**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO INTERINSTITUCIONAL PUCPR/UNIOESTE**

THIAGO BORGES LIED

ÉTICA DA FRATERNIDADE PARA OS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS

CURITIBA

2011

THIAGO BORGES LIED

ÉTICA DA FRATERNIDADE PARA OS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Mestrado Interinstitucional PUCPR/UNIOESTE, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.
Orientador: Prof. Dr. Francisco Carlos Duarte.

CURITIBA

2011

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

L718e Lied, Thiago Borges
2011 Ética da fraternidade para os direitos socioambientais / Thiago Borges Lied ; orientador, Francisco Carlos Duarte. – 2011.
119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2011
Bibliografia: f. 111-119

1. Direitos sociais. 2. Direito ambiental. 3. Ética. 4. Fraternidade. I. Duarte, Francisco Carlos. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Universidade Estadual do Oeste do Paraná. IV. Título.

Doris 4. ed. – 340

THIAGO BORGES LIED

ÉTICA DA FRATERNIDADE PARA OS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Mestrado Interinstitucional PUCPR/UNIOESTE, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Carlos Duarte
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Celso Luiz Ludwig
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Alvacir Alfredo Nicz
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Curitiba, 14 de junho de 2011.

Às minhas filhas Clara e Mariana,
de todo o coração.

AGRADECIMENTOS

A Deus e à Mãe-Terra, pela vida.

À minha esposa Luciana, pela parceria firmada no amor sincero.

Aos meus pais Jorge e Norma, por serem pais e avós exemplares e pelos gestos concretos de solicitude (meu pai pagou a maior parte das mensalidades do Mestrado).

Aos meus irmãos Lucas, Alana e Eduardo, pelo “capital” afetivo, e, ao último, ainda, pelas conversas sobre o tema e pela formatação do sumário.

Ao Prof. Francisco Carlos Duarte, pela orientação segura, com a liberdade para criar.

Ao meu primo Leonardo, pela companhia e auxílio nas horas de estudo.

À minha cunhada Juliana, por ter revisado a tradução do resumo.

À minha sogra Carmen, por nos ajudar com as despesas domésticas, o que deu tranqüilidade para os estudos.

À Prof^a. Karla Ulman, por ter acreditado no tema desde a graduação.

Aos meus colegas de Mestrado, pela convivência nesses dois anos.

Aos professores e funcionários da PUCPR e da UNIOESTE, pela dedicação no desempenho de seus ofícios a favor do nosso aprendizado.

À UNIFOZ, pela oportunidade de exercitar a docência.

Aos catadores da COAAFI, pelas informações e pelo exemplo de ética socioambiental.

A todos, por terem contribuído, de uma forma ou de outra, com a realização deste trabalho, vez que não estamos sozinhos, mas interligados.

“É urgente um novo *ethos* de cuidado,
de sinergia, de re-ligação, de benevolência,
de paz perene para com a Terra, para com a vida,
para com a sociedade e para com o destino das pessoas,
especialmente das grandes majorias empobrecidas e condenadas da Terra.”

Leonardo Boff

RESUMO

A intenção deste trabalho é intervir na realidade individualista do direito burguês, opondo-se-lhe uma ética fraternal do direito, bem como demonstrar em que medida esse *espírito de fraternidade* fundamenta os direitos socioambientais, os quais, por sua vez, concretizam-no e lhes dão nova configuração. Para tanto, partiu-se da noção de direito fraterno desenvolvida pelo jurista italiano Eligio Resta, em sua obra “O Direito Fraterno”, recolhendo ainda as contribuições de pensadores de áreas diversas como a filosofia, a psicanálise, a antropologia, a sociologia, a história, a economia, a teologia, sem falar do próprio direito. Na sequência, abordou-se o socioambientalismo, sua história, suas práticas jurídicas e econômicas, e delineou-se a ética dos direitos que lhe decorrem. Verificou-se, ao final, que os direitos socioambientais incorporam diversos valores da ética da fraternidade, quais sejam a proteção e a promoção dos direitos humanos, a inclusão, a justiça social, a não-violência, o pluralismo e o respeito às diferenças. Ademais, oferecem novas perspectivas para a ética fraternal do direito, ao incluir a natureza na relação dialética e cooperativa com o ser humano e suas sociedades e permitir, a partir do conceito kantiano de “amigo da humanidade”, a construção da ideia de *amigo da natureza*, como aquele que respeita e cuida da comunidade da vida, da qual somos parte.

Palavras-chave: Ética da fraternidade. Direitos socioambientais. Socioambientalismo.

ABSTRACT

The intention of this study is to intervene in reality individualistic bourgeois right, opposing him a fraternal ethic of law and demonstrate the extent to which this *spirit of fraternity* based socioenvironmental rights, which, in turn, embody it and give them new configuration. For that, we started with the concept of fraternal law developed by the Italian jurist Eligio Resta, in his book "The Fraternal Law", still collecting the contributions of thinkers from diverse fields such as philosophy, psychoanalysis, anthropology, sociology, history, economics, theology, let alone own right. Following, we dealt with the socioenvironmentalism, its history, its economic and legal practices, and outlined to the ethics of rights that arise. There was, finally, that the socioenvironmental rights incorporate values of various ethic of fraternity, which are the protection and promotion of human rights, inclusion, social justice, nonviolence, pluralism and respect for differences. Moreover, offer new perspectives for the fraternal ethics law by including the nature in cooperative and dialectical relationship with human beings and their societies and to allow, from the Kantian concept of "friend of mankind", the construction of the idea of *friend of nature*, as one who respects and cares for the community of life, which are a part.

Keywords: Ethic of fraternity. Socioenvironmental rights. Socioenvironmentalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 CÓDIGO DA FRATERNIDADE.....	13
1.1 IGUALDADE NA DIFERENÇA.....	13
1.2 UNIVERSALISMO “DE CHEGADA”	22
1.3 A QUESTÃO DOS DIREITOS (E DOS DEVERES) HUMANOS	31
1.4 PAZ E NÃO-VIOLÊNCIA	48
1.5 PLURALISMO JURÍDICO	58
1.6 PATRIMÔNIO COMUM E INCLUSÃO	62
1.7 ÉTICA SUAVE.....	65
2 DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS E SOCIOAMBIENTALISMO.....	68
2.1 HISTÓRIA DOS DIREITOS AMBIENTAIS E SOCIOAMBIENTAIS.....	68
2.1.1 Direitos ambientais	68
2.1.2 Direitos socioambientais.....	75
2.1.3 Papel dos movimentos socioambientalistas.....	79
2.2 PRÁTICAS SOCIOAMBIENTAIS NA ECONOMIA SOLIDÁRIA.....	81
2.2.1 Breve histórico da economia solidária.....	81
2.2.2 Conceito de economia solidária.....	85
2.2.3 Práticas socioambientais na economia solidária	91
2.3 ÉTICA DOS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS	97
CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS.....	111

INTRODUÇÃO

Soa um tanto esquizofrênico falar-se em fraternidade numa sociedade capitalista como a nossa, em que o egoísmo e a ganância se sobrepõem ao interesse coletivo. Não fosse a crença na concepção de que a história, longe de ter chegado ao fim, pode, a qualquer momento, ser alterada pela ação humana e de outros seres e fenômenos da natureza, não ousaríamos escrever a presente dissertação. A intenção deste trabalho, portanto, é justamente intervir na realidade individualista do direito burguês, opondo-se-lhe uma ética fraternal do direito, bem como demonstrar em que medida esse *espírito de fraternidade* fundamenta os direitos socioambientais, os quais, por sua vez, concretizam-*no* e lhes dão nova configuração.

Para tanto, partiremos da noção de direito fraterno desenvolvida pelo jurista italiano Eligio Resta. A obra em questão chama-se “O Direito Fraterno”. Trata-se, em verdade, da produção científica mais qualificada que encontramos, a abordar com profundidade a relação entre Direito e princípio da fraternidade. Nas palavras do próprio autor, trata-se de “tentativa manifestamente convencida da necessidade de dever apostar ‘no código da fraternidade’”¹. Essa fraternidade que ficou esquecida, desde a Revolução Francesa, como a “prima pobre do interior”, mas que agora ressurge diante dos desafios contemporâneos da globalidade². Havia, de fato, a ideia de fraternidade na busca dos revolucionários por uma sociedade sem privilégios de classe ou baseados no sangue. “A fraternidade é vermelha”³. A cor do sangue de todos os homens e de todas as mulheres. Símbolo da igualdade entre os seres humanos. Este, sem dúvida, era um dos objetivos da Revolução, conforme expresso no lema: Liberdade, Igualdade e Fraternidade. Conta-se que a fraternidade só foi mencionada oficialmente pelos revolucionários em 04 de julho de 1790, no texto da Constituição. Em 14 de julho de 1790, surgiu vinculada, pela primeira vez, à liberdade e à igualdade, por ocasião da Festa da Federação. Em 05 de dezembro de 1790, Robespierre reuniu formalmente os três princípios em discurso sobre a organização das Guardas Nacionais. O lema deveria estar estampado nos uniformes dos soldados⁴. Mas havia ainda uma fraternidade mais orgânica e real, presente na

¹ RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 18.

² *Ibidem*, p. 9.

³ Ver filme com este nome, dirigido pelo cineasta polonês Krzysztof Kieślowski, o terceiro da série sobre as três cores da bandeira francesa e os valores expressos no lema da Revolução Francesa.

⁴ SILVA, Ildete Regina Vale da. **A fraternidade como um valor que o Direito pode e deve (re)construir**: uma abordagem à luz dos direitos humanos e dos direitos fundamentais. Itajaí, 2009.

solidariedade daqueles revolucionários, das mais diferentes classes, que deram a vida e uniram-se nas ruas e nas várias associações e clubes⁵ pela concretização do ideal de uma sociedade mais justa e mais igual. Esse aspecto, quase sempre esquecido, por pensadores à direita e à esquerda⁶, merece ser destacado. Não foi uma revolução apenas burguesa, em que pese ter sido, ao final, a vitória dessa classe. A luta foi compartilhada por burgueses da alta, média e pequena burguesia, mas também o foi pelos *sans-culottes*, ou seja, pelos marginalizados. Ocorre que, circunstancialmente, como em todo processo histórico, os girondinos (alta burguesia), a certa altura dos acontecimentos, tomaram o poder e, com auxílio de Napoleão Bonaparte, sufocaram a revolta, no ponto em que essa ainda lhes interessava. Os anseios do povo, então, foram suprimidos da carta de intenções da Revolução. A fraternidade e a igualdade material⁷ estavam, mais uma vez, “esquecidas”.

Sandra Regina Vial afirma que esse “esquecimento” não foi sem razão, “já que falar em fraternidade implica em um compartilhar, em um romper de poderes, em pactos entre iguais”⁸, o que, como já foi dito, feria os interesses da classe burguesa, agora no poder. Outra versão para esse “esquecimento” é dada por Ildete da Silva. Segundo a autora, o sentimento nacionalista da Revolução não permitiu que a fraternidade ganhasse concretude. Os iluministas entendiam que a fraternidade universal enfraqueceria a união patriótica, pois projetava o cidadão nacional ao cosmopolitismo, ao interesse por outras nações. Outra prova enfrentada pela fraternidade foi a resistência dos revolucionários em aplicar ao Haiti, colônia da França na época, os mesmos princípios válidos em Paris. A ilha representava para os franceses 2/3 (dois terços) de seu comércio exterior e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu. Mas não era só uma questão econômica. Havia também o elemento ideológico e cultural: a maioria dos franceses considerava os africanos seres inferiores e dignos de escravidão. Como conciliar, no entanto, fraternidade (e igualdade e liberdade) com a escravidão dos irmãos negros do Haiti? Ao final, a Revolução Negra saiu vitoriosa e impôs à França a aplicação dos três

Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica) – Universidade do Vale do Itajaí. p. 56-57. Disponível em: <http://www6.univali.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=722>. Acesso em: 01 fev 2011.

⁵ Idem, p. 57-58. Mais sobre a Revolução Francesa e a participação popular em: CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Tradução de Lédio Rosa de Andrade e Têmis Correia Soares. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998, p. 133.

⁶ Os primeiros, por razões óbvias, e os segundos, por ligarem a Revolução exclusivamente à burguesia.

⁷ Muito além da igualdade formal, que é bem representada pela palavra *todos*: “‘Todos’ é palavra (mas também as demais contêm elementos míticos); este ‘todos’ da igualdade capitalista moderna – que, por outra parte, não coincide, já se disse, com toda a população – é a chave do mito da cidadania.” CAPELLA, Juan Ramón. Op. cit. p. 135.

⁸ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 132.

princípios – liberdade, igualdade e fraternidade – em território haitiano⁹. Também poderíamos citar, como hipótese para o “esquecimento” da fraternidade, o fato de que a lógica do capitalismo, pautada no individualismo liberal e na igualdade formal, não oferece o “espaço” necessário para a expansão de conceitos e práticas coletivistas e solidários.

Explorando ainda o lema da Revolução Francesa e seus três princípios, a fraternidade pode ser entendida, numa construção dialética, como “conseqüência imediata” da “liberdade conquistada na esfera da ideia pelo mundo greco-romano” e da “igualdade conquistada pelo mundo cristão”¹⁰. Heiner Bielefeldt também procura relacionar liberdade, igualdade e fraternidade, dizendo que “a isso sempre de novo se retorna quando se deseja dar conteúdo aos direitos humanos”¹¹. Explica ele que a igualdade, enquanto princípio de direito humano, deve se coadunar com a liberdade, como a autonomia responsável no campo jurídico e político. Também, não se pode entender a liberdade que não esteja prevista e garantida igualmente para todos. Já a solidariedade significa o engajamento comunitário e cidadão por uma ordem política libertária com participação paritária¹². A fraternidade como síntese dialética hegeliana¹³ de liberdade e igualdade é encontrada ainda em Carlos Ayres Britto:

(...) a Fraternidade é o ponto de unidade a que se chega pela conciliação possível entre os extremos da Liberdade, de um lado, e, de outro, da Igualdade. (...) Com a plena compreensão, todavia, de que não se chega a

⁹ SILVA, Ildete Regina Vale da. **A fraternidade como um valor que o Direito pode e deve (re)construir**: uma abordagem à luz dos direitos humanos e dos direitos fundamentais. Itajaí, 2009. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica) – Universidade do Vale do Itajaí. p. 61-64. Disponível em: < http://www6.univali.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=722>. Acesso em: 01 fev 2011.

¹⁰ MAZZINI apud BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992, p. 92.

¹¹ BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**: fundamentos de um *ethos* de liberdade universal. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000, p. 110.

¹² Ibidem, p. 115-116. O autor citado utiliza a palavra *solidariedade*, a qual consideramos um sinônimo de fraternidade. Preferimos *fraternidade* por entender que ela transmite melhor a imagem da igualdade na diferença, pelos motivos que explicaremos adiante.

¹³ “O princípio motor do conceito – enquanto não é simplesmente análise, mas também produção das particularidades do universal – eu o chamo de dialética. Não se trata de uma dialética que dissolve, confunde, perturba um princípio ou um objeto dado ao sentimento ou à consciência imediata, e apenas trata de deduzir o seu oposto; em suma, não se trata de uma dialética negativa, tal como frequentemente se encontra, até em Platão.

Poderá tal dialética negativa considerar como seu último fim atingir o oposto de uma representação, quer apareça como sua contradição num ceticismo extremado, quer, de uma maneira mais amena, como aproximação da verdade, meio-termo muito moderno.

A dialética superior do conceito consiste em produzir a determinação, não como oposição e limite simplesmente, mas compreendendo e produzindo por si mesma o conteúdo e o resultado positivo, pois só assim a dialética é desenvolvimento e progresso imanente”. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997, p. 62.

unidade sem antes passar pelas dualidades. Este o fascínio, o mistério, o milagre da vida¹⁴.

Conclui o autor, na linha da dialética hegeliana, tendo a Liberdade no papel de tese e a Igualdade no de antítese, que a Fraternidade é “o ponto ômega ou o pináculo da evolução político-jurídica, tanto quanto o Amor é o ponto mais alto da evolução espiritual”¹⁵. Ildete Regina da Silva, admitindo também a natureza sintética da fraternidade, afirma:

Considerar o caráter profético anunciado no lema da Revolução Francesa e pensar a Fraternidade como elo entre os princípios da liberdade e da igualdade – que durante mais de dois séculos reinaram como núcleos normativos e critérios interpretativos – constitui reconhecer seu valor universal e prepara o terreno para a edificação da Fraternidade na perspectiva teórica e prática de realização do projeto da modernidade.¹⁶

Feita essa introdução histórica e já apontando para algumas linhas de raciocínio filosófico, segue-se agora para o início do desenvolvimento, propriamente dito, da dissertação, a qual está dividida em duas partes. A primeira tratará do “1 Código da Fraternidade” e está organizada em sete capítulos: “1.1 Igualdade na diferença”; “1.2 Universalismo ‘de chegada’”; “1.3 A questão dos direitos (e dos deveres) humanos”; “1.4 Paz e não-violência”; “1.5 Pluralismo jurídico”; “1.6 Patrimônio comum e inclusão”; e “1.7 Ética suave”, todos voltados a explicitar as noções contidas na obra de Eligio Resta, “O Direito Fraternal”. A segunda parte, intitulada “2 Direitos socioambientais e socioambientalismo”, tem por objetivo desenvolver os conceitos socioambientais, no âmbito jurídico, econômico e ético, e relacioná-los com os valores da fraternidade. Foi dividida em três capítulos: “2.1 História dos direitos ambientais e socioambientais” (este subdividido em “2.1.1 Direitos ambientais”; “2.1.2 Direitos socioambientais”; e “2.1.3 Papel dos movimentos socioambientais”); “2.2 Práticas socioambientais na economia solidária” (este subdividido em três seções: “2.2.1 Breve histórico da economia solidária”; “2.2.2 Conceito de economia solidária”; e “2.2.3 Práticas socioambientais na economia solidária”); e “2.3 Ética dos direitos socioambientais”. Ao final, concluímos com os resultados da pesquisa.

¹⁴ BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 218.

¹⁵ *Ibidem*, p. 217.

¹⁶ SILVA, Ildete Regina Vale da. **A fraternidade como um valor que o Direito pode e deve (re)construir**: uma abordagem à luz dos direitos humanos e dos direitos fundamentais. Itajaí, 2009. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica) – Universidade do Vale do Itajaí, p. 75. Disponível em: <http://www6.univali.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=722>. Acesso em: 01 fev 2011.

1 CÓDIGO DA FRATERNIDADE

A teoria do Direito Fraternal, segundo Sandra Regina Vial, que traduziu para o português a obra de Eligio Resta, possui, ao menos, oito pressupostos, a partir dos quais procurar-se-á desvendar as principais nuances do conceito ou da ideia de fraternidade, com o auxílio ainda de outros importantes autores das mais diversas áreas do conhecimento, como a filosofia, a psicanálise, a antropologia, a sociologia, a história, a economia, a teologia, sem falar do próprio direito.

1.1 IGUALDADE NA DIFERENÇA

O primeiro pressuposto do Direito Fraternal, nas palavras de Sandra Regina Martini Vial, expressa-se assim:

(...) é um direito jurado conjuntamente entre irmãos, no sentido da palavra latina *frater*, ou seja, é um direito que não parte da decisão de um soberano (de qualquer espécie), mas é *giurato insieme*. É fundamentalmente um acordo estabelecido entre partes iguais, é um pacto acordado a partir de regras mínimas de convivência. É o oposto do direito paterno, imposto por algum tipo de soberano; porém, adverte Eligio Resta, “*La coniunratio dei fratelli non è contro il padre, o un sovrano, un tirano, un nemico, ma è per una convivenza condivisa, libera dalla sovranità e dall’inimicizia. Esso è giurato insieme, ma non è prodotto di una congiura*”;¹⁷

Aqui se revela um dos traços fundamentais da fraternidade: a relação entre iguais, no sentido afirmado por Carlos Ayres Britto, de que “**não pode haver fraternidade senão entre os iguais**”¹⁸. Mas de que tipo de igualdade está-se a falar? Para melhor elucidar a questão, vale adentrar no estudo da etimologia da palavra *fraternidade*, como o fez Sandra Regina Vial¹⁹. Fraternidade vem do latim *frater*, que quer dizer *irmão/irmã*. Fraternidade, então, é sinônimo de irmandade, de relação entre irmãos/irmãs. A partir daí, muitas ilações podem ser feitas. Por exemplo: o irmão é aquele que é igual a você e, ao mesmo tempo, diferente. Até mesmo os gêmeos não são totalmente iguais, pois por mais que possam se aparentar fisicamente, é normal

¹⁷ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraternal na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 122-123.

¹⁸ BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 217.

¹⁹ VIAL, Sandra Regina Martini. Op.cit., p. 121-122.

que possuam gostos e temperamentos diversos, por vezes antagônicos. A imagem, portanto, é forte e serve perfeitamente à compreensão de alguns aspectos importantes da fraternidade.

A ideia, então, de que somos, ou podemos ser, iguais em certo sentido (no caso dos irmãos, a mesma filiação, o mesmo lar, geralmente), inclina-nos a pensar que temos os mesmos direitos. Assim, se todos nascem nus e naturalmente sem propriedade alguma, senão a do próprio corpo, deve-se ter os mesmos direitos e oportunidades para se apropriar de qualquer bem, sem privilégios de nenhuma ordem.²⁰ Em não havendo tais condições de igualdade de direitos e oportunidades, homens de todos os tempos vêm tentando encontrar soluções ao problema. Karl Marx e Friedrich Engels foram dois desses homens. Em “O Manifesto Comunista”, defenderam que os homens podem construir uma sociedade livre de desigualdades aviltantes, desde que eliminem o modo de produção burguês, caracterizado pela propriedade privada e pela existência e antagonismo de classes. Marx e Engels profetizaram o nascimento dessa sociedade igualitária: “Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classe, surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos”²¹. Nessa frase, a clareza de que todos (cada um), sem exceção, têm o mesmo e igual direito a se desenvolver livremente.

Note que Marx e Engels usam a expressão *livre desenvolvimento*. De fato, não havia em ambos os autores o desejo por uma sociedade autoritária e homogênea cultural e ideologicamente, em última instância. Se em tal sociedade, a igualdade econômica é alcançada, isso, de modo algum, significa a supressão das diferenças individuais, culturais, ideológicas, religiosas, políticas etc. A busca pela redução das desigualdades sociais e econômicas, pela extinção da miséria e da pobreza que degradam a dignidade humana, sem qualquer pretensão de eliminar a diversidade existente na sociedade, mas, ao contrário, valorizando as manifestações de identidade cultural (e outras assumidas voluntariamente) de indivíduos e de coletividades, é de inspiração fraterna. Mormente se se recupera a ideia exposta anteriormente²², de que a fraternidade é a síntese ou princípio-conciliador dos valores da liberdade e da igualdade. Liberdade de ser e de escolher como encara o mundo, o outro e o si mesmo (individual e coletivo), podendo externar tais concepções, desde que isso não

²⁰ Ver doutrina da Escola Clássica do Direito Natural, na Europa.

²¹ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. Ed. Ridendo Castigat Mores, 1999, p. 44. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>>. Acesso em: 04 mar 2011.

²² Ver páginas 11 e 12.

retire do outro (ou dos outros) a mesma liberdade²³. Igualdade formal e real, que não admite distinções de qualquer tipo que sirvam a inferiorizar e a negar direitos a indivíduos, grupos e/ou povos. Boaventura de Sousa Santos bem definiu a relação entre o direito à igualdade e direito à liberdade (ou à diferença): “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”²⁴.

A questão da diferença é central na discussão que ora propomos. Sem se contrapor à luta por justiça social ou à igualdade de âmbito econômico, o direito à diferença vem realçar e fazer emergir novas demandas pertencentes a grupos, minorias e, mesmo, indivíduos que estavam, e ainda estão, muitas vezes, à margem da sociedade. Pode-se citar, à guisa de exemplo, a luta dos povos indígenas por autonomia política, social e cultural, bem como a dos homossexuais por reconhecimento de direitos específicos, como à união homoafetiva e à mudança de nome e de sexo. Juan Ramón Capella comenta que a *diferença* voltou a fazer parte da vida pública ou, melhor dito, voltou a ter relevância na esfera do político. E dá o exemplo da “discriminação inversa” para as mulheres nos partidos políticos. Visando a compensar a desigualdade material das mulheres, criam-se cotas de participação feminina na política, que nada mais é que um “privilégio formal”. Assim, estabelece-se um “igualitarismo das diferenças”, o que é incompatível com a ideia de cidadãos iguais perante a lei, da retórica moderna. Na verdade, tais medidas de discriminação inversa resultam do “*reconhecimento de que os cidadãos não são iguais, mas diferentes*”.²⁵

Como se vê, então, o fundamento da diferença aumenta a amplitude da igualdade, vez que promove ou propicia uma justiça social que não se restringe ao combate à pobreza e à concentração de renda e de bens, mas vai além e abrange vários outros aspectos da vida em sociedade, como a participação política e o reconhecimento, seguido de proteção, das culturas específicas. O choque de ideias e de concepções é inevitável. É preciso grande esforço para contrapor o discurso oficial e hegemônico, ditado pelo mercado e as grandes corporações. Nesse contexto, afirma Enrique Leff que:

A política da diferença fundada em uma ontologia do ser e da ética da outridade projeta-se na perspectiva de uma reconstrução do mundo e de

²³ Conforme imperativo categórico da razão: KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006, p. 47-50.

²⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 272.

²⁵ CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Tradução de Lédio Rosa de Andrade e Têmis Correia Soares. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998, p. 123.

uma abertura da história. A política da diferença emerge de um ponto de saturação da globalização e como resistência ao cerco imposto sobre o ser diverso por um pensamento único e homogeneizante. O direito à diferença é uma reivindicação fundada no princípio primogênito do ser, mas que se manifesta como reação aos princípios de universalidade, naturalidade, superioridade promovida pelo processo de globalização, que vão absorvendo e desprovendo de substantividade as diversas formas do ser.²⁶

Com efeito, a manifestação da diferença não se faz sem embates, sejam esses ideológicos, políticos ou éticos. Antonio Carlos Wolkmer, teórico defensor do pluralismo jurídico, explica que o valor identidade/diferença está atrelado à luta contra as incontáveis formas de alienação. De fato, o elemento da “luta”, do conflito, é inerente e necessário ao estabelecimento de uma sociedade libertária, igualitária e pluralista, em que as diferenças servem ao propósito de fortalecer a concepção de democracia e permitem aos diversos grupos e indivíduos unirem-se pelos mesmos interesses e afirmarem suas posições, de forma consciente e autônoma²⁷.

Nesse momento, voltamos a Hegel para entender o conflito e seu potencial transformador, criador, no encontro com o diferente (o outro). Diz ele que não devemos evitar o oposto, e sim buscá-lo. A força do Espírito, segundo Hegel, está em contemplar o negativo²⁸ e nele permanecer. É na conexão com o outro que alcançamos nossa identidade e liberdade verdadeira. Por isso, não podemos nos fechar, como num “círculo”, mas sair de nós mesmos, nos “separar”, ir em direção ao outro, ao diferente, ao contrário²⁹.

