas.

É notório que a lei 5.764, de 16 de dezembro de 1971, é fruto da articulação do estado militar brasileiro com sua respectiva elite agrária, pautada no latifúndio e na monocultura exportadora, dentro da lógica da revolução verde que trouxe para o campo a tecnologia que faria da agricultura um agro-negócio de ponta.

Conhecer referido diploma legal é importante para nos munirmos contra as investidas próprias de quem o construiu, a classe capitalista brasileira.

A lei de cooperativas do regime militar tem uma peculiaridade que faz enrubescer os contemporâneos intérpretes do direito, tão afeitos à lógica sistêmica fundada na Constituição de 1988. Esta proíbe a intervenção estatal para a constituição e funcionamento de cooperativas como direito fundamental (art. 5º, XVIII), no entanto a lei feita nos anos de chumbo do governo *Médici* é exaustiva ao consignar ao marechalato da época prerrogativas que limitassem sua liberdade. Mesmo assim, a lei persiste no regime constitucional, como monstro jurídicamente.

Sendo esta sua estranheza mais comovedora – hoje considerada tacitamente revogada pelo sistema constitucional – cabe sinalizar para alguns de seus mais significativos pontos, fundamentais para sua compreensão.

Seu artigo 3º traz a idéia de que as cooperativas, encaradas como sociedades (logo, enquistadas na tipologia societária do direito privado moderno, eminentemente burguês, com sua ênfase na autonomia privada e contratualista), são destinadas a uma *atividade econômica sem objetivo de lucro*, em proveito comum aos seus associados. Portanto, fundamentando-se nas experiências históricas das cooperativas européias, de cunho notadamente reformista (apesar de não terem se constituído em sua experiência histórica com a finalidade de concretizar uma teoria reformista, necessariamente), a lei incorpora elemento estranho ao capitalismo em sua versão mais pura. Ocorre, contudo, que tal “voto de pobreza” das cooperativas, ou seja, rejeição ao lucro, é

inofensivo ao capitalismo, não lhe ameaçando em nada, por isso de sua aceitação em legislação estatal.

Na seqüência do diploma, apresenta-se ponto nodal, o artigo 4º e sua conceituação do que sejam as cooperativas. Diz seu enunciado: “as cooperativas são sociedades de pessoas, com forma e natureza jurídica próprias, de natureza civil, não sujeitas à falência, constituídas para prestar serviços aos associados”. Importante aqui é notar desdobramento do artigo anterior que proclama serem as cooperativas *sociedades de pessoas, com natureza civil*. Isto faz delas formas societárias equiparáveis a sociedades simples, naquilo que sua legislação específica for omissa (nos termos do artigo 1.096 do novo Código Civil de 2002). Também, é importante realçar o que a literatura especializada costuma levantar no que se refere às cooperativas terem como meta a *prestação de serviços a seus próprios associados*, claríssima alusão às já citadas experiências européias embasadas na atividade de consumo e de crédito. É claro, ainda, que a expressão “prestar serviços” inclui a idéia de bens em seu conceito.

O mesmo artigo 4º aporta um elenco de características que, em conjunto, daria a feição completa – e, diga-se de passagem, obrigatória – das cooperativas, distinguindo-as das demais sociedades.

O inciso I tem a seguinte redação: “adesão voluntária, com número ilimitado de associados, salvo impossibilidade técnica de prestação de serviços”. É a expressão jurídica do princípio rochdaleano da “porta aberta”, a partir do que se verifica a intenção de tornar a entrada em cooperativas mais facilitada.

O inciso II trata da “variabilidade do capital social representado por cotas-partes”, vale dizer, o dinheiro que é colocado, integralizado, na sociedade cooperativa tem como unidade a *cota-parte*. No inciso III, encontra-se a limitação de cotas-partes para cada cooperado, ainda que se permita a adoção de critérios de proporcionalidade. Ainda, o inciso IV persiste com a “inaccessibilidade das cotas-partes do capital a terceiros”, algo que vem sendo questionado pelos detentores do grande capital, afim de tornar possível o capital das cooperativas em comodidades (“commodities”).

O inciso V carrega em seu texto a idéia política que mais ressalta nas análises do cooperativismo, qual seja, a “singularidade do voto”, ou o princípio do “*um homem, um voto*”, instrumento irrenunciável para uma gestão democrática, apesar de insuficiente sozinho. O mesmo inciso ressalva que as cooperativas de cooperativas (centrais, federações e confederações) podem adotar a proporcionalidade. Já o inciso

seguinte, o VI, menciona a necessidade de quórum para as assembléias, de acordo com o número de cooperados e não do capital mantido.

Por sua vez, o inciso VII estabelece o “retorno das sobras líquidas do exercício, proporcionalmente às operações realizadas pelo associado”. Trata-se de dispositivo que serve de corolário para inexistência de lucros. Assim, o superávit da cooperativa é rotulado de *sobras a serem retornadas aos cooperados*, de acordo com sua atividade na sociedade cooperativa. Logo, aqui fica assentada a idéia de óbice a lucros, ficando as sobras com os cooperados, uma vez que o que caracteriza uma cooperativa é o princípio da dupla qualidade dos associados, sendo estes integrantes dessa forma societária e seus usuários, igualmente.

O inciso VIII traz interessante previsão, qual seja, a da “indivisibilidade dos fundos de reserva e de assistência técnica educacional e social”, realçando-se a necessidade de que parte do que a cooperativa arrecada seja destinado a *fundos obrigatórios*, nos moldes da lei.

Controverso é o inciso IX, quanto à “neutralidade política e indiscriminação religiosa, racial e social”. É controverso, logicamente, não pela impossibilidade de discriminações de qualquer espécie (o que o próprio sistema constitucional não permitiria, sendo desnecessária sua redação), mas pela locução “neutralidade política”. Se a pensarmos à época de sua edição, resta estranha sua previsão, vez que a contestação política ao estado de coisas no regime militar era severamente punida. Mais atentamente, contudo, poderemos perceber que é transposição de um dos princípios da experiência européia que tinha por intuito vedar problemas políticos entre os “proletários” que organizavam suas cooperativas e que pertenciam a diversas correntes políticas do operariado. Obviamente, nada tem a ver com a opção política do agro-negócio. Ainda assim, o inciso encontra uma consequência prática: a impossibilidade de discriminação de qualquer gênero nos estatutos da cooperativa.

Já o inciso X prevê uma solidariedade entre os associados, referindo-se a “*prestação de assistência*”. Incoerente, porém, já começa a ser sua menção, “quando previsto nos estatutos, aos empregados e cooperativados”.

Por fim, o critério do inciso XI de *admissão* de associados em consonância com as “possibilidades de reunião, controle, operações e prestação de serviços”.

Esboçado o regime jurídico das cooperativas a partir de sua conceituação no artigo 4º de sua lei regulamentadora, cabem algumas observações mais específicas quanto a seu regime legal.

Constitui-se uma cooperativa por “deliberação da assembléia geral dos fundadores”, devendo seu ato constitutivo trazer os requisitos previstos no artigo 15 e seu estatuto o que prevê o artigo 21. Registra-se a cooperativa na junta comercial, sem depender de qualquer autorização estatal, como requer a redação da lei.

Quanto aos órgãos da cooperativa, haverá uma Diretoria ou Conselho de Administração, com mandatos de no máximo 4 anos, renovando-se, pelo menos 1/3 de seu corpo administrativo. Também haverá um conselho fiscal com três membros titulares e três suplentes, anualmente eleitos e com reeleição de apenas 1/3.

Ponto sensível da lei é o do ato cooperativo. Refere-se este, segundo o artigo 79, a atos “praticados entre as cooperativas e seus associados, entre esses e aquelas e pelas cooperativas entre si”. Estes atos não recebem a incidência de impostos, por não terem caráter mercantil. Adentram esta espécie de ato os chamados negócios auxiliares e os negócios acessórios. Também, o artigo 111 prevê que as rendas de cooperativas que participam de sociedades não cooperativas (artigo 88) são passíveis de tributação, bem como as rendas de caráter interno com não associados, nas cooperativas agropecuárias e de pesca e nas cooperativas fornecedoras de bens e serviços (artigos 85 e 86).

Percebemos, assim, que é uma construção legislativa voltada para os interesses da classe dominante, ainda que revestida de vários atenuantes, da mesma forma como o carrasco faz o sinal-da-cruz antes de executar o condenado.

Notemos, ainda, alguns itens que instauram as controvérsias mais veementes dessa sistemática. Enumeremo-los em três:

a) O artigo 6º, inciso I, concebe quase que astrologicamente um número mínimo de associados: vinte. A comunhão de interesses e esforços se afigura perfeitamente plausível em grupos pequenos, de modo que a previsão legal parece insana. A autogestão, finalidade implícita da organização cooperativa, prescinde de um número mínimo de participantes.

b) Segundo o artigo 91 da lei, “as cooperativas igualam-se às demais empresas em relação aos seus empregados para os fins da legislação trabalhista e previdenciária”. Como admitir a contratação de empregados? A lei o permite. Dessa forma, choca-se a idéia autogestionária com a permissividade legal, destroçando a prática libertadora de movimentos sociais ao se permitir o assalariamento,

contradição inexplicável para os disseminadores do discurso de combate à heterogestão, mas completamente inteligível se tomados em conta os donos do poder. De qualquer forma, o artigo 442, § único, da CLT, reproduziu a lei 5.764 em seu artigo 90: “qualquer que seja o tipo de cooperativa, não existe vínculo empregatício entre ela e seus associados”. Portanto, não se deve recair em práticas de subordinação, continuidade (não eventualidade), onerosidade (pagamento de salários) e pessoalidade (prestação direta), o que caracteriza, em sede de direito trabalhista, vínculo empregatício.

c) A questão mais polêmica, qual seja, a representação. O artigo 105 traz a vinculação das cooperativas à OCB. Trata-se de dispositivo inconstitucional, já que a constituição prevê liberdade de associação, sendo vedada a associação compulsória (artigo 5º, inciso: “XX – ninguém poderá ser compelido a associar-se ou a permanecer associado”). Se eles representam alguém que seja alguém que com eles compartilhe ideais e não todas as cooperativas, em seus mais diversos matizes.

Por fim, cabe mencionar novamente que há dois projetos de lei geral tramitando no congresso, atualmente. Um deles é o antigo Projeto de Lei do Senado 171/1999, do senador *Osmar Dias*, proposto novamente ante a nova legislatura como PLS 03/2007. Nele, há quatro pontos estruturais, em conformidade com uma visão própria do agro-negócio, que se baseiam no seguinte: a) ampliação do que se entende por ato cooperativo (para facilitar a interação com as multinacionais, impedindo-se a tributação); b) a abertura do capital das cooperativas (é a idéia das “commodities”); c) a possibilidade de pessoas jurídicas de qualquer natureza associarem-se às cooperativas; d) representatividade do sistema cooperativo permanecendo com a OCB.

Outro projeto é o do senador *Eduardo Suplicy*, PLS 153/2007, também reproposto, o qual não parece inovar muito, a não ser no que pertine à redução do número mínimo de associados, de vinte para sete. Traz, não obstante, problemas semelhantes aos do projeto acima citado.

Esta pode ser considerada, portanto, uma radiografia do cooperativismo legal brasileiro e podemos contrapô-la às tentativas de levar a cabo a cooperação para além de o modo de produção vigente, ainda que com limites claros. É uma pausa em nossa reflexão teórica para que possamos visualizar duas experiências que incubam aquilo que viemos chamando de poder dual a partir da produção total da vida, de acordo com o conceito de movimentos populares.

O primeiro movimento popular a ser por nós debatido tem em seu “Caderno de Cooperação Agrícola”, nº 5, descrição demorada do

“Sistema Cooperativista dos Assentados” (SCA), título deste volume. Além de apontar sua base política, seu histórico pautado na idéia de cooperação e seus princípios, o documento reeditado em 1998 assinala as formas de cooperação agrícola adotadas pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST).

De matriz diversa daquela utilizada pelo cooperativismo da OCB, fundido na legislação estatal vigente, aqui a tônica é a cooperação. Isto significa dizer que não é ponto preponderante a legalização ou formalização do empreendimento econômico para que receba guarida do SCA. Arrolam-se, assim, as formas de cooperação existentes: a) mutirão (puxirão ou troca de serviço); b) núcleo de produção; c) associações; d) grupos semi-coletivos; e) grupos coletivos; f) cooperativas de prestação de serviço de um assentamento; g) cooperativas de prestação de serviços regionais; h) cooperativas de crédito; i) cooperativas de produção e prestação de serviços; j) cooperativa de produção agropecuária.

Fica claro, desde logo, que além de seu papel político-ideológico, o SCA comporta uma dimensão econômica inegável, afinal de contas a materialidade da vida das pessoas que conformam o coletivo do movimento exige-o. Vale dizer: mesmo tendo o escol de oposição ao modo de produção de vigente ou qualquer outra crítica a atual sociedade capitalista é preciso não cair na ingenuidade de se desprezar que é inevitável o relacionamento com o sistema, mesmo que seja devido à mais simples sobrevivência. Desse modo, as mais comuns análises sobre os limites de uma organização econômica dentro do sistema capitalista devem servir como apelo a uma “vigilância crítica” e como meta para que tal sistema seja transformado. Não pode, no entanto, destinar-se às resistências como camisa-de-força que nada permite fazer, pois não é de embates teóricos que estamos a falar e sim da possibilidade de produção, reprodução e desenvolvimento da vida concreta.

Eis aí o diferencial estrutural do que seja o cooperativismo tradicional, capitaneado pela OCB, em relação à alternativa proposta pelos movimentos sociais, em especial o MST: o caráter bifronte das cooperativas como sendo *politicamente* de oposição à ordem vigente e *economicamente* embasadas em prol da organização da produção.

Aí está um índice de totalidade que enovela nossa noção de poder dual latente. É óbvio que ainda não há revolução alguma sendo feita, não ao menos em nível macroestrutural (já que poderíamos enxergar significativas transformações no cotidiano das pessoas que constroem um movimento popular). Mas se há um lugar em que podemos enxergar as bases de uma possível transformação mais radical são os movimentos populares.

Aqui é o momento de apenas exemplificarmos as marcas reais da tentativa de construção, desde os movimentos populares, da organização respaldada pela produção da vida. Como um movimento popular não descarta de sua atividade produtiva e econômica, o exemplo do MST se avulta perante nossas reflexões como sendo verdadeiramente paradigmático.

O SCA se propõe como um cooperativismo de novo tipo, alternativo, diferente e de oposição às políticas neoliberais que caracterizaram especialmente a década de 1990, como também de oposição ao cooperativismo tradicional. Daí ser explícita a proposta dos assentados: “o cooperativismo tradicional está vinculado, nos estados, nas OCEs e, no país, na Organização das Cooperativas do Brasil (OCB), que se propõe a ser a única representante de todas as cooperativas”. E a conclusão é peremptória: “somos oposição a este modelo”.⁵⁶⁶ E esta oposição se organiza pela CONCRAB – Confederação das Cooperativas da Reforma Agrária.

O mais interessante desta proposta é o reconhecimento da necessidade da existência de um duplo caráter do sistema cooperativista de novo tipo: “ter, ao mesmo tempo, um caráter *político* e um caráter de *empresa econômica*”.⁵⁶⁷ Portanto, trata-se da corroboração de nossa tentativa de estabelecer por via dos movimentos popular uma organização de totalidade, na qual se poder cultivar a possibilidade dos grandes enfrentamentos sociais.

Na defesa, pois bem, da cooperação agrícola, o MST lança mão de razões econômicas, sociais e políticas para apresentar seu projeto de sustentabilidade e sua produção da vida. Desde a construção do SCA, em 1989, o movimento que já havia se formado há coisa de uma década,⁵⁶⁸ “o problema da produção passa a ser visto como parte da luta

⁵⁶⁶ CERIOLI, P.; MARTINS, A. (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*, p. 11.

⁵⁶⁷ CERIOLI, P.; MARTINS, A. (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*, na mesma p. 11.

⁵⁶⁸ O surgimento do MST se dá a partir do sul do Brasil. Ver: LISBOA, Teresa Kleba. *A luta dos sem-terra no oeste catarinense*. Florianópolis: UFSC; São Paulo: MST, 1988, p. 69 e seguintes; GOMES, Iria Zanoni. *Terra e subjetividade: a recriação da vida no limite do caos*. Curitiba: Criar Edições, 2001, p. 68 e seguintes; REGO, Nelson. “A experiência de autogestão dos trabalhadores agrários de Nova Ronda Alta e o seu significado para o Movimento dos sem-terra”. Em: *Terra livre*. São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros; Marco Zero, n. 4, julho de 1988, p. 65-76; e para uma visão para além de a sulista, conferir MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2001, p. 120 e seguintes.

de classes”.⁵⁶⁹ E esta visualização se destaca tanto na organização de acampamentos quanto de assentamentos rurais, frutos da luta pela terra. Daí que a organização da produção se desenvolve de acordo com problemas práticos e do dia-a-dia destas unidades de união de agricultores sem-terra, mas sempre com o limite objetivo externo do mercado, sendo que é a partir disso que se erige o entendimento de que é preciso assumir uma outra “lógica de mercado, buscando um mercado alternativo”.⁵⁷⁰ Fica evidenciado, assim, que não há uma idílica busca por uma volta a um estado primitivo da sociedade. As trocas são uma realidade para quem produz dentro do modo de produção capitalista, portanto não se pode negligenciar o fato de que é preciso ter mediações para enfrentar a questão da circulação, a qual não é exclusividade do capitalismo.

A partir disso, entretanto, podem os trabalhadores sem-terra construir sua pauta principiologicamente cooperativista. Dividindo esta pauta em “princípios da cooperação agrícola”, “princípios de implantação da cooperação”, “princípios organizativos” e “princípios de direção”, podemos destacar algumas de suas formulações, sem querer, entretanto, fixar um amplo resumo desta principiologia. O mais interessante é notar que, por conta da “necessidade de cooperar”, a idéia reitora é a de que “todos os associados em uma empresa associativa, legal ou não, devem ter os mesmos direitos e deveres”,⁵⁷¹ destacando-se então a democracia, inclusive no nível econômico, pois, como já salientamos, não é suficiente – apesar de imprescindível – uma gestão meramente política. Dessa maneira, vemos que a cooperação não se reduz a sua forma jurídica, fazendo com que nos deparemos, desde logo, com o fenômeno da pluralidade jurídica de fato. Mais que isto, “a cooperação deve ser vista como forma de organizar os assentados para a luta”⁵⁷² e esta é a idéia central de nosso capítulo – organização popular.

Esta mesma forma de encarar o fenômeno cooperativo faz ensejar esta característica de pluralidade jurídica, na exata medida em que se desposa, por parte do MST, a noção de direção coletiva. Daí que “em se tratando de cooperativas centrais (CCAs) devemos observar que a direção política do SCA é superior a direção legal da CCA. Para nós o que vale é a direção política; a direção legal é ‘pro forma’”.⁵⁷³ Sem

⁵⁶⁹ CERIOLI, P.; MARTINS, A. (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*, p. 31.

⁵⁷⁰ CERIOLI, P.; MARTINS, A. (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*, p. 41.

⁵⁷¹ CERIOLI, P.; MARTINS, A. (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*, p. 47.

⁵⁷² CERIOLI, P.; MARTINS, A. (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*, p. 49.

⁵⁷³ CERIOLI, P.; MARTINS, A. (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*, p. 52.

dúvida alguma, não se trata de burla à lei, mas a afirmação de um âmbito de produção normativa que ultrapassa a oficialidade estatal-burocrática. A gestão do trabalho pelos próprios trabalhadores, portanto, implica, em última razão, a criação de seu próprio direito e é por isso que as cooperativas de cooperativas (cooperativas centrais) não comandam o processo político do movimento e sim o contrário.

É neste sentido que chegamos ao estabelecimento de um conjunto de “princípios para um cooperativismo alternativo”, baseado no duplo caráter da associação, político e econômico, com finalidade de produção e organização familiar e democrática. Contudo, há limites há esta experiência. *Marlene Grade* ao estudar este sistema produção cooperada aponta para a questão de que “a trajetória percorrida pelo Movimento culmina com a necessidade de uma redefinição de sua estratégia. Da simples junção dos produtores à forma cooperativa tem conduzido à gestão empresarial da produção da comercialização, através do SCA”. E assim arremata problematizadamente: “na medida em que as Cooperativas ampliam sua participação no mercado capitalista as leis do capital se impõem para elas, assim como para as empresas burguesas” e “ao se fortalecerem as Cooperativas se reproduz o caráter capitalista na produção, elemento contraditório à construção de uma sociedade igualitária e socialista proposto pelo MST. Urge neste momento a necessidade de um fortalecimento das reflexões teóricas para que o Movimento se fortaleça e se apresente como perspectiva de uma nova forma de produção da vida”.⁵⁷⁴

Creemos, porém, que esta contradição é própria de toda organização popular que tem de fazer da realidade seu ponto de partida para a concretização das lutas. Não há idealismo possível na consecução destas e é por este motivo que a utopia aqui tem de possuir um sentido forte e concreto, como factibilidade crítica. Não é possível pensar em alternativas, é preciso experienciá-las. Daí que as contradições de um importante movimento popular como o MST devem sempre ser levantadas, mas com o intuito de contribuir com a vigilância crítica de seus realizadores e não para que se descarte sua proposta histórica. Faz

⁵⁷⁴ GRADE, Marlene. *MST: luz e esperança de uma sociedade igualitária e socialista*. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Economia da Universidade Federal de Santa Catarina, 1999, p. 221-222. Para uma aproximação efetiva com o direito, desde uma perspectiva gramsciana, conferir GUTERRES, José Augusto. *A questão agrária brasileira e a atuação do MST para efetivação de direitos à luz do conceito de hegemonia em Gramsci*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito (Mestrado) da Universidade Federal do Paraná, 2008.

parte de um quefazer insurgente a cooperação, mas também a resistência, como vimos nos nossos capítulos 1 e 2, respectivamente. Além de isso, é importante a reflexão críptica, conforme expusemos nos capítulos anteriores, a fim de que cheguemos à universalidade concreta da organização popular⁵⁷⁵ com os objetivos políticos e econômicos já esclarecidos. Da constatação sociológica do fato de uma pluralidade jurídica é preciso pôr em prática a luta por um poder dual/plural. E isto envolve um caminho cheio de contradições, assim como uma música sempre estará repleta de imperfeições, porque executada por um homem e não por uma máquina.

Os limites da experiência do MST nos podem conduzir a outras conjecturas acerca do âmbito organizativo de movimentos populares, como é o caso, em menor escala, do movimento das fábricas ocupadas.

Em primeiro lugar, devemos distinguir a experiência das fábricas recuperadas da reivindicação das fábricas ocupadas que visam à estatização. Nas primeiras se ressalta o fato de que os trabalhadores assumem o controle dos meios de produção e escolhem a forma de autogerir, ainda que seja necessário “pensar as possibilidades de emancipação nas FRs [fábricas recuperadas] como algo que não se reduz a uma simples mudança jurídica de propriedade, ou em termos marxistas, para além da expropriação dos expropriadores. Isso porque a alienação não se extingue por meio de decreto nem com uma modificação da propriedade jurídica”.⁵⁷⁶

Se seguirmos este mesmo alerta, poderemos compreender o que significa o movimento das fábricas ocupadas e que se baseiam no seguinte lema: “fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é estatizada”. Este é inclusive o título de um livro-reportagem escrito por *Janaína Quitério*, em 2003, sobre a experiência histórica dos trabalhadores do interior de Santa Catarina que ocuparam as fábricas da Cipla e da Interfibra, por conta de sua iminente bancarrota, em Joinville.

⁵⁷⁵ Interessante notar que o aspecto organizativo é bastante enfatizado em outras experiências de movimentos populares latino-americanos, como o dos camponeses no Paraguai, ainda que pendendo para a ideia de redes de atores externos colaboradores: “las modalidades organizativas también juegan un papel importante en el mantenimiento de la unidad en una colonia legalizada. En algunos asentamientos se trata de evitar la formación de pequeños grupos como comités de productores y se mantiene la organización al estilo de las asambleas comunales de las cuales todos/as participan”. RIQUELME, Quintín. *Los sin tierra en Paraguay: conflictos agrarios y movimiento campesino*. Buenos Aires: CLACSO, 2003, p. 188.

⁵⁷⁶ NOVAES, Henrique Tahan. *O fetiche da tecnologia: a experiência das fábricas recuperadas*. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 307.

Assim sendo, mais do que recuperar a fábrica, a proposta é defender “o controle operário e a luta pela estatização das empresas”.⁵⁷⁷

Trata-se, portanto, de um movimento nascido no seio da crise industrial brasileira e que se caracteriza pela defesa do pleno emprego das fábricas à beira da falência. Em defesa, portanto, de direitos trabalhistas, seus trabalhadores se recusam a permitir que o empreendimento acabe e tomam as rédeas de seu processo produtivo, ainda que não possam tomar conta da sua propriedade na medida em que o passivo é muito grande e seus bens estão quase em sua totalidade penhorados.

Dá que se passa a investir na ocupação das fábricas como “uma situação transitória”⁵⁷⁸ a fim de que se possa alcançar o fim último de estatizar a empresa. É o que o caso das fábricas de Joinville mostraram assim como outros casos mais no Brasil (A *Flaskô*, de São Paulo, por exemplo) e na América Latina. Aliás, a título de informação, houve já a organização de dois eventos, o “I Encuentro Latinoamericano de Empresas Recuperadas por Trabajadores” (2005) e o “II Encuentro Latinoamericano de Empresas Recuperadas por Trabajadores” (2009), ambos em Caracas, construídos por organizações de 5 países: Venezuela (Frente Revolucionario de Trabajadores de Empresas en Cogestión y Ocupadas - FRETECO); Bolívia (Central Obrera Boliviana – COB; e Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolívia – FSTMB); Argentina (Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas – MNER; Asociación Nacional de Trabajadores Autogestionados - ANTA\CTA); Paraguai (Central Unitaria de Trabajadores CUT – Auténtica; e Coordinación de Empresas Recuperadas por Trabajadores) e Brasil (Movimento de Fábricas Ocupadas).⁵⁷⁹

A principal questão que nos interessa neste debate não é, mais uma vez, descrever minuciosamente o caso concreto, mas perceber as discussões que envolveram seu desdobramento político a ponto de se chegar a recusar a proposta da economia solidária e a formação de sociedades cooperativas conforme a lei o estipula.

⁵⁷⁷ GOULART, Serge. “Estatização versus cooperativa”. Em: NASCIMENTO, Janaína Quitério do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada: a luta dos trabalhadores da Cipla e Interfibra para salvar 1.000 empregos*. Joinville: Cipla, 2004, p. 124.

⁵⁷⁸ NASCIMENTO, Janaína Quitério do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada: a luta dos trabalhadores da Cipla e Interfibra para salvar 1.000 empregos*. Joinville: Cipla, 2004, p. 24.

⁵⁷⁹ Conforme informação do blogue “Tirem as mãos da Cipla”, em <http://tiremasmaosdacipla.blogspot.com>, acessado na data de 02/03/2010.

Esta interessante recusa se baseia no fato de que as fábricas foram ocupadas ao tempo da eleição de *Luiz Inácio Lula da Silva*, à presidência da república brasileira, e ao tomar posse de seu cargo ter insistido na proposta da autogestão solidária como maneira de se resolver o problema.

Conforme o depoimento de *Janaína Quitério*, “desde o princípio, os trabalhadores negaram-se a autogerir as fábricas porque as condições impostas a qualquer empresa pelo atual sistema de produção exigem redução de postos de trabalho, flexibilização de direitos e outras medidas ‘necessárias’ para as tornar as empresas rentáveis”. Mais do que a fixação desta fragilidade ante a concorrência e a circulação capitalistas, “as empresas autogestionárias, como as cooperativas, transformam os operários em patrões, despindo-os da identidade e classe necessária para unificá-los na luta contra esse sistema de produção”.⁵⁸⁰

Não cremos, contudo, que a crítica elaborada no seio do movimento pela estatização de fábricas ocupadas se destine a questionar a possibilidade de uma cooperação alternativa, tal e qual se apresenta como o modelo do MST, por exemplo. O MST, aliás, sempre foi aliado dos trabalhadores destas fábricas e suas reivindicações foram sempre somadas às deles. Ocorre, porém, de se tratar de contextos distintos, o que faz com que a crítica dos operários que ocupam fábricas quebradas ganhe um vigor extraordinário, na medida em que põe a nu a inconseqüência de uma alternativa de baixo potencial ofensivo como o da economia solidária em relação à modificação do modo de produção.

Ainda que os solidaristas mais eminentes, como *Paul Singer*, defendam que no fenômeno da economia solidária estaria o germe de um novo modo de produção (e aqui nos remetemos à discussão do nosso primeiro capítulo, secção 1.3), trata-se de uma forma econômica, entendemos, suplementar à capitalista. E do mesmo modo como não consegue levar a cabo uma transformação radical da sociedade, o movimento que se desenvolve em torno dela se apresenta débil. Seu projeto político é, dessa forma, limitado à capacidade de quando muito complementar o modo de produção vigente.

Pois bem, quanto os trabalhadores da Cipla e da Interfibra, na defesa dos seus 1.000 empregos, apregoavam que se opunham à alternativa autogestionária da economia solidária, estavam se opondo à autogestão limitada à esfera interna da unidade produtiva. Sem embargo,

⁵⁸⁰ NASCIMENTO, J. Q. do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada*, p. 24-25.

a gestão cooperativa é uma forma restrita de autogestão e se pensarmos que haveria necessidade de construção de um verdadeiro movimento de massas que ultrapassasse a reivindicação por manutenção de empregos, ou seja, a demanda pela subsistência, para que se pudesse pôr em prática a autogestão social a partir de fábricas ocupadas, as críticas dos referidos trabalhadores mostra-se com total fundamento. Pela via jurídica da formação de cooperativas, “os trabalhadores também podem assumir as ações da empresa, em geral, herdando também as suas dívidas”,⁵⁸¹ daí ser esta alternativa o ensejo para a “precarização do trabalho”.⁵⁸²

Esta precarização se consubstanciaria, realmente, por ser “cada vez mais exigido o ‘enxugamento’ do quadro de funcionários das empresas, para que elas consigam disputar mercados”.⁵⁸³ E como a bandeira política é a defesa da integralidade dos empregos, só por meio da estatização ela seria possível.

No entanto, é-nos impossível deixar passar uma análise sobre o porquê dessa experiência histórica não ter vingado. Apostando no ascenso eleitoral de um ex-metalúrgico à presidência da república, houve um tremendo esforço dos trabalhadores por fazer dessa pauta uma pauta do governo. Apesar de ainda hoje termos a *Flaskô*, de Sumaré, em São Paulo, lutando pela estatização (e atualmente está reivindicando para que seja aprovado um projeto de lei de iniciativa popular para declarar a fábrica e seu entorno como de utilidade pública em prol de futura expropriação da área), o experimento das fábricas catarinenses soçobrou, agonizando em uma ainda vigente intervenção judicial, significando o esfriamento da mobilização por conta de uma dura atuação jurídico-política certamente aportada em interesses não populares. Se o governo assegurava a possibilidade de as fábricas terem sua atividade viabilizada caso fossem transformadas em cooperativas, por que deixou de viabilizar o mesmo empreendimento pela via não cooperativista? Afinal de contas, era uma reivindicação das bases, conscientizadas e prontas para a luta prática. Cremos que o grande limite da proposta da estatização é reivindicar do estado de classe que compre a briga dos trabalhadores, classe contrária à qual se aninha. Não queremos aqui desposar uma visão mecanicista de entendimento do

⁵⁸¹ NASCIMENTO, J. Q. do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada*, p. 103.

⁵⁸² NASCIMENTO, J. Q. do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada*, p. 104.

⁵⁸³ NASCIMENTO, J. Q. do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada*, p. 105.

direito como elemento superestrutural. Para rebater estas críticas, escrevemos nosso capítulo 2. Ocorre que a resistência por meio do direito não pode prescindir de uma análise criteriosa da realidade política e perceber que a luta pela hegemonia estatal só pode se fazer por meio de ampla mobilização de massas. Terminantemente, não era interesse do estado fomentar a luta pela estatização, o que certamente desestabilizaria o concerto de classes que encontramos hoje em nossa realidade política, às vésperas das eleições de 2010.

Sendo assim, chega a causar curiosidade o fato de que a defesa do direito ao trabalho, por meio de medidas e estudos jurídicos, tem de ser a pedra de toque das reivindicações dos operários das fábricas ocupadas. E assim se instaura uma contradição profunda que é entre a possibilidade de ou não de levar às últimas conseqüências a resistência pelo direito. Hoje, não vingou a estatização; quiçá, venha a ter êxito esta proposta depois de muita luta proletária. Contudo, sempre ao reboque do estado e da formação de um entendido jurídico-positivo.⁵⁸⁴

Mesmo se ressaltando esta limitação, entendemos que enquanto a existência de luta pelo controle operário da produção houver, teremos espaço para pensar na organização popular desde a produção da vida e os enfrentamentos levados a termo por essa organização em face do estado e dos interesses do capital certamente dão vez à lobrigação (às vezes excessivamente longínquas) da gestação de um poder dual/plural⁵⁸⁵ que se oponha à barbárie do capital, como os documentos da “Conferência nacional em defesa do emprego, dos direitos, da terra e do parque fabril brasileiro”, construída pelo movimento das fábricas ocupadas, insistentemente ressaltavam, fazendo-nos lembrar que entre

⁵⁸⁴ “Isso retoma, por fim, a discussão de qual sociedade os sindicatos e a classe trabalhadora querem: esta que nós temos, destrutiva, ou outra, em que seja possível pensar em uma retomada de um projeto que resgate alguns valores mais essenciais da humanidade que trabalha e daquela que, hoje, é desprovida do trabalho? O que, portanto, nos remete ao socialismo.” ANTUNES, R. “Comentários”. Em: _____; HADDAD, Fernando; MAURO, Gilmar; CARNEIRO, Gilmar. *Sindicatos, cooperativas e socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 70.

⁵⁸⁵ Um relato histórico muitíssimo interessante assinala que durante o período do governo *Allende*, no Chile, os “cordones industriales” agrupavam a esquerda que não tinha compromisso político com a manutenção da ordem estatal-legal burguesa e sua experiência demonstrou seu “caráter comunitario”: “no es pura casualidad que los ‘Cordones Industriales’ tuvieran base territorial, y mucho menos que buscaran formas de relación con el movimiento poblacional del respectivo territorio. El planteamiento del ‘doble poder’ suele ser próprio de estos ‘cordones’”. BAÑO, Rodrigo. *Lo social y lo político, un dilema clave del movimiento popular*. Santiago: FLACSO, 1985, p. 61.

civilização e barbárie há mais afinidades do que disparidades, conforme as palavras de *Engels*:

desde que a civilização se baseia na exploração de uma classe por outra, todo o seu desenvolvimento se opera numa constante contradição. Cada progresso na produção é ao mesmo tempo um retrocesso na condição da classe oprimida, isto é, da imensa maioria. Cada benefício para uns é necessariamente prejuízo para outros; cada grau de emancipação conseguido por uma classe é um novo elemento de opressão para a outra. A prova mais eloqüente a respeito é a própria criação da máquina, cujos efeitos, hoje, são sentidos pelo mundo inteiro. Se entre os bárbaros, com vimos, é difícil estabelecer a diferença entre os direitos e os deveres, com a civilização estabelece-se entre ambos uma distinção e um contraste evidente para o homem mais imbecil, atribuindo-se a uma classe quase todos os direitos e à outra quase todos os deveres.⁵⁸⁶

4.4. Economia política e movimentos populares: superação da dualidade entre velhos e novos movimentos

Pelo que pudemos intuir até então, a filosofia e as ciências sociais têm adotado, freqüentemente, uma posição demasiado cética quanto às possibilidades de mudança das estruturas políticas e econômicas. Dizem-no principalmente por não enxergarem mais um sujeito histórico para a ação política revolucionária, bem como por se contentarem com um reivindicativismo que não pretende, sequer idealmente, ultrapassar as peias do reformismo hegemônico desde a social-democracia alemã bernsteiniana (à qual se opôs contundentemente, por exemplo, a já aventada *Rosa Luxemburgo*).

Tal concepção política, todavia, não pode encontrar eco dentro de uma crítica econômica e de uma política. A economia política da atualidade tem de superar essa cegueira e propor-se a algo efetivamente.

Entretanto, não se pode fazê-lo virando-se as costas para a realidade. Se é certo que o conceito de classe social – tão debatido pela

⁵⁸⁶ ENGELS, F. *A Origem da família, da propriedade privada e do estado*. Tradução de Leandro Konder. 12 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991, p. 200.

tradição marxista e por sua respectiva, mordaz e fiel crítica – não pode ser meramente requeitado e servido como se fosse um prato novo, tampouco pode ser um tal que se considere sem mais validade, devendo ser jogado fora. Não. A contemporaneidade traz mediações bastante credíveis de plausibilidade para seu incremento: foi o que percebemos até aqui com o conceito de movimentos populares.

A este respeito, partimos da formulação já clássica de *Ilse Scherer-Warren*, mostrando que o que ocorre com esta formulação é que o que se diz ser o continente – movimentos sociais – não condiz com seu conteúdo.

Em uma reflexão bastante interessante, mostramos também que *Daniel Camacho* propõe uma diferença entre os movimentos sociais e os movimentos populares, distinção esta que recebemos. Para ele, constituinte dos movimentos populares seria o momento no qual se “passa de uma relação desarticulada entre os diversos movimentos a uma ação permanente, estruturada e com objetivos políticos”.⁵⁸⁷

Mas esta dimensão política não pode ser pensada fora de uma clara demarcação contestadora: “o projeto político do movimento popular, ou mesmo as reivindicações políticas mais localizadas dos movimentos populares questionam por sua própria natureza o regime de dominação”. A locução “por sua própria natureza” seria mais do que suficiente para aclarar o caráter transformador, social, político e economicamente, de referidos movimentos não fosse a seqüência de seu próprio discurso: “isso os leva a se oporem às classes dominantes”.⁵⁸⁸

E o autor aqui lembrado é bastante lúcido para se opor a quaisquer reducionismos, tanto o que pretende reduzir toda a complexidade social ao binômio de classes, reservando-lhe uma unicidade teórica que nem mesmo em *Marx* encontra abrigo; quanto aquele que veja só nos movimentos populares a chave interpretativa da realidade, o que seria a troca de uma redução por outra. E conclui, de acordo com o que já ressaltamos: “a única abordagem plausível para uma interpretação científica dos movimentos populares e, em geral, de todos os movimentos sociais consiste em considerá-los, dinamicamente e em toda sua complexidade, *com referência às classes sociais*”.⁵⁸⁹

Eis, portanto, duas dimensões que facilitam a compreensão desse fenômeno da contemporaneidade. Um deles é esta referência inabalável,

⁵⁸⁷ CAMACHO, D. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”, p. 221.

⁵⁸⁸ CAMACHO, D. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”, p. 223.

⁵⁸⁹ CAMACHO, D. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”, p. 224 (grifou-se).

ainda que não sufocante, às contradições de classes. Os próprios autores do “Manifesto comunista” são mais do que claros ao afirmarem que “nossa época – a época burguesa – caracteriza-se, contudo, por ter simplificado os antagonismos de classe”.⁵⁹⁰ Tal simplificação diz respeito à contraposição entre burguesia e proletariado, mas se há uma simplificação é porque houvera antes uma complexa conformação de classes. *Marx e Engels*, ainda, qualificam sua discussão por tornarem-na histórica. E se é de história que se fala, só historicamente se pode agir e pensar. Inclusive, é reiteradamente constatada a existência de outras classes para além de proletariado e burguesia, como as classes médias e o lumpen-proletariado ou ainda “os restos da monarquia absoluta, os proprietários de terra, os burgueses não industriais, os pequeno-burgueses”,⁵⁹¹ mas “de todas as classes que *hoje* se contrapõem à burguesia, só o proletariado se constitui uma classe verdadeiramente revolucionária. Todas as demais se arruinam e desaparecem com a grande indústria; o proletariado, ao contrário, é seu produto mais autêntico”.⁵⁹² E é nesse contexto que os movimentos populares devem ser entendidos, conforme uma relação, em última análise, que recruta o povo – os *populares* – a se oporem às classes dominantes, assim como o proletariado era recrutado de todas as demais classes.

A outra dimensão, que complementa a relação entre movimentos populares e classe, refere-se a sua necessária organização. *Camacho* aduz que “os movimentos sociais não têm que ser necessariamente organizados”,⁵⁹³ o que não é válido para os movimentos populares, para os quais a organização é elemento constitutivo, consoante o que acima foi citado. Mas a simples organização não é suficiente para desembaraçar este nó conceitual, sendo importante a advertência de que “os movimentos sociais têm duas grandes manifestações: por um lado,

⁵⁹⁰ MARX, K.; ENGELS, F. “Manifesto do Partido Comunista”, p. 8.

⁵⁹¹ MARX, K.; ENGELS, F. “Manifesto do Partido Comunista”, p. 16. Outra passagem reitera esse quadro: “os pequenos empreendedores tradicionais – os pequenos industriais, comerciantes e os que vivem de renda, os artesãos e agricultores – decaem no proletariado; uns, cujo pequeno capital não é suficiente para permitir que adotem os processos da grande indústria, sucumbem frente à concorrência com os grandes capitalistas; outros porque sua habilidade é desvalorizada pelos novos métodos de produção. Assim, o proletariado é recrutado em todas as classes sociais”. MARX, K.; ENGELS, F. “Manifesto do Partido Comunista”, p. 15.

⁵⁹² MARX, K.; ENGELS, F. “Manifesto do Partido Comunista”, p. 18 (grifamos).