Jean Paul Sartre, ao falar da fenomenologia de Hegel, explica que se “o outro é tal como me aparece e meu ser depende dele, o modo como apareço a mim mesmo – ou seja, o momento do desenvolvimento de minha consciência de mim –

²⁶ LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 160.

²⁷ WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**. São Paulo: Alfa Omega, 1994, p. 118-119.

²⁸ Negativo como oposto de positivo, ou seja, o que nos é contrário.

²⁹ “A atividade de separar é a força e o trabalho do *entendimento*, o maior e o mais admirável poder ou, melhor ainda, o poder absoluto. O círculo que, fechado, repousa em si mesmo e, como substância, conserva seus momentos, é a relação imediata que, como tal, não suscita nenhuma admiração. Mas que o acidental como tal separado do seu contorno, ele que está preso e é efetivo somente na sua conexão com outro, alcance um existir próprio e uma liberdade à parte, eis o que constitui a força prodigiosa do pensamento e é energia do pensar, do Eu puro. O que há de mais temível é a morte, se assim quisermos denominar essa inefetividade, e sustentar o que está morto é o que exige a maior força. A beleza sem força odeia o entendimento porque o entendimento exige dela o que ela é incapaz de fazer. Mas a vida do Espírito não é a vida que se atemoriza em face da morte e se preserva em face da devastação, mas sim a vida que suporta a morte e nela se conserva. O Espírito conquista a sua verdade somente quando se encontra a si mesmo na absoluta dilaceração. O Espírito não é esse poder a modo do positivo que se desvia do negativo, como acontece quando dizemos de alguma coisa que ela não é nada ou é falsa, e assim, satisfeitos, passamos a outra coisa. Ao contrário, o Espírito é esse poder somente quando contempla o negativo face a face e junto dele permanece. Esse permanecer é a força mágica que converte o negativo em ser”. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Fenomenologia do Espírito*. In coleção **Os Pensadores** – História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental (XXX). 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 25-26 (prefácio).

depende do modo o outro se me aparece”³⁰. Portanto, a ideia essencial trazida pelo autor alemão é “a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele – um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro. Portanto, o outro me penetra em meu âmago”³¹. Ela nos dá a dimensão da importância do outro para meu ser e a forma como nos ligamos às pessoas³².

Sob a ótica de Francisco Carlos Duarte, orientador desta dissertação,

(...) o pensamento de Hegel aparece como ponto definitivo na formulação teórica do conceito de fraternidade: a ideia de fraternidade como humanidade, a possibilidade de dialetizar o conceito de ser humano como distinto de homem, a infinidade na identidade. Seu movimento dialético na fenomenologia toma o sujeito como fenômeno para si mesmo. E, aqui, diga-se que a fraternidade toma o sujeito e o põe em relação a si mesmo porque manipula a própria ideia de humanidade e ela a de ser humano e ela a de homem, a nossa em relação a nós mesmos e aos outros. Assim, em Hegel encontramos a possibilidade de nos pormos como sujeitos autocognoscentes e conscientes de nós mesmos, de modo a nos conhe-ser, tomada a Dialética da Fenomenologia³³.

A relação de fraternidade, então, manipulada a ideia que tenho de mim mesmo, é aquela em que me vejo como irmão do outro, ou seja, com o compromisso de ajudá-lo e de fazer-lhe o bem, seja o outro um indivíduo, um grupo ou a própria humanidade. Ademais, a própria ideia de humanidade pode vir a ser manipulada também, como afirma Duarte. Abre-se, então, a possibilidade de que o conceito de humanidade venha a abranger os seres considerados não-rationais, como os animais e as plantas. Deixa-se, por ora, tal reflexão, a ser mais bem desenvolvida na segunda parte deste trabalho.

³⁰ SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 9. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 307.

³¹ *Ibidem*, p. 308.

³² “Freud fala de ‘três fontes’ na identificação, e estas distintas origens que por sua vez se mostram intrincadas dão conta de uma operação de radical importância na constituição do sujeito humano, nas distintas formas de abordar a relação eu-outro, na representação coletiva do ‘nós’, na formação de comunidades e seus modos de ligação, o que nos remete a configurações sociais mais complexas. A ligação entre os indivíduos implica um campo de ação recíproca – ainda que não necessariamente simétrica – e uma relação de comunidade que possibilita a identificação entre os membros e a empatia que deriva de sua produção, necessária na compreensão do eu alheio. Essas diversas fontes das identificações formam uma complexa estrutura no sistema dos laços sociais. Mas temos visto como intervém o paradoxo, tanto nos processos individuais como nos coletivos. A identificação não somente implica uma ligação mas também contém a existência de uma estranheza, de uma outridade às vezes inquietante, que responde à ambivalência própria da vida psíquica. Mais ainda, também pode constituir a via ou o instrumento com o qual operam os sistemas totalitários ou seus derivados, anulando aquilo que a identificação entranha como processo, para canalizá-la em direção a uma disciplinada alienação com o sistema” (tradução livre). CARTOLANO, Elsa Susano. **Historia y tiempo: bases para la construcción de la subjetividad y el lazo social**. In: FIORINI, Leticia Glocer. **Tiempo, historia y estructura: su impacto en el psicoanálisis contemporáneo**. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2006, p. 187.

³³ DUARTE, Francisco Carlos. **Comentários 2**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <dir3itos@yahoo.com.br>. 01 jun 2010.

Além da dialética de Hegel, fazemos uso da interpretação de Enrique Leff sobre o pensamento de Lévinas e a relação de *outridade*. Leff, aliás, critica a dialética metafísica por sua limitação em reconhecer o outro concreto, com suas diferenças, não a partir de mim mesmo, mas da própria realidade alheia, ou seja, não como uma representação (fenômeno de minha razão), mas como efetivamente *outro-ser*, distinto de mim. Afirma o filósofo libertário mexicano:

A relação de outridade não é uma relação de referência com o Real, de transcendência do Ser ou de transferência com um grande Outro. Não se estabelece na polarização que produz o pensamento metafísico como a dualidade mente-corpo, sujeito-objeto, unidade-diversidade. Não é uma relação dialética. A relação com o outro se dá na ordem do ser e do saber; é uma relação de diferença, mas, sobretudo, é *deferência*, relação ética com o outro humano e não uma relação ontológica, epistemológica ou fenomenológica.³⁴

Leff, portanto, afasta qualquer sentido metafísico para a relação com o outro. Como ele diz, essa relação é ética, ou seja, deve pautar-se no respeito, na *deferência*. Poderíamos dizer que se trata de uma *dial-ética*. Para Lévinas, referencial do autor mexicano, o outro, pela expressão do rosto, por sua epifania, estabelece comigo uma relação que precede a linguagem e os sentidos gerados por ela. Nesse ponto, em que as significações estão por se fazer, disputamos com o outro a possibilidade de dar este ou aquele sentido a algo. Essa disputa não é feita à parte da linguagem já existente em nós, mas ela pode sobrepor-se e, assim, inaugurar outros sentidos para o ser. O outro, portanto, é outro-negociador, com quem se negocia o simbólico, sem que se chegue necessariamente a consensos. A diversidade cultural, aliás, é expressão dessa ética da outridade, relação que também é política e pedagógica.³⁵

Outro autor que gostaríamos de abordar é Enrique Dussel, o filósofo argentino da libertação, que desenvolve a relação de outridade, tomando o Outro como ser inapreensível em sua inteireza. Diz ele:

El hombre tiene todas esas posibilidades; el rostro del Otro es justo el ámbito donde termina la acción y comienza el misterio; lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como su proyecto. Porque su proyecto, ese su mundo y las posibilidades que se le abren, se le abren a él pero no a mí, y por eso es por lo que le pregunto: "¿Quién eres?" y si me responde: "Fulano de tal" le sigo preguntando: "¿Dónde naciste?", "¿Qué es lo que has hecho?" y después de

³⁴ LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 361.

³⁵ *Ibidem*, p. 360-374.

conocer su biografía le pregunto: "¿Cómo te encuentras?" y después todavía: "¿Qué es lo que proyectas?"³⁶

Sendo assim, a fraternidade busca e incentiva uma igualdade na diferença, portanto, uma igualdade material³⁷, visto que me faz encarar o *outro-diferente-de-mim* (individual e coletivo) como ser que merece o mesmo respeito e deferência que mereço. Amo meu irmão por que ele é diferente de mim, por que é *outro*, não *reflexo* de mim. Para Eligio Resta, a "igualdade entre irmãos, tradução política da verdadeira igualdade entre amigos, chega ao ponto mais alto quando mantém juntos, ao mesmo tempo, a diferença entre os singulares e o direito a não ser, por ela, discriminados"³⁸. Nesse igualitarismo das diferenças, os irmãos devem negociar seus conflitos e interesses, sem imposições, construir um direito pactuado e constantemente repactuado. A negociação deve ser sua regra e não sua exceção. Exemplo dos mais significativos é o dos povos indígenas. Em sua luta por direitos e reconhecimento cultural, político e, até mesmo, jurídico, os povos indígenas da América promoveram um verdadeiro renascimento das próprias forças, nos dizeres de Carlos Frederico Marés de Souza Filho³⁹, colocando-se, e pressionando para tanto, em "pé de igualdade" (até certo ponto) com as nações "brancas" e suas sociedades envolventes. Chegaram inclusive a participar ativamente de conclaves internacionais, por meio de seus representantes, e, recentemente, auxiliaram na discussão e elaboração da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU (Organização das Nações Unidas), promulgada em 2007. A respeito dessa participação dos povos indígenas em relações igualitárias, ou mais próximo possível disso⁴⁰, no âmbito internacional, escreveu Marcos Antonio Barbosa:

³⁶ "O homem tem todas essas possibilidades: o rosto do Outro é justamente o âmbito onde termina a ação e começa o mistério; o que eu vejo dele é somente o que me aparece, mas não o que está sendo como possibilidade livre e como seu projeto. Porque seu projeto, esse seu mundo e as possibilidades que se lhe abrem, se lhe abrem a ele mas não a mim, e é por isso que lhe pergunto: 'Quem é você?' e se me responde 'Fulano de Tal' sigo perguntando: 'Onde você nasceu', 'O que tem feito' e depois de conhecer sua biografia lhe pergunto: 'Como você está?' e depois ainda: 'Qual o seu projeto?'" (tradução livre). DUSSEL, Enrique. **Introducción a la Filosofía de la Liberación**. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995, p. 116.

³⁷ No duplo aspecto conferido à expressão, conforme se verifica do excerto seguinte: "Destacam-se, assim, três vertentes no que tange à concepção de igualdade: a) a igualdade formal, reduzida à fórmula 'todos são iguais perante a lei' (que, ao seu tempo, foi crucial para a abolição de privilégios); b) a igualdade material, correspondente ao ideal de justiça social e distributiva (igualdade orientada pelo critério socioeconômico); e c) a igualdade material, correspondente ao ideal de justiça enquanto reconhecimento de identidades (igualdade orientada pelos critérios gênero, orientação sexual, idade, raça, etnia e demais critérios)." PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 192-193.

³⁸ RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 36.

³⁹ Ler sua obra "O renascer dos povos indígenas para o Direito", editado em 2005, pela Juruá.

⁴⁰ Obviamente que há empecilhos, por parte das nações "brancas", em reconhecer um direito pleno de participação dos povos indígenas nas relações internacionais, sob o argumento de que não possuem

a questão do direito dos povos indígenas no plano internacional e frente aos Estados, da qual nos ocupamos, é exatamente a de terem esses povos garantida sua diferença, seu modo particular de ser, agir, pensar e construir seu futuro, ao mesmo tempo em que, produtivamente, e em condições de igualdade, estejam interagindo com as demais sociedades humanas.⁴¹

A sobrevivência dos povos indígenas da América, em toda sua dimensão cultural e espiritual, é algo extraordinário e comovente. Tais povos foram severamente perseguidos e quase totalmente dizimados com a invasão européia ao continente a partir do século XV. E o extermínio não foi somente material, o que já seria muito, mas buscou atingir a alma indígena, desfigurando as crenças e as tradições daquelas populações originárias. O processo de encontro, ou desencontro, entre o homem europeu e o homem americano foi marcado pelo não-reconhecimento da alteridade (no caso, a humanidade dos índios era colocada em dúvida pelos europeus), o que deixou “profundas cicatrizes” em ambos os lados. José Carlos Moreira da Silva Filho, baseado em estudo de Eugênio Raul Zaffaroni (Em busca das penas perdidas), comenta a forma como os europeus construíram discursos de verdade capazes de justificar a opressão dos povos originários e de outros trazidos para serem escravizados e explorados:

Desde essa época fundou-se um saber antropológico aplicado à periferia. Esse saber primeiramente adotou uma roupagem teológica, ora classificando os índios de criaturas “puras” e “infantis”, ora concebendo-os como bárbaros, pagãos e adoradores do demônio. (...) E, a partir daí, o índio e depois os negros, mestiços e latino-americanos foram atingidos pelo rótulo de seres “naturalmente inferiores”. (...) Esta imagem permanece até os dias de hoje e estende-se ao latino-americano em geral.⁴²

É desse período, a famosa disputa entre Frei Bartolomé de Las Casas e Ginés de Sepúlveda, em torno da questão da humanidade dos índios e da “liberdade dos povos indígenas e do reconhecimento da existência de nações e sociedades organizadas segundo seus próprios critérios”⁴³. Las Casas era ardente defensor dos

personalidade jurídica de direito público, ou seja, não são Estados. Mais sobre o assunto, consultar a obra de SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 2005, p. 67-71.

⁴¹ BARBOSA, Marcos Antonio. **Autodeterminação: direito à diferença**. São Paulo: Plêiade: FAPESP, 2001, p. 78.

⁴² SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de história do Direito**. 5. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 314-315.

⁴³ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Op. cit., p. 48. Ver também: RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. **Revista Estudos Jurídicos**, v. 40, n. 2, jul-dez 2007, p. 61.

direitos dos povos indígenas e “lutou” contra os interesses da coroa espanhola. Naturalmente, sua teoria não foi bem aceita na Europa de então, mas ficou para a posteridade como uma teoria completa de direito dos povos como direito natural⁴⁴.

Voltando ao estudo de José Carlos Moreira da Silva Filho, sustenta esse autor, na linha do pensamento do filósofo argentino Enrique Dussel⁴⁵, a existência de um bloco social oprimido latino-americano. Nesse bloco social haveria sete “rostos”. O primeiro deles seria o dos índios. O segundo, o dos negros. O terceiro é o do mestiço (ou dos “filhos da Malinche”; aqui no Brasil, poder-se-ia dizer “filhos de Iracema”). O quarto rosto, que completa esse bloco social de oprimidos da América Latina pré-independência, é o dos crioulos (filhos brancos de europeus). Com a consolidação dos Estados Nacionais, surgiram novos rostos. O quinto rosto é o dos camponeses. O sexto a surgir é o dos operários. E o sétimo é o dos “marginais” ou miseráveis, que formam o “exército operário de reserva”, necessário ao capitalismo para manter os salários em patamares mínimos⁴⁶.

A consequência, para esses rostos, da propagação dos discursos de inferioridade, tem sido, desgraçadamente, a implementação de práticas de extermínio deste “outro” ao qual se nega identidade. O extermínio pode se dar de maneiras diferentes, entre elas está o assassinato. Foi assim na época colonial, contra índios, negros e mestiços⁴⁷. O é ainda hoje. Sobre a origem da violência em nosso país, José Afonso de Oliveira⁴⁸ tece os seguintes comentários:

É muito difícil determiná-la com precisão mas podemos ver também com clareza que a violência no Brasil remonta à sua estrutura social, à formação da sociedade brasileira. Sempre, desde os tempos coloniais, se teve posições extremamente violentas como sendo fatos naturais. Por exemplo, a forma como escravos e índios foram tratados, usando de grande violência era tida como algo benéfico, ou, no mínimo, natural⁴⁹.

⁴⁴ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 2005, p. 49.

⁴⁵ O pensador argentino é o criador da escola denominada “filosofia da libertação Latino-Americana”. Mais sobre essa teoria, ver: SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. **Filosofia jurídica da alteridade**: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação Latino-Americana. Curitiba: Juruá, 1998.

⁴⁶ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de história do Direito**. 5. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 344-347.

⁴⁷ Os europeus utilizaram, contra os índios, na época da colonização, também a estratégia de extermínio pela escravidão e, de forma menos consciente, pelo contágio de doenças. SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Op. cit., p. 322-324.

⁴⁸ OLIVEIRA, José Afonso de. Adolescentes mortos: nada a declarar. In: LAZZARINI, Valtênir (org.). **Abandono, exploração e morte de crianças e adolescentes em Foz do Iguaçu**: pesquisas sobre a situação dos abrigos, o trabalho infantil e a mortalidade de adolescentes. Foz do Iguaçu: Fundação Nosso Lar: Instituto Elos: Itaipu Binacional, 2006, p. 128.

⁴⁹ No mesmo sentido: DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel**: a infância, a adolescência e os Direitos Humanos no Brasil. 5. ed. São Paulo: Ática, 1994, p. 42.

Esse, a violência, um dos sinais mais perversos da postura de não-reconhecimento da diferença. Para os europeus, a conquista da América significou a exaltação de seu ego e o fortalecimento da sua auto-estima. A Europa deixava de ser a periferia (do mundo muçulmano) e se tornava o centro do mundo recém “descoberto”.⁵⁰ Era uma verdadeira revolução. No entanto, a Europa também se tornou menos humana ao não reconhecer plenamente a humanidade dos habitantes originários das Américas, bem como dos negros africanos, posteriormente escravizados e levados às colônias americanas para trabalhar. Faz-se necessário, portanto, como ensina o educador Paulo Freire⁵¹, que o oprimido liberte o opressor da desumanidade de não reconhecer a humanidade alheia. O que será feito com a autonomia e a autolibertação dos povos e indivíduos aos quais foi negada a condição de sujeitos. Trata-se, ainda, segundo Enrique Dussel, de estabelecer a transmodernidade, processo em que se dá o diálogo ideal entre os diferentes. Ao contrário da modernidade, em que o outro não era visto como “outro” mas como “si-mesmo”, sem nada a me acrescentar ou ensinar, tampouco a dialogar comigo⁵².

1.2 UNIVERSALISMO “DE CHEGADA”

Analisemos agora mais um fundamento da teoria de Eligio Resta, sobre o Direito Fraterno:

(...) é um direito livre da obsessão de uma identidade que deve legitimá-lo. Para Resta, *È lontano da un ethnos che lo giustifi chi ma pronto a costituire un demos grazie ad un patto*. Deste modo, o direito fraterno encontra-se em um espaço político mais aberto, independente das delimitações políticas e ou geográficas. Sua única justificativa, no sentido abordado, é a *communitas*;⁵³

⁵⁰ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de história do Direito**. 5. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 317.

⁵¹ “Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser, ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão.

Por isto é que somente os oprimidos, libertando-se, podem libertar os opressores. Estes, enquanto classe que oprime, nem libertam, nem se libertam”. FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 48.

⁵² SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Op. cit. p. 319.

⁵³ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 123.

De fato, se, por um lado, a fraternidade ressalta as diferenças e a necessidade de respeitá-las igualmente, por outro, traz à tona a questão do cosmopolitismo, de uma cidadania universal⁵⁴, ou seja, a busca de uma comunidade planetária, tema recorrente na filosofia moderna e contemporânea. É como bem afirma Resta, outro aspecto paradoxal da fraternidade, pois, ao mesmo tempo em que ela separa, fincando as diferenciações entre grupos e indivíduos, une esses mesmos grupos e indivíduos, em suas semelhanças e, independentemente das diferenças, em prol de objetivos idênticos⁵⁵.

Estória interessante é contada pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Conforme antigo costume da Universidade Charles, de Praga, o hino nacional da pessoa que recebe o título de doutor *honoris causa* é tocado durante a cerimônia de outorga do título. Pediram, então, a Bauman que escolhesse entre o hino da Grã-Bretanha e o hino da Polônia. A Grã-Bretanha foi o país que Bauman escolheu para viver e que lhe deu a oportunidade de lecionar, já que na Polônia, seu país de origem, ele foi proibido de ensinar⁵⁶. A solução encontrada por Bauman, sugerida por sua esposa Janina, é surpreendente e expressa bem o aspecto da fraternidade que queremos destacar:

Nossa decisão de pedir que tocassem o hino europeu foi simultaneamente “includente” e “excludente”. Referia-se a uma entidade que abraçava os dois pontos de referência alternativos da minha identidade, mas ao mesmo tempo anulava, por pouco relevantes ou mesmo irrelevantes, as diferenças entre ambos e assim, também, uma possível “cisão identitária”. Tirava da pauta uma identidade definida em termos de nacionalidade – o tipo de identidade que me foi negado e tornado inacessível. Alguns versos comoventes do hino europeu ajudavam: “alle Menschen werden Brüder”... A imagem da “fraternidade” é o símbolo de se tentar alcançar o impossível: diferentes, mas os mesmos; separados, mas inseparáveis; independentes, mas unidos.⁵⁷

Com efeito, a fraternidade tem esse condão de transcender as diferenças existentes entre as pessoas e as sociedades, sem que essas mesmas diferenças sejam eliminadas. Na verdade, a fraternidade permite e incentiva que o diferente se

⁵⁴ A questão da cidadania universal será mais bem desenvolvida nos capítulos III e IV da primeira parte.

⁵⁵ “Todos juntos e não isoladamente podem tornar-se massa e, portanto, renunciar à individualidade e sem perder tudo: poder-se-ão constituir grupos, conjuntos, coesos no interior, mas separados e isolados no exterior, porém isso é algo provisório, ameaçado e paradoxal, porque assim o grupo pretende resolver interiormente o que permanece como seu problema externo.

O que ocorre nesse caso é análogo ao fenômeno da formação dos cristais, onde há atração e coesão de partículas isoladas que se fundem; permanecem separadas do resto, mas unidas no interior com novas solidariedades, porém também com novas solidões. Unem-se e separam-se ao mesmo tempo”. RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 29.

⁵⁶ BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 15.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 16.

manifeste, para o pleno desenvolvimento do ser individual e coletivo e para benefício geral, mas não descuida dos vínculos comuns, capazes de manter unidas grandes coletividades, como se fossem verdadeiras famílias ou grupos de irmãos, as quais, por sua vez, são necessárias para a própria existência do único, do ímpar. Nesse sentido, Jürgen Habermas defende que as diferenças devem ser respeitadas mas não à custa da divisão da sociedade, no enclausuramento de subculturas. Para ele, é preciso uma “cultura comum” que una a todos, sem agredir as minorias em algumas questões existenciais que lhes são relevantes.⁵⁸

Esse segundo ponto de vista de Habermas – a necessidade de uma “cultura comum” – confronta-se diretamente com a posição de Enrique Leff⁵⁹, comentada no capítulo anterior. A ideia de uma **necessária** cultura comum, de fato, não se coaduna com a proposta de fraternidade que defendemos. Tal ideia apresenta muitos problemas. Chantal Mouffe critica a tentativa que estabelecer uma espécie de *consenso moral* para se chegar à *unidade social*:

Quando examinamos o argumento de perto, verificamos que consiste na relegação do pluralismo e da discordância para a esfera privada a fim de garantir o consenso do domínio público. Todas as questões controversas são retiradas da agenda a fim de criar as condições para um consenso “racional”. Em consequência, o reino da política transforma-se numa simples arena em que os indivíduos, despidos de paixões e crenças “perturbadoras” e entendidos como agentes racionais em busca do benefício próprio – dentro dos limites da moral evidentemente -, se submetem a procedimentos para escolherem, entre as suas reivindicações, as que consideram “justas”.⁶⁰

Nada obstante, concordamos com Habermas quando ele diz que não pode haver o “enclausuramento de *subculturas*” (preferimos, simplesmente, *culturas*), ou seja, o apego excessivo à própria identidade e a não-abertura a identidades diferentes e, mesmo, ao universal, ainda que este possa não existir como fundamento, e sim como construção a ser encetada de forma compartilhada. De todo modo, a crítica é válida e merece nossa reflexão. Até que ponto a política da diferença incentivaria a separação e o afastamento entre pessoas e grupos sociais? Quais as possíveis conseqüências dessa política? Boaventura de Souza Santos tem opinião a respeito:

A explosão de raízes associada ao ressurgimento das políticas identitárias não se limita a trivializar as próprias raízes. Traz também consigo o risco de guetização, de tribalismo e de refeudalização – que o mesmo é dizer, a

⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber; Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 172-173.

⁵⁹ LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 360-374.

⁶⁰ MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 186.

proliferação de diferenças que, por serem incomensuráveis, impossibilitam qualquer tipo de coligação e conduzem, em última análise, à indiferença.⁶¹

Mas será mesmo que as diferenças são razão para o afastamento ou, ao contrário, são um motivo ainda maior para que haja a aproximação e o diálogo com vistas ao crescimento mútuo? Nota-se que tudo depende da ótica pela qual a diferença é olhada. Se tememos o diverso e os conflitos advindos dele, tendemos a buscar eliminar as diferenças, ao máximo que for possível. Se, porém, a vida é tida como uma “exponenciação”, em que há a multiplicação das diferenças, ou seja, de novas informações, então, podem tornar-se oportunidade de aprender mais, de inovar, de aperfeiçoar, de cooperar, e não, simplesmente, razão para tolerar⁶². Nesse sentido, comenta Lília Maia de Moraes Sales que os conflitos são necessários para o próprio progresso humano. Se não houvesse insatisfação e discordâncias, tudo permaneceria igual, sem grandes modificações. O que, na verdade, importa é como lidamos com os conflitos. Se buscarmos resolvê-los pacificamente, por meio do diálogo, mediado ou não por terceiros, o conflito será bem administrado. Mas, se usarmos da violência na resolução do conflito, ele será mal conduzido. Destarte:

A premissa de que o conflito é algo importante para a formação do indivíduo e da coletividade faz com que as posturas antagônicas deixem de ser interpretadas como algo eminentemente mau para se tornar algo comum na vida de qualquer ser humano que vive em sociedade. É fruto da convivência e sempre ocorrerá sob diferentes aspectos.⁶³

Ademais, os vínculos da sociedade contemporânea já estão bastante dissolvidos, para o que em nada concorreu, a política da diferença. Juan Ramon Capella afirma que tais vínculos vêm sendo diluídos, das famílias às classes sociais, enquanto, ao contrário, os vínculos internacionais, supra-estatais, do poder político privado, têm se fortalecido. Segundo P. Barcellona, o afrouxamento dos elos sociais se deve ao estabelecimento das chamadas “relações funcionais”. Assim, “qualquer necessidade pode ser satisfeita pelo mercado ou pelo Estado”. Liga-se para o encanador, para o bombeiro, para a polícia, para o “telefone da esperança” etc. No entanto, todos estão sozinhos. Os vínculos da tradição se desfizeram. De seres

⁶¹ SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 68.

⁶² CASTRO, Eduardo Viveiros de. Diversidade socioambiental. In: **Almanaque Brasil socioambiental**. São Paulo: Ministério da Cultura: Instituto Socioambiental, 2007, p. 9. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 02 mar 2011. Ver ainda: COMPARATO, Fábio Konder. Prefácio. In: PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. XIV.