⁵⁹³ CAMACHO, D. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”, p. 217.

aqueles que expressam os interesses dos grupos hegemônicos, e, por outro lado, os que expressam os interesses dos grupos populares”.⁵⁹⁴

Nesse diapasão, pois bem, deve-se resgatar o nível contestador dos movimentos populares – uma espécie de movimento social, mas que não se pode confundir com seu gênero – e, especialmente, seu matiz transformador. “Há movimentos sociais que representam os interesses do povo, assim como há os que reúnem setores dominantes do regime capitalista, os quais não têm interesse em questionar de modo absoluto, nem em transformar totalmente as estruturas de dominação. Ao contrário, pois estes setores recebem benefícios da manutenção destas estruturas”.⁵⁹⁵ Logo, a base econômica deve ser percebida como delimitador inarredável de qualquer movimento, o que implica dizer que os movimentos populares, formação histórica da contemporaneidade mais próxima do sujeito histórico da transformação da tradição marxista, só fazem sentido dentro de um quadro arejado que abarque a questão de classe. A economia pela qual opte, portanto, tem de ser uma economia política da revolução, ou seja, aquele que tem condições de transformar a realidade havida em uma América Latina, por exemplo.

É por isso que resgatamos as experiências significativas do sistema cooperativista do MST e o histórico acontecimento da constituição, no Brasil, de um movimento de fábricas ocupadas. Cada um a seu modo, rejeitando a imposição da forma jurídica “sociedade cooperativa”, que, radiografada a partir da legislação, apresenta características que distorcem uma compreensão verdadeiramente libertadora da produção da vida.

E é nesta exata medida que deveríamos retomar a literatura sobre os novos movimentos sociais,⁵⁹⁶ de modo a fazermos evidenciar o fato de que o resgate dela é importante por ressaltar o renovar da contestação, para além de meras reivindicações (ainda que estas, não neguemos, sejam importantes), e o germinar de um novo projeto de modo de vida; mas também demonstrando seus limites porquanto apartam o problema das classes desde categorias purificadas sociologicamente.

A situação econômica em toda a periferia (que aqui não se restringe à América Latina, mas abarca também Ásia e África e até

⁵⁹⁴ CAMACHO, D. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”, p. 217-218.

⁵⁹⁵ CAMACHO, D. “Movimentos sociais: algumas discussões conceituais”, p. 217.

⁵⁹⁶ Uma primeira indicação pode ser lida em SANTOS, B. de S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2000, p. 256 e seguintes (item “Os novos movimentos sociais”).

mesmo os excluídos do ritmo de desenvolvimento econômico da Europa, América do Norte e Japão) se apresenta como das mais representativas circunstâncias – não tão circunstante assim, mas até estrutural – de mobilização social. É certo, todavia, que nem só a problemática econômica faz brotarem os movimentos sociais em geral. Os movimentos feminista e ecopacifista, por exemplo, tiveram sugestiva origem e repercussão “nos países ocidentais desenvolvidos”,⁵⁹⁷ não necessariamente vinculados a questões de cunho estritamente econômico, o que não os impediu de se disseminar pelo restante do mundo.

Com efeito, os movimentos sociais *tradicionais*, que ocuparam a cena política até pelo menos o final da década de 1950, apresentavam-se como espécie de mobilização política não institucional derivada das perdas infligidas a certos setores sociais pelo processo econômico-político vigorante, de modo que as cartas reivindicatórias daqueles movimentos estavam fortemente atreladas às questões atinentes ao *status* econômico de seus agentes e ao pleito pelo acesso ao poder político. Não raro tais movimentos sociais privilegiavam objetivos de cariz econômico-material, agindo em conformidade com os modelos tradicionais de ação (clientelísticos, assistencialistas e autoritários) e conservando relações de subordinação aos órgãos institucionalizados (Estado, partido e sindicatos).⁵⁹⁸

Entretanto, o evoluir do processo histórico fez perceber que a exclusão não se dá apenas em nível material, nível das necessidades insatisfeitas, mas igualmente em outras esferas da vivência humana e, inclusive, na esfera formal da positividade jurídica. Dessarte, o velho dístico de igualdade da revolução burguesa em França não condiz sequer com a configuração hodierna do real, isto é, não encontra correspondência no mundo da vida. O presente histórico faz-se marcado pelo fato da pluralidade, de modo que os sujeitos concretos não se aprazem com a ainda imperante concepção formal de igualdade, vez que se apresentam cada vez mais multicores, multiformes e heterogêneos, fazendo surgir uma complexidade a qual o discurso jurídico tradicional tem se recusado a enfrentar.

⁵⁹⁷ SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*. 2 ed. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Centro João XXIII, 1996, p. 29.

⁵⁹⁸ SCHERRER-WARREN, I. “O caráter dos novos movimentos sociais”. Em: _____; KRISCHKE, Paulo (orgs.). *Uma revolução no cotidiano?* Os novos movimentos sociais na América Latina. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 41.

Os novos movimentos sociais não se apresentam, originariamente, como pessoa de direito. A personalidade jurídica lhes é estranha. Sua organização coletiva é rejeitada pelo âmbito formal – ou seria formalista? – das legislações modernas. No entanto, sua ação é individualizada e reprimida como se atomizável pudesse ser. Dessa maneira, a perseguição penal e civil se torna assaz recorrente, ainda que, de uma forma ou de outra, seus direitos não sejam reconhecidos positivamente. Escava-se, assim, um buraco no “sistema”; eis os “sem-direito” no “sistema de direito” que, então, passa a ser, simultaneamente, conformador de uma multidão de sem-direitos (“estado-de-não-direito”).

Ocorre que, quase que ironicamente, do lugar da negação é que se faz surgir a positividade, de modo que desde lá onde há sujeitos sem-direitos é que há de brotar a resistência que grita, ainda que a princípio mudamente, para ser reconhecida. Os *novos movimentos sociais* despontam, assim, como protagonistas de nova articulação social, enxergando-se neles a potencialidade da promoção de mudanças estruturais na ordem posta das coisas, sobretudo à medida que seus reclamos não partem mais apenas da conflituosidade das relações de produção, mas representam a busca pela libertação do corrente processo de difusão, aprofundamento e de irreversibilidade das formas de dominação e privação sociais. Nessa esteira, poderiam figurar as cooperativas populares como foram de organização dos novos sujeitos de direitos,⁵⁹⁹ espécie de sujeito coletivo com qual o discurso jurídico ainda tem dificuldades em lidar.

Enrique Dussel teve a oportunidade de assinalar o papel primordial dos novos direitos, advindos dos *novos movimentos sociais*:

la incorporación de “nuevos” derechos al “sistema del derecho”, o la explosión del “sistema del derecho” *vigente*, que ahora se transforma en “antiguo”, por un *nuevo sistema del derecho* es fruto, no tanto de la explicitación de un derecho natural todavía no descubierto, sino por la institucionalización de un “nuevo” derecho descubierto por las víctimas “sin-derecho” fruto

⁵⁹⁹ Ver WOLKMER, A. C. “Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos ‘novos’ direitos”. Em: ____; LEITE, José Rubens Morato (orgs.). *Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas – Uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas*. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 1-30; ou uma versão mais sucinta do mesmo texto em WOLKMER, A. C. “Direitos humanos: novas dimensões e novas fundamentações”. Em: *Direito em debate*. Ijuí: UNIJUÍ, ano X, n. 16-17, janeiro-junho de 2002, p. 9-32.

de la madurez histórica propia al desarrollo de la realidad humana (y de la conciencia política), del proceso civilizatorio de la comunidad política particular o de la humanidad en general. (...) Es fruto de la conciencia crítico-política de los grupos que sufren en su dolor los efectos negativos del estado-de-no-derecho de una dimensión humana que la madurez histórica ha desarrollado pero que el derecho no ha incluido todavía como exigencias que requieren institucionalidad pública. La negatividad material (la miseria, el dolor, la humillación, la violencia sufrida, etc.) indica al “sin-derecho” como un “hueco” negro dentro del “sistema de derecho”.⁶⁰⁰

Na esteira desse pensamento, podemos encontrar em algumas reflexões acerca dos novos movimentos sociais as características apontadas acima por *Dussel*, vale dizer, de forma mais viva, há quem advogue pela existência de uma cultura, ainda que incipiente, distinta, de tais novos movimentos. Entre outros, seria próprio deles o antiautoritarismo e a descentralização do poder⁶⁰¹; a democracia como processo participativo⁶⁰²; a identidade coletiva⁶⁰³; a reconstrução de uma sociedade alternativa⁶⁰⁴; etcétera. Marcam-se, desde logo, por uma orientação social que, em que pese multidimensional, afasta-se cada vez mais do clientelismo para aproximar-se de certa radicalidade, clamando-se por igualdade social, com ênfase na participação e atitudes de confrontação. Não é possível, por exemplo, afirmar uma unidade ideológica dos novos movimentos sociais, tampouco uma sua unitária composição social, vez que haverá empregados e desempregados lutando, lado a lado, nos movimentos urbanos, bem como mulheres

⁶⁰⁰ DUSSEL, E. D. *Hacia una filosofía política crítica*, p. 153.

⁶⁰¹ SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimientos sociales*, p. 51.

⁶⁰² THOMPSON, Adrés. “As lutas sociais na Argentina (1976-1983)”. Em: CHERESKY, Isidoro; CHONCHOL, Jacques (compiladores). *Crise e transformação dos regimes autoritários*. Tradução de Roberto Mara. Campinas: UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1986, p. 123.

⁶⁰³ BECA, Cristina H. “Regime autoritário e setores populares urbanos no Chile. Transformação das relações sociais (1973-1983)”. Em: CHERESKY, Isidoro; CHONCHOL, Jacques (compiladores). *Crise e transformação dos regimes autoritários*. Tradução de Roberto Mara. Campinas: UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1986, p. 152.

⁶⁰⁴ RIBEIRO, Ana Clara Torres. “Movimentos sociais – velhas e novas questões no espaço do Rio de Janeiro”. Em: VIOLA, Eduardo J.; SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (org). *Crise política, movimentos sociais e cidadania*. Florianópolis: UFSC, 1989, p. 94.

oriundas de setores populares, intelectuais feministas e militantes de partidos políticos de ideologias diversas, nos movimentos de emancipação da mulher. Nessa esteira, poderíamos adotar aqui a proposta conceitual de *Antonio Carlos Wolkmer*, para definir esses novos movimentos sociais como “sujeitos coletivos transformadores, advindos de diversos estratos sociais e integrantes de uma práxis política cotidiana com certo grau de ‘institucionalização’ imbuídos de princípios valorativos comuns e objetivando a realização de necessidades humanas fundamentais”,⁶⁰⁵ de forma que é dentro desses limites que podemos examinar a realidade das cooperativas populares como forma de organizar economicamente os movimentos populares, à medida que se sustentamos a necessidade de que se articulem a partir de uma base econômica específica, a fim de que possam faticamente lograr êxito no clamor pela satisfação das necessidades fundamentais de seus membros, entendendo-se-o como reivindicação ainda por ser atendida na realidade latino-americana.

Ressaltamos, sobretudo, que são o novo.⁶⁰⁶ E assim como o novo alumbra, também amedronta. Não é incomum os teóricos e analistas dos movimentos sociais apontarem diversos problemas, sendo mesmo imanente à emergência desses novos movimentos o aflorar de “neoconservadorismos”, estampados durante muito tempo na análise sociológica que acusava tais movimentos de irracionais e destinados ao fracasso, vez que pura e simplesmente seriam manifestações efêmeras daqueles temporariamente desconectados da teia social, de modo que seriam esses movimentos facilmente desarticulados tão logo seus agentes fossem alcançados pelas promessas da modernidade. Vê-se, pois, que o novo que aperta os calos da sociedade atual também é o novo anunciador de outro mundo, menos burocrático e menos relegado ao alvedrio dos donos do poder de classe. Por outro lado, não se pode deixar que se mistifique esta *nova* realidade. Ainda que ela seja um calo prático-teórico para todos, tanto para os que nela apostam quanto para os que a ela se antagonizam, é uma proposta em construção.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 122.

⁶⁰⁶ “O ‘novo’ está no fato de se tratar de manifestações com capacidade de surgir ‘fora’ da cena política institucional, fundadas em razões que não só transcendem os estritos interesses de produção e consumo, mas, sobretudo, compõem nova identidade coletiva, capaz de romper com a lógica do paradigma social dominante e se libertar das formas opressoras de manipulação e cooptação, criando alternativas implementadoras de práticas democráticas participativas.” WOLKMER, A. C. *Pluralismo jurídico*, p. 138.

⁶⁰⁷ A este respeito, *Iria Gomes*, ao pesquisar algumas práticas coletivas relativas aos assentamentos de trabalhadores rurais sem-terra no interior do Paraná, anota: “a perda da

Por vários serem os limites que suprimem a plenitude atuante dos movimentos populares, são as respostas a eles que devemos perquirir. Os objetivos e valores comuns enfraquecidos; a falta de penetração na sociedade civil em geral; a defasagem entre discurso ideológico e prática concreta; e o alcance fragmentado e localizado de suas ações⁶⁰⁸ fazem pensar que para além de uma organização de base, os movimentos populares devem possuir articulações outras, mais amplas e incisivas, possibilitando-lhes uma atuação inovadora e global, ainda que sem descurar de seu âmbito comunitário. É isto que propõe *Scherer-Warren*, com as redes de movimentos: “trata-se de passar da análise das organizações sociais específicas, fragmentadas, para a compreensão do movimento real que ocorre na articulação destas organizações nas redes de movimentos”.⁶⁰⁹

Desse modo articulados, os movimentos sociais serão capazes de satisfazer suas necessidades, demandas que entornam de um chão repleto de desigualdades e injustiças e merecem a atenção da sociedade contemporânea. “Dentre todos os corpos intermediários, privilegiam-se não só pela sua abrangência, mas também por suas características peculiares já examinadas (em especial a prática de transformar as suas demandas por satisfação de necessidades em afirmação por direitos), os movimentos sociais”.⁶¹⁰ São novos direitos reivindicados e que, virtualmente, poderão incorporar o verdadeiramente novo, amedrontando os soterradores e maravilhando os homens e mulheres socialmente sensíveis e rotineiramente indignificados, seja pela negação de sua vida, diretamente, ou pela negação da vida dos outros, o que significa negar a própria vida indiretamente. Emerge, nesse horizonte, o cooperativismo – e não necessariamente o cooperativismo legal, como se pode depreender da crítica originada no seio do movimento das fábricas ocupadas – como possibilidade organizacional para movimentos populares, numa estratégia que lhes permitirá usar do direito para fazer frente a um determinado uso do jurídico insistente em

terra constitui um momento de ruptura, de caos, que contém um potencial criativo de novas formas de organização, novas relações, novas possibilidades de vida. (...) a construção da luta e do assentamento constituem processos permanentes de desconstrução/reconstrução da subjetividade”. GOMES, I. Z. *Terra e subjetividade*, p. 33.

⁶⁰⁸ SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*, p. 60-64. Nesse sentido, conferir também BECA, Cristina H. “Regime autoritário e setores populares urbanos no Chile...”, p. 155 e seguintes.

⁶⁰⁹ SCHERER-WARREN, I. *Redes de movimentos sociais*, p. 23.

⁶¹⁰ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade*, p. 207.

obstaculizar o novo e impedir seu espraiamento, numa verdadeira forma de exercício da resistência.

Em termos de discussão acerca dos “novos movimentos sociais”, todavia, podemos dizer que há um conjunto de autores muito importantes e que não pode ser posto de lado. Além de *Ilse Scherer-Warren*, autora já resgata, há a tríade formada por *Eder Sader*, *Maria da Glória Gohn* e *Ana Maria Doimo*, a qual, sem equívocos, aporta os mais avançados aspectos da discussão. E a despeito do que viemos expondo até, é preciso que tenhamos claro os limites que a teorização desta novidade nos impõe. E não é porque os novos direitos se fazem ver, assinalando o que consideramos ser o nível da resistência desde o jurídico, que devemos entoar esta ode a qual pode nos lembrar, em grande medida, a própria crítica de *Marx* aos direitos humanos.⁶¹¹

O primeiro, apesar de ainda não aportar uma clara distinção entre movimentos sociais e populares, é *Eder Sader* de quem analisaremos o seguinte entendimento: “apoiando-se nos valores da justiça contra as desigualdades imperantes na sociedade; da solidariedade entre os dominados, os trabalhadores, os pobres; da dignidade constituída na própria luta em que fazem reconhecer seu valor; fizeram da afirmação da própria identidade um valor que antecede cálculos racionais para a obtenção de objetivos concretos”.⁶¹²

Como ressaltamos, não há clareza na distinção aduzida, mas há, por outro lado, uma forte tendência para estabelecê-la. De um modo geral, o autor não diverge da definição de movimentos sociais lembrada acima. Assim, ao caracterizar os “novos movimentos sociais”, *Sader* encontra sua práxis (“própria luta”), projeto (“objetivos concretos”), ideologia (“valores”) e até aponta para a existência de uma organização, ainda que de maneira difusa, quando se refere aos “cálculos racionais”. No entanto, como se pode pressentir, não é a definição de *Scherer-Warren* que queremos comprovar, mas, aí sim, demonstrar no que a

⁶¹¹ Ver item “4.6.2. A filosofia do direito na obra de Karl Marx”, em que o autor assevera: “a análise e a interpretação de obras como *A Questão Judaica* contribuem para se repensar não só as deformações formalistas do Direito em geral de tradição liberal-individualista e da inautenticidade da chamada doutrina burguesa dos direitos humanos, abstratos e universais, mas, sobretudo, para propor uma filosofia da práxis impulsionadora do Direito como instrumental da justiça humanizada e da emancipação social concreta”. WOLKMER, A. C. *Síntese de uma história das idéias jurídicas: da antigüidade clássica à modernidade*. 2 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008, p. 220.

⁶¹² SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 312.

ultrapassa *Sader* e de que forma intui a distinção entre os dois tipos de movimentos.

Ao se referir a uma solidariedade entre dominados, vale dizer, trabalhadores e pobres, *Sader* atinge o cerne da questão. Mais do que pontuar uma pauta de objetivos concretos, os quais aparecem, sem dúvida e na frase, abstratamente, há o reconhecimento da dimensão material e econômica. Assim, ainda que antecédidos tais “objetivos concretos” pela busca da afirmação de sua identidade, os movimentos analisados não se desapegam – e nem o poderiam – de sua base econômica. Mesmo que o estudo de caso feito por *Sader* contemple um clube de mães e um movimento de saúde, seus dois outros focos envolvem os metalúrgicos de São Paulo e São Bernardo do Campo, corroborando a intuição. Como não se trata de intuição completa, caso contrário não seria mais intuição, a análise ainda fica adstrita à delimitação do que sejam os novos movimentos sociais no Brasil. Todavia, traz elementos importantes para acedermos à noção de movimentos populares.

Em suma, queremos enfatizar os movimentos populares como organizações sociais, ainda que obviamente não institucionalizadas, com projeto e práxis sociais, conforme um conjunto de princípios, a ideologia, mas com um adendo que merece um desenvolvimento mais profundo: estão em estreita ligação com a dimensão econômica da sociedade. Quer dizer, incubam em si as possibilidades para a transformação cabal da realidade, inclusive ao nível material-econômico. Esta é uma advertência que incorporamos ao conceito de movimentos populares a fim de contrastarmos nossa postura teórica com a dos autores – que, de certo, muito contribuíram – os quais prescindem desse aspecto em seus estudos, bastando-lhes os movimentos em si. Não que os movimentos que não reivindicam uma questão econômica não mereçam a devida atenção dos pesquisadores e dos grupos políticos, como já deixamos claro, mas eles não são suficientes, ainda que necessários, para uma radical mudança social.

Fica claro, pois bem, que é uma tentativa de escapar do tema das classes sociais, ainda que continuando no âmbito popular. Mas essa fuga acaba por apagar importante questão social, uma vez que continuamos enquistados no modo de produção capitalista.

Por sua vez, *Maria da Glória Gohn* buscou enfatizar os paradigmas de análise dos movimentos sociais, mostrando haver três: o estadunidense, o europeu e o latino-americano. Como nos interessa mais este último, comentamos mais este último, pois para ela, em nossa América, houve maior desenvolvimento das lutas se comparados com o

desenvolvimento teórico. Segundo a autora, com modelos teóricos importados, na América Latina deu-se ênfase, primeiramente, às teorias desenvolvimentistas como a da CEPAL, mas depois as ligadas mais à noção de marginalidade (que continua sendo cepalina) até chegarmos à teoria da dependência, mesmo que acentuando a atividade estatal, dando vez à idéia de marginalidade estrutural. Assim é que num primeiro momento preponderariam as análises descritivas mais ligadas ao marco teórico marxista, até que fossem substituídas pela teoria dos novos movimentos sociais, o que comprova nossa argumentação: “a abordagem marxista foi sendo substituída pela dos novos Movimentos Sociais ao longo dos anos 80. E esta teoria [...] sempre esteve em desacordo e negou a abordagem ortodoxa marxista, especialmente a corrente leninista”.⁶¹³

Isto nos põe diante do problema que esta vertente de estudos originou: o afastamento das lutas dos movimentos sociais (para nós, especificamente, populares) com relação à produção de sua vida em sua totalidade. Daí que podemos ressaltar a generalidade de sua conceituação sobre o que sejam os movimentos sociais: “nós os vemos como ações sociais coletivas de caráter sócio-político e cultural que viabilizam distintas formas da população se organizar e expressar suas demandas”.⁶¹⁴

É a partir desta idéia que *Gohn* estabelece duas premissas de seu discurso: o fato de os movimentos sociais sempre existirem⁶¹⁵ e uma mudança significativa no “cenário sociopolítico” a partir dos anos de 1980. Daí que um conceito generalizador se torna possível, perfilhando a seguinte concepção: “a noção de sujeito histórico, povo, um dos eixos estruturantes do movimento popular, reformulou-se, assim como deu novos sentidos e significados às suas práticas. Resulta desse processo uma identidade diferente, construída a partir da relação com o outro, e não centrada exclusivamente no campo dos atores populares”. Quer dizer, a mudança radical à qual a autora se refere diz respeito ao fato de que os movimentos populares não teriam mais uma constituição auto-

⁶¹³ GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 217.

⁶¹⁴ GOHN, M. da G. “Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas”. Em: ____ (org.). *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 13.

⁶¹⁵ No caso do Brasil, *Gohn* tenta encontrar uma genealogia dos movimentos sociais desde o século XVIII. Ver GOHN, M. da G. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 20 e seguintes.

suficiente, como se alguma vez pudesse ter havido esta. Ocorre que esta impossibilidade não poderia significar o deslocamento dos focos contestatórios, já que se passa a dar mais importância, com o fim das análises de classe, às “novas formas de associativismo emergente, interações compartilhadas com ONGs e a participação nas políticas públicas”.⁶¹⁶ Mas se assim for, estamos nada mais nada menos que dentro do amebóide conceito de sociedade civil e a possibilidade de uma perspectiva de totalidade e de ruptura revolucionária se esvaem.

A mudança de eixo se faz sentir não de forma a aprofundar uma teoria que nos permita ver uma insurgência real, dando espaço para uma reflexão que possibilitasse a construção de um poder dual, mas sim uma rejeição das transformações macroestruturais, sendo que seu problema primeiro não pode ser outro que não a dicotomização entre velhos e novos movimentos sociais. Se, de um lado, o resgate do debate em torno dos novos movimentos sociais é imprescindível para se dar um choque de realidade por meio das lutas sociais nos defensores da teoria da sociedade civil, de outro lado, é equivocado insistir nessa dicotomia e, nesse sentido, toda experiência cooperativa que se limita a enquadrar-se em um aspecto de novo associativismo padece de ter de fazer uso, muitas vezes acrítico, do sistema de direito vigente, sem questionar a que esta utilização pode servir, mesmo que isto não implique uma demonização do jurídico. Ao contrário, pois como dissemos anteriormente, trata-se de um espaço para o desenvolvimento da resistência, mas nem só de resistência vive uma sociedade, ela precisa tomar as rédeas de si mesma, até hoje soltas e liberadas ao alvedrio do capital (que sequer alvedrio poderia ter).

Assim é que não poderíamos deixar de retomar a última grande autora dos movimentos sócias, *Ana Maria Doimo*, para mostrarmos que ela procura resgatar o sentido de “povo” dentro da caracterização do fenômeno movimentalista, de modo a “perceber o MP [movimento popular] como um campo ético-poético”, ou seja, chegar ao ponto de se compreender que “recusar a institucionalidade política em nome do ‘popular’ significa, neste caso, afirmar a capacidade concreta de se contrapor à tradição política autoritária”.⁶¹⁷ Daí a ênfase na questão da autonomia ainda que demasiadamente atrelada à noção de *ethos* mais

⁶¹⁶ GOHN, M. da G. “Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analítica”, p. 24.

⁶¹⁷ DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ANPOCS, 1995, p. 126.

que de necessidades humanas ou produção da vida. De qualquer forma, outro ponto de sua análise é passível de configurar em nossa discussão, uma vez que traz à tona o “reinado da pedagogia popular”, um verdadeiro “exercício pedagógico ‘popular’, fundado na tentativa de diluir as dicotomias dirigente-dirigido e sujeito-objeto, próprias, respectivamente, do processo político e dos métodos de ensino-aprendizagem ou de conhecimento”.⁶¹⁸ Daí que nós faremos um esforço de encontrar na convergência entre política e pedagógica o ponto de germinação por excelência da organização popular entendida como local e momento privilegiado de um poder dual/plural, conforme a secção a seguir.

O resgate, portanto, do problema das classes sociais – devido à tentativa de afastá-lo do debate acerca dos movimentos populares – nos faz estarmos convictos de que nem o marxismo carece de uma teoria política nem à América Latina falta uma tradição de teoria política marxista. A nossa problematização aponta para o que precisa ser resgatado e redeglutido em prol de sua suprassunção dialética entre nós. Para além de definirmos uma sua história das idéias, algo repetidamente efetuado, sobra à teoria política marxista latino-americana pensar a realidade concreta, em sua totalidade continental, criticando a situação de dependência e propondo, invariavelmente, a libertação ao nível dos saberes e das práticas, o que, conjugado, levar-nos-á à práxis revolucionária que nos exige a contemporaneidade.

Hoje, parece, os sujeitos históricos da transformação adquirem grande complexidade, aglutinam opressões específicas, espalham-se pelo continente, em campos, cidades, florestas e praias. Isto não quer dizer que a dimensão econômica deva ser secundarizada. De modo algum. Ela adquire, agora, nova atualidade. Os movimentos populares latino-americanos, que pululam ante nossos olhos, precisam de uma superação ana-dia-lética que passa pela reconciliação com a dimensão laboral, ainda que não presa às velhas formas de reivindicação (como os velhos formatos sindicais e as velhas alternativas partidário-eleitorais) nem tampouco aderindo ao discurso ingênuo e quimérico das propostas artesanais de organização econômica. Precisamos de movimentos com força contra-hegemônica em níveis totais e que permitam a cristalização de um novo modo de produção. Os novos movimentos populares dão início a esta caminhada, mas ainda precisam andar muito para fechar um trajeto que se coloca longínquo. Certamente, isto são aparências. A

⁶¹⁸ DOIMO, A. M. *A vez e a voz do popular*, p. 128.

superexploração do trabalhador reina absoluta e o capital se degenera num futuro agonizante. Mas este soçobrar não será espontâneo. Só a organização da classe trabalhadora poderá responder a esse incerto futuro. E, assim como a criação de um imaginário crítico para o que a ficção comprometida com a transformação da sociedade (como um certo filão da literatura latino-americana) tem um papel imenso a desempenhar, a constituição de uma teoria política marxista em nossa América para o novo século é um seu ponto essencial. E ela deve se fundar, sem receio de erro, já na superação da oposição entre velhos e novos movimentos sociais. Isto porque as classes precisam se organizar tática e estrategicamente e com as armas que têm, sejam as armas sindicais, sejam as pressões identitárias, sejam as adagas de um novo e ousado modo de vida.

4.5. Movimentos populares: momento e local privilegiado da factibilidade crítica de um novo sujeito coletivo da transformação social desde o poder dual/plural

Creemos ter de aclarar o fato de que movimentos sociais e movimentos populares não se equivalem, sendo que os primeiros são dotados de maior generalidade. Já os movimentos populares são uma mais rigorosa demarcação em relação àqueles. Nosso objetivo é o de apontar para a existência da possibilidade de um sujeito coletivo da transformação social, organização a partir do qual se pode consubstanciar o poder dual/plural. E os movimentos populares, como redução do espaço de possibilidades dos movimentos sociais, seriam o germe – praticamente protocelular – deste sujeito coletivo. Obviamente, não perfilhamos nenhuma visão messiânica da história, no sentido da inevitabilidade de seu destino já traçado. Entendemos, isto sim, que uma aposta na práxis deve ser feita. E tal aposta não pode se contentar com o espontaneísmo das massas ou da história. Não. A história não se rege pela batuta espontaneamente gerada no calor das decisões que os homens têm de tomar. Tampouco, porém, afasta absolutamente o imponderável, uma vez que este a ronda e cerca mais amiúde do que se pode perceber.

Se partirmos aqui do horizonte de uma teoria pedagógica da libertação em *Paulo Freire*, conforme a sistematização do capítulo anterior, poderemos pôr em relevo algumas questões que nos permitam entender em que medida os movimentos populares são, de fato, o “momento” e o “local” privilegiados para a realização do poder dual/plural, ou seja, que nos oportunizem perceber os movimentos

populares como “momento” e “local” privilegiado para a factibilidade crítica de uma práxis jurídica liminar e libertadora.. Desde já, porém, retomemos daquele cabedal teórico a noção de conscientização do educador brasileiro. Em uma entrevista, *Freire* nos aclara tal noção: “o esforço de conscientização, que se identifica com a própria ação cultural para a libertação, é o processo pelo qual, na relação sujeito-objeto, várias vezes referida nesta entrevista, o sujeito se torna capaz de perceber, em termos críticos, a unidade dialética entre ele e o objeto. Por isto mesmo, repetamos, não há conscientização fora da práxis, fora da unidade teórica-prática, reflexão-ação”.⁶¹⁹

Três elementos se sobressaem nesta noção: a processualidade, a unidade dialética sujeito-objeto e a práxis.

Primeiramente, haveremos de considerar que não poderia sobressair melhor conexão entre movimento e consciência do que a idéia de processo. O próprio termo “conscientização” nos leva a esta compreensão. Dessarte, a teoria pedagógica da libertação de *Paulo Freire*, lastreada pela teoria da ação dialógica e pelo lema fundamental de que “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, todos se libertam em comunhão”, conduz ao entendimento de que é o processo que prevalece e não um ponto de chegada cerrado. É exatamente isto o que induz a pensar a idéia de movimento, aquilo que se faz na construção da reivindicação/contestação, no decorrer da vida e da luta. Movimento é mobilizar e mobilizar-se; é movimentar-se; é sair de um contexto e chegar a outro, revolvendo as estruturas e formando outra consciência. Por isso, revolução, transformação e mobilização se avizinham tanto, tendo como pivô a consciência. Em uma espécie de autocrítica, *Freire* asseverou: “ao buscar superar minhas constantes debilidades, não tenho por que recusar o papel da conscientização no processo revolucionário”.⁶²⁰ A humildade assumida pelo educador-educando se desenrola no processo de tomada de consciência mesmo. E esta tomada de consciência não se apresenta como o depositar a consciência a quem não a possui. Ao contrário, significa que na dialética opressor-oprimido “as classes dominadas refletem às vezes uma consciência que não lhes é própria”.⁶²¹ Seu antídoto tem de ser a recuperação de sua consciência em si e para si, na melhor terminologia

⁶¹⁹ FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 139.

⁶²⁰ FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 132.

⁶²¹ FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 138.

marxista. E isto desemboca num processo, nunca definitivo, mas sempre possível de ser melhorado.

A busca pela tomada de consciência processualmente concebida não se faz, porém, abstratamente. Ela precisa de um chão. Seu solo gnosiológico não poderia deixar de ser a clareza da existência de uma unidade dialética entre sujeito e objeto. Desse modo, não há massas dicotomizadas em relação aos intelectuais. É a vontade que faz a vanguarda, o partido, mas não é o partido que “faz” a consciência. A conscientização é o momento em que os homens se reanimam em suas humanidades, negando a desumanização sua e a dos outros. E ao nível da produção do conhecimento – que se desvela como “conhecimento de classe”, uma vez que “não se transfere, se cria, através da ação sobre a realidade”⁶²² – não pode haver homens como objetos do conhecimento, pois sua vocação é para serem sujeitos. Bem assim com o movimento popular: ele não pode ser tratado como objeto do conhecimento, porque ele é a própria história, em sua incindível realidade estrutural e subjetiva. Aos pesquisadores que, como nós, se animam a estudar tais movimentos fica o alerta: não se deve os estudar, mas sim estudar com eles, em prol do atingir de seus fins e de acordo com a assunção de uma postura parcial e transformadora da realidade.

É nessa medida que *Paulo Freire* evidencia que escrever sobre um tema é um ato gnosiológico, assim como não deixa de sê-lo a leitura do mesmo tema escrito, devendo-se refazer este esforço crítico. Por isso, “o que temos de fazer não é propriamente definir o conceito do tema, nem tampouco, tomando o que ele envolve como um fato dado, simplesmente descrevê-lo ou explicá-lo mas, pelo contrário, assumir perante ele uma atitude comprometida”.⁶²³ Tal comprometimento, porém, é uma atitude gnosiológica para além de toda e qualquer neutralidade, ainda que não se abdique de chegar à verdade. É um

⁶²² FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 141.

⁶²³ FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*, p. 96. Sobre o comprometimento do pesquisador quanto à realidade que estuda como verdadeira epistemologia que supere o cientificismo, ver BRANDÃO, C. R. (org.). *Pesquisa participante*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984; e BORDA, O. F. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. 8 ed. Bogotá: Tercer Mundo, 1990, p. 11 e seguintes. Também, conferir uma tentativa de aplicar o arcabouço da pesquisa participante para o trabalho com os movimentos populares e a educação popular: VEIGA, Laura da. “Educação, movimentos populares e a pesquisa participante: algumas considerações”. Em: MADEIRA, Felícia Reichner; MELLO, Guiomar Namó de (coords.). *Educação na América Latina: os modelos teóricos e a realidade social*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1985, p. 187-201.

comprometer-se que implica práxis, ação-reflexão. E na medida em que implica esta práxis, atende a um desafio histórico que é o da humanização que combate a desumanização, investimento secular das classes dominantes. Com isso, a aproximação com os movimentos populares não poderia se dar de forma mais exitosa, pois a mobilização se consolida a partir de uma práxis devotada à transformação da realidade, tentando alcançar o aniquilamento das práticas de opressão.

A organização popular, portanto, não se põe ao largo do processo de conscientização, dado que este não se submete a um subjetivismo ingênuo e idealista, bem como não se encalacra de um objetivismo mecanicista e estéril. Em oposição, contempla a dimensão material da vida humana, inclusive a econômica, sem esquecer da esfera moral e espiritual dos oprimidos. Oprimidos que não se vitimizam, pois que lutam e agem e labutam e fazem da práxis seu fundamento quotidiano.

Em decorrência do fato de que o “longo processo de subalternização do conhecimento está sendo radicalmente transformado por novas formas de conhecimentos para as quais o que foi subalternizado e considerado interessante apenas como objeto de estudo passa a ser articulado como novos *loci* de enunciação”,⁶²⁴ é que começamos a vislumbrar – um começo, é certo, que já dura quarenta anos, pelo menos – que a partir da teoria freirena passa-se a ganhar corpo um instrumental gnosiológico apto a responder às exigências, urgentes e profundas, da educação popular, entendida como verdadeira prática educativa, ou ação cultural, libertadora, no sentido de uma emergente gnose liminar, conformada à especificidade da modernidade colonial (no caso, latino-americana, mas não apenas).

Casando a emergência desta liminaridade gnosiológica com a aceitação (porque necessária) de um sujeito histórico e coletivo da transformação, vemos que a educação popular tem papel primordial para tornar acessíveis instrumentos a fim de que os movimentos populares sejam local privilegiado para fazer o combate, inclusive ao nível político-jurídico, por uma nova sociedade, uma nova produção da vida; assim como também seu momento, o tempo presente, de tomada de consciência para a premente libertação e construção de uma outra realidade.⁶²⁵

⁶²⁴ MIGNOLO, W. *Histórias locais/Projetos globais...*, p. 36.

⁶²⁵ “Próxima de qualquer boa pedagogia por aspirar e desejar que o outro aprenda, desde as suas origens a educação popular submete a idéia rotineira de aprendizagem à de conscientização e declara que o processo de co-produzir o saber a partir da lógica da própria cultura (o que é o oposto da educação formal) é pedagogicamente mais importante do que o

Assim, do monturo do capitalismo – como se sói considerar – aparece a utopia que não quer calar um futuro revolucionário. Como verdadeira exterioridade do sistema/totalidade capitalista, moderno e colonial atual, apresenta-se como a própria possibilidade do novo. Sem etapismos ou acriticismos, porém, tal novidade de alteridade não se dará por geração espontânea. No entanto, as velhas fórmulas políticas não parecem, igualmente, capazes de resolver o problema. Daí a importância das fichas jogadas nos movimentos populares, embrião do inominado e desconhecido porvir.

Esta futuridade, que parte da enfática denúncia das negatividades do presente, revela-se na ambigüidade de sua situação de exclusão. É exclusão na medida em que não tem acesso aos frutos mais proeminentes da civilização ocidental; mas é também inclusão, a partir da constatação de que a sistemática presente de opressão depende dela. Se nos fosse permitido recordar um exemplo econômico, seria aquilo que *Ruy Mauro Marini* caracterizou como “economia capitalista dependente”.⁶²⁶ Ou seja, é uma exclusão incluída.

Creemos que, em termos gnosiológicos, quem melhor a expressou foi *Dussel*, ao fixar a noção de “exterioridade”. No contexto de sua obra, como já aludimos, a exterioridade contrapõe-se ao sistema da “totalidade” opressora, significando uma tensão entre o *mesmo* e o *outro*. A totalidade é o vigente, o central, o hegemônico e o que oprime. Entendamos, porém, que se trata de um discurso historicamente localizado. Trata-se a totalidade de um substantivo que se adjetiva negativamente, pois causa negatividades. Toda totalidade será sempre negativa? Certamente, não podemos responder com tal nível de clareza ontológica. O que podemos, e devemos, dizer é que a vigilância crítica é acompanhante do qual não se deve separar. Por isso, não acreditando na ingênua sociedade perfeita, temos de dizer que a totalidade tem gerado – e nada permite dizer que assim não será no futuro, mesmo o transformado – sempre suas negatividades. Elas são, em última análise,

produto de tal saber. Se Marx disse que o importante não é compreender o que as pessoas produzem materialmente, mas como socialmente se organizam para produzir, a mesma idéia vale como base do imaginário da educação popular: não importa o que as pessoas sabem, mas como elas vivem a experiência coletiva de produzir o que sabem, e aquilo em que elas se transformaram ao experimentar o poder de criar tal experiência de que o saber é um produto”. BRANDÃO, C R. *Em campo aberto: escritos sobre a educação e a cultura popular*. São Paulo: Cortez, 1995, p. 34.

⁶²⁶ “É neste sentido que a economia dependente – e, em consequência, a superexploração do trabalho – aparece como uma condição necessária do capitalismo mundial”. MARINI, R. M. *Dialética da dependência*, p. 159.

a exterioridade cuja vocação é superar sua condição negativa e afirmar-se em sua alteridade. Chegamos, então, ao núcleo categorial dusseliano acerca da exterioridade: “uma *transcendentalidade interior*, um ‘além’ do sujeito no sistema, de seu trabalho, de seu desejo, de suas possibilidades, de seu projeto”.⁶²⁷ Assim, esboroa a falsa dicotomia inclusão-exclusão e podemos melhor perceber essa realidade em termos filosóficos e gnosiológicos.

Sem maiores receios, vemos nos movimentos populares, da forma que o caracterizamos, como expressão mais evidente desta exterioridade, com o diferencial da organização. E devido a esta, aportam potencial de factível transformação da realidade (realidade esta, deixemos claro, capitalista, colonial, ocidental, moderna e autoritária), conforme a contribuição de uma arquitetônica ética para a libertação de *Dussel*.⁶²⁸

E a factibilidade crítica que certamente carregam os movimentos populares em sua práxis e em seu projeto vão ao encontro da utopia freireana, a qual recusa a deixar de existir, ainda que não caia em idealismos e transformismos políticos. *Paulo Freire* define bela e loquazmente sua concepção de utopia:

para mim o utópico não é o irrealizável; a utopia não é o idealismo, é a dialetização dos atos de denunciar e anunciar, o ato de denunciar a estrutura desumanizante e de anunciar a estrutura humanizante. Por esta razão a utopia é também um compromisso histórico.

A utopia exige o conhecimento crítico. É um ato de conhecimento. Eu não posso denunciar a estrutura desumanizante se não a penetro para conhecê-la. Não posso anunciar se não conheço, mas entre o momento do anúncio e a realização do mesmo existe algo que deve ser destacado: é que o anúncio não é anúncio de um anteprojecto, porque é na práxis histórica que o anteprojecto se torna projeto.⁶²⁹

⁶²⁷ DUSSEL, E. D. *Filosofia da libertação na América Latina*, p. 45-46 (grifos no original).

⁶²⁸ *Dussel* arquiteta sua ética, como já salientamos, de acordo com seis momentos, três dos quais são de afirmação e os outros três, críticos. Assim, há os momentos material, formal e factível, bem como cada um destes mas denominados críticos. Ver DUSSEL, E. D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*.

⁶²⁹ FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação...*, p. 32.