⁶³ SALES, Lília Maia de Moraes. **Mediação de conflitos**: família, escola e comunidade. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007, p. 23-24.

humanos passamos a ser indivíduos, livres de qualquer elo social, como os controles exercidos pela família, pela classe, pelos vizinhos. Os únicos vínculos que mantivemos são os de natureza jurídico-contratual (pagamos o que compramos). Tornamo-nos, assim, “indiferentes e fungíveis”.⁶⁴

Sem embargo, resta a crítica ao exagero, ao apego excessivo à identidade, ao “tribalismo”, enquanto fenômeno que se verifica nos grandes centros urbanos das sociedades capitalistas. As chamadas “tribos” multiplicam-se. São *punks*, *emos*, sertanejos, *rappers*, roqueiros, *gospel*, motoqueiros, jipeiros, surfistas, marombeiros etc. O que não é ruim, temos dito. O problema está na intolerância e na indiferença que muitos membros de tais “tribos” manifestam e sentem pelas pessoas que não pertencem ao seu grupo. O potencial de exclusão das “tribos” é enorme. Chamadas por Zygmunt Bauman de “comunidades de guarda-roupa”, numa referência ao vestuário comum de seus membros, as “tribos” têm limitada capacidade de incluir e possuem, na maioria das vezes, condição temporária.

As comunidades guarda-roupa são reunidas enquanto dura o espetáculo e prontamente desfeitas quando os espectadores apanham os seus casacos nos cabides. Suas vantagens em relação à “coisa genuína” são precisamente a curta duração de seu ciclo de vida e a precariedade do compromisso necessário para ingressar nelas e (embora por breve tempo) aproveitá-las. Mas elas diferem da sonhada comunidade calorosa e solidária da mesma forma que as cópias em massa vendidas nas lojas de departamentos diferem dos originais produzidos pela alta-costura...⁶⁵

Olhando a questão de forma mais abrangente, o que não se pode aceitar é a adoração das identidades, a crença de que elas são totalmente independentes umas das outras e do todo. Joaquín Herrera Flores⁶⁶ explica que reside exatamente nisso o problema: a absolutização das identidades, tomadas como essenciais e, em nada, circunstanciais. Um dos resultados dessa postura é a proibição, velada, de se criticar a cultura do outro, como se esta fosse perfeita, acabada, ou seja, absoluta. Ou mesmo sabendo-a ou crendo-a imperfeita, prevalece a ideia de que deve ser mantida como está, cristalizada em sua “essência”. Afasta-se assim o diálogo intercultural, visto como prática perniciosa, capaz de descaracterizar as identidades. Perde-se a oportunidade de aprender com o outro, que terá olhos para ver o que não vemos e ele conosco, pelos mesmos motivos.

⁶⁴ CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Tradução de Lédio Rosa de Andrade e Têmis Correia Soares. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998, p. 146.

⁶⁵ BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 37.

⁶⁶ FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Mimeo, p. 7.

Também não podemos ser tão rigorosos com alguns exageros em nome da identidade, especialmente, daquelas que historicamente foram oprimidas, e ainda o são, em nossas sociedades. Falo das identidades negra, latinoamericana e feminina (criticadas diretamente pelo referido autor⁶⁷) e de tantas outras que, agora, buscam reafirmar-se. É natural a pujança com que se mostram, após tantos anos escondidas. Necessário, então, incentivá-las e não recriminá-las. Veja o comentário de César Augusto Baldi, citando Aimé Césaire:

Contra a acusação de uma “negritude” como forma de um “racismo inverso”, [Aimé Césaire, da Martinica] destacava a luta “contra o sistema de cultura”, que criava e mantinha hierarquias: era, em verdade, uma “rebelião contra o reducionismo europeu”, na busca de “universalismo descarnado”, um universal “depositário de todos os particulares, aprofundamento e coexistência de todos os particulares”.⁶⁸

Ademais, o “símbolo da justiça, olhado desde a perspectiva da alteridade, demanda a restituição da dignidade real do outro negado, como condição inicial para um processo de discussão de consenso”.⁶⁹

Outro trecho do comentário de Joaquin Flores merece destaque, quando ele afirma que as identidades podem invisibilizar ou dissolver as injustiças que ocorrem no interior dos grupos identitários, como as oriundas das relações de poder e de hierarquia⁷⁰. Já no séc. XVIII, ao escrever *A Questão Judia*, Karl Marx denunciava a *irrelevância política das diferenças sociais*, sua *neutralização* no Estado representativo moderno⁷¹. De fato, as injustiças e as desigualdades existem, como assaz ocorrer em qualquer sociedade. Diante delas, temos obrigação moral de nos insurgir, venham elas de onde vierem. O desafio é fazê-lo sem que nossa moral ou cultura venham a se sobrepor à moral e à cultura do outro, quer dizer, sem oprimir ou destruir a identidade alheia. Para tanto, recorreremos, mais uma vez, a Joaquin Herrera Flores. Eis sua proposta:

Uma racionalidade [de resistência] que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que negamos é considerar o universal

⁶⁷ FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Mimeo, p. 7.

⁶⁸ BALDI, César Augusto. A Revolução Francesa, o Caribe e a colonialidade. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010, p. 4.

⁶⁹ RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. **Revista Estudos Jurídicos**, v. 40, n. 2, jul-dez 2007, p. 65.

⁷⁰ FLORES, Joaquin Herrera. Op. cit., p. 7.

⁷¹ CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Tradução de Lédio Rosa de Andrade e Têmis Correia Soares. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998, p. 122.

como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – **universalismo de chegada ou de confluência** – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas. Falamos do entrecruzamento e não de uma mera superposição, de propostas.⁷²

Trata-se da proposta da interculturalidade. A ideia é que as culturas, saberes e identidades devem dialogar, o que não significa que devem necessariamente se fundir, em uma síntese, nada obstante isso possa acontecer. Comunicando-se deixam de ser estanques e se nutrem mutuamente da cultura do outro, em um processo dinâmico, vivo e, também, imprevisível. Enrique Leff, por seu turno, aborda assim a questão:

O diálogo de saberes não é, pois, o que se coloca em jogo na intersubjetividade da racionalidade comunicativa para dissolver as diferenças em um consenso. Embora seja certo que as contradições entre interlocutores e atores sociais remetem ao campo político da “resolução de conflitos”, em que se negociam interesses e se alcançam acordos, isto não dissolve as diferenças entre seres culturais. Por isso o diálogo de saberes, mais que uma fusão ou conciliação entre opostos, produz um excesso que se dá no encontro com os demais.⁷³

É evidente o contraste entre as formas como os dois autores tratam a mesma questão: a interculturalidade ou o diálogo de saberes. Joaquin Herrera Flores, como foi dito, não duvida de que seja possível encontrar uma síntese das diferenças culturais, enquanto Enrique Leff não aposta nessa possibilidade ou, no mínimo, não a busca. Para ele, as diferenças podem e, até, devem ser mantidas, ainda que os acordos para resolução de conflitos sejam concretizados. O importante é que haja o encontro, a troca, o diálogo. Nem todos os conflitos, afinal, são sanáveis. Leff, ao tratar do dito “diálogo de saberes”, põe, de um lado, os saberes autóctones, tradicionais e locais e, de outro lado, o saber científico e especializado. Para ele, os primeiros devem ser reconhecidos para que sejam **somados** aos segundos, o que implica o dissenso e o rompimento com a hegemonia da lógica cartesiana.⁷⁴ Não se chega, assim, a um “saber de fundo” e, muito dificilmente, a algum tipo de consenso. Explica o autor que

(...) a comunicação é um intercâmbio de sentidos, nem sempre e não de todo convergentes, entre interlocutores com linguagens, significâncias, intenções e interesses diferentes; sentidos ancorados em um eu (individual) e em um nós (coletivo) que não se fundem em um todos, salvo pela

⁷² FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Mimeo, p. 7.

⁷³ LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza**. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 381.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 375-376.

condição comum de todos os homens como mortais, que afirma o silogismo e confirma a experiência.⁷⁵

A preocupação de Enrique Leff é a de que um suposto “consenso” ou “saber de fundo” não dêem conta de reconhecer plenamente as diferenças existentes entre as culturas e os tipos de saberes, o que esconderia ou deixaria de lado muitas significações relevantes para determinada cultura ou saber. Compreendemos a preocupação, pois o risco de tal fato ocorrer é real. Nada obstante, essa postura não pode ser levada ao extremo de não se admitir, ou mesmo de não se desejar, a possibilidade de que o universal *venha a ser* construído por nós. César Augusto Baldi argumenta que:

A perspectiva intercultural ou multicultural – seja qual a denominação preferível – não pode ser o monoculturalismo, que admite um grande leque de diversidades culturais, mas somente sobre o fundo único de um denominador comum; nem aquele multiculturalismo que consiste na existência separada e respeitosa entre as diversas culturas, cada qual no seu mundo, ou seja, pluralidade de culturas inconexas entre si, e que não passa de “pluriculturalismo atomizado e separado”.⁷⁶

Baldi resume bem a questão. Nem a homogeneidade artificial, que dilui as diferenças na “cultura comum”. Nem o apego às identidades, que é uma forma de absolutizá-las, como diria Joaquín Herrera Flores, e mantê-las eternamente separadas e incomunicáveis. A atitude ideal, portanto, é estar aberto ao universal, sem descuidar de estabelecer um diálogo autêntico e profundo entre as identidades⁷⁷, de modo a não permitir a impostura de um diálogo que, na verdade, é imposição de culturas dominantes sobre dominadas.⁷⁸

Diálogo de identidades. Essa é a proposta para que o universal possível se concretize entre nós. O que, para tanto, exige uma boa dose de humildade de ambos os interlocutores, inclusive de auto-reflexão, conforme afirma François Ost. Outra proposta relevante ao assunto vem de Chantal Mouffe, ao abordar certos aspectos da “democracia radical”. Em dado momento, ela afirma:

⁷⁵ LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 394.

⁷⁶ BALDI, César Augusto. As múltiplas faces do sofrimento humano: os direitos humanos em perspectiva intercultural. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 34.

⁷⁷ OST, François. **O tempo do direito**. Tradução de Élcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005, p. 151.

⁷⁸ Aimé Césaire falava de um universal que acolhesse as diferenças, como “aprofundamento e coexistência de todos os particulares”. BALDI, César Augusto. A Revolução Francesa, o Caribe e a colonialidade. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010, p. 4.

Se, na realidade, a tarefa da democracia radical consiste em aprofundar a revolução democrática e ligar várias lutas democráticas, tal tarefa requer a criação de novas posições de sujeito que permitirão, por exemplo, a articulação comum do anti-racismo, do anti-sexismo e do anticapitalismo. Estas lutas não convergem espontaneamente e para estabelecer equivalências democráticas será necessário um novo “senso comum”, que transforme a identidade de grupos diferentes, de forma que as exigências de cada grupo possam ser articuladas com as dos outros, segundo o princípio da equivalência democrática. Porque não se trata de estabelecer uma mera aliança entre determinados interesses, mas de modificar realmente a própria identidade destas forças. Para que a defesa dos interesses dos trabalhadores não seja conseguida à custa dos direitos das mulheres, dos emigrantes ou dos consumidores é necessário estabelecer uma equivalência entre estas várias lutas. Só nessas circunstâncias é que as lutas contra o poder se tornam verdadeiramente democráticas.⁷⁹

A autora defende aqui articulação das identidades e das lutas empreendidas por elas, de modo que as próprias identidades sejam transformadas por um “novo *senso comum*”. Afirma ainda que os interesses de cada grupo identitário podem convergir, segundo o princípio da *equivalência democrática*, em lutas contra o poder, o qual traduzimos por opressão. Destarte, não se nega o universal; o que se rejeita é o universalismo abstrato, que ignore as diferenças do homem concreto, real⁸⁰. Chantal Mouffe, aliás, é explícita nesse ponto e afirma que “o que é necessário é um novo tipo de articulação entre o universal e o particular”.⁸¹ Essa articulação, sem dúvida, passa longe de qualquer sentido metafísico, venha ele de onde vier – do universal ou do particular. A concepção é compartilhada por Joaquin Herrera Flores, quando este se refere ao processo conhecido como “multiculturalismo crítico ou de resistência”:

(...) ao mesmo tempo em que vamos rejeitando os essencialismos universalistas e particularistas, vamos dando forma ao único essencialismo válido para uma visão complexa do real: o de criar condições para o desenvolvimento das potencialidades humanas, o de um poder constituinte difuso que faça a contraposição, não de imposições ou exclusões, mas de *generalidades compartilhadas* às que chegamos (de chegada), e não a partir das quais partimos (de saída).⁸²

⁷⁹ MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 33-34.

⁸⁰ Aimé Césaire falava de um universal que acolhesse as diferenças, como “aprofundamento e coexistência de todos os particulares”. BALDI, César Augusto. A Revolução Francesa, o Caribe e a colonialidade. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010, p. 4.

⁸¹ *Ibidem*, p. 27.

⁸² FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Mimeo, p. 7-8.

Sem jamais esquecer, com Resta, que é “a obsessão da diferença que compele os homens a elaborarem todas aquelas formas insistentes da identidade, que os induz a distanciar-se dos outros e que lhes avizinha”⁸³.

1.3 A QUESTÃO DOS DIREITOS (E DOS DEVERES) HUMANOS

Analisemos agora o terceiro e o quarto fundamentos da teoria de Eligio Resta, sobre o Direito Fraternal, quais sejam:

(...) coloca em questionamento a idéia de cidadania, já que esta, muitas vezes, se apresenta como excludente; por isso, o direito fraternal centra suas observações nos direitos humanos, na humanidade como um lugar comum. Ainda: *I diritti umani hanno una dimensione «ecológica», sono spazio nel quale le coppie oppostive vengono ricomprese: cio porta alla consapevolezza che i diritti umani possono essere minacciati soltanto dall'umanità stessa [...]*;

(...) um outro fundamento importante para o direito fraternal deriva deste terceiro ponto, onde se identifica o paradoxo da humanidade ou desumanidade da sociedade. Mais do que isto, Resta ressalta que existe uma grande distância entre ser homem e ter humanidade. Este aspecto aponta para a necessidade de uma análise antropológica dos deveres contidos na gramática dos direitos, porque os direitos humanos são o lugar da responsabilidade e não da delegação. Daí a idéia do cosmopolitismo discutida pelo autor;⁸⁴

É da natureza dos direitos humanos a universalidade. Afinal, são direitos humanos, não direitos brasileiros, franceses, italianos, japoneses, guaranis, angolanos, iraquianos. Ou ainda: ocidentais, orientais. Ou ainda: negros, indígenas, brancos, amarelos. Ou ainda: pobres, ricos, de classe média. Ou ainda: burgueses, trabalhistas. A teoria e a prática dos direitos humanos não podem ignorar todas essas distinções. Mas também é verdade que, se não as ignoram, não se submetem a elas. Buscam, antes e sempre, estender suas garantias ao maior número possível de pessoas e coletividades. Tais coletividades podem ser nacionais. Para se estender as garantias dos direitos humanos a países ou nações diferentes, faz-se então necessário estabelecer um diálogo internacional, como ocorre em fóruns como a ONU (Organização das Nações Unidas), em que são negociadas e discutidas várias questões de interesse dos países-membros e firmados acordos e tratados multilaterais

⁸³ RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 29.

⁸⁴ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraternal na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 123.

na área dos direitos humanos. São exemplos de acordos desse tipo a Convenção sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher; a Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura; a Convenção sobre os Direitos das Pessoas com Deficiência; a Convenção dos Direitos da Criança; o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos; o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais; a Convenção contra a Tortura e outros Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes; o Estatuto de Roma, que cria o Tribunal Penal Internacional; o Pacto de San Jose da Costa Rica (Convenção Americana de Direitos Humanos); a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; o Protocolo à Convenção Americana referente à Abolição da Pena de Morte etc.⁸⁵ Uma vez firmado e ratificado pelo Estado-parte, o acordo deve ser cumprido por ele, obrigatoriamente⁸⁶.

Mas a universalidade dos direitos humanos não é fruto tão-somente de tratativas internacionais, de âmbito jurídico-político. Ela decorre também de construções histórico-filosóficas acerca de tais direitos. No ocidente, vemos no Iluminismo europeu as primeiras tentativas de fundamentar a universalidade dos direitos do homem.⁸⁷ Paulo Bonavides afirma que:

A vinculação essencial dos direitos fundamentais à liberdade e à dignidade humana, enquanto valores históricos e filosóficos, nos conduzirá sem óbices ao significado de universalidade inerente a esses direitos como ideal da pessoa humana. A universalidade se manifestou pela primeira vez, qual descoberta do racionalismo francês da revolução, por ensejo da célebre Declaração dos Direitos do Homem de 1789.⁸⁸

Com efeito, a Declaração francesa representa a certidão de nascimento dos direitos humanos de conteúdo universal. Há quem diga, porém, que os direitos humanos vêm sendo construídos há muito mais tempo, na história ocidental. Os precursores teriam sido Frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566), Francisco de Vitória (1483-1546) e seus discípulos Melchior Cano (1509-1560) e Domingo Soto (1494-1560), e mais tardiamente Francisco Suarez (1548-1617). Tais personalidades advogaram a causa dos povos indígenas, buscando desconstruir, por meio da interpelação da alteridade das vítimas, o discurso legitimador da dominação europeia

⁸⁵ Todos os acordos citados foram ratificados pelo Brasil.

⁸⁶ “Os direitos fundamentais caracterizam-se principalmente pela sua universalidade, porque são direitos que valem em todos os lugares, em todos os tempos e são aplicáveis a todas as pessoas independentemente da sua condição, por isso devem ser respeitados por todos os Estados que os subscrevem”. HEINZMANN, Clara. Direitos humanos fundamentais: a universalidade destes direitos como ideal da pessoa humana. *Revista Jurídica UNIFOZ*, Foz do Iguaçu, v. 4, n. 1, jan-jul 2009, p. 24-25.

⁸⁷ Vide o jusnaturalismo de Rousseau, Locke, Grotius etc.

⁸⁸ BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 21. ed. São Paulo: Malheiros, 2007, p. 562.

sobre o continente “americano” e suas populações originárias.⁸⁹ Ademais, possuíam suas defesas igualmente um aspecto universal, como explica Castor Bartolomé Ruiz, ao falar especificamente de Francisco de Vitória⁹⁰, um dos maiores dentre todos:

O discurso de Vitória tem uma característica básica que o torna universal. Ele toma o partido das vítimas. Sua perspectiva de verdade se insere no jogo do poder, mas não para legitimar a prática dos conquistadores, e sim a favor das vítimas. A universalidade do seu discurso não está no conteúdo de suas verdades, mas nos efeitos de poder que elas propõem a favor da dignidade humana.⁹¹

O *ethos* dos direitos humanos é exatamente esse: tomar o partido da(s) vítima(s). Mas não faz de maneira sectária. Quando se defende ou se procura libertar o ser humano ou o grupo vitimados, o faz com vistas a restituir a humanidade tanto de vítimas quanto de algozes, a partir dos primeiros, naquele sentido de libertação dos oprimidos falado por Paulo Freire⁹². Aí consiste sua universalidade. Não de substância ou conteúdo, mas de finalidade.

A busca pela efetiva dignidade humana é o farol que guia os direitos humanos. Em um eventual, mas necessário, cada vez mais, diálogo intercultural entre Ocidente e Oriente, o princípio da universalidade da dignidade humana grassaria na pauta. No que se refere, especialmente, ao diálogo com o Oriente islâmico, Antônio Carlos Wolkmer defende que deve haver uma aproximação entre “certa tradição espiritualista do islamismo oriental (não se trata, aqui, do fundamentalismo muçulmano, do ‘Islã político’, ou do ‘revivalismo islâmico’) com a universalidade do humanismo da cultura ocidental”. Destaca que há um aspecto humanístico do Alcorão que pode ser conciliado com a cultura dos direitos humanos, ajudando-a a superar a visão metafísica e individualista do Ocidente. Igualmente, a tradição muçulmana pode se beneficiar dos princípios elaborados pelo projeto universalista da modernidade (Iluminismo), como a liberdade, a dignidade humana e os direitos fundamentais. Importa, acima de tudo, evitar os “fundamentalismos” de ambas as partes e estabelecer o diálogo entre as culturas, com vistas a encontrar uma nova forma de viver.⁹³

⁸⁹ RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. **Revista Estudos Jurídicos**, v. 40, n. 2, jul-dez 2007, p. 60.

⁹⁰ Por ter desenvolvido “as primeiras formulações teóricas do direito internacional sob o princípio do respeito do outro e do intercâmbio benéfico para ambas as partes”, Francisco de Vitória é considerado o fundador do direito internacional e o primeiro teórico anticolonialista. *Ibidem*, p. 61.

⁹¹ *Ibidem*, p. 64.

⁹² Ver nota de rodapé 51, da página 22.

⁹³ WOLKMER, Antonio Carlos. Dimensões do Direito na cultura islâmica. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de história do Direito**. 5. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010, p. 309.

O grande desafio do universalismo, com efeito, é o estabelecimento do diálogo entre culturas diferentes, como já foi dito no capítulo anterior⁹⁴. Os direitos humanos podem auxiliar nesse processo, em vista da substituição do conceito de cidadania tradicional, em que o cidadão é portador de direitos estatais internos, por uma noção de cidadania mundial, universal, em que o ser humano e os diversos grupos humanos detêm direitos humanos universais, face a qualquer Estado ou povo, ou ainda ao conjunto da humanidade. Nesse sentido, Flávia Piovesan afirma que “no que toca à universalidade dos direitos humanos, a responsabilidade do Estado concentra-se no desafio da extensão universal da cidadania, sem qualquer discriminação”⁹⁵. Tal disposição vem ao encontro de situações como as dos apátridas ou dos sem-nacionalidade⁹⁶. Com efeito, faz-se necessário que haja, por parte da comunidade internacional, regras claras e mecanismos efetivos para garantir às pessoas direitos mínimos, na impossibilidade de reivindicá-los de um Estado especificamente ou mesmo contra a vontade do Estado perseguidor e negador de direitos humanos, em que pese estar previsto na Declaração Universal dos Direitos Humanos o direito à nacionalidade (art. XV). Exemplos de proteção extraestatal dos direitos humanos são os direitos de asilo e de refúgio⁹⁷. O direito de refúgio está previsto no art. 14 da Declaração Universal dos Direitos humanos, de 1948, sendo que em 1951 foi aprovada a Convenção sobre o Estatuto dos Refugiados, que definiu a condição de refugiado e seus direitos e deveres. Já o direito de asilo encontra fundamento no art. 22, § 7º, da Convenção Americana de Direitos Humanos.⁹⁸

De fato, os direitos humanos dizem respeito a uma cidadania universal ou extraestatal; que ultrapassa os confins e fronteiras dos Estados-nação. À medida que as fronteiras estatais se diluem, em processos de integração regionais ou mundial, a

⁹⁴ Ver também NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 15-32. O autor defende que uma “política cosmopolita de direitos humanos deverá, em primeiro lugar, reconhecer não só a diversidade de concepções da dignidade humana que podem ser encontradas nas diferentes culturas, como os diferentes modos de conceber o humano a partir das suas conexões, vinculações e identificações com os territórios, memórias, histórias, pertencas sociais e outros seres e entidades, em suma, da variedade de cosmologias através das quais se forja o sentido das relações entre os seres humanos e o mundo” (p. 28).

⁹⁵ PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 332.

⁹⁶ Sobre os apátridas e o direito a ter direitos, como primeiro direito humano, ler: ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 324-336. Ver ainda os comentários de Celso Lafer sobre a questão: LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 146-166.

⁹⁷ PIOVESAN, Flávia. Op. cit., p. 121-144.

⁹⁸ A principal diferença entre o refúgio e o asilo é que o primeiro se refere a motivos religiosos, raciais, de nacionalidade, de grupo social e de opiniões políticas, bastando haver fundado temor de perseguição, enquanto o segundo abrange apenas situações de efetiva perseguição política. Assemelham-se justamente por serem, os dois institutos, medidas que visam à proteção dos direitos humanos, na perspectiva da cidadania universal. Ibidem.

cidadania deixará de se restringir ao território de determinado país.⁹⁹ Richard Falk explica que a cidadania regional tanto questiona quanto complementa a cidadania tradicional ou westphaliana. Enquanto questionamento, põe em cheque a ideia de cidadania vinculada ao Estado-nação unitário, o que provoca reações contrárias de ultranacionalistas. Já como complemento, contribui para refazer a confiança na capacidade dos Estados em oferecer proteção e serviços às suas populações, na medida em que a integração possibilita o melhor enfrentamento de problemas como o crime organizado transnacional, a crise ambiental e a falta de oportunidades econômicas. No âmbito do MERCOSUL (Mercado Comum do Sul), a exemplo do que já ocorre há alguns anos na União Europeia, fortalece-se a ideia de cidadania regional, dita “mercosulina”, para além da mera integração de fins econômicos. Já se pensa até em uma identidade civil comum aos cidadãos dos países membros do bloco (Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai) e vários acordos e protocolos foram assinados em matéria de cooperação judicial, extradição, trânsito de pessoas entre os países etc.

Flávia Piovesan explica ainda que, após a Segunda Guerra Mundial, passou-se de uma noção de soberania “hobbesiana”, centrada no Estado, para uma noção de soberania “kantiana”, centrada na cidadania universal, nos termos de seu Projeto de Paz Perpétua.¹⁰⁰ Destarte, a proteção internacional dos direitos humanos ganhou novo *status* político-jurídico, face às atrocidades cometidas pelo Nazismo alemão. A autora aponta como conseqüências desse processo ocorrido no segundo pós-guerra:

- 1ª) a revisão da noção tradicional de soberania absoluta do Estado, que passa a sofrer um processo de relativização, na medida em que são admitidas intervenções no plano nacional, em prol da proteção dos direitos humanos; isto é, permitem-se formas de monitoramento e responsabilização internacional, quando os direitos humanos forem violados;
 2ª) a cristalização da ideia de que o indivíduo deve ter direitos protegidos na esfera internacional, na condição de sujeito de Direito.¹⁰¹

Em relação ao segundo ponto, como já foi comentado, a cidadania deixa de se restringir ao território estatal e torna-se universal, estabelecendo direitos e deveres ao cidadão perante toda a comunidade internacional. Ainda que haja muita coisa por ser feita em favor dessa ideia, tem-se que reconhecer que o indivíduo, de

⁹⁹ Em que pesem tais avanços, Richard Falk assevera que a “condição de não ter Estado mantém-se como condição de privação severa, sugerindo a permanência do estatismo”. FALK, Richard. Uma matriz emergente de cidadania: complexa, desigual e fluida. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 148.

¹⁰⁰ PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 5 (nota de rodapé).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 5.

fato, goza de algumas garantias na arena extraestatal, referidas anteriormente. As coletividades destituídas de caráter reconhecidamente estatal é que carecem de mais mecanismos de proteção de seus direitos humanos, como os povos indígenas e tribais, que não têm admitida sua personalidade jurídica e, assim, não podem discutir em pé de igualdade com os demais povos, representados em forma de Estados, em instâncias importantes como a ONU – Organização das Nações Unidas. Ou seja, o cidadão individualmente é sujeito de Direito Internacional, mas alguns povos, não. É preciso corrigir tal discrepância.