Desbravar esta idéia, explorando-a desde os movimentos populares se nos apresenta como das tarefas mais proféticas e promissoras que se nos impõem. E assim sendo, podemos realçar que na dialética denúncia-anúncio, a utopia sai de seu a-topos, não-lugar, para pôr-se no mundo. No e com o mundo, a partir e pelos homens em sua vocação para serem sujeitos da história, ou seja, da produção do conhecimento, da política e da economia. Dessa maneira, entendemos o quão comprometedora é tal dialética. Compromete no sentido de quem tem de assumir uma postura, uma posição, uma responsabilidade. É comprometedora pois se responsabiliza pelo nosso futuro e o das gerações que geraremos. Como inquirimos as gerações anteriores à nossa, as próximas nos pedirão esclarecimentos. Oxalá nos permita construir um anteprojeto histórico que responda a este futuro que vem, sem pedir, e que nossa práxis nos possibilite navegar por estes mares, por vezes mortos, por vezes piscosos.

A responsabilidade que nos insta, hoje, a muitos de nós que decidimos trilhar o caminho da universidade como estação de diálogo e construção de uma outra sociedade, não só desde um foco da produção do conhecimento, mas também em uma visão integrada, pois que não deixa de ser econômica e política, é a da abrir as portas do que até agora é visto como templo do saber e profaná-lo com o cheiro vivo e salgado das massas trabalhadoras e vilipendiadas. Quiçá, lembrando das experiências latino-americanas das universidades populares (como as do Peru, de Cuba e do Chile, para não falar no movimento da reforma universitária de Córdoba, de 1918), do projeto de *Paulo Freire* de uma universidade popular dentro de um conjunto maior, que ia da alfabetização a um instituto de estudos latino-americanos e do terceiro mundo, até a ainda tímida bandeira da universidade dos movimentos populares, encampada pelos próprios movimentos e pelos intelectuais que buscam se articular com eles, ainda que a experiência do Fórum Social Mundial esteja em crise; quiçá com estas lembranças consigamos elaborar um anteprojeto a partir da interação *educação popular-universidade-movimentos populares*, com uma base teórica pautada pela liminaridade e pelo combate incansável ao heleno-eurocentrismo, ao ocidentalismo e ao colonialismo de toda espécie, redundando na quebra do modo de produção do conhecimento e da economia capitalistas, para o que a contribuição e renovação do pensamento de *Paulo Freire* se apresentam inestimáveis.

E, não obstante esta reflexão ser por si só bastante complexa podendo nos levar longe, devemos assinalar também que a questão da

organização dos movimentos populares não se faz presente apenas por seu viés educativo e gnosiológico, a partir do qual se realça a tomada de consciência. Mas também por decorrência de ser o *locus* privilegiado para a formação histórica de um poder dual latente ou poder dual/plural, como esboçamos no capítulo 2.

É dessa forma que podemos reviver o pensamento de *Lyra Filho*, para quem, na defesa da construção de um socialismo democrático (portanto, criticando tanto o direito que legitimava o modo de produção capitalista quando aquele que respaldava o que ele chamou de socialismo de estado do leste europeu), era preciso ter na luta pela autogestão social a bandeira principal, o que nos faz aproximá-lo de nossa problemática. Sua dura crítica ao estatolatrismo tinha por corolário perceber que “o Estado se impõe contra qualquer pretensão ao chamado poder dual”.⁶³⁰ E assim poderíamos contrapor a um direito do capital um direito do trabalho, não como ficou conhecido como ramo jurídico, mas como poderia ser fundamentado desde *Marx*, a partir da visão da necessidade de uma sociedade baseada na autogestão dos produtores associados.

Com isso, *Lyra Filho* admoestava os juristas para que, em sua atividade laboral-intelectual, dessem a devida atenção ao pluralismo jurídico. Cremos, portanto, que este é o melhor desenlace que nossa dissertação poderia adquirir, pois que no resgate do pluralismo jurídico verdadeiramente crítico e libertador, podemos chegar à discussão do poder. Mas não do poder que se toma, meramente institucionalista e burocratizado. Antes, o poder social que emana dos trabalhadores e que pode conformar uma autogestão plena, demonstrando a desnecessidade histórica da classe que detém privada e juridicamente os meios de produção. Sobre esta questão político-jurídica, diz-nos o pai da crítica jurídica brasileira: “a questão é, em última análise, de fundo político, uma vez que o pluralismo jurídico progressista, enquanto característica essencial da abordagem dialética do Direito, representa uma opção pelo socialismo democrático”.⁶³¹

Eis que podemos introduzir uma aproximação entre *Lyra Filho* e *Dussel*, quando este divide o poder como *potentia* e *potestas*, sendo aquele inafastável do povo enquanto que este último é seu nível essencialmente institucional. *Lyra Filho* diria: “evidente que nunca

⁶³⁰ LYRA FILHO, R. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do RS, 1982, p. 33.

⁶³¹ LYRA FILHO, R. *Direito do capital e direito do trabalho*, p. 32.

atingiremos o socialismo como a mera busca do poder”.⁶³² Poder, aqui, no sentido de aparelho de poder, a *potestas*.

No entanto, o poder é questão central se visto como *potentia*, ou seja, capacidade de associação dos produtores para organizarem a sociedade: “o tema diz respeito ao Direito do Trabalho, em sua própria razão de ser – como Direito (não aprisionado nas normas estatais), como projeto de uma sociedade fundada no trabalho, e não explorada pelo capital. Quero dizer, com isto, que o socialismo democrático, de timbre autogestionário, é precisamente aquela proposta em que o Direito do Trabalho verdadeiro e justo procura consumir-se”.⁶³³

Este é o acorde principal que gostaríamos de fazer soar. A autogestão nos coloca ante o problema da produção da vida por ligar participação democrática, controle sobre a produção econômica e distribuição dos produtos da sociedade de modo tal a que não recaímos em um economicismo assim como também não em um culturalismo superestrutural. Muito já se discutiu sobre o tema e vária é a produção teórica acerca dele.⁶³⁴ O que interessa é ressaltar que um dos fundadores da teoria crítica do direito no Brasil já reconhecia este nó da questão, entoando uma “autogestão operária verdadeiramente estrutural, abrangedora e eficaz”.⁶³⁵

A autogestão é a mola-mestra que faz com que percebamos não poder haver contradição entre socialismo e democracia. Mas não uma democracia formal, e sim uma total, materialmente considerada inclusive.⁶³⁶ Um real “modelo político para a transição rumo ao socialismo não-burocrático, não-repressivo, não-autoritário”⁶³⁷ merece ser gestado e nosso autor o encontrava nas experiências populares de participação. Nós o complementamos com nosso conceito de

⁶³² LYRA FILHO, R. *Direito do capital e direito do trabalho*, p. 27.

⁶³³ LYRA FILHO, R. *Direito do capital e direito do trabalho*, p. 24.

⁶³⁴ Ver ótimo panorama no verbete de FÁRIA, José Ricardo Vargas de. “Autogestão”. Em: GEDIEL, José Antônio Peres (org.). *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, 2005, p. 113-124; mas também o clássico de GUILLERM, Alain; BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1976; e também CARVALHO, Nanci Valadares de. *Autogestão: o governo pela autonomia*. Tradução de Luiz R. S. Malta. São Paulo: Brasiliense, 1983.

⁶³⁵ LYRA FILHO, R. *Direito do capital e direito do trabalho*, p. 14.

⁶³⁶ Ver nosso trabalho: PAZELLO, Ricardo Prestes. *A libertação dos transmodernos: ensaio de factibilidade crítica para uma teoria da democracia participativa*. Curitiba: Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná (Monografia), 2007, em especial p. 147 e seguintes.

⁶³⁷ LYRA FILHO, R. *Direito do capital e direito do trabalho*, p. 19.

movimento popular, mostrando ser este o local e momento por excelência – não desprezando *a priori* a possibilidade de outros locais e momentos, portanto – da organização de um poder dual, a partir de sua latência. E na transição, um pluralismo jurídico se consolidaria em busca da libertação com a críptica nas mãos. E isto deve ser assim porque não podemos prescindir de um “procedimento político, que o trabalhador tenha o seu próprio canal de organização e expressão”.⁶³⁸ Mas como não se pode querer retirar do vazio a novidade histórica da autogestão socialista, é preciso que estudemos os movimentos populares como a organização social que carrega consigo a potencialidade do enfrentamento que a tendência à luta de classes nos sugere, significando isto o envidar o poder dual/plural.

Daí podermos retomar a fundamentação que estabelecemos para esquadrihar o que significa, filosoficamente, este poder dual/plural. Fizemo-lo, em nosso debate na secção 2.5, quando rememoramos com *Dussel* a idéia de poder obediencial e sua verificação na práxis política zapatista. E é novamente a sua formulação que podemos recorrer nesse momento final de nosso discurso, uma vez que na revolução chiapaneca pode ser encontrado um sentido ético de libertação, já que “vencidos por las armas violentas e injustas de la conquista; posteriormente de la colonización, a esse pueblo nunca se le permitió dialogar”.⁶³⁹

Assim sendo, a negatividade histórica tem o potencial de gerar o acerto de contas histórico. Os chiapanecos insurretos são exemplo disso. Ainda que possam, contraditoriamente, fazer ressoar seu discurso desde um prisma que se recusa à tomada do poder⁶⁴⁰ (do poder como *potestas*), é inegável que seu linguajar procura renovar o quefazer político e sem qualquer receio diríamos que sua experiência demonstra um sentido de cooperação prático-poiética que se desenrola como

⁶³⁸ LYRA FILHO, R. *Direito do capital e direito do trabalho*, p. 22.

⁶³⁹ DUSSEL, E. D. “Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (dos ‘juegos de lenguaje’)”. Em: CORAGGIO, José Luis (org.). *La economía social desde la periferia: contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Altamira, 2007, p. 402.

⁶⁴⁰ Borón apresenta este problema como dando ensejo a um vocabulário dúbio (que defende a “democracia”, a “sociedade civil” e desposa a noção de “ilusão estatal”) e, em alguma medida, ilusório, por parte dos neozapatistas. Ainda assim, porém, percebe que a práxis vai no sentido contrário. Conferir BORÓN, Atílio A. *Filosofia política marxista*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: CLACSO, 2003, p. 207 e seguintes. Para a percepção de uma apropriação liberal do discurso dos chiapanecos rebelados, ver SÁNCHEZ, Jesús Antonio Serrano. “El liberalismo en segunda mitad del siglo XX”. Em: _____ (comp.). *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidade Pedagógica Nacional; San Pablo, 2006, p. 208 e seguintes.

enfrentamento político ao nível da práxis verdadeiramente revolucionária. Outro importante autor, expoente do pensamento crítico latino-americano, aponta para uma proximidade entre o feito de Chiapas e o legado da Comuna de Paris. Como já vimos, este é o feito histórico que entoaram *Marx* e *Engels* como o paradigma da concretização da revolução por eles requerida. Quem nos apresenta o argumento é *Atilio Borón*: “relendo essas velhas páginas [sobre a Comuna de Paris], não podemos deixar de evocar a afinidade existente entre o projeto zapatista de ‘mandar obedecendo’ e a forma política do governo dos produtores, descoberta na prática pelos operários parisienses da Comuna”.⁶⁴¹ Como se trata de uma descoberta feita a partir da transversalidade econômica, ainda que sem descurar de todos os aspectos identitários que a contemporaneidade desvelou, mormente suas opressões, temos aí um exemplo histórico que serve de mediação factível para a percepção da possibilidade do poder dual latente no seio dos movimentos populares. A partir desta compreensão, cremos poder conduzir nossa reflexão para a práxis de tais movimentos sem que eles recaiam em um desinteressante isolacionismo de reivindicações. A capacidade que têm de contestar/innovar ultrapassa as demandas específicas, ainda que assaz importantes, e permite o confronto político assegurado, mesmo que na maioria das vezes precariamente, pelo quefazer econômico. Tudo isto gerando, por sua vez, um novo modo de produção e de conhecimento, mesmo que seja intersticialmente. No compasso desta dialética entre reivindicar/reformar e contestar/revolucionar é que apresentamos nossa reflexão. Era este o ritmo possível de nossa canção: um chorinho latino-americano, um reclamo da exterioridade, um festejo do porvir.

⁶⁴¹ BORÓN, A. A. *Filosofia política marxista*, p. 228.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: das inconclusões da chegada

Antes de desafinarmos os instrumentos, permitamo-nos alguns acordes finais. A inconclusão humana não pode deixar de ter suas marcas em todos os atos igualmente humanos. Nossa pesquisa tem este sentido de inconclusão, ainda que não queira se apresentar como a ode ao fragmento pós-moderno.

Em tempos de um absurdamente pragmático capitalismo – ao qual se soe chamar neoliberalismo, globalização, pós-modernidade ou fim da história – e, ao mesmo tempo, de uma ascensão inapelável da racionalidade anticapitalista – seja por decorrência de suas grandes crises (do que o ano de 2008 foi grande exemplo, quando praticamente iniciávamos esta pesquisa) seja pela sistematização (dos mais diversos matizes) de seu esgotamento – nosso discurso pode ser visto como que crivado pela incongruência verificável entre o acadêmico revoltado e o militante anêmico, quer dizer, um trabalho que exala os olores da crítica ao papel da universidade em seu contexto histórico e os aromas poucos melífluos da apatia prática. A necessidade de superação do já-sim e da proclamação de um ainda-não parece ser a característica destes tempos em hiato.

De um lado, ancoramo-nos, claramente, na tradição marxista de interpretação da realidade, buscando percebê-la como totalidade. Para tal, lançamos mão de seu instrumental teórico a fim de perceber que tal totalidade também tem seu quinhão de exterioridade. Daí a centralidade do trabalho na produção da vida implicando um dado tipo de organização social que também pressupõe um modo de cooperação. O trabalho social é a marca da modernidade. E não é por se tratar esta modernidade de um sistema-mundo essencialmente capitalista e colonial que o trabalho exerceu nela papel de coadjuvante. Ao contrário, seu desenvolvimento só foi possível pela força do trabalho, ainda que a este tenha sido destinado um local secundário na divisão social correspondente.

Por outro lado, buscamos alicerce em um entendimento quase que metalingüístico, vale dizer, a partir de uma reflexão sobre a própria reflexão, chegamos ao questionamento acerca da função que desempenha a geopoética gnosiológica na formação da interpretação da realidade. Daí a radical tentativa de resgate (e, ao mesmo tempo ainda que modestamente, re-construção) de uma teoria de libertação, em especial proveniente do pensamento crítico latino-americano como

também da racionalidade descolonial africana e asiática, enfim, da perfídia da modernidade ocidental, capitalista e colonial.

Suportados por estas duas fundamentações, sem dúvida anfíbias, metade âncora metade pilastra, buscamos aplicar nossa observação sobre o fenômeno contemporâneo do direito e um seu possível contributo para uma críptica total, desde a exterioridade, que não descursasse do flanco econômico. Aliás, aqui nos constrange sobejamente termos de fazer uso da moderna divisão social do conhecimento, a partir das ciências novecentistas, e por isso preferimos chamar cada conjunto de fatos da realidade de maneira distinta: a esta recém-referida “economia” estamos, em verdade, querendo fazer referência à *produção da vida*, como também sua reprodução e aumento; ao que se conhece por “direito” preferimos a denominação de *poder político-jurídico*; ou, ainda, à reflexão “epistemológica” preferimos o termo *gnosologia*.

Daí a proposta do poder dual/plural. Meio marxismo, meio teoria de libertação; meio moderno, meio descolonial; o poder dual recebe o acréscimo dialético da pluralidade. Se, como nasceu, a categoria se destinava ao embate que faria a função de parteira da história da revolução; agora, ao renascer, pode ser encarada como a própria parturiente. Se a tendência à luta de classes nos encaminha para um conflito dual, não podemos deixar de observar que esta é uma dualidade universalmente abstrata. Sua concretude, também universal, precisa do corpo plural da sociedade. E a América Latina, a nossa América, é testemunha prosopopeicamente eloqüente disto.

Quando a história esboça saídas e entreabre sua porta, não há motivo para esmorecer diante da quixotesca tarefa. Da fresta surge o ar que permite que nos oxigenemos. Sem dúvidas, os movimentos populares contemporâneos nos permitem este suspiro que, a nosso ver, não é final. Portanto, juntando-se à experiência cubana que aida teima em resistir ou ao feito nicaraguense que insiste em não morrer, estão as tentativas dos chiapanecos zapatistas, dos sem-terra brasileiros, dos piqueteiros argentinos ou dos incaicos peruanos. Também a seu lado estão as nova empreitadas das nações equatorianas, bolivianas e venezuelanas. Em toda a sua complexidade, em toda a sua multiplicidade, há uma aspiral diatópica que (n)os envolve a todos.

Não é porque as diferenças se acumulam que devemos entoar a multiplicidade não-dialogável, como se perante o fragmento sequer fosse possível uma obra de arte dadaísta. Mais do que dadaísmo, porém, é a possibilidade da construção da unidade (como desembocadura da

dualidade) na pluralidade; da contestação na reivindicação; e da revolução na contestação.

Neste sentido, a organização dos movimentos populares como o “momento e local” da factibilidade crítica de um poder dual/plural. Latência jactante de não se restringir ao velho, pulsante pela novidade. E com toda essa vivacidade dificilmente deixará de permanecer a incidência do erro ou dos erros, próprios da ação cultural, da história contraditória da humanidade.

Se o poeta tivesse voz – e um dia cremos que virá a ter – diria que gostaria de operar, com todas as suas forças, para acabar com a poesia, pois mais vale o utópico ser o dia-a-dia que remanescer ele em sua confusa mente, em seu solipsismo criativo. Neste momento, a ciência não seria mais que ficção.

Não apostamos – certamente esperamos não termos sido mal compreendidos quanto a isto – no fim do conflito. Mas este precisa de mediações racionais intersubjetivas lastreadas pelo constante reconhecimento da vida como princípio de verdade e da práxis como critério de validade.

Mas este caminho de encontro de mediações, critérios e princípios é muito longo. Trilhá-lo significa a apoteose ética, consagrada pela conscientização. No entanto, ele não está por começar, vez que já se iniciou com um longínquo 1804 haitiano. Somos todos legatários deste feito em que escravos, dialeticamente, superaram seus senhores. Suas contramarchas e fracassos também são nos nossos, todavia. Poderíamos, da mesma forma, apresentar todo o prefácio desta entusiasmante descoberta: a conquista da América e o agrilhoamento dos povos aqui viventes; a escravização dos africanos e sua diáspora americana; o rol cristão-judeu-muçulmano que transcreveu suas histórias em nossos ascendentes europeus; os trabalhadores imigrantes; os conflitos campônios; as opressões urbanóides; e muitos etcéteras.

E não só a vereda tropical da geopolítica periférica tem a sua vez aqui. O mesmo vale para a histórica luta dos trabalhadores por superarem sua condição de subserviência à classe dos detentores do capital. Desde a exterioridade do mundo, contudo, esta luta se reanima e encontra novas fórmulas, organiza-se de maneira nova.

Na impossibilidade de enxergarmos uma completa história da libertação de nosso continente (uma parcela da periferia do mundo), tentamos contribuir com o presente e o reenviar das teorias críticas do direito e sua suprassunção por meio da noção de críptica.

Sem qualquer intenção de romantizar o lado de fora e demonizar a banda de dentro de uma mesma paisagem, tivemos por fito demonstrar

que há possibilidade de se continuar pensando na contramão da história dos vencedores. Quando parece que toda sanha de indignação morreu e só nos resta revirar o antulho da modernidade para, readequando-o, suportá-lo, estamos nós aqui outra vez, perturbando a paz e exigindo o troco. O mínimo exigível, aliás. Da escatologia do vigente sempre resta um pouco, sempre sobra algo. E o que fica é o ímpeto do descontentamento. O futuro reconhecerá o que deve ser reconhecido, apontará para os desavisos e corrigirá, conquanto comprometido com a libertação, o rumo crítico das ações revolucionárias.

Para fazer música, porém, a orquestra é muito potente, mas enclausurada nos teatros da burguesia não se fará ouvir. Por isso o choro de flauta, violão e cavaquinho, acompanhado pela batida do tamborim pode ter mais eco. E a cada final de canção, voltar a afinar seus instrumentos.

REFERÊNCIAS

ABRA – Associação Brasileira de Reforma Agrária. *Qual é a questão agrária atual?* São Paulo: ABRA, 2007.

ADAMS, Patch. *O amor é contagioso*. Tradução de Fabiana Colasanti. Rio de Janeiro: Sextante, 1999.

AFANIO, Claudia. *O tratamento jurídico das cooperativas de trabalho no Brasil: os desafios da democracia econômica*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006.

AGOSTINHO NETO, Antonio. *Poemas de Angola*. Rio de Janeiro: Codecri, 1976.

AGUIAR, Roberto A. R. de. *Direito, poder e opressão*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1980.

_____. *Habilidades: ensino jurídico e contemporaneidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

ALFONSIN, Jacques Távora. “Desafios à construção de uma ética da práxis solidária: direitos humanos fundamentais”. Em: CARBONARI, Paulo César; COSTA, José André da; CONTI, Irio Luiz (orgs.). *Ágora: sobre os processos organizativos sociais – Sistematização de curso e seminário*. Passo Fundo-RS: IFIBE, 2005, p. 183-207.

_____. “Negros e índios: exemplos de um direito popular de desobediência, hoje refletidos nas ‘invasões’ de terra”. Em: ____; SOUZA Filho, Carlos Frederico Marés; ROCHA, Osvaldo de Alencar. *Negros e índios no cativo da terra*. Rio de Janeiro: AJUP; FASE, 1989, p. 17-37.

_____. *O acesso à terra como conteúdo de direitos humanos fundamentais à alimentação e à moradia*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

ALIMONDA, Héctor. *José Carlos Mariátegui: redescobrir a América*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ALMEIDA, Dean Fábio Bueno de. “América Latina: filosofia jurídica da alteridade”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 47-88.

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx* (pour Marx). Tradução de Dirceu Lindoso. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTMANN, Werner. “A rebelião indígena de Chiapas: o anti-neoliberalismo orgânico da América Latina”. Em: BARSOTTI, Paulo; PERICÁS, Luiz Bernardo (org.). *América Latina: história, idéias e revolução*. São Paulo: Xamã; Santo André: NET, 1998, p. 183-203.

ALVES FILHO, Aluizio. *Manoel Bomfim: combate ao racismo, educação popular e democracia radical*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

AMAYA, Edgar Ardila. “Pluralismo jurídico: apuntes para el debate”. Em: *El otro derecho*. Bogotá: ILSA, n. 26-27, 2002, p. 49-61.

AMES, José Luiz. *Liberdade e libertação na ética de Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

ANDER-EGG, Ezequiel. *El trabajo social como acción liberadora*. 2 ed. Buenos Aires: ECRO, 1976.

ANDRADE, Lédio Rosa de. *Introdução ao direito alternativo brasileiro*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

_____. *O que é direito alternativo?* 3 ed. Florianópolis: Conceito, 2008.

ANTUNES, Ricardo. “Comentários”. Em: _____.; HADDAD, Fernando; MAURO, Gilmar; CARNEIRO, Gilmar. *Sindicatos, cooperativas e socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 63-70.

_____.; NOGUEIRA, Arnaldo. *O que são comissões de fábrica*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

ARATO, Andrew; COHEN, Jean. “Sociedade civil e teoria social”. Em: AVRITZER, Leonardo (org.). *Sociedade civil e democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994, p. 149-182.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

ARICÓ, José. *Marx e a América Latina*. Tradução de Maria Celeste Marcondes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de. *Direito alternativo e contingência: história e ciência*. Florianópolis: CESUSC; IDA, 2007.

_____. “Direito alternativo no Brasil: alguns informes e balanços preliminares”. Em: _____. (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, vol. 2, 1992, p. 159-177.

_____. “Direito alternativo: notas sobre as condições de possibilidade”. Em: _____ (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991, p. 71-98.

_____. *Direito moderno e mudança social: ensaios de sociologia jurídica*. Belo Horizonte: Del Rey, 1997.

_____. *Introdução à sociologia jurídica alternativa* (ensaios sobre o direito numa sociedade de classes). São Paulo: Acadêmica, 1993.

ASSMANN, Hugo. *Paradigmas educacionais e corporeidade*. Piracicaba: UNIMEP, 1993.

_____; HINKELAMMERT, Franz J. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. Tradução dos textos em espanhol de Franz J. Hinkelammert por Jaime Clasen. São Paulo: Vozes, 1989.

AZEVEDO, Licínio; RODRIGUES, Maria da Paz. *Diário da libertação: a Guiné-Bissau da nova África*. São Paulo: Versus, 1977.

BACCA, Juan David García. *Filosofía de la música*. Barcelona: Anthropos, 1989.

BALDEZ, Miguel Lanzellotti. *Sobre o papel do direito na sociedade capitalista – Ocupações coletivas: direito insurgente*. Petrópolis: Centro de Defesa dos Direitos Humanos, 1989.

BAÑO, Rodrigo. *Lo social y lo político, un dilema clave del movimiento popular*. Santiago: FLACSO, 1985.

BECA, Cristina H. “Regime autoritário e setores populares urbanos no Chile. Transformação das relações sociais (1973-1983)”. Em: CHERESKY, Isidoro; CHONCHOL, Jacques (compiladores). *Crise e transformação dos regimes autoritários*. Tradução de Roberto Mara. Campinas: UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1986, p. 125-157.

BECHO, Renato Lopes. *Elementos de direito cooperativo: de acordo com o Novo Código Civil*. São Paulo: Editora Dialética, 2002.

BENOT, Yves. *Indépendences africaines: idéologies et réalités*. Paris: François Maspero, 2 vol., 1975.

BERGONSI, Sandra Suely Soares; LACERDA, Gustavo Biscaia de (orgs.). *Cooperativismo, economia solidária e inclusão social: métodos e abordagens*. Curitiba: PROEC/UFPR, 2007.

BITTENCOURT, Sidney. *A participação de cooperativas em licitações públicas*. Rio de Janeiro: Temas & Idéias, 2001.

BOFF, Clodovis. *Como trabalhar com o povo: metodologia do trabalho popular*. 8 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. São Paulo: Círculo do Livro, s. d.

_____; BOFF, Clodovis. *Teologia da libertação no debate atual*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____; _____. *Como fazer teologia da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOGARDUS, Emory. *Princípios de cooperação*. Tradução de Jacy Monteiro. Rio de Janeiro: Lidador, 1964.

BOHN, Cláudia Fernanda Rivera. “As sociedades pré-colombianas: dimensão cultural, econômica, político-social e jurídica”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direito e justiça na América Indígena: da conquista à colonização*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998, p. 13-54.

BOLÍVAR, Simón. “Carta de Jamaica”. Em: *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*. México, D. F.: UNAM, n. 1, 1978.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 11 ed. México: Siglo XXI, 1988..

_____. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. Em: _____. ZEA, Leopoldo; DURATTI, Julio Cesar Terán; SCHWARTZMANN, Félix. *América Latina: filosofía y liberación*. Simposio de filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Bonum, 1974, p. 5-9.

BORDA, Orlando Fals. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. México, D. F.: Nuestro Tiempo, 1970.

_____. *El reformismo por dentro en América Latina*. Traducción de OFISEL. 3 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno, 1976.

_____. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. 8 ed. Bogotá: Tercer Mundo, 1990.

_____. *Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968)*. 4 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno, 1974.

BORÓN, Atílio A. *Filosofia política marxista*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Cortez; Buenos Aires: CLACSO, 2003.

BOUFLEUR, José Pedro. *Pedagogia latino-americana: Freire e Dussel*. Ijuí: Livraria UNIJUÍ, 1991.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Em campo aberto: escritos sobre a educação e a cultura popular*. São Paulo: Cortez, 1995.

_____. *O que é método Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. (org.). *Pesquisa participante*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BROUÉ, Pierre. *O partido bolchevique: dos primeiros tempos à Revolução de 1917*. Tradução de Anísio Garcez Homem. Curitiba: Pão e Rosas, 2005.

BULGARELLI, Waldírio. *As sociedades cooperativas e a sua disciplina jurídica*. Rio de Janeiro: Renovar, 1998.

_____. *Direito comercial*. 2 ed. São Paulo: Atlas, vol. I, 1979.

_____. *O kibutz e as cooperativas integrais: ejidos-kolkhoses*. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1966.

CABRAL, Amílcar. *Análise de alguns tipos de resistência*. Bolama, Guiné-Bissau: Imprensa Nacional, 1979.

CALDERA, Alejandro Serrano. *Filosofia e crise: pela filosofia latino-americana*. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1984.

CAMACHO, Daniel. "Movimentos sociais: algumas discussões conceituais". Em: SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. *Uma revolução no cotidiano?: os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 214-245.

CANDIDO, Antonio. "Os brasileiros e a nossa América". Em: _____. *Recortes*. 1 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 130-139.

CÁRCOVA, Carlos María. *La opacidad del derecho*. Madrid: Trotta, 1998.

CARDENAL, Ernesto. *En Cuba*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.

CARNEIRO, Palmyos Paixão. *Co-operativismo: o princípio cooperativo e a força existencial-social do trabalho*. Belo Horizonte: FUNDEC, 1981.

CARVALHO, Amilton Bueno de. “Direito alternativo: uma revisita conceitual”. Em: *Revista de cultura vozes*. Petrópolis: Vozes, ano 96, vol. XCVI, n. 3, maio-junho de 2002, p. 18-31.

_____. *Magistratura e direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1992.

CARVALHO, Nanci Valadares de. *Autogestão: o governo pela autonomia*. Tradução de Luiz R. S. Malta. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CASANOVA, Pablo González. *A democracia no México*. Tradução de Ana Arruda. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

_____. *O colonialismo global e a democracia*. Tradução de Márcia Camargo Cavalcanti. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995

_____. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Tradução de Ana Carla Lacerda. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: LPP; Buenos Aires: CLACSO, 2002.

CASAS, Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Índias*. Barcelona: Ediciones 29, 2004.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura – O poder da identidade*. 6 ed. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, vol. 2, 2008.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. “Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. Em: ____; ____ (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; IESCO/Universidade Central; Instituto Pensar/Ponntificia Universidad Javeriana, 2007, p. 9-23.

CENZI, Nerii Luiz. *Cooperativismo: desde as origens ao projeto de lei de reforma do sistema cooperativo brasileiro*. Curitiba: Juruá, 2009.

CERIOLI, Paulo; MARTINS, Adalberto (org.). *Sistema cooperativista dos assentados*. 2 ed. São Paulo: CONCRAB, 1998.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. *Paulo Freire: entre o grego e o semita – Educação: filosofia e comunhão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

CLÈVE, Clèmerson Merlin. *O direito e os direitos: elementos para uma crítica do direito contemporâneo*. São Paulo: Acadêmica; Curitiba: Scientia et Labor, 1988.

COELHO, Luiz Fernando. *Teoria crítica do direito*. 2 ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1991.

_____. *Uma teoria crítica do direito* (estudo em homenagem a Luiz Legaz y Lacambra). Curitiba: Bonijuris, 1993.

COHEN, Jean. “Sociedade civil e globalização: repensando categorias”. Tradução de Vera Pereira. Em: *Dados: revista de ciências sociais*. Rio de Janeiro: IUPERJ, vol. 46, n. 3, 2003, p. 419-459.

COMPARATO, Fábio Konder. “Sociedade cooperativa e retirada de sócio”. Em: _____. *Direito empresarial: estudos e pareceres*. São Paulo: Saraiva, 1995, p. 237-246.

CORAGGIO, José Luis. *Desenvolvimento humano e educação: o papel das ONGs latino-americanas na iniciativa da educação para todos*. Tradução de Sandra Valenzuela. São Paulo: Cortez; Instituto Paulo Freire, 1996.

CORREAS, Óscar. *Crítica da ideologia jurídica: ensaio sócio-semiológico*. Tradução de Roberto Bueno. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1995.

_____. “Derecho alternativo: elementos para una definición”. Em: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo do trabalho*. São Paulo: Acadêmica, 1993, p. 15-28.

_____. *Introdução à sociologia jurídica*. Tradução de Carlos Souza Coelho. Porto Alegre: Crítica Jurídica – Sociedade em Formação, 1996.

CORTÁZAR, Julio. *Historias de cronopios y de famas*. 1 reimp. Buenos Aires: Suma de Letras, 2004.

COSTA, Márcio Luis. *Educação e libertação na América Latina: ensaio introdutório à aproximação entre a Pedagogia de Paulo Freire e a Pedagógica de Enrique D. Dussel*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

COSTA, Sérgio. *As cores de Ercília: esfera pública, democracia, configurações pós-nacionais*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

_____; MELO, Rúrion Soares. “Sociedade civil, estado e direito na América Latina: três modelos interpretativos”. Mimeo.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*: notas sobre a questão democrática no Brasil. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980

_____. *Marxismo e política*: a dualidade de poderes e outros ensaios. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

CRACOGNA, Dante. *Problemas actuales del derecho cooperativo*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1985.

DAGNINO, Evelina. “Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa”. Em: *Política e sociedade*: revista de sociologia política. Florianópolis: UFSC; Cidade Futura, n. 5, outubro de 2004, p. 137-161.

_____; OLVERA, Alberto J.; PANFICHI, Aldo. “Para uma outra leitura da disputa pela construção democrática na América Latina”. Em: _____ (orgs.). *A disputa pela construção democrática na América Latina*. Campinas: UNICAMP; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, p. 13-91.

DAHL, Robert. “Uma crítica do modelo de elite dirigente”. Em: AMORIM, Maria Stella de (org.). *Sociologia política*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, vol. II, 1970. p. 90-100.

DALMAU, Rubén Martínez. “Los nuevos paradigmas constitucionales de Ecuador y Bolívia”. Em: *La tendencia*: revista de analisis político. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, n. 9, marzo-abril 2009, p. 37-41.

DAMKE, Ilda Righi. *O processo do conhecimento na pedagogia da libertação*: as idéias de Freire, Fiori e Dussel. Petrópolis: Vozes, 1995.

DIEHL, Diego Augusto; PAZELLO, Ricardo Prestes. “Para uma economia política da economia solidária”. Em: *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, n. 2, 2008, p. 41-75.

DMITRENKO, V. P.; MOROZOV, L. F.; POGUDINE, V. I. *O partido e o cooperativismo*: política dos comunistas e do estado soviético no movimento cooperativista. Tradução de K. Asryants. Moscovo: Edições Progresso, 1983.

DOIMO, Ana Maria. *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ANPOCS, 1995.

DOMINGUES, Jane Aparecida Stefanos (org.). *Cooperativas de crédito no direito brasileiro*. 2 ed. Porto Alegre: Sagra Luzzatto, 2002.

DONGHI, Tulio Halperin. *História da América Latina*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Círculo do Livro, s. d.

DUSSEL, Enrique Domingo. “A arte do oprimido na América Latina (hipótese para caracterizar uma *estética da libertação*)”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 153-170.

_____. “A ‘exterioridade’ no pensamento de Marx”. Tradução de Roque Zimmermann. Em: ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962 – 1976)*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 231-238.

_____. *Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação*. Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, vol. 2, 1984.

_____. “Cultura, cultura latino-americana e cultura nacional”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 25-63.

_____. “Cultura latino-americana e filosofia da libertação (cultura popular revolucionária, além do populismo e do dogmatismo)”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 171-231.

_____. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de “El capital”*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; Iztapalapa, 1990.

_____. *Ética comunitária: liberta o pobre!* Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Filosofia da libertação na América Latina*. 2 ed. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, s. d.

_____. *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; Iztapalapa, 1988.

_____. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. *Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación, (1492-1973)*. 3 ed. Barcelona: Nova Terra, 1974.

_____. *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse*. 4 ed. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 2004.

_____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”)* – Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. “Os Grundrisse e a filosofia da libertação”. Em: _____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. Tradução de Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola, 1986, p. 255-287.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana: erótica e pedagógica*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 3, s. d.

_____. *Para uma ética da libertação latino-americana: política*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, vol. 4, s. d.

_____. “Para uma filosofia da cultura, civilização, núcleo de valores, *ethos* e estilo de vida”. Em: _____. *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. Tradução de Sandra Trabucco Valenzuela. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 65-94.

_____. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, vol. I, 2007.

_____. *Política de la liberación: arquitectónica*. Madrid: Trotta, vol. II, 2009.

_____. “Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (dos ‘juegos de lenguaje’)”. Em: CORAGGIO, José Luis (org.). *La economía social desde la periferia: contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Altamira, 2007, p. 397-413.

_____. “Teologia da libertação e marxismo”. Em: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 520-525.

_____. *20 tesis de política*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores; CREFAL, 2006.

_____. “Vivemos uma primavera política”. Tradução de Elaine Tavares. Em: *Captura crítica: direito, política, atualidade*. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 2, vol. 1, julho-dezembro de 2009, p. 611-628.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da família, da propriedade privada e do estado*. Tradução de Leandro Konder. 12 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

_____. “Introdução de Engels a ‘A guerra civil na França’”. Em: _____. MARX, Karl. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, s. d., p. 41-51.

FACHIN, Luiz Edson. *Teoria crítica do direito civil*. 2 ed. rev. e atualiz. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora-MG: UFJF, 2005.

FARIA, José Henrique de. *Gestão participativa: relações de poder e de trabalho nas organizações*. São Paulo: Atlas, 2009.

FARIA, José Ricardo Vargas de. “Autogestão”. Em: GEDIEL, José Antônio Peres (org.). *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, 2005, p. 113-124.

FERNANDES, Florestan. *Poder e contrapoder na América Latina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FIORI, Ernani Maria. “Aprender a dizer a sua palavra”. Em: FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 39 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 9-21.

FLORES, Alberto Vivar. *Antropologia da libertação latino-americana*. Tradução de Luiz Laurentino da Silva. São Paulo: Paulinas, 1991.

FLORES, Joaquín Herrera. “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”. Em: _____ (ed.). *El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000, p. 19-78.

_____. *Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest*. Madrid: Tecnos, 1989.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *O marxismo na América Latina*. Tradução de Egídio F. Schmitz. São Leopoldo: UNISINOS, 1995.

_____. *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*. Tradução de Antonio Sidekum e Clóvis Kurtz. São Leopoldo: UNISINOS, 1994.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 16 ed. Rio de Janeiro: Graal, vol. 1, 2005.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

FRANÇA FILHO, Genauto Carvalho de; LAVILLE, Jean-Louis. *Economia solidária: uma abordagem internacional*. Porto Alegre: UFRGS, 2004.

FRANK, André Gunder. *América Latina: subdesarrollo o revolución*. 2 ed. México, D. F.: Era, 1976.

_____. *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Traducción de Elpidio Pacios. Buenos Aires: Signos, 1970.

_____. “Desenvolvimento do subdesenvolvimento latino-americano”. Tradução de Duarte Lago Pacheco. Em: PEREIRA, Luiz (org.). *Urbanização e subdesenvolvimento*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 25-38.

FRANKE, Walmor. *Direito das sociedades cooperativas*. São Paulo: Saraiva; USP, 1973.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade e outros escritos*. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *Conscientização: teoria e prática da libertação – Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. 3 ed. São Paulo: Moraes, 1980.

_____. “Criando métodos de pesquisa alternativa: aprendendo a fazê-la melhor através da ação”. Em: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *Pesquisa participante*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 34-41.

_____. *Educação como prática da liberdade*. 22 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

_____. *Educação e mudança*. Tradução de Moacir Gadotti e Lillian Lopes Martin. 18 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 39 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

FREITAS, Décio. *Palmares: a guerra dos escravos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Tradução de Octavio Alves Velho. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Galeno de Freitas. 43 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

GARGARELLA, Roberto. *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*. Mimeo.

GEDIEL, José Antônio Peres. “Cooperativas populares: a legislação como obstáculo”. Em: MELLO, Sylvia Leser de (org.). *Economia solidária e autogestão: encontros internacionais*. São Paulo: NESOL/USP; ITCP/USP; PW, 2005, p. 54-60.

_____. “O marco legal e as políticas públicas para economia solidária”. Em: FLEM. *Economia solidária: desafios para um novo tempo*. Salvador: FLEM, 2003, p. 115-122.

_____. (org.). *Os caminhos do cooperativismo*. Curitiba: UFPR, 2001.

_____; SILVA, Eduardo Faria. “Formas jurídicas de empreendimentos solidários no Brasil”. Em: *Ousar a solidariedade: partilha de práticas de economia social e solidária no Brasil e no Québec*. Brasília: Fórum Brasileiro de Economia Solidária; Montreal: Chantier de l'Économie Sociale, 2008, p. 24-28.

GENRO, Tarso Fernando. *Introdução crítica ao direito: estudos de filosofia do direito e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

GENRO FILHO, Adelmo. *O segredo da pirâmide: para uma teoria marxista do jornalismo*. Porto Alegre: Tchê!, 1987.

GERMER, Claus Magno. “A ‘economia solidária’: uma crítica marxista”. Em: *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, n. 1, 2007, p. 51-73.

GIAP, Vo Nguyen. *Lucha armada, fuerza armada*. Buenos Aires: Americana, 1969.

GOHN, Maria da Glória. *História dos movimentos e lutas sociais: a construção da cidadania dos brasileiros*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. “Movimentos sociais na atualidade: manifestações e categorias analíticas”. Em: _____ (org.). *Movimentos sociais no início do século XXI: antigos e novos atores sociais*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 13-32.

_____. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

GOIZUETA, Roberto S. *Metodologia para refletir a partir do povo: E. Dussel e o discurso teológico norte-americano*. Tradução de Thereza Christina F. Stummer. São Paulo: Paulinas, 1993.

GOMES, Iria Zanoni. *Terra e subjetividade: a recriação da vida no limite do caos*. Curitiba: Criar Edições, 2001, p. 33.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. 3 ed. Porto Alegre: Movimento/ URGs, 1979.

GÓMEZ, Edgar Macías; MACÍAS, Ruth Lacayo de. *Hacia un trabajo social liberador: una introducción al trabajo social reconceptualizado*. 2 ed. Buenos Aires: Hvmantas, 1984.