A propósito, ainda na linha das relações assimétricas e injustas entre as nações, voltemos nosso olhar para o outro ponto do texto transcrito de Flávia Piovesan, que fala da relativização da soberania estatal e a possibilidade de intervenção no plano nacional quando os direitos humanos forem violados. Nesse terreno, não podemos ser ingênuos. Temos que ter em mente que o discurso dos direitos humanos é atravessado por interesses variados, nem sempre condizentes com a sua realização, por mais contraditório que possa parecer (e de fato o é). Vê-se, por exemplo, argumentar-se a favor de intervenções de uns Estados sobre outros, ferindo a autodeterminação dos últimos, muitas vezes por interesses os mais mesquinhos e não confessados, tudo em nome dos direitos humanos, como nas recentes guerras do Iraque e do Afeganistão. Isso porque os discursos de verdade servem a interesses políticos e vice-versa.¹⁰² Destarte, é necessário comprometer a teoria dos direitos humanos com a sua prática, haja vista que

Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-nos abrir espaços de luta e de reivindicação. São processos dinâmicos que permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta pela particular manifestação da dignidade humana.¹⁰³

Ademais, não se pode, em nome de um direito humano, vilipendiar os demais, muito menos o mesmo direito humano a que se diz defender. A doutrina dos direitos humanos é uníssona sobre isso. Flávia Piovesan comenta:

Desse modo, [a Declaração Universal dos Direitos Humanos, da ONU, de 1948] traz uma concepção inovadora, ao atribuir aos direitos humanos o caráter de unidade indivisível, inter-relacionada e interdependente. Ao

¹⁰² RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. **Revista Estudos Jurídicos**, São Leopoldo (UNISINOS), v. 40, n. 2, p. 60-65. jul./dez. 2007.

¹⁰³ FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. p. 10.

examinar a teoria da universalidade e interdependência dos direitos humanos, afirma Hector Gros Espiell: “Só o reconhecimento integral de todos esses direitos pode assegurar a existência real de cada um deles, já que sem a efetividade de gozo dos direitos econômicos, sociais e culturais, os direitos civis e políticos se reduzem a meras categorias formais. Inversamente, sem a realidade dos direitos civis e políticos, sem a efetividade da liberdade entendida em seu mais amplo sentido, os direitos econômicos, sociais e culturais carecem, por sua vez, de verdadeira significação. (...)”¹⁰⁴

Tal concepção foi reafirmada, em termos expressos, pela Declaração de Direitos Humanos de Viena, de 1993, que em seu § 5º diz: “Todos os direitos humanos são universais, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e equitativa, em pé de igualdade e com a mesma ênfase”. A conclusão a que chegamos é que as situações de intervenção na soberania estatal, quando não devidamente assentidas pela sociedade local, ferem o direito humano à autodeterminação dos povos e não podem ser justificadas pela teoria dos direitos humanos. O absurdo é, por exemplo, a defesa da liberdade por meio da imposição de se adotar o regime democrático (*vide* EUA) ou ainda a promoção dos direitos sociais básicos, como alimentação e moradia, com a cassação da liberdade de opinião (*vide* ex-URSS).

O tema da interdependência e da inter-relação dos direitos humanos nos remete a outra questão não menos interessante: das dimensões ou gerações de direitos humanos. Norberto Bobbio¹⁰⁵, um dos principais responsáveis pela divulgação dessa doutrina, ressalta a necessária interpenetração das gerações de direitos humanos, algo que nem todos conseguem perceber, o que acaba dando margem assim a interpretações equivocadas tendentes de reduzir o alcance de alguns direitos humanos em função de pertencerem a gerações “atrasadas” ou ainda a gerações muito “recentes” desses direitos. Assim, estabelece-se uma espécie de hierarquia entre as gerações de direitos humanos, o que não é defendido por Norberto Bobbio, sendo que o correto seria o entendimento de que tais gerações, ou dimensões de direitos, se acumulam, sem que haja necessária exclusão ou diminuição da efetividade dos direitos de uma geração em face dos direitos de outra. O que pode acontecer é a transformação na maneira de entender e aplicar alguns direitos devido à própria dinâmica social, vez que os direitos humanos são uma invenção da sociedade. O exemplo que nos ocorre é o do direito à honra em casos de adultério que, até pouco

¹⁰⁴ PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 80-81.

¹⁰⁵ BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992, p. 6.

tempo, era considerado crime no Brasil, o que foi abolido com as últimas mudanças do Código Penal.

Mas falando um pouco das gerações de direitos humanos, propriamente ditas, tomemos a doutrina de Paulo Bonavides¹⁰⁶, para o qual os direitos humanos se classificam em: 1. Direitos de Primeira Geração, os também chamados direitos civis e políticos, com ênfase na liberdade do cidadão e coincidentes com as Revoluções burguesas do séc. XVIII (ex.: liberdade de ir e vir; liberdade de expressão; liberdade de crença etc.); 2. Direitos de Segunda Geração. São os direitos sociais, conquistados através das lutas do proletariado, do séc. XIX e início do séc. XX. Liga-se à igualdade (ex.: direito de greve, direito a descanso remunerado, direito ao salário mínimo, direito a férias etc.); 3. Direitos de Terceira Geração, aqueles que encontram fundamento na fraternidade, tais como o direito ao desenvolvimento, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, o direito à paz, o direito ao patrimônio comum da humanidade e o direito de comunicação; e 4. Direitos de Quarta Geração¹⁰⁷, quais sejam o direito à democracia, o direito à informação e o direito ao pluralismo. Ousamos, no entanto, classificar esses direitos de quarta geração como direitos também de terceira geração, como expressão do valor fraternidade. Para dar o tom dessa categoria de direitos humanos, de terceira e quarta gerações, elegemos abordar, na sequência, o direito ao desenvolvimento.

Esse direito foi reconhecido pelo Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, em Resolução da ONU de 1966 (pacto ratificado pelo Brasil em 1992), o qual traz já no primeiro artigo, § 1: “Todos os povos têm o direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.” Em 1981, também apareceu na Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Direitos dos Povos, conforme artigo 22, que diz: “1. Todos os povos têm direito ao desenvolvimento econômico, social e cultural, no devido respeito à sua liberdade e identidade, e na igual fruição da herança comum da humanidade. 2. Os Estados têm o

¹⁰⁶ BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 21. ed. São Paulo: Malheiros, 2007, p. 562-572.

¹⁰⁷ Norberto Bobbio concebe os direitos humanos de 4ª geração como aqueles relativos à biotecnologia. Afirmo ele: “Ao lado dos direitos sociais, que foram chamados de direitos de segunda geração, emergiram hoje os chamados direitos de terceira geração, que constituem uma categoria, para dizer a verdade, ainda excessivamente heterogênea e vaga, o que nos impede de compreender do que efetivamente se trata. O mais importante deles é o reivindicado pelos movimentos ecológicos: o direito de viver num ambiente não poluído. Mas já se apresentam novas exigências que só poderiam chamar-se de direitos de quarta geração, referentes aos efeitos cada vez mais traumáticos da pesquisa biológica, que permitirá manipulações do patrimônio genético de cada indivíduo” BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992, p. 6.

dever de assegurar, individual ou coletivamente, o exercício do direito ao desenvolvimento.” Já em 1986, foi adotada pela resolução 41/28 da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, a Declaração sobre o Direito ao Desenvolvimento, da qual o Brasil também é signatário. Deteremo-nos mais sobre o teor dessa Declaração.

Em suas considerações iniciais, a referida Declaração diz o seguinte: “(...) o desenvolvimento é um processo econômico, social, cultural e político abrangente, que visa ao constante incremento do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos com base em sua participação ativa, livre e significativa no desenvolvimento e na distribuição justa dos benefícios daí resultantes.” O conceito de desenvolvimento proposto não se refere apenas ao aspecto econômico, mas possui abrangência muito maior: engloba também o social, o cultural e o político. Ademais, direciona busca pelo bem comum não à custa da liberdade individual, ao contrário, essa é pressuposto daquele. A participação das pessoas e dos grupos nos rumos e nos frutos do desenvolvimento, em todos os seus aspectos, deve estar envolta de significado todo próprio conferido pela unicidade de cada experiência humana e pelas várias possibilidades de manifestação das subjetividades individuais e coletivas.

O art. 2º, parágrafo 1, informa que: “A pessoa humana é o sujeito central do desenvolvimento e deveria ser participante ativo e beneficiário do direito ao desenvolvimento.” Destarte, combate-se a lógica do capital, que coisifica o ser humano e as sociedades, e os vê como meios, e não fins em si mesmos. A ruptura é fulcral e deve gerar mudanças radicais no sistema econômico, político, social e cultural. Trata-se de humanizar o ser humano e seus sistemas de vida.

O mesmo artigo traz este parágrafo 2: “Todos os seres humanos têm responsabilidade pelo desenvolvimento, individual e coletivamente, levando-se em conta a necessidade de pleno respeito aos seus direitos humanos e liberdades fundamentais, bem como seus deveres para com a comunidade, que sozinhos podem assegurar a realização livre e completa do ser humano e deveriam por isso promover e proteger uma ordem política, social e econômica apropriada para o desenvolvimento.” É a ética da responsabilidade a que se refere Eligio Resta, em seu quarto fundamento da teoria do Direito Fraternal. O ser humano e os povos são responsáveis pelo próprio destino e corresponsáveis pelo destino da humanidade como um todo. Os direitos humanos também são o lugar dos deveres humanos, pois liberdade implica responsabilidade e vice-versa. Falaremos mais sobre o assunto adiante.

O parágrafo 3, do art. 2º, informa: “Os Estados têm o direito e o dever de formular políticas nacionais adequadas para o desenvolvimento, que visem ao constante aprimoramento do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos, com base em sua participação ativa, livre e significativa e no desenvolvimento e na distribuição equitativa dos benefícios daí resultantes.” O papel das políticas públicas é indubitável, as quais deverão fazer frente aos três aspectos do desenvolvimento: o econômico, o social e o cultural. Mais uma vez, o destaque para a necessária, livre e consciente participação da sociedade na formulação das ações governamentais e, diríamos, na fiscalização e na avaliação da efetividade das mesmas, o que se chama hodiernamente de controle social das políticas públicas. Por seu turno, Fábio Konder Comparato sugere o controle judicial das políticas públicas, com base no direito ao desenvolvimento e de forma análoga ao que ocorre, já há bastante tempo, com o controle judicial da constitucionalidade de leis e atos do Poder Público¹⁰⁸. Aqui, na participação social, parece residir a principal dificuldade para a implementação desse direito. Veremos em breve.

Antes, porém, atentemos para o art. 8º, parágrafo 1, que explicita as metas das políticas públicas no que tangem ao direito de desenvolvimento: “Os Estados devem tomar, em nível nacional, todas as medidas necessárias para a realização do direito ao desenvolvimento e devem assegurar, *inter alia*, igualdade de oportunidade para todos, no acesso aos recursos básicos, educação, serviços de saúde, alimentação, habitação, emprego e distribuição equitativa da renda. Medidas efetivas devem ser tomadas para assegurar que as mulheres tenham um papel ativo no processo de desenvolvimento. Reformas econômicas e sociais apropriadas devem ser efetuadas com vistas à erradicação de todas as injustiças sociais.” A igualdade aqui não é apenas na distribuição de bens e rendas mas também no acesso a serviços e oportunidades. Ademais, reconhece a existência de diferenças que são usadas como justificativa para inferiorizar – caso das mulheres – e, portanto, indica a busca pela igualdade material, por meio de ações afirmativas que combatam a desigualdade e o preconceito. Reafirma, por fim, a necessidade de reformas sociais e econômicas haja vista o quadro de injustiça social que vivemos.

O art. 8º, parágrafo 2, da Declaração, aduz: “Os Estados devem encorajar a participação popular em todas as esferas, como um fator importante no desenvolvimento e na plena realização de todos os direitos humanos.” Note que o

¹⁰⁸ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 401.

dever imposto ao Estado é de encorajar a participação popular e não de simplesmente permiti-la. Mas como o fazer se nem sequer existem os meios para a participação? Fábio Comparato explica que o direito ao desenvolvimento é um direito a ser exercido pela sociedade contra o Estado. Para tanto, é preciso criar um *sistema de representação próprio* para o povo, diferentemente daquele que conduz regularmente ao preenchimento dos cargos do Executivo e do Legislativo. Faz menção ao Tribuno da Plebe, instituição política da Roma antiga, como bom exemplo de participação popular direta. Acredita, Comparato, que algo semelhante poderia ser feito no âmbito do Ministério Público, elegendo-se alguns de seus membros para a defesa exclusiva dos interesses do povo contra o Governo.¹⁰⁹ Outro aspecto importante, para o qual chamamos a atenção, é que não bastará que se criem leis e instâncias voltadas à participação do cidadão. Este igualmente deve ser incentivado e preparado adequadamente para essa atuação, sentindo-se à vontade e desimpedido por grandes necessidades materiais ou privações.

Finalmente, o direito ao desenvolvimento também deve ser observado no âmbito das relações internacionais. Não se pode, por exemplo, admitir-se a prática do bloqueio econômico, que leva os países que o sofrem à pobreza de recursos materiais, o que inibe o desenvolvimento. Outra medida, via de regra, contrária ao desenvolvimento, é a proteção da propriedade intelectual do *know-how* tecnológico, que beneficia exclusivamente os países ricos. Portanto, faz-se necessário estabelecer mecanismos internacionais de controle dessas e de outras práticas¹¹⁰, não condizentes com a apregoada solidariedade entre povos e nações.

Feita essa breve análise do direito ao desenvolvimento, vale anotar um aspecto importante desses direitos de terceira e quarta geração, destacado por Celso Lafer, que é a titularidade coletiva de tais direitos, ou seja, não pertencem ao indivíduo singularmente considerado, mas a “grupos humanos como a família, o povo, a nação, coletividades regionais ou étnicas e a própria humanidade. É o caso, por excelência, do direito à autodeterminação dos povos”¹¹¹.

Todavia, a doutrina tradicional do direito é a doutrina dos direitos individuais, sendo o direito de propriedade privada o mais importante de todos.¹¹²

¹⁰⁹ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 400-401.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 402.

¹¹¹ LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 131.

¹¹² Por exemplo, Constituição da França de 1793 dizia em seu artigo 1º que: “O Governo existe para garantir ao homem o gozo dos seus direitos naturais e imprescritíveis”. Já a Constituição espanhola, de 1812, afirmava: “A Nação tem o dever de conservar e proteger, por meio de leis sábias e justas, a

Reflexo do pensamento moderno e liberal-burguês, que cartesianamente, cindiu o mundo em fragmentos, todos distantes e separados uns dos outros. As cisões são inúmeras: homem e natureza; razão e sentimento; sujeito e objeto; fé e ciência; eu e outro etc. No âmbito do direito, essa postura se mostra claramente no individualismo da titularidade de direitos. Dentro dessa perspectiva, somente a pessoa, enquanto indivíduo (leia-se: sozinho), pode demandar em juízo. É evidente o limite dessa teoria, que teve que adotar uma série de artifícios e exceções, como a pessoa jurídica (pessoa una e fictícia para representar grupo de pessoas reais) e a massa falida e o inventário (em que provisoriamente os titulares dos direitos **individuais** estão reunidos na mesma ação). A situação começou a mudar com as investidas contra o direito absoluto de propriedade privada, por parte do constitucionalismo social de Weimar e México, que limitou referido direito ao interesse público ou social: nascia modernamente a noção de função social da propriedade¹¹³. Outro golpe na espinha dorsal do sistema individualista do direito veio com o crescimento das ONGs (Organizações Não Governamentais) e dos novos movimentos sociais, somando-se aos esforços dos sindicatos e dos partidos políticos na construção de um paradigma novo que contrapusesse a noção de direitos meramente individuais. O resultado foi o aparecimento de institutos como a Ação Civil Pública, Ação Popular e o Mandado de Segurança Coletivo, bem como a inserção no texto constitucional, tomada a realidade brasileira, de dispositivos e capítulos inteiros acerca de direitos coletivos, como os relativos à cultura, ao meio ambiente e aos índios (conforme artigos 215, 225 e 231 e 232, respectivamente).¹¹⁴

Nesse sentido, e retomando o exemplo dado por Celso Lafer de que a autodeterminação dos povos seria um caso clássico de direito coletivo, Carlos Frederico Marés de Souza Filho explica que esse direito “pertence a toda humanidade”, como direito à sociodiversidade, ou seja, “à existência e manutenção de todos os povos”. No entanto, existiriam direitos coletivos específicos de alguns povos e

liberdade civil, a **propriedade** e os demais direitos legítimos de todos os indivíduos que a compõem”. Veja que ora o titular de direitos é o “homem”, ora “os indivíduos”, e o direito à propriedade ocupando posição de destaque entre os “demais direitos”.

¹¹³ Constituição do Império Alemão, de 1919, art. 153: “A propriedade obriga e seu uso e exercício devem ao mesmo tempo representar uma função no interesse social”. Constituição mexicana, de 1917, art. 27: “A Nação terá, a todo tempo, o direito de impor à propriedade privada as determinações ditadas pelo interesse público [...]”.

¹¹⁴ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 2005, p. 166-190. Sobre a titularidade coletiva de direitos, ver também: DUARTE, Francisco Carlos; MONTENEGRO, Juliana Ferreira. **Ação coletiva na sociedade de risco**. Disponível em <http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/salvador/francisco_carlos_duarte.pdf>. Acesso em 26 jun 2010.

minorias étnicas, que se subdividem em três categorias: direitos territoriais, direitos culturais e direitos à organização social própria. Afirma Carlos Marés que:

Estes direitos, das minorias étnicas e dos povos, se comparam aos direitos nacionais quanto à titularidade, somente são titulares os membros da comunidade. Deste modo, é claro que aqui também há direitos coletivos, no exato conceito acima exposto. Não são a mera soma de direitos subjetivos individuais, pertencem a um grupo sem pertencer a ninguém em especial, cada um é obrigado a promover a sua defesa, que beneficia a todos. São indivisíveis entre seus titulares, uma eventual divisão do objeto fará com que todos os titulares do todo continuem titulares das partes, não são passíveis de alienação, são imprescritíveis, inembargáveis, impenhoráveis e intransferíveis (...).¹¹⁵

Na lógica da diferença, outras minorias também possuem direitos coletivos, como as crianças, os jovens, as mulheres, os homossexuais, os idosos, os deficientes etc. Todos esses direitos são, portanto, considerados de terceira e quarta gerações, haja vista a titularidade coletiva dos mesmos. João Arriscado Nunes também dá o seu rol de direitos humanos de caráter coletivo, por isso de terceira geração:

Trata-se de direitos relacionados, entre outros, com o ambiente, os bens culturais, os conhecimentos, a identidade, a solidariedade. É aqui que cabem os direitos baseados no reconhecimento de diferenças que não são redutíveis às que os direitos das duas outras gerações procuraram caracterizar e garantir. De um lado, temos direitos que são próprios de uma condição humana comum. De outro, direitos que se dirigem ao reconhecimento da diversidade dessa condição humana. A afirmação das identidades baseadas no sexo, na raça, na etnia, na orientação sexual, entre outras, vem ampliar o universo dos direitos que são reconhecidos como direitos humanos.¹¹⁶

Acrescentamos à lista os direitos dos consumidores¹¹⁷. A doutrina das gerações de direitos humanos, nada obstante, não é unanimidade e recebe muitas críticas. David Sanches Rubio, por exemplo, assevera:

“(...) consideramos que la visión de derechos humanos como derechos de primera, segunda y tercera generación sirve para reforzar un imaginario excesivamente eurocéntrico y lineal que, aunque posee sus virtualidades y elementos positivos, acaba por implantar una cultura excesivamente anestesiada y circunscrita a una única forma hegemónica de ser humano: la propia desarrollada por Occidente en su trayectoria y versión de la modernidad burguesa y liberal”.¹¹⁸

¹¹⁵ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Op. cit., p. 184.

¹¹⁶ NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 24.

¹¹⁷ Ver NUNES, Luiz Antonio Rizzatto. **Curso de direito do consumidor**: com exercícios. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2005, p. 696-707.

¹¹⁸ “(...) consideramos que a visão de direitos humanos como direitos de primeira, segunda e terceira geração serve para reforçar um imaginário excessivamente eurocêntrico e linear que, ainda que possua suas virtudes e elementos positivos, acaba por implantar uma cultura excessivamente anestesiada e

A crítica se baseia no fato de a doutrina das gerações de direitos humanos ter como marco as conquistas da burguesia na Europa dos séculos XVIII e XIX, por meio de revoluções e reformas políticas. Destaca o autor citado que as vitórias burguesas apresentam elementos tanto positivos como negativos. Os primeiros por expressarem a lógica da emancipação, em lutas contra privilégios e por direitos que, se entendiam devidos. Os segundos, por representarem uma visão restrita de homem e de mundo. A burguesia adquiriu direitos para si, mas os negou para outras classes, como a dos camponeses e dos operários. Ademais, outros segmentos da sociedade ficaram de fora da partilha de direitos, a exemplo das mulheres, dos escravos, dos negros e dos indígenas, cujas condições de vida sequer foram melhoradas.¹¹⁹

A discussão, como se vê, suscita outras, ainda mais relevantes. Por exemplo: os direitos humanos são universais ou refletem exclusivamente o projeto da modernidade, ou seja, a visão ocidental? Ou ainda: até que ponto os direitos humanos continuam “colonizados”?¹²⁰ Tal discussão é fundamental para que os direitos humanos possam bem cumprir a desejável função de *lugar* onde se exerce a cidadania universal, para além das cidadanias nacionais, vinculadas ao conceito de soberania estatal. Partimos da ideia de que os direitos humanos são, de fato, expressão do pensamento desenvolvido pelo Ocidente europeu, ao longo de séculos, culminando nas declarações de direitos das revoluções burguesas e, mais recentemente, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, da ONU, em 1948. Isso, porém, não significa dizer que são todas produto do colonialismo e do imperialismo¹²¹, até por que, como já foi dito, o discurso dos direitos humanos teve origem na defesa da alteridade das vítimas indígenas, por ocasião da invasão europeia ao continente americano¹²², ou seja, era profundamente descolonizador e anti-imperialista. O que é preciso é analisar criticamente o atual discurso de direitos humanos, bem como pô-lo em diálogo com seus *equivalentes homeomórficos*¹²³ das culturas não-ocidentais.

circunscrita a uma única forma hegemônica de ser humano: a própria desenvolvida pelo Ocidente em sua trajetória e versão da modernidade burguesa e liberal” (tradução livre). RUBIO, David Sanches. Cuestionar las generaciones de Derechos Humanos. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010, p. 6.

¹¹⁹ Ibidem, p. 7.

¹²⁰ BALDI, César Augusto. Interculturalidade, direitos humanos e pluralismo jurídico. **Jornal Estado de Direito**, n. 25, ano IV, 2010, p. 6.

¹²¹ FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. p. 8.

¹²² RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. **Revista Estudos Jurídicos**, v. 40, n. 2, jul-dez 2007, p. 60.

¹²³ Raimundo Panikkar explica que o homeomorfismo não é analogia, mas a busca por uma problemática semelhante na cultura alheia. Assim, não se deve buscar “transliterar os direitos humanos para outras

Destarte, o diálogo, além de dialético, deve ser dialógico. A ideia é que o diálogo não pode ater-se ao nível da razão ou do “*logos*”, mas precisa chegar ao nível da experiência fundante, ao “*mythos*”¹²⁴. “Os mitos são linguagens para traduzir fenômenos profundos, indescritíveis pela razão analítica”¹²⁵, como as histórias sobre grandes heróis ou sobre tragédias terríveis. O método do diálogo dialógico pretende assim desvendar os mitos, em um processo de autodescobrimento, por intermédio do outro. Essa experiência nos faz perceber os próprios mitos, bem como nos insere em novos. Ademais, dá a exata noção da incompletude de cada cultura, mostrando a necessidade de intercâmbio entre as sociedades diferentes. A realidade possui caráter fundamentalmente plural graças à dimensão do “*mythos*” estar próxima da dimensão do “*logos*”, vez que uma alimenta a outra e acabam por se misturar.¹²⁶ Diálogo dialético e diálogo dialógico, então, precisam se complementar, tendo em vista a *hermenêutica diatópica*¹²⁷ e os equivalentes homeomórficos.

Nessa abordagem antropológica, procurando o equivalente homeomórfico dos direitos humanos na cultura indiana, encontraremos provavelmente o Darma.

O Darma é aquilo que mantém e dá coesão e, portanto, força, a qualquer coisa dada, à realidade, e, em última análise, aos três mundos (*triloka*). A justiça mantém o funcionamento das relações humanas; a moralidade mantém a pessoas em harmonia; a lei é o princípio organizador das relações humanas; a religião é o que mantém o universo em existência; o destino é o que nos vincula ao nosso futuro; a verdade é a coesão interna de algo; uma qualidade é aquilo que permeia algo com um caráter homogêneo; um

linguagens culturais”, nem “procurar simples analogias”. Antes, deve-se tentar encontrar como outra cultura consegue atender a mesma necessidade que os direitos humanos atendem na nossa cultura, como “exercer e respeitar a dignidade humana”. PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 209.

¹²⁴ “Na verdade, o reconhecimento de diferentes lugares (*topoi*) possíveis, de onde podem surgir distintos discursos e práticas, implica, do ponto de vista epistemológico, que tenhamos que reconhecer uma dimensão nova no “homem” (e na realidade) que não pode ser exaurida pelas luzes da razão, somente pelo *logos*. Panikkar (1979, 30) chama esta dimensão de mito, ‘o *horizonte invisível no qual projetamos nossas noções do real* (...)’. EBERHARD. Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 176.

¹²⁵ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 37.

¹²⁶ EBERHARD. Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 175-179.

¹²⁷ “Entendo por hermenêutica diatópica uma reflexão temática sobre o fato de que os *loci* (*topoi*) de culturas historicamente não-relacionadas tornam problemáticas a compreensão de uma tradição com as ferramentas de outras e as tentativas hermenêuticas de preencher essas lacunas.” PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 208 (nota de rodapé). *Loci* ou *topoi*, por sua vez, “são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos.” SANTOS, Boaventura de Sousa. **As tensões da modernidade**. Disponível em:

<<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura4.html#3>>. Acesso em: 15 abr 2011.

elemento é a mínima partícula consistente, espiritual ou material; e assim por diante.¹²⁸

Dentro dessa concepção, que perpassa toda a cultura indiana, os direitos humanos assumiriam uma forma completamente diferente. Por exemplo, a Declaração Universal dos Direitos Humanos deveria ganhar nova denominação: Declaração Universal dos Direitos e **Deveres** Humanos. É que para os indianos direitos e deveres são dimensões interdependentes. Toda criatura precisa cumprir sua função no universo e somente quando o faz é que adquire direitos perante esse mesmo universo. “A humanidade só tem o ‘direito’ de sobreviver à medida que desempenhar o dever de manter o mundo (*lokasamgraha*). Só temos o direito de comer porque cumprimos o dever de nos deixar comer por um agente hierarquicamente superior.”¹²⁹

Tal aspecto da perspectiva indiana perfila perfeitamente com a proposta de Eligio Resta para o Direito Fraternal ao lhe “sugerir uma antropologia dos *deveres*”, pois, segundo ele: “Liberados da metafísica, os direitos humanos são o lugar da responsabilidade e não da delegação”.¹³⁰ Responsabilidade, aliás, que parece não ser o “forte” da presente geração. Vivemos os tempos do homem “desbussolado”, que não sabe o que é certo e errado e diante dessa ignorância, sente-se totalmente irresponsável, sem poder sobre si mesmo e a realidade externa. A psicanálise contemporânea (ver Lacan) procura tirar o ser humano dessa apatia moral e devolver-lhe a responsabilidade frente ao acaso, à surpresa, ao inconsciente. Ao tempo do “Freud explica”, sobreveio o do “Freud implica”. Uma pequena estória ilustrativa: o analisante procura o analista e diz: “Sou um péssimo marido, um pai meia boca e um amante infeliz”. Frustrando expectativa clássica de relançamento de discurso (por exemplo, o analista perguntar: “O que te levou a dizer isso?”), o analista simplesmente lhe diz: “O fato de o senhor dizer que é um péssimo marido, um pai meia boca e um amante infeliz não diminui em nada o fato de você ser um péssimo marido, um pai meia boca e um amante infeliz”. O que significa que temos responsabilidade por nossos atos, independentemente do inconsciente. A família, aliás, parece ser o lugar ideal para fundar esse senso ético no ser humano, como “vergonha íntima”, aquela necessária para dar qualidade à vida, diferente da vergonha social perante os outros.¹³¹ Ademais:

¹²⁸ PANIKKAR, Raimundo. Op. cit., p. 230-231.

¹²⁹ Ibidem, p. 233-234.

¹³⁰ RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 134.

¹³¹ FORBES, Jorge. Família e responsabilidade. **Jornal Estado de Direito**, n. 23, ano IV, 2009, p. 11.

Tais laços [entre pais e filhos; procriadores e procriados] vinculam pessoas reais e potenciais, cujos elos naturais que as unem ultrapassam o plano biológico assumindo uma natureza moral e jurídica. São vínculos de responsabilidade fundados no princípio de solidariedade que podem ser descritos como um esforço concreto para que as pessoas das futuras gerações realizem sua dignidade, quer dizer, uma ação concreta em face de um bem comum futuro.

Em tempos atuais, o dever de solidariedade excede à família e atinge a comunidade, a sociedade civil, a sociedade política e a comunidade internacional.¹³²

Precisamos nos responsabilizar uns pelos outros¹³³ Leonardo Boff afirma que o *tu* não é algo indefinido, mas:

É concretamente um rosto com olhar e fisionomia. O rosto do outro torna impossível a indiferença. O rosto do outro me obriga a tomar posição porque fala, pro-voca, e-voca e con-voca. Especialmente o rosto do empobrecido, marginalizado e excluído.

O rosto possui um olhar e uma irradiação da qual ninguém pode subtrair-se. O rosto e o olhar lançam sempre uma pro-posta em busca de uma res-posta. Nasce assim a res-ponsa-bilidade, a obrigatoriedade de dar res-postas. Aqui encontramos o lugar do nascimento da ética que reside nesta relação de responsabilidade diante do rosto do outro, particularmente do mais outro que é o oprimido. É na acolhida ou na rejeição, na aliança ou na hostilidade para com o rosto do outro que se estabelecem as relações mais primárias do ser humano e se decidem as tendências de dominação ou de cooperação.¹³⁴

Com efeito, os direitos humanos são espaço adequado para o exercício dessa responsabilidade, pois que dependem, para serem concretizados, da nossa ação em seu favor, no dia-a-dia, em toda e qualquer circunstância, sejamos juristas ou não...¹³⁵ Aliás, como diz Eligio Resta, “os direitos humanos podem ser ameaçados

¹³² LORENZO, Wambert Gomes Di. A solidariedade entre gerações. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010, p. 21.

¹³³ “(...) conseqüentemente, a máxima do interesse comum, de beneficência com os necessitados, constitui um dever universal dos seres humanos, precisamente porque cabe considerá-los como próximos uns para os outros, isto é, seres racionais com necessidades, unidos pela natureza num lugar de habitação, de modo a poderem prestar mútua ajuda.” KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 296.

¹³⁴ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 139. Nesse mesmo sentido da responsabilidade diante do rosto sofrido do outro, Gandhi dizia: “(...) Sempre que estiver em dúvida ou quando o eu se tornar demais para você, tente o seguinte expediente: Recorde o rosto do homem mais pobre e mais desamparado que já viu e pergunte a si mesmo se o passo que cogita terá alguma utilidade para ele. Ele poderá ganhar alguma coisa com isso?” ATTENBOROUGH, Richard. **As palavras de Gandhi**. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 1982, p. 25.

¹³⁵ “*Si no tenemos claro que son nuestras acciones diárias y cotidianas en todos los ámbitos sociales donde nos movemos las que articulan espacios de reconocimiento de dignidad, siempre adoptaremos una postura demasiado delegatária y pasiva que reproducirá una efectividad circunscrita, mínima y azarosa de derechos humanos.*

(...) porque, en realidad, somos todos los seres humanos ahí donde nos movemos, quienes, utilizando o no utilizando la vía jurídica, participamos en los procesos de construcción o destrucción de derechos humanos, seamos o no seamos juristas”. RUBIO, David Sanches. Contra una cultura estática y anestesiada de Derechos Humanos. **Jornal Estado de Direito**, n. 23, ano IV, 2009, p. 5.

sempre e somente pela própria humanidade; mas podem ser tutelados sempre e somente pela própria humanidade”¹³⁶.

1.4 PAZ E NÃO-VIOLÊNCIA

Passemos agora ao quinto fundamento da teoria do Direito Fraterno, de Eligio Resta:

este fundamento é seguramente um dos aspectos mais fascinantes do direito fraterno: ele é um direito não violento, destitui o binômio amigo/inimigo. *Per questo non può difendere i diritti umani mentre li sta violando; la possibilità della sua esistenza sta tutta nell'evitare il cortocircuito della ambivalenza mimética, che lo transforma da rimedio in malattia, da antitodo in veleno [...]*. Assim, a minimização da violência leva também a uma jurisdição mínima, a um conciliar conjunto, a um mediar com pressupostos de igualdade na diferença;¹³⁷

Em julho de 1932, Albert Einstein escreveu uma carta a Sigmund Freud, indagando-o sobre as razões instintivas da guerra e possíveis soluções para evitá-la. O diálogo estabelecido com a resposta de Freud, deixado para a posteridade, ainda está em aberto, a suscitar nossa reflexão. No texto, Einstein é definido por seu interlocutor como filantropo, literalmente “amigo da humanidade” (*Menschenfreund*). A expressão foi cunhada por Immanuel Kant, em sua obra “A metafísica dos costumes”¹³⁸. Para ele, a amizade pelos seres humanos é, acima de tudo, um dever e uma responsabilidade que se manifestam como *lei universal*, por elaboração da *razão prática*.¹³⁹ Segundo Freud, porém, o amigo da humanidade é aquele que, movido por uma espécie de sensibilidade estética, transcende o particularismo e se interessa pela universalidade humana, ou seja, por todos e não só por alguns. Eligio Resta, por sua vez, afirma que:

¹³⁶ RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 134.

¹³⁷ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 123.

¹³⁸ “Alguém que encontra satisfação no bem-estar (*salus*) de seres humanos considerados simplesmente como seres humanos, para que *está bem* quando as coisas vão bem para todos os outros, é chamado de *amigo da humanidade* em geral (um filantropo). Alguém para o qual *está bem* somente quando as coisas vão mal para os outros é chamado de *inimigo da humanidade* (um misantropo em sentido prático).” KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003, p. 293.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 294.

Amigo da humanidade é [...] o indivíduo moral e racional que, conscientemente, conhece os riscos, mas, gandhianamente, aposta na existência de um bem comum, que é o bem da humanidade em si mesmo. Paradoxalmente, amigo da humanidade é quem compartilha o sentido de humanidade e dela se sente parte, assumindo, também, a existência do inimigo; não o demoniza, nem o descarta, jogando-o em “outro” mundo, mas assume inteiramente o seu problema. A rivalidade reside, portanto, em nós mesmos, dentro da própria humanidade: assim, o amigo da humanidade não é simplesmente o oposto do inimigo, mas é algo diverso que, graças à sua diversidade, é capaz de superar o caráter paranóico da oposição.¹⁴⁰

Para melhor compreender o conceito, ofereceremos um exemplo de amigo da humanidade. Escolhemos aquele de quem Albert Einstein teria dito: “As gerações futuras dificilmente poderão acreditar que alguém assim, de carne e osso, já andou por este mundo.”¹⁴¹ Falamos de Mahatma (“grande alma”) Gandhi, que, na transcrição acima, emprestou, não por caso, como veremos, o nome ao advérbio “gandhianamente”, cunhado por Resta.

Mohandas K. “Mahatma” Gandhi ficou conhecido por liderar o movimento exitoso de libertação da Índia frente ao Império britânico, no período compreendido entre os séculos XIX e XX. Sua tática foi a desobediência civil, ou, como preferia, o “satyagraha”, o qual, por sua vez, baseava-se no “ahimsa”, também conhecido no ocidente como não-violência. O “satyagraha”, porém, significa literalmente, em híndi, “firmeza da verdade” ou “força da verdade”. Já o “ahimsa” é uma palavra que vem do sânscrito e quer dizer: “carecer de qualquer desejo de matar”.¹⁴² Tem, portanto, sua doutrina, conteúdo espiritualista, de fé em uma verdade maior, universal, e na capacidade humana de praticar o bem, conforme ensina o hinduísmo, religião de Gandhi. Nada obstante, encontra também fundamento nas escrituras cristãs, como fazia questão de afirmar o líder pacifista, para quem, aliás, o sermão de Jesus na montanha¹⁴³ seria a mais bela página religiosa oferecida à humanidade¹⁴⁴. Exemplo do conteúdo de “satyagraha” e de “ahimsa” presente no evangelho é a orientação de Jesus para amar os inimigos e perdoar as ofensas. Ademais, dizia o Mestre: “não resistais ao perverso; antes, a qualquer que te fere na face direita, volta-lhe também a outra; e ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa; e se alguém te obriga a andar uma milha, vai com ele duas. Dá a quem te pede, e não voltas as costas ao que deseja que lhe emprestes”. Por essas palavras, se vê que

¹⁴⁰ RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 50.

¹⁴¹ ATTENBOROUGH, Richard. **As palavras de Gandhi**. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 1982, p. 9.

¹⁴² Ibidem, p. 108.

¹⁴³ Conforme Mateus 5:39-42.

¹⁴⁴ Gandhi estudou Direito na Inglaterra e conhecia bem o cristianismo.

Jesus era o próprio “satyagrahi” (praticante do “satyagraha”). Agora veja o que escreveu Gandhi sobre o “ahimsa” e note a semelhança com a doutrina do Cristo:

A não-violência não existe se apenas amamos aqueles que nos amam. Só há não-violência quando amamos aqueles que nos odeiam. Sei como é difícil assumir essa grande lei do amor. Mas todas as coisas grandes e boas não são difíceis de realizar? O amor a quem nos odeia é o mais difícil de tudo. Mas, com a graça de Deus, até mesmo essa coisa tão difícil se torna fácil de realizar, se assim queremos.¹⁴⁵

Gandhi crê existir na verdade uma força intrínseca (“satyagraha”), capaz de mover qualquer obstáculo e de convencer o mais tenaz adversário.¹⁴⁶ Unida ao amor (na forma de “ahimsa”), tornar-se-ia uma “arma” poderosa, mesmo invencível. Sua utilização firme e completa teria como um dos resultados mais impressionantes a conversão de inimigos em amigos. O exemplo que Gandhi mais gostava de citar era o do General Smuts¹⁴⁷, que foi seu mais “encarniçado” adversário quando ainda estava na África do Sul. Segundo o líder indiano, o General Smuts acabou se tornando o seu “amigo mais caloroso”.

Gandhi também dizia que o “satyagraha”

(...) é uma força que pode ser usada por indivíduos e também por comunidades. Pode ser usada tanto nos assuntos políticos como nos domésticos. Sua aplicação universal é uma demonstração de permanência e invencibilidade. Pode ser usada igualmente por homens, mulheres e crianças. É totalmente incorreto dizer que é uma força a ser usada apenas pelos fracos, na medida em que não são capazes de enfrentar a violência com a violência.¹⁴⁸

A perspectiva de que o princípio da não-violência não é algo praticável apenas por indivíduos, em certas ocasiões, mas sim por pessoas e comunidades, em qualquer assunto (privado ou público¹⁴⁹), oferece a oportunidade de aplicá-lo também ao direito. Assim, segundo Eligio Resta, o direito fraterno é um direito não-violento.¹⁵⁰ O que equivale a dizer também que fraternidade é sinônimo de paz ou de não-violência. Tanto é verdade que Gandhi geralmente é associado à imagem de pessoa fraterna.¹⁵¹ Aliás, sua “luta” pela liberdade do povo indiano e pela igualdade jurídica

¹⁴⁵ ATTENBOROUGH, Richard. **As palavras de Gandhi**. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 1982, p. 44.

¹⁴⁶ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 176-177.

¹⁴⁷ Jan Christian Smuts (1870-1950). General bôer sul-africano.

¹⁴⁸ Ibidem, p. 70.

¹⁴⁹ Se é que ainda é possível fazer tal distinção.

¹⁵⁰ Nos próximos parágrafos, comentaremos os desdobramentos dessa afirmação.

¹⁵¹ Ver pesquisa apresentada em LIED, Thiago Borges. **Conceito jurídico de fraternidade**. Artigo apresentado no I Jurisciência – Mostra de Pesquisa Jurídica da UNIOESTE, em Foz do Iguaçu, 2005.

dessa nação em relação às demais é um exemplo de fraternidade. Nem tanto pelas razões por que “lutava”, mas principalmente pela forma como “lutava”¹⁵², ou seja, pacificamente. E isso se deu em pleno o século XX, como a nos mostrar a potencial capacidade dos seres humanos de conviverem fraternalmente, no sentido mais profundo dessa expressão. Conviver fraternalmente não é conviver na ausência de conflitos, mas, sempre que eles existirem, descobri-los e resolvê-los pacificamente, quer dizer, sem qualquer violência.

Falamos muito de violência ou da ausência de violência. Mas afinal qual o significado dessa palavra? O dicionário¹⁵³ informa que violência é o *ato de violentar*. Este, por sua vez, seria *forçar, arrombar* ou, ainda, *desrespeitar*. Com base na doutrina do “satyagraha”, de Gandhi, e na relação de outridade, desenvolvida por Lévinas e Leff¹⁵⁴, arriscamos dizer que violência é toda ação ou omissão que visa a anular o ser do outro e/ou a impor-lhe uma visão homogênea e parcial da realidade. Segundo essa concepção, percebemos que a violência está presente no dia-a-dia da sociedade. No próprio direito a encontramos. Em sua resposta a Einstein, Freud tece interessantes comentários a respeito. Começa dizendo que é da natureza animal, da qual o homem é constituído, resolver os conflitos pelo uso da violência. Assim, no início, quando os homens viviam em pequenos grupos, a força muscular era que decidia quem ficava com a posse de alguma coisa ou qual interesse prevalecia. Posteriormente, foi introduzido o uso de armas e, então, vencia quem tinha as melhores armas ou quem sabia manuseá-las com mais habilidade. Com essa mudança, o elemento intelectual começava a substituir a força muscular por si só. O objetivo, no entanto, permanecia o mesmo: obrigar a outra parte a abandonar suas pretensões e contrariedades por meio do dano causado à sua capacidade de resistir. Atingia o resultado máximo quem conseguia eliminar fisicamente seu adversário, ou seja, matá-lo. Assim, o inimigo não poderia retomar sua antiga oposição e, ademais, seu destino serviria como dissuasão da vontade de outros em seguirem seu exemplo. Em contrapartida, havia a reflexão de que poupar a vida do inimigo poderia ter algumas vantagens, como utilizá-lo em serviços úteis. Surgiu assim a opção de

¹⁵² O verbo lutar é usado no mesmo sentido em que Albert Einstein usou a expressão “militante pacifista” para se autodenominar. “Einstein usa de maneira sábia esse contra-senso [por isso as aspas], não tendo medo da ‘imitação’ que se encontra sempre ali de atalaia e que atrai o código da paz para o interior do código da guerra: existe a consciência, arriscada, de que se possa, contrariamente, reduzir o código da guerra às lógicas da paz”. RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 46.

¹⁵³ FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio**: o minidicionário da língua portuguesa. 6. Ed. Curitiba: Positivo, 2004, p. 818.

¹⁵⁴ LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 361.

subjugar o adversário, em vez de matá-lo. Ao fazer tal escolha, porém, o vencedor devia contar com o desejo oculto de vingança do vencido, o que acabava por comprometer parte de sua segurança. O passo seguinte foi o aparecimento do direito ou da lei. Isso se deu com o reconhecimento de que a violência do indivíduo mais forte poderia ser suplantada pela união dos mais fracos. A idéia de que “a união faz a força”. A comunidade então unida fazia prevalecer seus interesses e seu poder era representado pela lei. No entanto, alerta Freud, a lei ainda é violência. Ela persegue os mesmos fins e age da mesma maneira. A diferença essencial reside em que a lei é a violência da comunidade, não a do indivíduo.¹⁵⁵

Como essa violência da comunidade se manifesta? De várias maneiras. A punição é sua expressão mais evidente. Se o indivíduo não cumpre a lei, pode perder seus bens, ter seus direitos restringidos (como a liberdade) e, em algumas sociedades, até receber a pena de morte. Autoridades são instituídas para aplicação da violência legal e “justa”.¹⁵⁶ O direito, assim, nada mais é que a regulamentação da violência.¹⁵⁷ De acordo com Resta, a modernidade apostou na diferença entre direito e violência a ser regulada. Destarte, o reconhecido problema da violência social estaria resolvido ao ser assimilado pelo âmbito do direito e da política.¹⁵⁸ Esse estado de coisas é compreendido como necessário, ou melhor, como um “mal necessário”. O Estado ou a sociedade constituída por leis deve estar em vigilância constante contra o

¹⁵⁵ EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. Por que a Guerra? In: **Um diálogo entre Einstein e Freud**: por que a guerra? Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 30-36.

¹⁵⁶ Ibidem, p. 32. Ver ainda: RESTA, Eligio. **La certeza y la esperanza**: ensayo sobre el derecho y la violencia. Barcelona: Paidós, 1995, p. 55.

¹⁵⁷ “Determinando os pressupostos sob os quais deve recorrer-se ao emprego da força e os indivíduos pelos quais tal emprego deve ser efetivado, instituindo um monopólio da coerção por parte da comunidade, a ordem jurídica estabelece a paz nessa comunidade por ela mesma constituída. A paz do Direito, porém, é uma paz relativa e não uma paz absoluta, pois o Direito não exclui o uso da força, isto é, a coação física exercida por um indivíduo contra outro. Não constitui uma ordem isenta de coação, tal como exige um anarquismo utópico. O Direito é uma ordem de coerção (...) De fato, a custo se poderá falar seriamente de pacificação, mesmo relativa, da comunidade, nos estádios primitivos da evolução jurídica. Enquanto não houver tribunais que determinem, de um modo objetivo, quando se está perante um uso proibido da força e, portanto, enquanto todo e qualquer indivíduo que se julgue lesado por outro nos seus direitos for autorizado a empregar a força como sanção, ou seja, como reação contra o ilícito de que foi vítima, ao mesmo tempo que o indivíduo contra quem este uso da força é dirigido também é autorizado a reagir contra este emprego da força com o uso da força, que ele pode justificar como sanção, isto é, como reação contra um ilícito de que está a ser vítima; enquanto a vingança de sangue constituir uma instituição jurídica, enquanto o duelo for juridicamente permitido e até juridicamente regulado, enquanto apenas a morte dos membros livres da comunidade, e não a morte dos escravos e dos estrangeiros, constituir ato ilícito; enquanto, nas relações entre os Estados, a guerra não for proibida pelo Direito internacional, não pode validamente afirmar-se que a situação jurídica represente necessariamente uma situação de paz, que assegurar a paz constitua uma função essencial do Direito. O que pode afirmar-se é que a evolução do Direito tem esta tendência.” KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 26-27.

¹⁵⁸ RESTA, Eligio. **La certeza y la esperanza**: ensayo sobre el derecho y la violencia. Barcelona: Paidós, 1995, p. 37 e 59. Veja a posição de alguns pensadores modernos sobre a questão: ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: ou princípios do direito político. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008, p. 30-32 e 36-37. HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 95-102.

infrator, se quiser manter sua unidade. As diversas instituições do sistema são pensadas com esse fim. Michel Foucault estudou algumas delas. As prisões e seus panópticos são o exemplo clássico.¹⁵⁹ Trata-se, em última análise, da racionalização da violência. Max Weber explica que a violência perpetrada pelo Estado não visa a atender paixões ou desejos de vingança, mas estritamente o cumprimento de regras racionais estabelecidas pela disposição moderna do poder. Em que pese não satisfazer o desejo de vingança, a violência racional também não acolhe plenamente a “ética da fraternidade”¹⁶⁰, segundo a qual não se deve pagar o mal com o mal, pois violência gera violência.¹⁶¹ Essa ética, na verdade, faz uma crítica radical da violência estatal e,

(...) portanto, explorará todas as possibilidades, como todas as outras forças da transformação, e terá que seguir o destino da racionalização. Em termos weberianos, terá que transformar-se em alguma outra coisa e, amargamente, terá que confrontar-se com a única força revolucionária: a racionalização [tradução livre].¹⁶²

O direito fraterno, com efeito, rejeita todas as formas de violência, inclusive a estatal ou racional. Não se contenta com uma *paz relativa*, mas busca a *paz absoluta*. Nessa busca, incentiva a adoção de meios alternativos de resolução de conflitos, ou uma *jurisdição mínima*¹⁶³, a exemplo da conciliação e da mediação. Tais institutos têm a vantagem de não impor uma decisão às partes em conflito, deixando a elas a responsabilidade de encontrar, com a ajuda de um terceiro, solução que satisfaça a ambas. Como bem aponta Lília Maia de Moraes Sales, são alternativos não só por que “desafogam” o judiciário, mas por que são uma alternativa real para a sociedade na solução de conflitos.¹⁶⁴ Antes, porém, de prosseguir, cabe fazer uma rápida diferenciação entre os dois institutos nominados: a mediação e a conciliação. Mediação seria o “procedimento consensual de solução de conflitos por meio do qual uma terceira pessoa imparcial – escolhida ou aceita pelas partes – age no sentido de encorajar e facilitar a resolução de uma divergência”¹⁶⁵. A conciliação igualmente é meio de solução de conflitos em que um terceiro auxilia as partes a sanar suas

¹⁵⁹ Ver FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 186-242.

¹⁶⁰ Weber define a ética da fraternidade como uma ética religiosa depreendida de ensinamentos presentes no budismo e nas prédicas de Jesus.

¹⁶¹ RESTA, Eligio. Op. cit., p. 80-82.

¹⁶² Ibidem, p. 82.

¹⁶³ RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 96-103.

¹⁶⁴ SALES, Lília Maia de Moraes. **Mediação de conflitos**: família, escola e comunidade. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007, p. 40.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 23.

divergências. “A diferença fundamental está na forma da condução do diálogo entre as partes.”¹⁶⁶ Na conciliação, o terceiro interfere no diálogo entre as partes ao propor, com base nas falas dos interlocutores, soluções para o conflito. Já na mediação, essa interferência não ocorre e as partes devem chegar às próprias soluções, por meio do diálogo.¹⁶⁷ Resta entende que a mediação visa à reativação da comunicação entre os litigantes e, portanto, é muito mais voltada para o meio, para o procedimento, enquanto a conciliação procura o resultado, qual seja, encontrar uma solução para a divergência.¹⁶⁸ Discorda, no entanto, de Lília Maia Sales, na definição do mediador como um terceiro imparcial. Afirma ele que a “virtude do mediador é aquela do estar no meio [*media*], de compartilhar, e até mesmo do ‘sujar as mãos’”. O contrário, assim, da propalada imparcialidade requerida do juiz, sonho da modernidade. O mediador, a seu turno, deve se envolver com a lide, sentir o drama dos litigantes, compartilhar (não apenas conhecer) seus valores, enfim, perder toda a neutralidade.¹⁶⁹ Pode ser retomada aqui parte da proposta de diálogo dialógico, com base na hermenêutica diatópica, de Raimundo Panikkar¹⁷⁰, discutida anteriormente. A diferença está na presença do mediador, que incentivará não apenas o diálogo dialético, mas igualmente o diálogo dialógico entre as partes. Com efeito, o mediador deve transitar entre os dois universos culturais representados pelas pessoas em litígio e “construir pontes” que promovam sua comunicação¹⁷¹. Nisto, consiste sua sabedoria.¹⁷²

A mediação e a conciliação, com efeito, servem aos propósitos de uma justiça do tipo *restaurativo*¹⁷³, ou seja, que se ocupa com a real resolução do conflito e, por conseguinte, com a pacificação social. As partes devem sair reconciliadas do litígio. Ou, como propõe Gandhi no “satyagraha”, os inimigos devem se converter em

¹⁶⁶ Ibidem, p. 42.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 42-43.

¹⁶⁸ RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 124.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 125-127.

¹⁷⁰ PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 209. EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 176. SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 255-265.

¹⁷¹ Eligio Resta diferencia conflito de dissídio. Para ele, o conflito ocorre entre aqueles que possuem a mesma linguagem e a mesma ordem de referencial simbólico. O dissídio, no entanto, não compartilha linguagem nem valores comuns. Não interrompe a comunicação, simplesmente por que ela nunca existiu. É impensável e não pode ser traduzido por palavras. É exemplo o “dissídio entre frase afeto e frase argumentada, entre paixão e razão que, relata a literatura, podem coexistir somente se se esquivarem e se ignorarem”. RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 107-110.

¹⁷² Ibidem, p. 128-131.