GONÇALVES, Marcos Rafael G. *A utopia cooperativista regulada pelo direito: crítica para uma filosofia jurídica transmoderna*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006.

GOULART, Serge. “Estatização versus cooperativa”. Em: NASCIMENTO, Janaína Quitério do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada: a luta dos trabalhadores*

da Cipla e Interfibra para salvar 1.000 empregos. Joinville: Cipla, 2004, p. 123-125.

GRADE, Marlene. *MST: luz e esperança de uma sociedade igualitária e socialista*. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Economia da Universidade Federal de Santa Catarina, 1999.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*: Maquiavel. Notas sobre o estado e a política. Tradução de Luiz Sérgio Henriques, Márcio Aurélio Nogueira e Carlos Nelson Coutinho. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, vol. 3, 2007.

GUERRIERI, Maurício Abdalla. *O princípio da cooperação: em busca de uma nova racionalidade*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2004.

GUEVARA, Ernesto Che. “La influencia de la revolución cubana en la América Latina”. Em: _____. *Obras 1957-1967: la transformación política, económica y social*. Paris: François Maspero; Havana: Casa de las Américas, tomo II, 1970, p. 469-492.

GUILLERM, Alain; BOURDET, Yvon. *Autogestão: uma mudança radical*. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

GUIMARÃES, Mário Kruel; CUNHA, Antonio Luiz Matias da. *Crédito rural para cooperativas: teoria, prática, legislação, normas*. Porto Alegre: FECOTRIGO, 1977.

GULDBERG, Horacio Cerutti. “Dificultades teórico metodológicas de la propuesta intercultural”. Em: SIDEKUM, Antônio; HAHN, Paulo (orgs.). *Pontes interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007, p. 9-23.

_____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 2 ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos: ensaio de sociologia e filosofia do direito*. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

GUTERRES, José Augusto. *A questão agrária brasileira e a atuação do MST para efetivação de direitos à luz do conceito de hegemonia em Gramsci*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito (Mestrado) da Universidade Federal do Paraná, 2008.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación: perspectivas*. 10 ed. Salamanca: Sígueme, 1984.

GUTIÉRREZ, Ramón. *A arquitetura latino-americana: textos para reflexão e polêmica*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Nobel, 1989.

HABERMAS, Jürgen. “Três modelos normativos de democracia”. Tradução de Gabriel Cohn e Álvaro de Vita. Em: *Lua nova: revista de cultura e política*. São Paulo: CEDEC, n. 36, 1995, p. 39-53.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. 2 reimp. rev. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

HARDER, Eduardo. *A definição da autonomia privada nas sociedades cooperativas: função social e princípio da democracia*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência de la lógica*. 6 ed. Traducción de Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, vol. I, 1993.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 4 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2007.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. 2 ed. Lisboa: Guimarães; São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1976.

HERKENHOFF, João Baptista. *Movimentos sociais e direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica à razão utópica*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1988,

_____. *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Centro de Estudios de la Realidad Nacional; Amorroutu, 1974.

HOLYOAKE, G. J. *Os 28 tecelões de Rochdale (história dos probos pioneiros de Rochdale)*. Tradução de Archimedes Taborda. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1933. Edição fac-símile editada por Porto Alegre: UNIMED/RS, 1998.

INSTITUTO APOIO JURÍDICO POPULAR – IAJUP. *Direito insurgente II: anais da II reunião – IAJUP*, 1988, 1989. Rio de Janeiro: IAJUP, 1989.

INSTITUTO HANS KELSEN. *Teoría pura del derecho y teoría marxista del derecho*. Bogotá: Temis, 1984.

JAKOBSKIND, Mário Augusto. *A hora do terceiro mundo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. 1 reimp. São Paulo: Boitempo, 2007.

JORGE, J. Simões. *Sem ódio nem violência: a perspectiva da libertação segundo Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 1979.

JUSTINO, Maria José (org.). *Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares: a experiência da UFPR*. Curitiba: PROEC/UFPR, 2002.

KAPLAN, Abraham; LASSWELL, Harold. *Poder e sociedade*. Tradução de Maria Lucy Gurgel Valente de Seixas Correa. 2 ed. Brasília: UnB, 1998.

KELSEN, Hans. *A teoria política do bolchevismo*. Tradução de M. T. Miranda. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1958.

_____. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Tradução de Célia Neves e Alderico Toróbio. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

KUSCH, Rodolfo. *América profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

_____. *El pensamiento indígena y popular en América*. 2 ed. Buenos Aires: ICA, 1973.

LACOSTE, Yves. *A geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Tradução de Maria Cecília França. 3 ed. Campinas: Papirus, 1993.

_____. *Os países subdesenvolvidos*. Tradução de Diva Benevides Pinho. 6 ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. Tradução de Marie-Agnés Chauvel. 20 reimp. São Paulo: Brasiliense, 2007.

LAVALLE, Adrián Gurza. "Sem pena nem glória: o debate sobre a sociedade civil nos anos 1990". Em: *Novos Estudos*. São Paulo: CEBRAP, n. 66, julho de 2003, p. 91-109.

LAVILLE, Jean-Louis. “Globalização e solidariedade”. Em: FLEM. *Economia solidária: desafios para um novo tempo*. Salvador: FLEM, 2003, p. 13-18.

LEFORT, Claude. “O que é burocracia?” Em: CARDOSO, Fernando Henrique; MARTINS, Carlos Estevam (org.). *Política e sociedade*. São Paulo: Nacional, vol. 1, 1979, p. 148-159.

LÊNIN, V. I. “As tarefas do proletariado em nossa revolução (Projeto de plataforma do partido proletário)”. Em: _____. *Teses de abril: sobre as tarefas do proletariado na presente revolução*. Tradução de J. A. Cardoso. São Paulo: Acadêmica, 1987, p. 15-54.

_____. *O estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o estado e o papel do proletariado na revolução*. Tradução de Aristides Lobo. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. “Sobre a dualidade poderes”. Em: LENINE, V. I. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, 1980, p. 17-19.

_____. “Sobre as tarefas do proletariado na presente revolução”. Em: _____. *Teses de abril: sobre as tarefas do proletariado na presente revolução*. Tradução de J. A. Cardoso. São Paulo: Acadêmica, 1987, p. 7-13.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América Latina vista pelos índios: relatos astecas, maias e incas*. Tradução de Augusto Ângelo Zanatta. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos astecas*. Tradução de Carlos Urbin e Jacques Wainberg. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

LIMBERGER, Emiliano (org.). *Evolução da legislação cooperativa*. Porto Alegre: Sulina, 1982.

LINERA, Álvaro García. “Indianismo e marxismo: o desencontro de duas razões revolucionárias”. SADER, Emir (coord. ed.). *Cadernos de pensamento crítico latino-americano*. São Paulo: Expressão Popular; CLACSO, vol. 1, 2008, p. 41-62.

LISBOA, Teresa Kleba. *A luta dos sem-terra no oeste catarinense*. Florianópolis: UFSC; São Paulo: MST, 1988.

LOLLA, Beatriz Pellizzetti. *Reflexões sobre uma utopia do século XIX como testamento ideológico para a “terra de todas as gentes” no século*

XX: baseado no escrito de 1895 do anarquista italiano Giovanni Rossi (Cárdias). Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1999.

LÖWY, Michael. "Introdução: pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina". Em: _____ (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 9-64.

_____. *Marxismo e teologia da libertação*. Tradução de Myrian Veras Baptista. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1991.

LOYELLO, Washington. *Para uma psiquiatria da libertação*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

LUDWIG, Celso Luiz. *Para uma filosofia jurídica da libertação: paradigmas da filosofia, filosofia da libertação e direito alternativo*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2006.

_____. "Prefácio". Em: MARÉS, Carlos Frederico. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. 1 ed. 6 reimp. Curitiba: Juruá, 2009, p. 9-14.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. 2 ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?* Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 1999.

LUZ FILHO, Fábio. *O direito cooperativo*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1962.

_____. *Teoria e prática das sociedades cooperativas*. 4 ed. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1953.

LYRA FILHO, Roberto. *A constituinte e a reforma universitária*. Brasília: Nair, 1985.

_____. *A filosofia jurídica nos Estados Unidos da América: revisão crítica*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1977.

_____. *Criminologia dialética*. Rio de Janeiro: Borsoi, 1972.

_____. *Direito do capital e direito do trabalho*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do RS, 1982.

_____. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor; Instituto dos Advogados do RS, 1983.

_____. *O que é direito*. São Paulo: Nova Cultural/ Brasiliense, 1985.

_____. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1980.

_____. “Por que estudar direito, hoje?” Em: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo (org.). *O direito achado na rua*. 1 reimpr. Brasília: UnB, 1988, p. 26-30.

MACHADO, João Marcelo Borelli. *A formação econômica brasileira e as cooperativas agrícolas: dispositivos jurídicos para a subordinação econômica camponesa*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006.

MACHADO, Plinio Antonio. *Comentários à lei do cooperativismo*. São Paulo: Editoras Unidas, 1975.

MANCE, Euclides André. *A revolução das redes: a colaboração solidária como uma alternativa pós-capitalista à globalização atual*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. “Uma introdução conceitual às filosofias de libertação”. Em: *Revista libertação-liberación* (nova fase). Curitiba: Instituto de Filosofia da Libertação, ano I, n. 1, 2000, p. 25-80.

MARIÁTEGUI, José Carlos. “Economía colonial”. Em: _____. *Ensayos escogidos*. 2 ed. Lima: Universo, 1974, p. 214-217.

_____. “El hecho económico en la historia peruana”. Em: *Ensayos escogidos*. 2 ed. Lima: Universo, 1974, p. 205-208.

_____. “El porvenir de las cooperativas”. Em: _____. *Ensayos escogidos*. 2 ed. Lima: Universo, 1974, p. 54-57.

_____. *Peruanicemos al Perú*. 11 ed. Lima: Amauta, 1988.

_____. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 48 ed. Lima: Amauta, 1986.

MARCOS (subcomandante). “Convocação da Conferência Intercontinental contra o Neoliberalismo e pela Humanidade”. Em: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos

Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 553-555.

MARÉS, Carlos Frederico. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

_____. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. 1 ed. 6 reimp. Curitiba: Juruá, 2009.

MARINI, Ruy Mauro. *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____. “O conceito de trabalho produtivo”. Em: _____. *Dialética da dependência*. Petrópolis: Vozes; Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 243-253.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cien años de soledad*. 46 ed. Buenos Aires: Sudamericana, 1976.

MARTÍ, José. “Nuestra América”. Em: *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*. México, D. F.: UNAM, n. 7, 1978.

MARTÍN-BARÓ, Ignacio. “Hacia una psicología de la liberación”. Em: *Boletín de psicología*. San Salvador: UCA Editores, n. 22, 1986, p. 219-231.

MARX, Karl. “A guerra civil na França”. Em: _____.; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, s. d., p. 41-103.

_____. *A questão judaica*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. 5 ed. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. “Acaso o principado de Augusto merecidamente enumera-se entre as mais felizes épocas da República Romana?” Tradução de Fabrício Possebon. Em: *Conceitos*. João Pessoa: ADUFPB/ANDES, julho de 2004-julho de 2005, p. 159-160.

_____. *Carta ao pai em Trier*: ciência do direito e filosofia investigadas na própria realidade, com o próprio objeto perscrutado em seu desenvolvimento. Tradução de Emil Asturig von München. Disponível em: < www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP4Port.htm > Acesso em 10 de junho de 2008.

_____. “Crítica ao Programa de Gotha”. Em: _____.; ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 2, s. d., p. 203-225.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. Em: - _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 144-156.

_____. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*. México, D. F.: Sexto Piso, 2004.

_____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*: borrador, 1857-1858. Traducción de Pedro Scaron. 20 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno, vol. 1, 2007.

_____. *Los debates de la Dieta renana*. Traducción de Juan Luis Vermal y Antonia García. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 1 ed. 2 reimp. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *Miséria da filosofia*: resposta à Filosofia da Miséria do senhor Proudhon (1847). Tradução de Paulo Ferreira Leite. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *O capital*: crítica da economia política – O processo de produção do capital. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, vol. I, tomo 1, 1983.

_____. *O manifesto filosófico da escola histórica do direito*: crítica ao naturalismo e ao positivismo no domínio do direito. Tradução de Emil Asturig von München. Disponível em: < www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP5Port.htm > Acesso em 10 de junho de 2008.

_____. “O papel da imprensa como crítica de funcionários governamentais”. Em: _____. *Liberdade de imprensa*. Tradução de Cláudia Schilling e José Fonseca. Porto Alegre: L&PM, 2009, p. 91-107.

_____. *Revolução e contra-revolução*. Tradução de Serafim Ferreira. Venda Nova, Amadora: M. Rodrigues Xavier, 1971.

_____. *Simón Bolívar por Karl Marx*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins, 2008.

_____. “Teses contra Feuerbach”. Tradução de José Arthur Giannotti. Em: _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 51-53.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Tradução de Marcelo Backes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____; _____. *A sagrada família ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____; _____. “Manifesto do Partido Comunista”. Tradução de Victor Hugo Klagsbrunn. Em: REIS FILHO, Daniel Aarão (org.). *O Manifesto comunista 150 anos depois*. 4 reimp. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005, p. 7-41.

_____; _____. “Mensagem do Comitê Central à Liga dos Comunistas”. Em: _____. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 1, s. d., p. 83-92.

_____; LUXEMBURGO, Rosa; KAUTSKY, Karl; LÊNIN; TSÉ-TUNG, Mao. *O cooperativismo no pensamento marxista*. São Paulo: CONCRAB, 2000.

MATTELART, Armand. *La comunicación masiva en el proceso de liberación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1973.

_____; DORFMAN, Ariel. *Para ler o Pato Donald: comunicação de massa e colonialismo*. Tradução de Álvaro de Moya. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

MAUAD, Marcelo. *Cooperativas de trabalho: sua relação com o direito do trabalho*. 2 ed. rev. e atual. São Paulo: LTr, 2001.

MELLO NETO, Candido de. *O anarquismo experimental de Giovanni Rossi* (de Poggio al Mare à Colônia Cecília). 2 ed. Ponta Grossa: UEPG, 1998.

MELUCCI, Alberto. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, D. F.: El Colegio de México; Centro de Estudios Sociológicos, 1999.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Tradução por Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

MERCADO, René Zavaleta. *El poder dual: problemas de la teoría del estado en América Latina*. 2 ed. México, D. F.: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. Tradução de Ana Prata. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIRANDA, Pontes de. *Tratado de direito privado: parte especial – Contrato de sociedade. Sociedade de pessoas*. 3 ed. 2 reimp. São Paulo: Revista dos Tribunais, tomo XLIX, 1984.

MOFFATT, Alfredo. *Psicoterapia do oprimido: ideologia e técnica da psiquiatria popular*. Tradução de Paulo Esmanhoto. 4 ed. São Paulo: Cortez, 1983.

MONREAL, Eduardo Novoa. *Elementos para una crítica y desmistificación del derecho*. Buenos Aires: EDIAR, 1985.

_____. *Instrumentos jurídicos para una política económica avanzada: ¿el derecho como factor de cambio social?* Buenos Aires: Depalma, 1987.

_____. *O direito como obstáculo à transformação social*. Tradução de Gérson Pereira dos Santos. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Ideologias geográficas: espaço, cultura e política no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MOTTA, Felipe Heringer Roxo da; PAZELLO, Ricardo Prestes. “Libertação e emancipação: uma revisão conceitual para a América Latina”. Em: *Anais do Congresso Latino-Americano de Direitos Humanos e Pluralismo Jurídico, 2008, Florianópolis*. Porto Alegre: Dom Quixote, 2008, p. 1-22. Disponível em: < <http://www.nepe.ufsc.br/control/artigos/artigo64.pdf> >.

MOTTA, Fernando C. Prestes. *Burocracia e autogestão* (a proposta de Proudhon). São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *O que é burocracia*. 4 ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da senzala*. 4 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MOURA, Valdiki. *ABC da cooperação: uma iniciação doutrinária*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola, 1958.

NAMORADO, Rui. “Cooperativismo: história e horizontes”. Em: *Estudos de direito cooperativo e cidadania*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPR, n. 1, 2007, p. 9-35.

_____. *Introdução ao direito cooperativo: para uma expressão jurídica da cooperatividade*. Coimbra: Livraria Almedina, 2000.

_____. *Os princípios cooperativos*. Coimbra: Cooperativa Editorial de Coimbra, 1995.

NASCIMENTO, Cláudio. “Mariátegui, ‘Che’ Guevara, Carlos Fonseca: fontes da revolução na América Latina”. Em: NASCIMENTO, Cláudio; LÖWY, Michael. *Marxismo e socialismo na América Latina*. São Leopoldo: CECA; Rio de Janeiro: CEDAC, 1989, p. 10-57.

NASCIMENTO, Janaína Quitério do. *Fábrica quebrada é fábrica ocupada, fábrica ocupada é fábrica estatizada: a luta dos trabalhadores da Cipla e Interfibra para salvar 1.000 empregos*. Joinville: Cipla, 2004.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis*. São Paulo: Boitempo, 2008.

NERUDA, Pablo. *Canto general*. Buenos Aires: Seix Barral/ Grupo Planeta, 2005.

NIEMEYER, Oscar. *Como se faz arquitetura*. Petrópolis: Vozes, 1986.

NOVAES, Henrique Tahan. *O fetiche da tecnologia: a experiência das fábricas recuperadas*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

OLIVEIRA, Francisco de. *A economia brasileira: crítica à razão dualista*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

OLIVEIRA, Rosa Maria Rodrigues de. “Ética da libertação em Enrique Dussel”. Em: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 89-137.

OURIQUES, Nildo Domingos. *La teoría marxista de la dependencia: una historia crítica*. México, D. F.: División de Estudios de Posgrado en Economía (Tesis Doctoral) de Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.

PACHUKANIS, Evgeny Bronislavovich. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PAIVA, Vanilda. “Do ‘problema nacional’ às classes sociais”. Em: *Educação e sociedade*. São Paulo: Cortez e Moraes, ano I, n. 3, maio de 1979, p. 5-14.

_____. *Paulo Freire e o nacionalismo-desenvolvimentista*. 2 ed. Rio de Janeiro, 1986.

PASQUINO, Gianfranco. “Movimentos sociais”. Em: _____; BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola. *Dicionário de política*. Coordenação de tradução por João Ferreira. 2 ed. Brasília: UnB, 1986, p. 787-792.

PASTORE, Corrado. “Hacia una antropología filosófica latinoamericana”. Em: *Anthropos*. Los Teques (Venezuela): Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, año II, n. 1, vol. 2, enero-junio 1981, p. 42-57.

PAULA, Roberto de. *Direito agrário constitucional: a propriedade privada da terra à luz da constituição federal e da justiça*. São Leopoldo: Oikos, 2007.

PAZELLO, Ricardo Prestes. *A libertação dos transmodernos: ensaio de factibilidade crítica para uma teoria da democracia participativa*. Curitiba: Faculdade de Direito da Universidade Federal do Paraná (Monografia), 2007.

PEREIRA, Potyara Amazoneida P. *Necessidades humanas: subsídios à crítica dos mínimos sociais*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2008.

PÉREZ, Salustiano. *Sociedades cooperativas*. Buenos Aires: Selección Contable, 1946.

PERIUS, Vergílio Frederico. *Cooperativismo e lei*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

PINHO, Diva Benevides. *A doutrina cooperativa nos regimes capitalista e socialista: suas modificações e sua utilidade*. 2 ed. rev. e ampl. São Paulo: Livraria Pioneira, 1965.

_____. *Que é cooperativismo*. São Paulo: Burity, 1966.

PINTO, Álvaro Vieira. *A sociologia dos países subdesenvolvidos: introdução metodológica ou prática metodicamente desenvolvida da ocultação dos fundamentos sociais do “vale de lágrimas”*. Organização de José Ernesto de Fáveri. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Consciência e realidade nacional: a consciência ingênua*. Rio de Janeiro: ISEB, vol. 1, 1960.

PINTO, João Batista Moreira. *Direito e novos movimentos sociais*. São Paulo: Acadêmica, 1992.

POLONIO, Wilson Alves. *Manual das sociedades cooperativas*. 2 ed. São Paulo: Atlas, 1999.

PONTE JÚNIOR, Osmar de Sá. *Dualidade de poderes: um mal-estar na cultura política de esquerda*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 2000.

PONTES, Daniele Regina. *Configurações contemporâneas do cooperativismo brasileiro: da economia ao direito*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2004.

PRADO, Fernando Correa. *Impensar el desarrollo en América Latina: elementos para la crítica al neodesarrollismo actual a partir de la teoría marxista de la dependencia y el análisis de sistemas-mundo*. México, D. F.: Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (Tesis de Maestría) de Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

PRESSBURGER, T. Miguel. “Apresentação”. Em: IAJUP. *Direito insurgente: anais da II reunião – IAJUP, 1988, 1989*. Rio de Janeiro: IAJUP, 1989, p. 5-7.