¹⁷³ Ibidem, p. 117-118.

amigos. Bem diferente do que se está acostumado a ver no sistema tradicional de justiça:

Quem freqüenta as salas dos tribunais reconhecerá, muitas vezes, no rosto neutro de recorrentes e resistentes, verdadeiros e próprios duelantes que estão ali a demonstrar com a sua presença e com seu comportamento processual, do qual muitas vezes também outros são cúmplices, que a verdadeira razão do conflito judiciário não é um direito controverso, mas é simplesmente a “contraparte”, como se diz na linguagem do processo. Cada motivo é supérfluo: as causas em matéria de separação e divórcio, que não terminam nunca, mesmo quando são concluídas, são seu emblema mais evidente, tanto é verdade que, melancolicamente, a teoria sugere que somos adultos quando “litigamos bem”.¹⁷⁴

Lília Maia sustenta que há uma *cultura do conflito*, que leva as pessoas a encarar o litígio como se fosse uma guerra, a qual deve ser vencida a todo custo.¹⁷⁵ De fato, explica Eligio Resta, existem culturas que incentivam e ou outras que desincentivam o conflito¹⁷⁶. A nossa, por exemplo, parece incentivá-lo, haja vista o crescente aumento da judicialização. As culturas fundadas no confucionismo (chinesa, por exemplo) desvalorizam, por sua vez, a lide judiciária. Para eles, “quando se vai ao juiz se perde a face”.¹⁷⁷

Tudo isso nos remete, ainda, ao direito à paz. Tal direito teve suas primeiras elaborações, em nível de normatização internacional, com a criação da ONU, em 1945, logo após o fim da Segunda Guerra Mundial. O organismo nasceu com o propósito de defender a dignidade humana e preservar a paz internacional. Diferentemente da Sociedade ou Liga das Nações, cuja preocupação se restringia à arbitragem e à regulação de conflitos bélicos, a ONU assumiu a missão de retirar definitivamente a guerra dos estatutos legais, nos termos do que sugeriu o filósofo alemão Immanuel Kant¹⁷⁸. Essa nova consciência surgiu em meio ao “horror engendrado pelo surgimento dos Estados totalitários, verdadeiras máquinas de destruição de povos inteiros”, e à explosão de duas bombas atômicas no Japão, em

¹⁷⁴ Ibidem, p. 112-113.

¹⁷⁵ SALES, Lília Maia de Morais. **Mediação de conflitos**: família, escola e comunidade. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007, p. 61.

¹⁷⁶ Entendido como litígio judicial.

¹⁷⁷ RESTA, Eligio. Op. cit., p. 113-114.

¹⁷⁸ “Entrementes, porém, a razão, de cima de seu trono do poder legislativo moralmente supremo, condena absolutamente a guerra como procedimento de direito e torna, ao contrário, o estado de paz um dever imediato, que, porém, não pode ser instituído ou assegurado sem um contrato dos povos entre si: tem de haver então uma liga de tipo especial, que se pode denominar *liga de paz (foedus pacificum)*, que deveria ser distinta do *tratado de paz (pactum pacis)* que simplesmente procura pôr fim a *uma guerra*; aquela, porém, a *todas as guerras para sempre*.” KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 34.

1945.¹⁷⁹ Para cumprir seus propósitos, a ONU organizou-se em Assembleia Geral, da qual participam todos os países-membros, Conselho Econômico e Social, Comissão de Direitos Humanos (depois, transformada em Conselho de Direitos Humanos, criado em 2006, pela Assembleia Geral) e, finalmente, Conselho de Segurança. Este último não vem cumprindo sua obrigação que é garantir a *paz e a segurança internacional*.¹⁸⁰ Há muitos interesses em “jogo”. Para se ter uma ideia, os cinco maiores produtores de armas do mundo são justamente os cinco membros permanentes do órgão (EUA, França, Rússia, China e Reino Unido), os quais possuem direito de veto. Nada obstante, a Carta das Nações Unidas propunha aos países membros “praticar a tolerância e viver em paz, uns com outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum”¹⁸¹. O documento foi ratificado pelo Brasil em 21 de setembro de 1945.

Outros documentos internacionais importantes fizeram referência a esse direito da paz. A Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Direitos dos Povos¹⁸², por exemplo, é explícita, em seu artigo 23, 1: “Todos os povos têm direito à paz e à segurança, no plano nacional e internacional. Os princípios da solidariedade e das relações amistosas, implicitamente afirmados pela Carta das Nações Unidas e reafirmados pela Carta da Organização da Unidade Africana, regerão as relações entre os Estados”. Já o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966, da ONU¹⁸³, indiretamente o menciona, quando proíbe, por meio de lei, “qualquer propaganda em favor da guerra” (artigo 20, 1), bem como “qualquer apologia do ódio nacional, racial ou religioso que constitua incitamento à discriminação, à hostilidade ou à violência” (artigo 20, 1). Ainda, o Estatuto do Tribunal Penal Internacional¹⁸⁴, criado para julgar e punir os autores de crimes de *lesa humanidade*, revela sua preocupação de que “crimes de uma tal gravidade constituem uma ameaça à paz, à segurança e ao bem-estar da humanidade” (preâmbulo)¹⁸⁵. Finalmente, cabe destacar a referência à

¹⁷⁹ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 214.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 216-218.

¹⁸¹ Preâmbulo (tradução oficial brasileira).

¹⁸²¹⁸² Aprovada na 18ª Conferência de Chefes de Estado e Governo, realizada em Nairóbi, no Quênia, em junho de 1981.

¹⁸³ O Pacto foi ratificado pelo Brasil em 12 de dezembro de 1991 (Decreto Legislativo n. 226).

¹⁸⁴ Aprovado pela ONU, em Roma, em 17 de julho de 1998. O Brasil é signatário original do tratado, aprovando-o pelo Decreto Legislativo n. 112, de 2002.

¹⁸⁵ Tradução oficial brasileira.

paz contida na Declaração Universal dos Direitos Humanos¹⁸⁶, quando em seu artigo I, assevera que os homens “devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade”. Fraternidade aqui é sinônimo de paz.

A questão da paz liga-se ainda à ideia de cidadania mundial ou universal e exige o repensar o conceito de soberania estatal. O tema, brevemente referido em páginas anteriores, é retomado nesse instante. Segundo Fábio Konder Comparato:

A instituição de um regime de autêntica cidadania mundial, em que todas as pessoas, naturais ou jurídicas, de qualquer nacionalidade, tenham direitos e deveres em relação à humanidade como um todo, e não apenas umas em relação às outras pela intermediação dos respectivos Estados, supõe, entre outras providências, a fixação de regras de responsabilidade penal em escala planetária, para sancionar a prática de atos que lesam a dignidade humana.¹⁸⁷

Nasce assim, para atender tal finalidade, o Tribunal Penal Internacional, em 1998, com a aprovação do Estatuto de Roma¹⁸⁸. O Tribunal, como já foi dito, tem por objetivo julgar os autores de crimes de *lesa humanidade*, o que inclui o crime de genocídio (artigo 6º), os crimes contra a humanidade e (artigo 7º) propriamente ditos, os crimes de guerra (artigo 8º) e o crime de agressão, este último deixado para uma etapa posterior, por meio de alteração ou processo de revisão (artigo 5º, 2). No âmbito dos crimes contra a humanidade, estabeleceu punição para atos cometidos por ocasião de um ataque a população civil, tais como: o extermínio; a tortura; a agressão sexual; o desaparecimento forçado de pessoas; o *apartheid* e outros atos desumanos de caráter semelhante. Ficaram de fora dessa lista de crimes de competência do Tribunal, o terrorismo e o tráfico de entorpecentes, ambos de reconhecida repercussão internacional, embora, estejam em vigor várias convenções internacionais de repressão a atos terroristas, como a Convenção para prevenir e punir os atos de terrorismo configurados em delitos contra as pessoas e a extorsão conexa, quando tiverem transcendência internacional, celebrada em Washington em 1971, e, mais recentemente, a Convenção internacional para a supressão de atentados terroristas a bomba, celebrada em Nova York, em 1998.¹⁸⁹ As penas previstas pelo Tribunal vão de multa a prisão perpétua, a mais gravosa de todas (artigo 77).

¹⁸⁶ Aprovada pela ONU, em 10 de dezembro de 1948.

¹⁸⁷ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 446.

¹⁸⁸ O Tribunal Penal Internacional é o primeiro tribunal permanente da história criado para julgar crimes contra a humanidade.

¹⁸⁹ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 453.

Fato a se lamentar é que mais da metade da população mundial não está hoje sob a jurisdição do Tribunal Penal Internacional, haja vista que os Estados Unidos, a China e a Índia, dentre outros países, não aderiram ao Estatuto de Roma.¹⁹⁰ Isso acontece por que o direito internacional requer a relativização do conceito de soberania dos Estados, o que nem sempre, ou com muita dificuldade, é aceito por eles. Com efeito, “Dizer que o Estado é soberano significa que a ordem jurídica nacional é uma ordem acima da qual não existe nenhuma outra.”¹⁹¹ E, na medida em que somente a ordem jurídica internacional pode ser superior ao Direito nacional, Kelsen defende que a soberania do Estado é incompatível mesmo com a prevalência do Direito internacional.¹⁹² Chega-se assim a um limite ou dilema que só poderá ser vencido se houver boa vontade de todos os Estados.

Trata-se, em verdade, de abandonar o velho apego às formas nacionalistas e exclusivistas do Estado e tentar construir um espaço comum e uma nova identidade, que tenha por objetivo e por princípio a realização dos direitos humanos.¹⁹³ Gandhi tem, a respeito, uma frase exemplar. Dizia, ele:

O meu patriotismo não é exclusivo. Engloba tudo. Eu repudiaria o patriotismo que procurasse apoio na miséria ou na exploração de outras nações. O patriotismo que eu concebo não vale nada senão se conciliar sempre, sem exceções, com o maior bem e a paz de toda a humanidade.¹⁹⁴

Esse tipo de consciência precisa ser compartilhado por maior número de pessoas e sociedades para que a paz se realize.

1.5 PLURALISMO JURÍDICO

O tema deste capítulo refere-se ao sexto fundamento do Direito Fraternal, que diz o seguinte:

¹⁹⁰ Aprovado por cento e vinte países, com sete votos contra e vinte e uma abstenções.

¹⁹¹ Kelsen, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. Tradução de Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 545.

¹⁹² “O *ego* e o *tu* podem ser concebidos como seres iguais apenas se a nossa filosofia partir do mundo objetivo dentro do qual ambos existem como partes e nenhum dos dois como centros soberanos do todo. De modo semelhante, a ideia da igualdade de todos os Estados pode ser sustentada apenas se basearmos a nossa interpretação dos fenômenos jurídicos na primazia do Direito internacional. Os Estados podem ser considerados iguais apenas se não forem pressupostos como soberanos.” Idem, p. 549.

¹⁹³ RESTA, Eligio. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 75-91.

¹⁹⁴ LIED, Thiago Borges. **Conceito jurídico de fraternidade**. Artigo apresentado no I Jurisciência – Mostra de Pesquisa Jurídica da UNIOESTE, em Foz do Iguaçu, 2005.

o sexto pressuposto do direito fraterno é muito complexo, pois elimina algumas “seguranças”, alguns dogmas, algumas verdades: [...] *è contro i poteri, de tutti i tipi, di una maggioranza, di uno Stato, di un governo, che, se, esercitano dominio sulla «nuda vita»*;¹⁹⁵

Ou seja, o Direito Fraterno é *contra os poderes*. Poder de um Estado ou de uma maioria, contra cidadãos ou contra minorias, por exemplo. À demanda por maior participação do povo e do cidadão nas decisões relevantes do sistema político estatal, soma-se a necessidade de se reconhecer as instâncias de poder desconcentrado, nas comunidades, nas aldeias, nos movimentos sociais, enfim, nos grupos que não representam a maioria, mas que reclamam o direito de manifestar suas diferenças, inclusive do ponto de vista de uma organização sociopolítica autônoma. Sobre o primeiro ponto, Juan Ramón Capella denuncia a fragilidade das democracias capitalistas que, dominadas pelo poder do mercado, transformam cidadãos em consumidores¹⁹⁶, numa espécie de “servidão” contemporânea. Explica, ele:

Os cidadãos-servos são os sujeitos dos *direitos sem poder*. Da delegação no Estado e no mercado. Da privatização individualista.

Os cidadãos se dobraram em servos ao ter dissolvido seu *poder*, ao confiar só ao Estado a tutela de seus “direitos”, ao tolerar uma democratização falsa e insuficiente que não impede o poder político privado modelar a “vontade estatal”, que facilita o crescimento, supra-estatal e extra-estatal, desse poder privado.

Os seres humanos ficaram dotados de “cidadania” ante o Estado quando não é já o Estado um *soberano*: quando cristaliza outro poder, superior e distinto, supra-estatal e internacional, essencialmente antidemocrático, que persegue, violentamente, seus fins particulares.¹⁹⁷

Em reação a essa ausência de cidadania autêntica, põem-se, hoje, no mundo, as *comunidades voluntárias* que articulam pessoas, não meramente “cidadãos”, que buscam cooperar no bem comum, de maneira gratuita e livre. A isso, Capella dá o nome de *associacionismo voluntário privado desinteressado*.¹⁹⁸ Falaremos mais sobre o assunto, quando tratarmos da economia solidária, no âmbito

¹⁹⁵ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 124.

¹⁹⁶ A respeito da sujeição das pessoas ao mercado, ver ainda: EFING, Antônio Carlos; BLAETH, Flávia Noemberg Lazzari. **Analfabetismo jurídico e vulnerabilidade**: desafios do Direito do Consumidor na sociedade da informação. Artigo apresentado no XIX Congresso Nacional do CONPEDI (Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito), em Florianópolis, 2010, p. 14-15.

¹⁹⁷ CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Tradução de Lédio Rosa de Andrade e Têmis Correia Soares. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1998, p. 147-148. Consultar também: FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 197-198; FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 206-209.

¹⁹⁸ CAPELLA, Juan Ramón. Op. cit., p. 148.

do socioambientalismo. Por ora, fiquemos com a ideia de que a sociedade e as pessoas reagem¹⁹⁹ ao poder que domina a “vida nua”, nos dizeres de Eligio Resta.

Tomemos o caso dos povos indígenas sulamericanos. André Hoekema explica que esses povos lograram a atenção das autoridades dos Estados constituídos, bem como de ONGs (organizações não-governamentais) nacionais e internacionais e da opinião pública em geral, por meio de pressões articuladas e moral e socialmente muito fortes. O resultado de tais ações pode ser resumido pelo fato de que hoje se exige um maior respeito dos Estados frente às instituições indígenas de poder e de justiça. Com efeito, a busca pelo reconhecimento formal de ordens jurídicas e de fontes de direito não-estatais, ou pluralismo jurídico, tem aumentado ultimamente.²⁰⁰

Isso se deve não apenas à atuação dos grupos sociais interessados, mas, em grande medida, à crise de legitimidade dos sistemas liberal-burgueses de representação política. Antônio Carlos Wolkmer aduz que se trata de um “amplo processo de crise paradigmática que envolve as formas de racionalidade formal e os pressupostos de legitimidade do Estado e do Direito Ocidental”.²⁰¹ Em países do capitalismo periférico, referida crise atingiu também a representação política e suas formas tradicionais. Celso F. Campilongo explica que ela se deve a diversas incongruências, que vão da distância entre eleitores e eleitos, a burocratização dos partidos e falta de controle da atividade dos parlamentares, até o descompasso entre arranjo político e arranjo econômico.²⁰²

Há que se reconhecer, ademais, que a atividade parlamentar não consegue, e nem pode atualmente, interferir ou controlar todas as decisões tomadas no âmbito administrativo, até por que o regime presidencialista, adotado pela maioria dos países da América Latina, retira das casas de representação partidária o poder de decidir de acordo com o desejo de seus eleitores. O resultado é a descrença na

¹⁹⁹ Ver POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000, p. 172-183.

²⁰⁰ HOEKEMA, André J. Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitário. In: **El otro derecho**. N. 26 e 27. Bogotá: ILSA, 2002, p. 65-66. Ainda: sobre “a questão do direito dos povos indígenas no plano internacional e frente aos Estados, da qual nos ocupamos, é exatamente a de terem esses povos garantida sua diferença, seu modo particular de ser, agir, pensar e construir seu futuro, ao mesmo tempo em que, produtivamente, e em condições de igualdade, estarem interagindo com as demais sociedades humanas.” BARBOSA, Marcos Antonio. **Autodeterminação**: direito à diferença. São Paulo: Plêiade: FAPESP, 2001, p. 78.

²⁰¹ WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**. São Paulo: Alfa Omega, 1994, p. 126. Ver também: LEFF, Enrique (org.). **A complexidade ambiental**. Tradução de Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2003, p. 16. Ainda: BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo global**. Traduzido por Jesus Alborés Rey. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2002, p. 117.

²⁰² WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico**. São Paulo: Alfa Omega, 1994, p. 126-127.

capacidade do parlamento de enfrentar as grandes questões da sociedade e a busca por novos intermediários políticos.²⁰³

Os movimentos sociais surgem, então, como “símbolo maior e mormente o mais significativo de um novo sujeito histórico, personagem nuclear de uma ordem pluralista, fundada num outro modelo de cultura político-jurídica”²⁰⁴. Expressão das diferenças existentes na sociedade, os movimentos sociais se caracterizam então por uma postura questionadora e, ao mesmo tempo, capaz de aglutinar seus participantes em torno do mesmo objetivo²⁰⁵. Isso acontece com os movimentos dos negros, de homossexuais, das mulheres, dos trabalhadores rurais sem terra, dos povos indígenas etc. Todos eles guardam características próprias, com as quais formam seu quadro de reivindicações e demandas, a questionarem as estruturas existentes nas sociedades em que inserem ou com as quais se relacionam (no caso dos povos indígenas)²⁰⁶.

O sexto fundamento do Direito Fraternal, assim, relaciona-se com o conteúdo do primeiro fundamento, de que seja um direito *jurado entre irmãos*, um direito entre iguais, e não um direito do soberano. Destarte, há de ser um direito que reconheça outros direitos. Que conviva com outras ordens jurídicas, respeitando-as e interagindo com elas. César Augusto Baldi cita a Bolívia, como exemplo de avanço nesse sentido. A previsão de um Tribunal Constitucional Plurinacional; a inexistência de subordinação da ordem jurídica indígena ao sistema de direito estatal, devendo eventual conflito entre as duas jurisdições ser solucionado por órgão plurinacional; e a previsão de um Estado, ao mesmo tempo, plurinacional e unitário, colocam a Bolívia na vanguarda mundial do reconhecimento ao pluralismo jurídico.²⁰⁷

O desafio, como se vê, é reconhecer diferenças e, ao mesmo tempo, manter os laços de unidade. E não pode ser diferente, afinal:

Uma democracia pluralista é constantemente puxada em duas direções opostas: por um lado, no sentido da exacerbação das diferenças e da desintegração e, por outro, no sentido da homogeneização e de poderosas formas de unidade. (...) É uma tensão que devemos valorizar e proteger, em vez de tentar dissolvê-la, porque é constitutiva da democracia pluralista.²⁰⁸

²⁰³ Ibidem, p. 127.

²⁰⁴ Ibidem, p. 108.

²⁰⁵ Ibidem, p. 112.

²⁰⁶ BARBOSA, Marcos Antonio. **Autodeterminação: direito à diferença**. São Paulo: Plêiade: FAPESP, 2001, p. 78.

²⁰⁷ BALDI, César Augusto. Interculturalidade, direitos humanos e pluralismo jurídico. **Jornal Estado de Direito**, n. 25, ano IV, 2010, p. 6.

²⁰⁸ MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1996, p. 200.

As tensões ou paradoxos entre liberdade/identidade/diferença e igualdade/unidade são constantes nos textos e contextos da fraternidade. Ela possui essa dualidade e harmoniza os contrários.

1.6 PATRIMÔNIO COMUM E INCLUSÃO

Relativamente ao seu sétimo fundamento, o Direito Fraternal “é um direito que pretende incluir, busca uma inclusão sem limitações. Neste aspecto, Resta questiona a propriedade privada de alguns (talvez muitos) bens comuns”²⁰⁹. O tema do patrimônio comum, assim como o da justiça social – este já referido em tópicos anteriores -, vem à baila no comentário desse pressuposto.

Immanuel Kant tratou do assunto, quando defendeu, em “À Paz Perpétua”, o *direito de hospitalidade*. Para ele, todo estrangeiro tem o direito de ser bem recebido ou, ao menos, de não ser hostilizado. Seria uma espécie de *direito de visita* que decorre do direito à *posse comunitária da superfície da Terra*. Kant cita o mar e as regiões inabitadas do planeta como exemplos dessa *posse comunitária* pelo gênero humano.²¹⁰ A Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972, ratificada pelo Brasil, relaciona como patrimônio cultural da humanidade (artigo 1) os *monumentos* (obras arquitetônicas, de escultura ou de pintura monumentais, elementos ou estruturas de natureza arqueológica, inscrições, cavernas e grupos de elementos, que tenham um valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência), os *conjuntos* (grupos de construções isoladas ou reunidas que, em virtude de sua arquitetura, unidade ou integração na paisagem, tenham um valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência) e os *lugares notáveis* (obras do homem ou obras conjugadas do homem e da natureza, bem como as zonas, inclusive lugares arqueológicos, que tenham valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico). Faz ainda menção ao patrimônio natural da humanidade (artigo 2), quais sejam: os *monumentos naturais* constituídos por formações físicas e biológicas ou por grupos de tais formações, que tenham valor universal excepcional do ponto de

²⁰⁹ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraternal na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 124.

²¹⁰ KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008, p. 37-38.

vista estético ou científico; as *formações geológicas e fisiográficas* e as *áreas nitidamente delimitadas* que constituam o “habitat” de espécies animais e vegetais ameaçadas e que tenham valor universal excepcional do ponto de vista da ciência ou da conservação; e os *lugares notáveis naturais* ou as *zonas naturais nitidamente delimitadas*, que tenham valor universal excepcional do ponto de vista da ciência, da conservação ou da beleza natural. Fábio Comparato destaca que essa Convenção foi o primeiro documento normativo internacional a reconhecer a existência de um *direito da humanidade*. Indaga, no entanto, da não inclusão, no rol do patrimônio cultural, das coleções de pintura e escultura depositadas em museus, bem como das bibliotecas, quando forem consideradas de valor universal, nos termos da Convenção.²¹¹

Dez anos depois, em consonância com as palavras de Immanuel Kant citadas no parágrafo anterior, foi assinada a Convenção sobre o Direito do Mar, em 1982, na Jamaica. Ela incluiu entre os bens do patrimônio da humanidade o *leito do mar, os fundos marinhos e seu subsolo, além dos limites da jurisdição nacional* (artigos 1 e 136). Ademais,

(...) criou, pela primeira vez na história, uma organização mundial de exploração econômica de recursos naturais, em benefício de toda a humanidade. Os recursos minerais sólidos, líquidos ou gasosos, localizados na área marinha além dos limites da jurisdição de cada Estado (arts. 150 e s.), foram assim subtraídos ao sistema de exploração capitalista e à possibilidade de apropriação por algum Estado em particular.²¹²

Também previu a necessária transferência de tecnologia aos países em desenvolvimento para que se beneficiassem igualmente dos recursos comuns existentes no mar (artigo 144).

Carlos Frederico Marés de Souza Filho destaca que:

O mundo (...) já tomou consciência de que é necessário colocar freios na ação devastadora e degradadora com que tem tratado a natureza e as culturas. Os bens ambientais, como gênero, e os culturais, como espécie, começam a ser protegidos pelas sociedades, de tal modo que já estão sendo impostas importantes alterações nos sistemas jurídicos.²¹³

No Brasil, com a edição do Código Florestal (Decreto 23.793), do Código de Águas (Decreto 24.643) e do Decreto de Proteção aos Animais (Decreto 24.645), todos em 1934, da Lei de Tombamento (Decreto-lei 25) de 1937 e do Código de Pesca

²¹¹ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 383-385.

²¹² *Ibidem*, p. 408.

²¹³ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Bens culturais e sua proteção jurídica**. 3. ed. Curitiba: Juruá, 2006, p. 17.

(Decreto-lei 794) de 1938, este já revogado, iniciou-se um processo de regulamentação jurídica que visava à proteção de bens naturais e culturais. Posteriormente, o novo Código Florestal (Lei 4.771), de 1965, e o novo Código de Proteção da Fauna (Lei 5.197), de 1967, ampliaram tal proteção, na esteira da Lei de Tombamento, ou seja, restringindo o exercício pleno do direito de propriedade. Tivemos ainda a promulgação da Lei 9.433, de 1997, que instituiu a Política Nacional de Recursos Hídricos, e, em 2000, a criação da Lei 9.966, que dispôs sobre prevenção, controle e fiscalização da poluição em águas nacionais. A Constituição Federal de 1988 veio coroar no cenário jurídico-normativo essa perspectiva inovadora de valorização e cuidado dos bens de interesse público, como patrimônio da coletividade.²¹⁴

Outrossim,

(...) quando se tratam de bens comuns da humanidade, devem-se observar as políticas sociais tendo-se presente a forma como estas atuam em uma sociedade, não mais definida geograficamente, mas em uma sociedade de mundo. Nela, é preciso pesquisar o impacto das políticas sociais; no presente caso, o impacto das políticas que pretendem uma inclusão social e a tutela dos direitos fundamentais, analisando-se de que modo elas são efetivas e eficazes. (...) Note-se que muitos destes programas, ditos inclusivos, acabam, muitas vezes, mascarando o mapa da exclusão social ou, ainda, mascarando os problemas de fundo.²¹⁵

E quais são esses “problemas de fundo”? A concentração de terras? A exploração do trabalhador pelo empresário? O sistema econômico, como um todo? Pensamos que merece análise especial a relação entre propriedade privada e justiça social, essa entendida como divisão igualitária dos bens da sociedade.

Joaquin Herrera Flores diz que é preciso “empoderar” os excluídos, através de “mediações políticas, institucionais e jurídicas” que garantam essa transferência de poder.²¹⁶ Mas como “empoderar” o excluído em uma sociedade capitalista, onde ter poder é ter capital e propriedade dos meios de produção? De duas uma: ou se distribui igualmente o capital e a propriedade, não permitindo que ocorram novas distorções, o que implicaria grande limitação do direito de propriedade privada; ou se aboliria definitivamente a propriedade privada e, com ela, a possibilidade de acumular capital. Em ambos os casos, o capitalismo deixaria de existir, o que demonstra que esse sistema é incompatível com a *inclusão*, pressuposto do Direito

²¹⁴ Ibidem, p. 18-20.

²¹⁵ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 131.

²¹⁶ FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. p. 11.

Fraterno, e, portanto, com a própria fraternidade. Falaremos mais sobre essa conclusão, bem como da propriedade privada e os limites que impõe à construção de uma sociedade fraternal, ao tratar do tema da economia solidária, na segunda parte deste trabalho, capítulo 2.2.

1.7 ÉTICA SUAVERE

O último fundamento do Direito Fraterno, por Sandra Regina Martini Vial, “é a aposta na diferença, com relação aos outros códigos já superados pela sua ineficácia, pois estes dizem sempre respeito ao binômio amigo-inimigo, enquanto o direito fraterno propõe sua ruptura”²¹⁷.

Quase tudo que tínhamos para falar sobre esse fundamento, já o fizemos por ocasião da análise do caráter *não-violento* do Direito Fraterno, realizada no capítulo IV. Assim, apenas retomaremos alguns pontos, a fim de desenvolvê-los um pouco mais.

Começamos pela questão do fim da guerra. Somos de parecer que a eliminação de toda a violência presente nas relações interpessoais e internacionais somente será alcançada no campo da psique humana profunda, da “vida instintiva”, “que redundando na autodestruição e não consegue ativar encorajamentos pacifistas”²¹⁸. O direito fraterno não ignora essa perspectiva psicológica e, portanto, não acredita em soluções simplistas e ilusórias, que apenas transferem o problema a outra dimensão, escamoteando-o. Com efeito, a solução encontrada por Einstein, em sua carta a Sigmund Freud, para dar cabo às guerras, qual seja os Estados abdicarem de parcela de sua soberania em favor de um órgão supraestatal legislativo e judiciário capaz de impor suas decisões²¹⁹, embora bem intencionada, assemelha-se a que foi encontrada pelos homens para impedir que o mais forte fizesse prevalecer sua vontade aos mais fracos: a lei e o direito. A violência, no entanto, não é eliminada, apenas deixa de ser utilizada legitimamente pelo mais forte - um indivíduo ou uma nação - e passa a ser de

²¹⁷ VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul./dez. 2006, p. 124.

²¹⁸ RESTA, Eligio. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 53.

²¹⁹ Ibidem, p. 53-55. EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. Por que a Guerra? In: **Um diálogo entre Einstein e Freud**: por que a guerra? Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 22.

uso exclusivo da maioria formada pelos mais fracos – sociedade de pessoas ou comunidade internacional.²²⁰

Obviamente, isso não quer dizer que o direito e suas instituições devem ser abandonados, se tivermos por objetivo a emancipação humana. Como alerta José Rodrigo Rodriguez: “O jurista de esquerda não deve acreditar cegamente no poder revolucionário do direito, mas deve ser o primeiro a soar o alarme ao se cogitar abrir mão de suas instituições”²²¹. Nem que, para tanto, advogue a transformação, engajando-se nela, dessas mesmas instituições jurídicas, no campo teórico e prático.²²² A essa “reconstrução” do direito, aliás, Orlando Gomes afirma que estão todos os juristas convocados na atualidade.²²³

Nada obstante, Freud também falara a Einstein que para uma sociedade viver pelo direito e manter-se coesa, faz-se necessária uma crença ou uma ideia legitimadora que una por laços emocionais os diversos membros daquela sociedade, ou seja, uma identidade entre eles. E disse mais: que tais laços poderiam inclusive bastar, caso faltasse a violência aplicada pelo direito, no sentido de preservar a unidade do grupo social, a depender de quão fortes e duradouros fossem esses vínculos emocionais.²²⁴

Em que pese Freud duvidar de que possa existir atualmente uma ideia capaz de unir tão fortemente as pessoas, a ponto de não ser mais necessário o uso da coerção pelo direito²²⁵, admite que, para enfrentar o problema da guerra, deve ser incentivado o “estreitamento dos vínculos emocionais entre os homens”, por meio do amor (o “ama a teu próximo”, da religião) e do compartilhamento de “interesses importantes”²²⁶. Capella fala de uma *intencionalidade comunitária*, capaz de criar laços sociais em prol de um espaço público de qualidade.²²⁷ A fraternidade também não estaria em condições de cumprir esse papel sugerido por Freud?

²²⁰ EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. Op. cit., p. 32.

²²¹ RODRIGUEZ, José Rodrigo. A esquerda do direito. **Jornal Estado de Direito**, n. 30, ano V, 2011, p. 9.

²²² LYRA FILHO, Roberto. Por que estudar direito, hoje? In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de (org.). **Introdução crítica ao direito**. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1993, p. 22-27.

²²³ GOMES, Orlando. A evolução do Direito privado e o atraso da técnica jurídica (1955). **Revista Direito GV**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 121-134, maio 2005, p. 134.

²²⁴ Ibidem, p. 32-33 e 42. A propósito, Hannah Arendt lembra que o princípio da caridade foi concebido para manter unida a comunidade cristã. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 62-63.

²²⁵ EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. Op. cit., p. 37.

²²⁶ Ibidem, p. 42.

²²⁷ CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Tradução de Lédio Rosa de Andrade e Têmis Correia Soares. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1998, p. 148.

O direito fraterno, como já se disse, busca a total eliminação da violência e a ruptura do binômio amigo-inimigo²²⁸, reconhecendo sua existência e assumindo os riscos de tal fato²²⁹, “gandhianamente”²³⁰. Para tanto, propõe uma ética que não seja arrogante, impositiva de virtudes, mas antes, que seja frágil, suave, “exposta a todo tipo de falácia naturalista, e também disposta a apostar e a ser derrotada”.²³¹ Essa é a ética da fraternidade que também é *não-violenta, contra os poderes, igualitária, dos direitos humanos* e, ao mesmo, da *responsabilidade, da inclusão e livre da obsessão da identidade*. Ao propô-la, o Direito Fraterno nada mais faz que o seu papel, visto que

(...) a função principal do jurídico é contribuir para a instituição do social: mais que proibições e sanções como se pensava anteriormente; ou cálculo e gestão como se crê muito frequentemente na atualidade, o direito é um discurso performativo, um tecido de ficções operatórias que redizem o sentido e o valor da vida em sociedade. Instituir significa, aqui, atar o laço social e oferecer aos indivíduos as marcas necessárias para sua identidade e sua autonomia. É sob o ângulo de sua contribuição para a extração do estado natural e sua violência sempre ameaçadora, sob o ângulo de sua capacidade de instituição, que o direito será, então, interrogado.²³²

Espera-se que assim a ética do Direito Fraterno possa contribuir para o surgimento da sociedade e do mundo fraternos. E com as palavras de Fábio Konder Comparato, finalizamos essa primeira parte:

Em oposição ao individualismo excludente, o espírito da nova civilização há de ser a irradiação da fraternidade universal, a organização de uma humanidade solidária, onde se editem enfim, “na paz, leis iguais, constantes, que aos grandes não dêem o dos pequenos”, como sonhou Camões.²³³

Que o sonho se realize.

²²⁸ Sobre o binômio amigo-inimigo, como critério distintivo da política, ver: SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 51-62.

²²⁹ “A aposta nova consiste em que essa aposta de um direito fraterno possa surgir sem infligir violência, nem as mais generosas e altruístas, nem as mais ‘dolorosamente necessárias’. Reaparece o risco, mas desta vez com insólitas vantagens” (tradução livre). RESTA, Eligio. **La certeza y la esperanza**: ensayo sobre el derecho y la violencia. Barcelona: Paidós, 1995, p. 160. Ver também: Idem. **O Direito Fraterno**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004, p. 136.

²³⁰ Ibidem, p. 50.

²³¹ Idem. **La certeza y la esperanza**: ensayo sobre el derecho y la violencia. Barcelona: Paidós, 1995, p. 202.

²³² OST, François. **O tempo do direito**. Tradução de Élcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005, p. 13.

²³³ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 540-541.

2 DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS E SOCIOAMBIENTALISMO

Na segunda parte deste trabalho, trataremos do socioambientalismo jurídico, sua história, suas práticas econômicas, e a ética que dele se depreende, procurando traçar um paralelo com a fraternidade e acrescentar-lhe novas perspectivas. Para começar, faremos uma breve retrospectiva do Direito Ambiental e do ambientalismo de forma geral até chegarmos aos direitos socioambientais e ao socioambientalismo.

2.1 HISTÓRIA DOS DIREITOS AMBIENTAIS E SOCIOAMBIENTAIS

2.1.1 Direitos ambientais

Quando teriam surgido as primeiras preocupações com a preservação dos recursos naturais e sua regulamentação pelo Direito Ambiental? Não resta dúvida de que se trata de tema da maior relevância, bem como de disciplina e ramo jurídico dos mais importantes na atualidade, mas a questão se impõe pelas razões expostas no parágrafo anterior. Segundo Juraci Perez Magalhães:

A ação predatória do homem sobre a terra é tão antiga quanto a sua existência. Através da história, desde a mais primitiva sociedade, podemos observar atividades causadoras de degradação ambiental. Isto porque para produzir bens de consumo, energia, alimentação, cidades, etc., o homem recorreu à natureza, transformando seus recursos naturais nessas utilidades. Esses fatos, evidentemente, produziram conseqüências na vida prática, dando surgimento a conflitos de interesse até então inexistentes. Geraram novas relações jurídicas, as quais passaram a exigir regulamentação a fim de preservar o equilíbrio social. Isto demonstra que ao explorar as riquezas naturais o homem produz fatos que a lei considera relevantes para a proteção do direito. Por essa razão, as relações jurídicas ambientais são encontradas entre as mais antigas civilizações.²³⁴

Por esse prisma, o Direito Ambiental já existiria muito antes do aparecimento dos primeiros movimentos ecológicos do século passado, pois o identifica em toda e qualquer norma jurídica que dizia respeito ao meio ambiente.

²³⁴ MAGALHÃES, Juraci Perez. **A evolução do Direito Ambiental no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002, p. 1.

Nada obstante, o entendimento majoritário é de que “somente quando do advento da era moderna encontramos disposições ambientais específicas”²³⁵, mais precisamente, do século XX em diante. A principal causa dessa preocupação recente dos juristas será “a crise ambiental, acirrada após a Segunda Guerra, que libertará forças irresistíveis, verdadeiras correntes que levarão à ecologização da Constituição, nos anos 70 e seguintes”²³⁶. De fato, o período subsequente à última grande guerra deu início a mudanças profundas na sociedade mundial. Para vários estudiosos, como o sociólogo italiano Domenico de Masi, entrou-se, a partir de 1950, na fase da sociedade pós-industrial²³⁷ ou, como outros preferem, na pós-modernidade. Entre tais mudanças, pode-se afirmar que se encontra, com grande destaque, o surgimento do ambientalismo, como movimento político e social importante.

A problemática levantada pelos movimentos “verdes” ganhou tamanha notoriedade, a ponto de se tornar objeto de infindáveis estudos sérios, e outros nem tanto, realizados pela comunidade científica internacional, que em alguns momentos, inclusive, pretendeu construir consensos em torno da questão²³⁸. Ainda que não haja consenso, o que é salutar, existe uma opinião generalizada, apoiada pelas mídias, de que o planeta está em “agonia”, ou seja, vive uma crise ambiental de tal monta que leva muitos a afirmar, a exemplo do eminente ministro Antonio Herman Benjamin, o seguinte:

Crise ambiental essa que ninguém mais disputa sua atualidade e gravidade. Crise que é multifacetária e global, com riscos ambientais de toda ordem e natureza: contaminação da água que bebemos, do ar que respiramos e dos alimentos que ingerimos, bem como perda crescente da biodiversidade planetária. Já não são ameaças que possam ser enfrentadas exclusivamente pelas autoridades públicas (a fórmula do nós-contra-o-Estado), ou mesmo por iniciativas individuais isoladas, pois vítimas são e serão todos os membros da comunidade, afetados indistintamente, os de hoje e os de amanhã, isto é, as gerações futuras.²³⁹

Está-se, ao que tudo indica, diante de quadro alarmante e que conclama toda humanidade à ação urgente e decidida. Entretanto, é de se indagar como se chegou a tal estado de coisas. A causa mais aceita aponta para a

²³⁵ FAGÚNDEZ, Paulo Roney Ávila. Reflexões sobre o Direito Ambiental.. Organizado por José Rubens Morato Leite. Florianópolis: Fundação José **Inovações em Direito Ambiental** Arthur Boiteux, 2000, p. 215.

²³⁶ BENJAMIN, Antônio Herman. Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira. **Direito Constitucional Ambiental brasileiro**. Organizado por José Joaquim Gomes Canotilho e José Rubens Morato Leite. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 59.

²³⁷ DE MASI, Domenico. **O ócio criativo**: entrevista a Maria Serena Palieri. Tradução de Lea Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 50.

²³⁸ Ver sítio do IPCC (sigla em inglês de Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas), na *internet*: <<http://www.ipcc.ch/>>. Acesso em: 28 maio 2011.

²³⁹ BENJAMIN, Antônio Herman. Op. cit., p. 60.

destruição/transformação dos recursos naturais promovida pelo sistema capitalista, mormente com o advento da Revolução Industrial, no século XVIII, que teve importante e negativa contribuição neste processo de fragilização do ecossistema planetário, embora tenha sido acompanhada pelo ideário iluminista, como se vê pela Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, inegavelmente uma conquista para o Ocidente.

Como já foi comentado na primeira parte desta monografia, sabemos que o capitalismo apenas formalmente manteve os princípios universalistas da Revolução, uma vez que a burguesia, após assumir o controle político e ideológico da sociedade, abandonou muitos valores que defendia, mormente a igualdade e a fraternidade. Porém, com as pressões da sociedade organizada, principalmente sindicatos e partidos de “esquerda”, a burguesia precisou ceder. E, após a Revolução Socialista de 1917, na Rússia, as Constituições sociais do México e de Weimar, de 1917 e 1919, respectivamente, e a Grande Depressão dos anos 30 no período entre-guerras, o capitalismo chegou à formatação do Estado de Bem Estar Social, o *Welfare State*. É aí que surge a noção de direitos sociais – saúde, educação, moradia, previdência social etc. – a serem prestados pelo Poder Público, em contraposição àquela visão liberal de afastamento estatal da vida diária das pessoas e dos negócios.²⁴⁰ O fato é que o capitalismo continuou o seu caminho de explorar ao máximo possível a força de trabalho de operários e camponeses e os recursos que a natureza dispunha.

Assim, a sociedade industrial avançou em sua concepção de Estado, instada que foi por diversos atores, chegando ao *Welfare State*. Nada obstante, os direitos sociais e econômicos foram usados como justificativa para maiores investimentos na indústria, pois supostamente este seria o único caminho possível para a concretização de um Estado forte e providencial. Com isso, os recursos naturais foram intensa e irresponsavelmente explorados, em nome do progresso.²⁴¹ O resultado não poderia ter sido diferente: a Terra começou mostrar seus primeiros sinais de esgotamento; e o homem descobriu que os recursos ambientais não são ilimitados, como supunha.

Outra contradição do projeto de Estado da Providência é que o discurso do oferecimento de condições de vida digna a todos os cidadãos era concretizado pela

²⁴⁰ CORREIA, Belize Câmara. A tutela judicial do meio ambiente cultural. *Revista de Direito Ambiental*, n. 34, São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, p. 41, abr/jun 2004, p. 46.

²⁴¹ “O Estado de bem-estar marginalizou a questão social ambiental, pois, dirigido por políticas de pleno emprego e de maximização da utilização dos fatores da produção, ignorou e deixou de desenhar uma política ambiental com vistas à melhor qualidade de vida.” LEITE, José Rubens Morato. *Dano ambiental: do individual ao coletivo, extrapatrimonial*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000. p. 23.

própria deterioração do meio ambiente, elemento essencial à própria existência dos seres humanos. Ademais:

Esse quadro, como não poderia deixar de ser, contribui poderosamente para a perda da identidade do homem com a natureza, fomentando uma ruptura artificial entre ambos, e repercutindo profundamente naquilo que se convencionou chamar de qualidade de vida (sic).²⁴²

Neste contexto, começa a irromper a consciência ecológica nas sociedades humanas.²⁴³ Desde então, a proteção do meio ambiente e a preocupação com a qualidade de vida passaram a integrar as ciências normativas, como bens difusos e interligados. O Direito cria as primeiras disposições ambientais específicas, pelas quais se evidenciava a crescente relevância da questão ambiental, formando aos poucos novo ramo jurídico: o Direito Ambiental. Há que se ressaltar, portanto, que:

No caso específico do Direito Ambiental, a legislação – que é a realização fática e concreta do enunciado jurídico – antecede de há muito a formulação teórica desse novo Direito. Dispersa em numerosas leis, seu objeto é tanto os elementos componentes da natureza (águas, florestas, solo, e subsolo etc) quanto aqueles que sobre a natureza podem influir, (como o uso prejudicial da mesma ou a utilização de elementos que possam prejudica-la – contaminação do ar, por exemplo).²⁴⁴

Esta é, aliás, uma das razões para que muitos doutrinadores questionem a autonomia do Direito Ambiental, qual seja sua recente e não-solidificada formulação teórica. Não obstante a controvérsia, o surgimento das normas ambientais específicas na atualidade, antes de qualquer teorização mais contundente, demonstra a importância prática da questão. Com efeito, o Direito Ambiental é fruto de necessidades e interesses reconhecidos politicamente, acima de tudo. E as pressões exercidas pelos movimentos ecológicos foram fundamentais para se atingir esse desiderato.

Parte dessas pressões foi direcionada, no campo internacional, para a promulgação da Convenção das Nações Unidas sobre Meio Ambiente Humano,

²⁴² MILARÉ, Edis. **Direito do ambiente**: doutrina, prática, jurisprudência, glossário. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001, p. 41.

²⁴³ “A preocupação jurídica do ser humano com a qualidade de vida e a proteção do meio ambiente, como bem difuso, é tema recente. Pode-se dizer que estas questões só vieram alcançar interesse maior dos Estados a partir da constatação da deterioração da qualidade ambiental e da limitabilidade do uso dos recursos naturais, ou seja, com a referida crise ambiental e do desenvolvimento econômico.” LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. A transdisciplinariedade do Direito Ambiental e a sua equidade intergeracional. **Revista de Direito Ambiental**, n. 22, São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, p. 62-80, abr/jun 2001, p. 63.

²⁴⁴ CARVALHO, Carlos Gomes. **Introdução ao direito ambiental**. 3. ed. São Paulo: Letras & Letras, 2001, p. 16.

realizada em junho de 1972, na cidade de Estocolmo, na Suécia. O documento produzido representou um grande avanço para o ambientalismo, uma vez que, se antes apenas era tratado sob “um enfoque estritamente científico ou técnico”, passou-se a levar em consideração aspectos como a “aceleração tecnológica, a pressão demográfica, o acentuado processo de urbanização, a crescente exploração dos recursos naturais e hídricos, o crescimento da industrialização e, mas recentemente, a expansão do domínio da energia nuclear”, ou seja, a dimensão sociopolítica da questão começa a ter destaque entre os chamados “verdes”.²⁴⁵ De fato, a Convenção de Estocolmo, foi um marco para o Direito Ambiental, na medida em que estabeleceu seus princípios, em nível internacional. A Declaração resultante deste encontro norteou as legislações dos países-signatários, entre eles o Brasil.

A propósito, afirma Elida Séguin que:

Uma visão setorial e utilitária do Meio Ambiente sempre esteve presente em legislações antigas. Elas disciplinaram tópicos que atingiam diretamente e imediatamente ao Homem, em especial aspectos sanitários, urbanísticos, águas potáveis, florestas etc.²⁴⁶

Realmente, não se pode dizer que o direito não tratou, antes da década de setenta, de recursos naturais, da fauna e da flora. A principal diferença introduzida pelos legisladores, inspirados pela Declaração de Estocolmo e por outros documentos internacionais que seguiram no mesmo sentido, foi a noção de meio ambiente considerado de forma ampla, “que pudesse substancialmente lastrear uma coerente política ambiental”. Deixou-se, assim, de tratar os recursos naturais de *per se* ou setorialmente, como demonstram os antigos Código de Águas, Código Florestal, Código de Mineração, Código de Caça etc. “Foi somente após o surgimento de um conceito científico proporcionando uma visão globalizante do fenômeno ambiental, sobretudo informado pela noção de ecossistema, que se permitiu embasar-se consistentemente a disciplina jurídica do ambiente”.²⁴⁷ Por essa razão, ou seja, por oferecer uma visão do Meio Ambiente como “bem jurídico autônomo e unitário”, distinto dos elementos que o compõem e, ao mesmo tempo, interrelacionando-os, a Declaração de Estocolmo é considerada por muitos a “certidão de nascimento do Direito Ambiental”.²⁴⁸

²⁴⁵ CARVALHO, Carlos Gomes. **Introdução ao direito ambiental**. 3. ed. São Paulo: Letras & Letras, 2001, p. 9.

²⁴⁶ SÉGUIN, Elida. **O Direito Ambiental: nossa casa planetária**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002, p. 51.

²⁴⁷ CARVALHO, Carlos Gomes. Op. cit., p. 15.

²⁴⁸ SÉGUIN, Elida. Op. cit., p. 6.

No campo interno ou doméstico, os movimentos sociais lutaram pela mudança das legislações nacionais que atendessem a nova perspectiva sobre o meio ambiente. No Brasil, o resultado desse empenho da sociedade civil foi a criação da Lei nº 6.938/1981, que instituiu a Política Nacional para o Meio Ambiente. Para Elida Séguin, referida lei foi a “certidão de nascimento” do Direito Ambiental Brasileiro, embora reconheça que a Lei de Zoneamento Industrial, de 1980, tenha sido a primeira a tratar a questão ambiental de forma holística.²⁴⁹

Portanto, foi no começo da década de 80 que ocorreu a adoção, por parte do Brasil, do conceito de meio ambiente proclamado pela Declaração de Estocolmo. Período que coincide com o enfraquecimento do regime ditatorial militar no país e a transição à democracia. Antonio Herman Benjamin afirma que foi um “caminhar incerto e talvez insincero a princípio, em pleno regime militar, que ganhou velocidade com a democratização em 1985 e recebeu extraordinária aceitação na Constituição de 1988”.²⁵⁰ Quando o autor citado diz que o novo paradigma ambiental “recebeu extraordinária aceitação” no texto constitucional, refere-se ao artigo 225, pelo qual “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”.

Realmente, “este é um posicionamento internacional, sendo inovação apenas no nosso ordenamento”.²⁵¹ Sobre a constitucionalização do bem ambiental ao redor do mundo, Antonio Herman Benjamin tece os seguintes comentários:

Só em meados da década de 70 – por uma conjunção de fatores, que não interessa aqui esmiuçar – os sistemas constitucionais começaram, efetivamente, a reconhecer o ambiente como valor merecedor da tutela maior, esse, sem dúvida, um daqueles raros momentos, que ocorrem de tempos em tempos, em que o senso de civilização é redefinido, para usar a expressão feliz do geógrafo Carl O. Sauer. Há, em tal constatação, um aspecto que impressiona, pois na história do Direito poucos valores ou bens tiveram uma trajetória tão espetacular, passando, em poucos anos, de uma espécie de nada-jurídico ao ápice da hierarquia normativa, metendo-se com destaque nos pactos políticos nacionais.²⁵²

²⁴⁹ SÉGUIN, Elida. **O Direito Ambiental**: nossa casa planetária. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002, p.

51.

²⁵⁰ BENJAMIN, Antônio Herman. **Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira. Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. Organizado por José Joaquim Gomes Canotilho e José Rubens Morato Leite. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 58.

²⁵¹ SÉGUIN, Elida. Op. cit., p. 86.

²⁵² BENJAMIN, Antônio Herman. Op. cit., p. 60-61.

Sem dúvida, o movimento de constitucionalização do bem ambiental representa, ao lado de outros fatos igualmente significativos, profunda mudança de valores ensejada a partir de meados do século passado. A Constituição brasileira de 1988, por seu turno, não inovou apenas no direito ambiental, haja vista que esse se relaciona com a ética, a biologia e a economia, por exemplo. Assim, as novas concepções reconhecidas pelo texto constitucional implicaram numa “compreensão mais ampla da Terra e da natureza” e, diria, mesmo da humanidade.²⁵³

Se, em princípio, nosso país era porta-voz de um discurso de desconfiança contra o ambientalismo e, ao lado da Índia e de outros países do Terceiro Mundo, proclamava “que a fonte dos seus problemas era a pobreza e o subdesenvolvimento e insistiam em que não poderiam permitir que a preocupação com as questões ambientais interferissem em seus projetos desenvolvimentistas”²⁵⁴, fazendo ainda severas críticas às nações desenvolvidas, que após degradarem seus recursos naturais, saíam em defesa do equilíbrio ambiental, com a Constituição de 1988, o Brasil assumiu definitivamente seu compromisso com a defesa do meio ambiente. Nota-se que se tratava de uma visão equivocada, em que pesem verdadeiras as críticas aos países ricos, corrigida em tempo, ao menos formalmente.

Nada obstante, tal defesa não exclui a necessidade de desenvolvimento no campo socioeconômico. Assiste razão, portanto, à Mônica de Melo, quando esta aduz que:

A análise do ordenamento constitucional (nacional) ao qual incorpora-se o ordenamento internacional do qual o Brasil faz parte, permite-nos concluir que o meio ambiente hígido e o desenvolvimento não são direitos inconciliáveis; que é possível a coexistência de modelos de desenvolvimento, que justamente propiciem uma melhor qualidade de vida, de bem-estar, garantindo um meio ambiente saudável para as presente e futura gerações.²⁵⁵

Portanto, a “Constituição Federal Brasileira contém este caráter integrador da ordem econômica com a ordem ambiental, unidas pelo elo comum da finalidade de melhoria da qualidade de vida”²⁵⁶. Essa ótica conciliadora, para a qual contribuiu a

²⁵³ BENJAMIN, Antônio Herman. Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira. **Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. Organizado por José Joaquim Gomes Canotilho e José Rubens Morato Leite. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 109.

²⁵⁴ CARVALHO, Carlos Gomes. **Introdução ao Direito Ambiental**. 3. ed. São Paulo: Letras & Letras, 2001, p. 21.

²⁵⁵ MELO, Mônica de. Meio ambiente, desenvolvimento e Constituição. **Temas de Direito Ambiental e Urbanístico**. Organizado por Guilherme José Purvin de Figueiredo. São Paulo: Max Limonad, 1998, p. 297.

²⁵⁶ DERANI, Cristiane. **Direito Ambiental Econômico**. 2. ed. revisada. São Paulo: Max Limonad, 2001, p. 82.

diplomacia brasileira, tem sido a tônica do Direito Ambiental de nosso país, não obstante haver controvérsias sobre o tema entre diversos grupos sociais. Chegamos, destarte, ao cerne da questão socioambiental no Brasil.

2.1.2 Direitos socioambientais

O socioambientalismo teria nascido no contexto de redemocratização do país, de promulgação do texto constitucional de 1988, de atuação de movimentos sociais sobre os quais nos referiremos mais adiante, e, no âmbito internacional, da publicação do Relatório Brundtland (intitulado “Nosso futuro comum”), elaborado pela ONU, em 1987, sob a coordenação da Primeira-Ministra da Noruega, a Sra. Gro Brundtland. O referido relatório foi o primeiro da história a defender o conceito de “desenvolvimento sustentável”, segundo o qual devem ser satisfeitas as necessidades das gerações atuais sem prejuízo da capacidade das gerações futuras de prover suas necessidades. O relatório ainda denuncia que, mantido o ritmo de devastação dos recursos naturais promovido pelo modelo capitalista de desenvolvimento, não restarão condições de sobrevivência digna às futuras gerações. Faz, deste modo, 109 recomendações que visam à implementação da Declaração de Estocolmo. A respeito do conceito de desenvolvimento sustentável, destaca três componentes essenciais do mesmo: proteção ambiental, crescimento econômico e equidade social. A ideia então é combinar os três aspectos mencionados e que o desenvolvimento seja “não só ambientalmente sustentável como também socialmente sustentável e economicamente viável”.²⁵⁷

A noção de desenvolvimento sustentável surgiu como alternativa à fórmula tradicional de desenvolvimento como sinônimo de crescimento econômico, simplesmente.²⁵⁸ Entendido assim (desenvolvimento = crescimento econômico), o projeto de desenvolvimento dificilmente teria espaço para a preservação da natureza. Acrescentado o adjetivo “sustentável” ao termo “desenvolvimento”, rompe-se com o paradigma anterior, não obstante a estrita razão analítica considerar a nova expressão

²⁵⁷ SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 29-31.