_____. “Direito, a alternativa”. Em: OAB-RJ. *Perspectivas sociológicas do direito: dez anos de pesquisa*. Rio de Janeiro: OAB-RJ; Universidade Estácio de Sá, 1995, p. 21-35.

_____. “Direito insurgente: o direito dos oprimidos”. Em: ____; RECH, Daniel; ROCHA, Osvaldo Alencar; RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. *Direito insurgente: o direito dos oprimidos*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1990, p. 6-12.

_____. “Prefácio (ou, A burguesia suporta a ilegalidade?)”. Em: VIEIRA-GALLO, José Antonio. *O sistema jurídico e o socialismo*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1989, p. 4-15.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

_____. *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*. Buenos Aires: Periferia, 1971.

_____. “Sistemas alternativos de produção?”. Em: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 475-514.

RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RANGEL, Jesús Antonio de la Torre. “A analogia do direito pelo ‘inequivocamente outro’: a concepção de ‘lo nuestro’ no pluralismo jurídico índio mexicano”. Entrevistado por Luiz Otávio Ribas e Ricardo Prestes Pazello. Em: *Captura críptica: direito, política, atualidade*. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 1, vol. 2, janeiro-junho de 2009, p. 17-32.

_____. *El derecho a tener derechos: ensayos sobre los derechos humanos en México*. 2 ed. México, D. F.: CIEMA; Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Padre Enrique Gutiérrez, 2002.

_____. *El derecho que nace del pueblo*. Bogotá: FICA; ILSA, 2004.

_____. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de las Casas*. 3 ed. San Luis Potosí: Comisión Estatal de Derechos Humanos; Universidad Autónoma de San Luis Potosí; México, D. F.: Centro de Reflexión Teológica; Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Padre Enrique Gutiérrez, 2007.

_____. (coord.). *Pluralismo jurídico: teoría y experiencias*. San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí; Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Padre Enrique Gutiérrez, 2007.

RANIERI, Jesus. “Apresentação”. Em: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 1 ed. 2 reimp. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 11-17.

RECH, Daniel. *Cooperativas: uma alternativa de organização popular*. Rio de Janeiro: FASE; DP&A, 2000.

_____. *Cooperativas: uma onda legal*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1991.

REGINA, Jesus Eurico Miranda. *Filosofia latino-americana e filosofia da libertação: a proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea*. Campo Grande: CEFIL, 1992.

REGO, Nelson. “A experiência de autogestão dos trabalhadores agrários de Nova Ronda Alta e o seu significado para o Movimento dos sem-terra”. Em: *Terra livre*. São Paulo: Associação dos Geógrafos Brasileiros; Marco Zero, n. 4, julho de 1988, p. 65-76.

RETAMAR, Roberto Fernández. “Caliban”. Em: _____. *Caliban e outros ensaios*. Tradução de Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988, p. 11-73.

_____. “Nossa América e ocidente”. Em: _____. *Caliban e outros ensaios*. Tradução de Maria Elena Matte Hiriart e Emir Sader. São Paulo: Busca Vida, 1988, p. 75-118.

RIBAS, Luiz Otávio. *Assessoria jurídica popular universitária e direitos humanos: o diálogo emancipatório entre estudantes e movimentos sociais (1988-2008)*. Porto Alegre: Curso de Especialização em Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Escola Superior do Ministério Público da União, 2008.

_____. *Direito insurgente e pluralismo jurídico: assessoria jurídica de movimentos populares em Porto Alegre e no Rio de Janeiro (1960-2000)*. Florianópolis: Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

_____; PAZELLO, Ricardo Prestes. *Crítica da crítica crítica: a sagrada família jurídica*. Teresina: CORAJE/UESPI (Minicurso), 2009.

RIBEIRO, Ana Clara Torres. “Movimentos sociais – velhas e novas questões no espaço do Rio de Janeiro”. Em: VIOLA, Eduardo J.; SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo J. (org). *Crise política, movimentos sociais e cidadania*. Florianópolis: UFSC, 1989, p. 90-126.

RIBEIRO, Darcy. *América Latina: a pátria grande*. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Dois, 1986.

_____. *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985.

_____. *Configurações histórico-culturais dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. “Construindo uma teoria de nós”. Em: CARVALHO NETO, Joviniano de (org.). *Eleição, democracia e cidadania*. Salvador: OEA/UFBA/EGBA, 1990, p. 15-39.

_____. “La cultura latinoamericana”. Em: *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana*. México, D. F.: UNAM, n. 6, 1978.

_____. “Manoel Bomfim, antropólogo”. Em: BOMFIM, Manoel. *A América Latina: os males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 11-22.

_____. “No tener miedo a pensar – entrevista a Esther Pérez y Arturo Arango”. Em: *Casa de las Américas*. La Habana: Pueblo y Educación; Imprenta Osvaldo Sánchez, año XXX, n. 176, septiembre-octubre 1989, p. 102-110.

_____. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. 9 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. “Por uma antropologia melhor e mais nossa”. Em: _____. *Ensaios insólitos*. Porto Alegre: L&PM, 1979, p. 209-213.

_____. *Testemunho*. 2 ed. São Paulo: Siciliano, 1991.

_____; e outros. *Mestiço é que é bom*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

RIO GRANDE DO SUL. Juízo de Direito. Decisão liminar n. 009/1.08.0002730-7. Juiz de Direito: Orlando Faccini Neto. Carazinho, 16 de junho de 2008. Disponível em: < http://www.tj.rs.gov.br/site_php/noticias/mostranoticia.php?assunto=1&categoria=1&item=66333 >. Acesso em: 27 de agosto de 2008.

_____. Ministério Público do Estado. Ação civil pública, com pedido de antecipação de tutela. Promotor de Justiça: Benhur Biancon Junior e outros. Carazinho, 11 de junho de 2008. Disponível em: < http://www.mp.rs.gov.br/areas/imprensa/anexos_noticias/inicialacampamentos.pdf >. Acesso em: 27 de agosto de 2008.

RIOS, Gilvando Sá Leitão. *O que é cooperativismo*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. “Pré-cooperativismo: etapa queimada”. Em: PINHO, Diva Benevides (org.) *A problemática cooperativista no desenvolvimento econômico*. São Paulo: Fundação Friedrich Naumann, 1973, p. 315-347.

RIQUELME, Quintín. *Los sin tierra en Paraguay: conflictos agrarios y movimiento campesino*. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

ROCHA, Glauber. *Revolução do cinema novo*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

RODRIGUES, Edgar. “A comunidade livre de Erebangó (imigrantes libertários russos no sul do Brasil)”. Em: PRADO, Antonio Arnoni (org.). *Libertários no Brasil: memória, lutas, cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 29-37.

RODRIGUES, Horácio Wanderlei. *Ensino jurídico e direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1993.

RODRÍGUEZ, Julián. “Rasgos de una antropología inculturada en América Latina”. Em: *Anthropos*. Los Teques (Venezuela): Instituto Superior Salesiano de Filosofía y Educación, año V, n. 8, vol. 1, enero-junio 1984, p. 29-46.

ROIG, María José Añon. *Necesidades y derechos: un ensayo de fundamentación*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

ROJAS, Ileana; HERNÁNDEZ, Jorge. *Balace crítico de la sociología latinoamericana actual*. Habana: Ciencias Sociales, 1987.

ROSA, Alexandre Morais da. “A vida como critério dos direitos fundamentais: Ferrajoli e Dussel”. Em: CRUZ, Paulo Márcio; GOMES, Rogério Zuel (coords.). *Princípios constitucionais e direitos fundamentais: contribuições ao debate*. 1 ed. 3 reimp. Curitiba: Juruá, 2008, p. 225-265.

ROSSI, Amélia do Carmo Sampaio. *Cooperativismo à luz dos princípios constitucionais*. 4 tir. Curitiba: Juruá, 2008.

RUBIO, David Sánchez. *Filosofia, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Disclée, 1999.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da grande São Paulo (1970-1980)*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

SAMPAIO JÚNIOR, Plínio de Arruda. “Apêndice: sete notas sobre a teoria da revolução brasileira”. Em: PRADO JUNIOR, Caio; FERNANDES, Florestan. *Clássicos sobre a revolução brasileira*. 1 ed. 4 reimp. São Paulo: Expressão Popular, 2007, p. 149-160.

SÁNCHEZ, Jesús Antonio Serrano. “El liberalismo en segunda mitad del siglo XX”. Em: _____ (comp.). *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidade Pedagógica Nacional; San Pablo, 2006, p. 173-210.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. “Justiça popular, dualidade de poderes e estratégia socialista”. Tradução de José Reinaldo de Lima Lopes e José Eduardo Faria. Em: FARIA, José Eduardo (org.). *Direito e justiça: a função social do judiciário*. São Paulo: Ática, 1989, p. 185-205.

_____. “Law and revolution in Portugal: the experiences of popular justice after the 25th of April 1974”. Em: ABEL, Richard (org.), *The politics of informal justice*. New York: Academic Press, vol. II, 1982, p. 251-280.

_____. *O discurso e o poder: ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. 2 reimp. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988.

_____. “Os conflitos urbanos no Recife: o caso do Skylab”. Em: *Revista crítica de ciências sociais*. Coimbra: CES, n. 11, maio de 1983, p. 9-59.

_____. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 7 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

_____. “The law of the oppressed: the construction and reproduction of legality in Pasargada”. Em: *Law and society review*. Amherst, Massachusetts: Law and Society Association, n. 12, 1977, p. 5-126.

SANTOS, Laymert Garcia dos. "Tecnologia, perda do humano e crise do sujeito de direito". Em: OLIVEIRA, Francisco de; PAOLI, Maria Célia (orgs.). *Os sentidos da democracia: políticas do dissenso e hegemonia global*. São Paulo: Vozes; FAPESP; NEDIC, 1999, p. 291-306.

SANTOS, Milton. *Da totalidade ao lugar*. São Paulo: EDUSP, 2005.

SANTOS, Theotonio dos. *Imperialismo y dependencia*. México, D. F.: Era, 1978.

_____. "Subdesenvolvimento e dependência". Em: LÖWY, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Tradução de Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 2 ed. ampl. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2006, p. 394-398.

SARTRE, Jean-Paul. "Prefácio à edição de 1961". Em: FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora-MG: UFJF, 2005, p. 23-48.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Das ações coletivas às redes de movimentos sociais*. Mimeo.

_____. *Movimentos sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. 2 ed. Florianópolis: UFSC, 1987.

_____. "O caráter dos novos movimentos sociais". Em: ____; KRISCHKE, Paulo (orgs.). *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 35-53.

_____. *Redes de movimentos sociais*. 2 ed. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Centro João XXIII, 1996.

_____; LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. "Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil: introdução". Em: *Política e sociedade: revista de sociologia política*. Florianópolis: UFSC; Cidade Futura, n. 5, outubro de 2004, p. 11-33.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCORZA, Manuel. *La guerra silenciosa*. La Plata: De la Campana, 5 baladas, 2007-2009.

SIDEKUM, Antonio. "O logos peregrino da interculturalidade na filosofia da libertação latino-americana" Entrevistado por Liliam

Litsuko Huzioka, Luiz Otávio Ribas e Ricardo Prestes Pazello. Em: *Captura crítica: direito, política, atualidade*. Florianópolis: CPGD/UFSC, n. 2, vol. 1, julho-dezembro de 2009, p. 25-50.

_____. (org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.

SILVA, Eduardo Faria. *A Organização das Cooperativas Brasileiras e a negação do direito fundamental à livre associação*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Direito da Universidade Federal do Paraná, 2006.

SILVA, Ludovico. *Anti-manual: para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. 3 ed. Caracas: Monte Avila, 1978.

SILVA, de Plácido e. *Noções práticas de direito comercial*. 8 ed. Curitiba: Guaíra, s. d.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Filosofia jurídica da alteridade: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação latino-americana*. 1 ed. 2 tir. Curitiba: Juruá, 1999.

SINGER, Paul. “A economia solidária no governo federal”. Em: *Mercado de trabalho: conjuntura e análise*. Brasília: MTE; IPEA, n. 34, agosto de 2004, p. 3-5.

_____. *Globalização e desemprego: diagnóstico e alternativas*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1998.

_____. *Introdução à economia solidária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

SOUSA, Daniela Neves de. “Reestruturação capitalista e trabalho: notas críticas acerca da economia solidária”. Em: *Revista katálysis*. Florianópolis: UFSC, vol. 11, n. 1, janeiro-junho de 2008, p. 53-60.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. “Movimentos sociais – emergência de novos sujeitos: o sujeito coletivo de direito”. Em: ARRUDA JÚNIOR, Edmundo Lima de (org.). *Lições de direito alternativo*. São Paulo: Acadêmica, 1991, p. 131-142.

SOUZA, Ana Inês. “Educação e atualidade brasileira: a emersão do povo na história”. Em: _____. (org.). *Paulo Freire: vida e obra*. 4 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006, p. 33-68.

STAVENHEGEN, Rodolfo. “Siete tesis equivocadas sobre América Latina”. Em: ____; LACLAU, Ernesto; MARINI, Ruy Mauro. *Tres ensayos sobre América Latina*. Barcelona: Anagrama, 1973, p. 7-42.

STEIN, Lorenz von. *The history of the social movement in France, 1789-1850*. Translated by Kaethe Mengelberg. New Jersey: The Bedminster Press, 1964.

STUCKA (STUTCHKA), Petr Ivanovich. *Direito e luta de classes: teoria geral do direito*. Tradução de Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

_____. *Direito de classe e revolução socialista*. Tradução de Emil von München. 3 ed. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009.

SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

TABORDA, Archimedes. “Prefácio”. Em HOLYOAKE, G. J. Os 28 tecelões de Rochdale (história dos probos pioneiros de Rochdale). Tradução de Archimedes Taborda. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1933. Edição fac-símile editada por Porto Alegre: UNIMED/RS, 1998, p. 9-11.

TAVARES, Elaine. *Porque é preciso romper as cercas: do MST ao jornalismo de libertação*. Florianópolis: Companhia dos Loucos, 2008.

TEIXEIRA JÚNIOR, Amílcar Barca; CIOTTI, Lívio Rodrigues. *Cooperativas de trabalho e o termo de conciliação judicial AGU-MPT*. Belo Horizonte: Mandamentos. 2005.

THIAGO, Raquel S. *Fourier: utopia e esperança na Península do Saí*. Blumenau: FURB; Florianópolis: UFSC, 1995.

THOMPSON, Adrés. “As lutas sociais na Argentina (1976-1983)”. Em: CHERESKY, Isidoro; CHONCHOL, Jacques (compiladores). *Crise e transformação dos regimes autoritários*. Tradução de Roberto Mara. Campinas: UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1986, p. 101-123.

THOMPSON, Edward P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Tradução de Denise Bottmann. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

TINHORÃO, José Ramos. *Pequena história da música popular: da modinha à canção de protesto*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TIRIBA, Lia. *Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia(s) da produção associada*. Tradução de Ricardo Saboya Filho, Diego Tiriba e Daniel Tiriba. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

TORRES, Camilo. *Cristianismo e revolução*. Tradução de Aton Fon Filho. São Paulo: Global, 1981.

TOURAINÉ, Alain. “Na fronteira dos movimentos sociais”. Tradução de Ana Liési Thurler. Em: *Sociedade e estado*. Brasília: UnB, vol. 21, n. 1, abril de 2006, p. 17-28.

TRASPADINI, Roberta; STÉDILE, João Pedro. “Introdução”. Em: ____; ____ (orgs.). *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 17-49.

TROTSKY, Leon. *A história da revolução russa: a queda do tzarismo*. Tradução de E. Huggins. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, vol. 1, 1978.

VARGAS, Idón Moisés Chivi. *Nueva constitución y desarrollo normativo*. Quito: América Latina en Movimiento. Disponível em: < <http://alainet.org/active/35872&lang=es> >. Acesso em: 08 de março de 2010.

VASCONCELOS, Francisco das Chagas (org.). *Cooperativas: coletânea de doutrina, legislação, jurisprudência e prática*. São Paulo: Iglu, 2001.

VEIGA, Laura da. “Educação, movimentos populares e a pesquisa participante: algumas considerações”. Em: MADEIRA, Felícia Reichner; MELLO, Guiomar Namó de (coords.). *Educação na América Latina: os modelos teóricos e a realidade social*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1985, p. 187-201.

VERAS NETO, Francisco Quintanilha. *Cooperativismo: nova abordagem sócio-jurídica*. Curitiba: Juruá, 1 ed. 3 tir. Curitiba: Juruá, 2004.

VIEIRA, Antonio Rufino. “Filosofia da libertação e marxismo”. Em: PIRES, Cecília Pinto (org.). *Ética e cidadania: olhares da filosofia latino-americana*. Porto Alegre: Da Casa; Palmarica, 1999, p. 27-40.

VIEIRA, Luiz Vicente. “A constituição venezuelana de 1999 e a superação do sistema representativo parlamentar”. Em: OURIQUES, Nildo (org.). *Raízes no libertador: bolivarianismo e poder popular na Venezuela*. 2 ed. Florianópolis: Insular, 2005, p. 69-82.

VIEIRA-GALLO, José Antonio. *O sistema jurídico e o socialismo*. Rio de Janeiro: IAJUP; FASE, 1989.

VITÓRIA, Francisco de. *Os índios e o direito da guerra*. Tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: UNIJUÍ, 2006.

WARAT, Luis Alberto. *A ciência jurídica e seus dois maridos*. Santa Cruz do Sul: Faculdades Integradas de Santa Cruz do Sul, 1985.

_____. “A teoria crítica do direito e as condições de possibilidade da ciência jurídica”. Em: _____. *Introdução geral ao direito: a epistemologia jurídica da modernidade*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, vol. II, 1995, p. 345-364.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4 ed. Brasília: Editora UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, vol. 1, 2004.

WEFFORT, Francisco C. “Educação e política: reflexões sociológicas sobre uma pedagogia da liberdade”. Em: FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. 22 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 11-34.

WELLEN, Henrique André Ramos. “Contribuição à crítica da ‘economia solidária’”. Em: *Revista katálysis*. Florianópolis: UFSC, vol. 11, n. 1, janeiro-junho de 2008, p. 105-115.

WOLKMER, Antonio Carlos. “A questão do pluralismo no direito contemporâneo”. Em: *Jornal do SAJU: periódico do Serviço de Assessoria Jurídica Universitária da UFRGS*. Porto Alegre: SAJU/UFRGS, ano 1, n. 1, julho de 1997, p. 11.

_____. “Direito alternativo: proposta e fundamentos éticos”. Em: ANJOS, Márcio Fabri dos; LOPES, José Reinaldo de Lima (orgs.). *Ética e direito: um diálogo*. Aparecida-SP: Santuário, 1996, p. 125-146.

_____. “Direitos humanos: novas dimensões e novas fundamentações”. Em: *Direito em debate*. Ijuí: UNIJUÍ, ano X, n. 16-17, janeiro-junho de 2002, p. 9-32.

_____. “Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano”. Em: _____. (org.). *Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004, p. 1-46.

_____. *Ideologia, estado e direito*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: RT, 2000.

_____. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 1 ed. São Paulo: Acadêmica, 1991.

_____. *Introdução ao pensamento jurídico crítico*. 7 ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

_____. “Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos ‘novos’ direitos”. Em: _____; LEITE, José Rubens Morato (orgs.). *Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas – Uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas*. São Paulo: Saraiva, 2003, p. 1-30.

_____. “Instituições e pluralismo na formação do direito brasileiro”. Em: ROCHA, Leonel Severo (org.). *Teoria do direito e do estado*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1994, p. 9-16.

_____. *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1994.

_____. “Os movimentos sociais e a construção de direitos”. Em: VARELLA, Marcelo Dias (org.). *Revoluções no campo jurídico*. Joinville: Oficina, 1998, p. 93-97.

_____. “Para uma ética da alteridade na perspectiva latino-americana”. Em: BECKER, Laércio Alexandre; STAUT JÚNIOR, Sérgio (org.). *A Escola de Frankfurt no direito*. Curitiba: EDIBEJ, 1999, p. 123-132.

_____. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. 3 ed. rev. e atualiz. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

_____. *Síntese de uma história das idéias jurídicas: da antigüidade clássica à modernidade*. 2 ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008.

_____. “Sociedad civil, poder comunitario y acceso democrático a la justicia”. Em: *El otro derecho*. Bogotá: ILSA, n. 26-27, 2002, p. 135-147.

ZAHAR, Renate. *Colonialismo y enajenación: contribución a la teoría política de Frantz Fanon*. Traducción de Enrique Contreras Suárez. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1970.

ZEA, Leopoldo. *América Latina y el mundo*. Buenos Aires: Eudeba, 1965.

_____. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3 ed. México: Siglo XXI, 1975.

_____. “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”. Em: _____; BONDY, Augusto Salazar; DURATTI, Julio Cesar Terán; SCHWARTZMANN, Félix. *América Latina: filosofía y liberación*. Simposio de filosofía latinoamericana. Buenos Aires: Bonum, 1974 , p. 10-24.

ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962 – 1976)*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZOKNER, Cecília. *Para uma crítica latino-americana*. Curitiba: UFPR, 1990.