²⁵⁸ “Por isso, nos últimos anos, a sociedade vem acordando para a problemática ambiental, repensando o mero crescimento econômico, buscando fórmulas alternativas, como o desenvolvimento sustentável ou o ecodesenvolvimento (sic), cuja característica principal consiste na possível e desejável conciliação entre o desenvolvimento, a preservação do meio ambiente e a melhoria da qualidade de vida – três metas indispensáveis.” MILARÉ, Edis. **Direito do Ambiente**: doutrina, prática, jurisprudência, glossário. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001, p. 41.

uma *antinomia*. José Eli da Veiga argumenta que é preciso modificar o sentido que damos à palavra “desenvolvimento”, pondo fim ao oxímoro, assim como fez o prêmio Nobel de Economia, Amartya Sen, em seu *Desenvolvimento como liberdade*.²⁵⁹ Continua ele:

Quando se tornar possível um entendimento coletivo de que a finalidade do desenvolvimento é a liberdade, e que o crescimento econômico não será para sempre o principal meio de atingi-lo, mesmo que já o tenha sido por mais de dez milênios. Nada impedirá que esse meio passe a ser cada vez mais insuficiente, depois desnecessário, e bem mais tarde contraproducente. Deixará, então, de ser mero sonho a conservação dos ecossistemas que tiverem resistido.²⁶⁰

De qualquer forma, o fato é que a expressão e a concepção que ela traz tiveram enorme receptividade em todo o mundo, como mostrou a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro, em 1992 (a Rio-92). O evento, ocorrido vinte anos depois da Convenção de Estocolmo, a igualou na grandiosidade, reunindo autoridades representantes de centenas de países, com o objetivo de avaliar a situação existente e redefinir os rumos de uma atuação cooperada em prol do equilíbrio ecológico do planeta e do desenvolvimento. Aliás, como lembra Geraldo Eulálio do Nascimento e Silva:

A Assembléia Geral das Nações Unidas, ao convocar a Conferência de 1992, deu a maior importância ao desenvolvimento (sic) e aos direitos a ele vinculados, tanto assim que a própria denominação da Conferência foi modificada em relação à de 1972, que não se referia ao desenvolvimento. Esta modificação tinha por objetivo precisamente colocar em relevo, quando da apreciação dos problemas ecológicos, que a melhoria das condições de vida e de trabalho dos pobres em favelas e em áreas rurais deveria ser levada em consideração.²⁶¹

Foi, sem dúvida, uma vitória para os defensores do ambientalismo social ou socioambientalismo, que visa justamente “*compatibilizar* as atividades humanas em geral – e o crescimento econômico em particular – com a manutenção de suas bases naturais, particularmente com a conservação ecossistêmica”²⁶². A Conferência produziu ainda três importantes documentos, quais sejam: A Convenção sobre a

²⁵⁹ VEIGA, José Eli da. **A emergência socioambiental**. São Paulo: SENAC, 2007, p. 64-67.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 65.

²⁶¹ SILVA, Geraldo Eulálio do Nascimento e. **Direito Ambiental Internacional**. 2. ed. Rio de Janeiro: Thex Editora, 2002, p. 145-146.

²⁶² VEIGA, José Eli da. *Op. cit.*, p. 91.

Diversidade Biológica, a Declaração sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento e um programa de ações para os anos seguintes, denominado *Agenda 21*.²⁶³

A Convenção sobre a Diversidade Biológica tem nítido caráter socioambiental. Logo em seu preâmbulo, faz as seguintes considerações: “As Partes Contratantes, Conscientes do valor intrínseco da diversidade biológica e dos valores ecológico, genético, social, econômico, científico, educacional, cultural, recreativo e estético da diversidade biológica e de seus componentes; (...) Reconhecendo a estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais, e que é desejável repartir equitativamente os benefícios derivados da utilização do conhecimento tradicional, de inovações e de práticas relevantes à conservação da diversidade biológica e à utilização sustentável de seus componentes, (...) Reconhecendo que o desenvolvimento econômico e social e a erradicação da pobreza são as prioridades primordiais e absolutas dos países em desenvolvimento, Conscientes de que a conservação e a utilização sustentável da diversidade biológica é de importância absoluta para atender às necessidades de alimentação, de saúde e de outra natureza da crescente população mundial, para o que são essenciais o acesso e a repartição de recursos genéticos e tecnologia, (...)”. E mais adiante, no Artigo 8, j, traz que “Cada Parte Contratante deve, na medida do possível e conforme o caso: (...) Em conformidade com sua legislação nacional, respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas; (...)”.²⁶⁴

A Declaração sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento²⁶⁵ também possui princípios que seguem nessa linha socioambiental, como o princípio 6: “Todos os estados e todos os indivíduos, como requisito indispensável para o desenvolvimento sustentável, devem cooperar na tarefa essencial de erradicar a pobreza, de forma a reduzir as disparidades nos padrões de vida e melhor atender as necessidades da maioria da população do mundo”; e o princípio 22: “As populações indígenas e suas

²⁶³ COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008, p. 434.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 435-436.

²⁶⁵ Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/bmestar/rio92.htm>>. Acesso em: 13 maio 2011.

comunidades, bem como outras comunidades locais, têm papel fundamental na gestão do meio-ambiente e no desenvolvimento, em virtude de seus conhecimentos e práticas tradicionais. Os Estados devem reconhecer e apoiar de forma apropriada a identidade, cultura e interesses dessas populações e comunidades, bem como habilitá-las a participar efetivamente da promoção do desenvolvimento sustentável”. Já na Agenda 21²⁶⁶, são encontrados capítulos que tratam exclusivamente de assuntos ligados ao socioambientalismo, a se ver os capítulos 3, sobre o Combate à Pobreza, e o 26, sobre o Reconhecimento e Fortalecimento do Papel das Populações Indígenas e suas Comunidades.²⁶⁷

Após a Conferência do Rio, em 1992, como era de se esperar, “os conceitos socioambientais passaram claramente a influenciar a edição de normas legais”, como a Lei nº. 9.433/97 que institui o Sistema Nacional de Recursos Hídricos; a Lei nº. 9.985/2.000 que institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. A principal diferença para as legislações anteriores está em que agora são previstos “mecanismos e instrumentos de gestão dos bens socioambientais, e não apenas de repressão a determinadas condutas e atividades” lesivas ao meio ambiente.²⁶⁸ O Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza, com efeito, é todo permeado pelo conceito de bens socioambientais, vez que “privilegia a interface entre biodiversidade e sociodiversidade”, em que pese ter excluído duas importantes unidades de conservação socioambiental: os territórios indígenas e dos quilombolas.²⁶⁹

Além dessas leis, há importantes decretos de inspiração socioambiental, tais como o Decreto 4.297/2002, que estabelece o conceito de função socioambiental da propriedade; o Decreto 4.339/2002, que trata sobre a Política Nacional de Biodiversidade; e o Decreto 6.288/2007, que consolida os critérios para o Zoneamento Ecológico-Econômico (ZEE). “Instrumento fundamental da Política Nacional de Meio

²⁶⁶ Disponível em: <<http://www.ecolnews.com.br/agenda21/>>. Acesso em: 13 maio 2011.

²⁶⁷ Poderíamos ainda citar o Protocolo de Cartagena sobre Biossegurança, gerado no âmbito da Convenção sobre a Biodiversidade Biológica, em 29 de janeiro de 2000, “com o objetivo de assegurar proteção e segurança no manejo, uso e movimento transfronteiriço de organismos vivos modificados (OVMS) contra possíveis efeitos adversos no meio ambiente e na saúde humana”; a Convenção sobre Mudanças Climáticas, firmada durante a Rio-92, primeira a reconhecer que o clima da Terra está mudando rapidamente, em face do que é preciso uma regulação mundial sobre a emissão de gases de efeito estufa e outras atividades que causam o aquecimento global; e o Protocolo de Quioto, assinado em 1997, para implementar os objetivos da Convenção sobre Mudanças Climáticas, e “pelo qual as partes comprometem-se a cumprir metas objetivas e progressivas de redução da emissão de gases de efeito estufa”. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Almanaque Brasil socioambiental**. 2008, p. 477. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 2 mar 2011.

²⁶⁸ SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 29-30.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 21.

Ambiente (PNMA), o ZEE subsidia a gestão territorial enquanto uma função socioambiental do Estado.²⁷⁰

2.1.3 Papel dos movimentos socioambientalistas

A história do socioambientalismo jurídico, no entanto, não pode ser contada apenas se fazendo uma revisão das leis, dos decretos e dos tratados que lhe dizem respeito. Como havíamos anunciado, ele nasce da atuação de movimentos sociais. Mais precisamente, pela articulação entre movimento ambientalista e movimentos sociais do Brasil, na segunda metade da década de oitenta, conforme relata, Juliana Santilli:

A consolidação democrática no país passou a dar à sociedade civil um amplo espaço de mobilização e articulação, que resultou em alianças políticas estratégicas entre o movimento social e ambientalista. Na Amazônia brasileira, a articulação entre povos indígenas e populações tradicionais, com o apoio de aliados nacionais e internacionais, levou ao surgimento da Aliança dos Povos da Floresta, um dos marcos do socioambientalismo.²⁷¹

Populações tradicionais, a que se refere Juliana Santilli, são aqueles povos ou grupos que, distanciados ou relativamente isolados da sociedade capitalista, desenvolveram diferentes maneiras de lidar entre si e com a natureza.²⁷² São exemplos: os caiçaras, as quebradeiras de coco, os babaqueiros, os ribeirinhos, os seringueiros, os castanheiros, os caipiras, os caboclos, os quilombolas, os índios etc.²⁷³ Líder dos seringueiros, Chico Mendes foi o grande destaque da luta pela defesa da floresta e dos povos que lá vivem e definiu assim as bases da referida aliança:

Nunca mais um companheiro nosso vai derramar o sangue do outro; juntos nós podemos proteger a natureza, que é o lugar onde nossa gente aprendeu a viver, a criar os filhos e a desenvolver suas capacidades, dentro de um

²⁷⁰ SILVA, Jorge Kleber Teixeira. **Direitos socioambientais das populações tradicionais e gestão territorial**. Artigo apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu-MG, de 29 de setembro a 03 de outubro de 2008, p. 2-3. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008_939.pdf>. Acesso em: 30 mar 2009.

²⁷¹ SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 31.

²⁷² INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Almanaque Brasil socioambiental**. 2008, p. 223. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 2 mar 2011.

²⁷³ Veja as diferenças entre cada população tradicional em: *Ibidem*, p. 224. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 2 mar 2011.

pensamento harmonioso com a natureza, com o meio ambiente e com os seres que habitam aqui.²⁷⁴

Índios e seringueiros, de fato, haviam se enfrentado muitas vezes, antes da formação da Aliança dos Povos da Floresta. A luta em comum, agora, era contra o desmatamento e a exploração predatória dos recursos naturais da floresta, que ameaçavam seus modos de vida e avançavam devido, principalmente, à construção de grandes estradas na região amazônica, como as rodovias Belém-Brasília e Cuiabá-Porto Velho-Rio Branco, e a abertura de pastagens para criação de gado e para agricultura, o que atraía milhares de colonos e de trabalhadores de todo o Brasil.²⁷⁵

Nada obstante, deve se destacar que era uma luta pacífica, feita através dos famosos “empates”, nos quais homens, mulheres e crianças, de mãos dadas e sem qualquer armamento, paravam motosserras prontas para destruir a floresta e, muitas vezes, até conquistavam a adesão dos peões encarregados do desmatamento.²⁷⁶

Efetivamente, a Aliança dos Povos da Floresta teve excelentes resultados. A criação das primeiras reservas extrativistas, no Acre, em 1990, por exemplo. Era uma forma de conciliar conservação ambiental e reforma agrária. Invenção do movimento dos seringueiros, que ganhou força após a morte de Chico Mendes em 1988²⁷⁷. Tais reservas consistiam em ser propriedade da União, mas usufruto dos seringueiros e de outros extrativistas tradicionais.

O principal legado, no entanto, dos movimentos socioambientalistas é a ideia de que é possível e necessário incluir e envolver as populações locais, detentoras de conhecimentos e práticas de manejo ambiental, nas políticas públicas de conservação da natureza. Até por que, em um país com tantas injustiças sociais e pobreza, a redefinição do paradigma do desenvolvimento deve passar não só pela concepção de sustentabilidade ambiental - das espécies vegetais e animais, dos ecossistemas, do equilíbrio ecológico -, mas igualmente tem que contemplar a sustentabilidade social, ou seja, promover a dignidade humana, proteger a diversidade

²⁷⁴ LÖWY, Michael. **Ecologia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005, p. 11.

²⁷⁵ SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 31-32.

²⁷⁶ LÖWY, Michael. Op. cit., p. 8-9.

²⁷⁷ Chico Mendes foi assassinado em dezembro de 1988, em sua residência, em Xapuri-AC, por pistoleiros contratados pela família Alves da Silva, dona de terras na região e que se sentia ameaçada pela luta política de Chico e seus seringueiros. Antes, porém, de sua morte, Chico Mendes chegou a receber o Prêmio Ecológico “Global 500”, das Nações Unidas, em reconhecimento ao seu trabalho em defesa da floresta amazônica. Seu exemplo permanecerá para sempre. Ibidem, p. 13-15.

sociocultural e realizar a justiça social.²⁷⁸ Afinal, homem e natureza não podem ser separados e *socioambiental*, sem dúvida alguma, se escreve junto²⁷⁹.

Vejam agora um pouco sobre economia solidária e, posteriormente, exemplos de práticas socioambientais que se enquadram nessa forma de produzir, comprar e trocar.

2.2 PRÁTICAS SOCIOAMBIENTAIS NA ECONOMIA SOLIDÁRIA

2.2.1 Breve histórico da economia solidária

Em que pese se reconhecer oficialmente como berço da economia solidária o continente europeu, devemos dar o devido crédito à história de outros povos e etnias. Faremo-lo mais adiante. Ainda sob a noção de cooperativismo, a economia solidária teve suas primeiras experiências registradas no século XIX, a exemplo das aldeias cooperativas de Robert Owen e o falanstério de Charles Fourier.

Robert Owen, industrial que viveu na época da Primeira Revolução Industrial, propôs o que chamava de “Aldeias Cooperativas”, onde cerca de 1200 trabalhadores viveriam e produziriam sua subsistência. A idéia não foi aceita pelo governo inglês, mas Owen decidiu, ainda assim, formar um projeto modelo de Aldeia Cooperativa em 1825, no estado da Indiana, nos EEUU.²⁸⁰ O falanstério, por sua vez, era uma comunidade suficientemente grande (cerca de 1800 pessoas) que visava oferecer diversas opções de trabalho a cada integrante, na crença de que podemos nos realizar em mais de uma profissão.²⁸¹

Outros pensadores se destacaram nesse movimento pelo cooperativismo europeu, como Marcel Mauss, Saint-Simon e Proudhon. Este último concebeu o que

²⁷⁸ SANTILLI, Juliana. Op. cit., p. 31-41.

²⁷⁹ VEIGA, José Eli da. **A emergência socioambiental**. São Paulo: SENAC, 2007, p. 127.

²⁸⁰ METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico**. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 13. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁸¹ SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002, p. 36.

hoje denominamos bancos populares e clubes de troca.²⁸² Também havia os *Trade Unions* (União de Ofício).

Algumas dessas experiências tinham um “que” de revolucionário, pois se utilizavam da idéia de propriedade/posse coletiva da terra e dos bens de produção, como os falanstérios de Charles Fourier. De todo modo, nenhuma delas perdurou no tempo. Em que pese a boa intenção de seus idealizadores, faltou-lhes talvez a “compreensão do caráter dinâmico da história do homem” e reconhecer o caráter meramente reformista de algumas dessas experiências, como os bancos populares e os clubes de troca, pensados por Proudhon, vez que não buscavam superar o sistema capitalista, que tem na propriedade privada um de seus principais fundamentos, mas apenas torná-lo mais justo”.²⁸³

Paul Singer, porém, afirma que delas o cooperativismo recebeu inspiração fundamental. Posteriormente, muitas iniciativas de economia solidária foram levadas a efeito em diversos países, por movimentos socialistas, comunistas, anarquistas e religiosos ou por pessoas que, simplesmente, buscavam uma forma diferente de “ganhar a vida”, e todos esses empreendimentos passaram pela experiência do acerto e do erro.²⁸⁴

Em 1844, surgiu a cooperativa Pioneiros Equitativos de Rochdale, na Inglaterra. Formada por um grupo de trabalhadores, tinha o objetivo de organizar o consumo. Estabeleceu algumas regras de funcionamento, até hoje seguidas no cooperativismo, quais sejam:

(...) a sociedade seria governada democraticamente, com cada sócio tendo um voto, ou seja os sócios passam a ter o mesmo poder de decisão; a sociedade seria aberta a qualquer pessoa que quisesse se associar desde que integrasse uma quota mínima e igual para todos de capital; a divisão do excedente seria repartido segundo critérios do grupo e distribuídos entre os sócios conforme valor de suas compras dos serviços da sociedade; a sociedade só venderia a vista e apenas produtos puros e de boa qualidade; os sócios deveriam ser educados nos princípios do cooperativismo e a sociedade seria neutra política e religiosamente.²⁸⁵

²⁸² BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária**: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 18. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁸³ BERTUCCI apud BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária**: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 19. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁸⁴ SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002, p. 38.

²⁸⁵ BEATRIZ, Marilene Zazula. Op. cit., p. 19. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

Muitos desses princípios constam inclusive da Lei nº 5.764 de 1971, a qual dispõe sobre a Política Nacional do Cooperativismo e institui o regime jurídico das sociedades cooperativas, *vide* seu artigo 4º, incisos. Aliás, as únicas exceções referem-se aos princípios da venda à vista e somente de produtos puros, sem adulteração - convenhamos que vender produtos de boa qualidade e sem adulteração é obrigação de qualquer empresa, cooperativa ou não –, bem como o princípio de que os sócios deveriam ser educados nos valores do cooperativismo. Para a ausência deste princípio, não vejo qualquer justificativa, a não ser a adesão ao espírito do capitalismo.

De fato, “a cooperativa de Rochdale mostrou excepcional capacidade de adaptação às oportunidades e riscos da economia de mercado, sem abrir mão dos princípios socialistas na organização de atividades econômicas”²⁸⁶, servindo de modelo para outras iniciativas.

Nada obstante, como dissemos anteriormente, há que se fazer justiça a outras etnias e culturas no que tange à construção histórica do cooperativismo e das diversas formas de empreendimentos da economia solidária. Falamos especificamente dos índios do continente americano, mas há outros exemplos, como os povos originários da África e as comunidades tradicionais no Brasil. Voltando à América e aos índios,

(...) vamos encontrar em 1610, com a fundação das primeiras reduções jesuíticas no Brasil, o início da construção de um Estado cooperativo em bases integrais. Por mais de 150 anos, esse modelo deu exemplo de sociedade solidária fundamentada no trabalho coletivo, onde o bem-estar do indivíduo e da família se sobrepunha ao interesse econômico da produção.²⁸⁷

Obviamente, que as práticas de economia solidária não foram ensinadas pelos jesuítas aos índios, mas bem ao contrário, já faziam parte, e ainda fazem, das formas de produzir e consumir indígenas. Mariela Emperatriz Estrada comenta que nas comunidades originárias da América sobreviveram ricas experiências econômicas advindas de sistemas econômicos dos povos Maias, Astecas e Incas, por exemplo, e também afirma:

²⁸⁶ SINGER apud BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária**: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 19. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁸⁷ SCHMIDT & PERIUS apud METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias**: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 14. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

É ali, nas comunidades indígenas onde se desenvolveram os sistemas econômicos milenares fundados e vivenciados em valores comunitários de solidariedade, cooperação, ajuda mútua, trabalho, equidade e autogestão, que são os mesmos fundamentos ampliados e complementados do que hoje denominamos cooperativismo, mutualismo e Economia Solidária (tradução livre).²⁸⁸

Destarte, não foi exatamente uma novidade na história dos povos o que ocorreu na Europa do século XIX, com o cooperativismo. Na verdade, seu grande mérito, e, ao mesmo tempo, maior desafio, consistiu em ter surgido em meio ao sistema capitalista, hegemônico, autoritário, excludente, individualista. Como resposta ousada a esse estado de coisas proporcionado pelo capitalismo de então.

Em nossa época, alguns pensadores, como França Filho, Laville e Singer, asseveram que o ressurgimento²⁸⁹ dos empreendimentos da Economia Solidária está ligado ao agravamento da crise do emprego e à crescente insatisfação social com o desempenho do sistema público de seguridade social, configurando-se também em uma espécie de resposta da sociedade.²⁹⁰

No Brasil, além das práticas milenares dos povos indígenas e de comunidades quilombolas²⁹¹, temos a relatar os experimentos de comunidades cooperativas a partir da década de 1840, inspirados por idéias trazidas pelos imigrantes europeus recém-chegados. Com efeito, a Colônia Tereza Cristina, no Paraná, foi fundada em 1847, por um grupo de europeus liderado pelo médico francês Jean Maurice Faivre, adepto de Fourier. Era o início do cooperativismo brasileiro.²⁹²

Outras experiências se somaram a essa, como a da Colônia do Saí, localizada no Rio de Janeiro, de inspiração igualmente “falansteriana”, e a da Colônia Cecília, em Santa Catarina, pensada por italianos anarquistas a partir das idéias de Owen, Fourier e Cabet.²⁹³

²⁸⁸ ESTRADA, Mariela Emperatriz. **Mujer indígena, cooperativismo y economia solidaria**. Apresentado no “Encuentro de Cooperativistas Indígenas en la Semana Internacional de la Mujer”, 2006, Panamá. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 9 jul. 2010.

²⁸⁹ Ocorrido nos anos oitenta do século passado.

²⁹⁰ SILVA, Marcelo Rodrigues da. **Economia solidária, desenvolvimento local e resíduos sólidos: o caso da Associação de Catadores Érick Soares do município de Abreu e Lima/PE**. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2006, p. 19. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁹¹ Conforme NASCIMENTO, Cláudio. **As ‘trocas diretas e solidárias’ da ‘Economia dos Quilombolas’**. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em 9 jul 2010.

²⁹² BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa**. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 20. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁹³ METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico**. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 15. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

No final do século XX, o movimento recobrou forças com o aumento significativo de cooperativas no meio urbano. Nesse contexto, o termo “economia solidária” foi utilizado pela primeira vez em artigo de Paul Singer, na Folha de São Paulo.²⁹⁴ Em nível nacional, o retrato é o seguinte: foi criada em 2003, face à pressão dos movimentos de economia solidária, a Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES). A partir da década de noventa, inúmeras cooperativas e cadeias produtivas inteiras foram formadas na lógica da economia solidária. Fábricas foram reestruturadas e recuperadas pelos próprios operários. Assessorias técnicas aos empreendimentos econômicos solidários (EESs) surgiram. Foram realizados estudos e mapeamentos que forneceram o verdadeiro estado da arte da economia solidária no Brasil. Incubadoras universitárias ativas; fóruns estaduais e municipais; secretarias municipais de economia solidária sendo criadas; rede dos gestores públicos fazendo o diálogo com os Fóruns; enfim, novas organizações surgem, a exemplo do Núcleo de Solidariedade Técnica – SOLTEC da UFRJ, criado em 2003. Ademais, são implementadas ações de fomento e políticas públicas para o setor em diferentes ministérios e na SENAES. Os Centros Regionais de Referência são um exemplo disso. Há 27 Bancos Comunitários em funcionamento e um sistema de informações sobre economia solidária está em no ar. Em números totais, segundo levantamento feito pela SENAES, existe cerca de 21 mil EESs no país.²⁹⁵ Os números no Paraná são de 527 EESs, sendo que as cooperativas representam 22% desse total, as associações somam 34%, os grupos informais, 41%, e os demais EESs fazem 3%.²⁹⁶

2.2.2 Conceito de economia solidária

A carga ideológica trazida pelas palavras reforça a preocupação em bem escolhê-las no processo de formação dos discursos de verdade. Sobre isso, já alertava o eminente educador Paulo Freire²⁹⁷. A construção do conceito de Economia Solidária, certamente envolve os mesmos desafios, mormente pelo fato de que se

²⁹⁴ PINTO apud METELLO, Daniela Gomes. Op. cit., p. 16. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁹⁵ VEIGA, Sandra Mayrink; LIANZA, Sidney. **Economia solidária: para quê?** Disponível em: <http://www.fbes.org.br>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁹⁶ BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa.** Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 51. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁹⁷ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido.** 13. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006, p. 67-69.

trata de tema de discussão incipiente, em que o principal referencial de reflexão ainda é a própria realidade empírica das experiências de produção, comercialização e crédito.²⁹⁸ Procuraremos, então, fazer uma revisão que revele o estado da arte do conceito de Economia Solidária.

Começemos, então, por empreender tal tarefa. Segundo Armando de Melo Lisboa, a economia solidária são aquelas atividades econômicas, formais e informais, realizadas comunitariamente e numa dinâmica mutualista, sem objetivo de maximização do lucro e não totalmente sujeitas ao mercado, e que visam à satisfação das necessidades diárias de seus integrantes, de maneira autossustentável.²⁹⁹ Neste conceito, ressalta-se o caráter de cooperação comunitária presente na Economia Solidária. João Cláudio Tupinambá Arroyo esclarece esse aspecto: “a cooperação econômica é uma construção cultural estratégica baseada na interação social, em que os objetivos são comuns, as ações são compartilhadas e os benefícios são distribuídos com equilíbrio por todo o sistema”³⁰⁰.

Segundo a Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES), trata-se, essa nova forma de economia, de “um jeito diferente de produzir, vender, comprar e trocar o que é preciso para viver. Sem explorar os outros, sem querer levar vantagem, sem destruir o ambiente. Cooperando, fortalecendo o grupo, cada um pensando no bem de todos e no próprio bem.”³⁰¹ De fato, na economia solidária, o homem passa a ser o centro do processo de produção, não mais o capital. O resultado é o estabelecimento de relações solidárias e não-exploratórias.³⁰²

Nota-se, até aqui, que a economia solidária possui aspectos de superação da maneira capitalista de produzir. Não mais a alienação e o enfraquecimento dos laços sócio-comunitários por meio da competição. A lógica é outra. Busca-se a autonomia do ser, que deixa assim de ser mero meio para maximização do lucro, e passa, em parceria com outros seres, à condição de sujeito da própria história, do próprio destino, da própria vida.

O processo, ademais, é dialético, necessita do outro, das trocas, do encontro. A economia solidária, logo, pode ser entendida como uma espécie de

²⁹⁸ METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico.** Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 17. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

²⁹⁹ Ibidem, p. 17-18. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³⁰⁰ ARROYO, João Cláudio Tupinambá. *Cooperação econômica versus competitividade social.* In: **Revista Katál**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 73-83, jan./jun. 2008, p. 78. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³⁰¹ Disponível em <http://www.mte.gov.br/ecosolidaria/ecosolidaria_oque.asp>. Acesso em 11 jul 2010.

³⁰² METELLO, Daniela Gomes. Op. cit., p. 17.

economia da dádiva, a qual seria regida por três obrigações: dar, receber e retribuir. Assim, não haveria necessidade de fixar preços ou realizar trocas em dinheiro.³⁰³ A dádiva, segundo Mauss, era a base das relações econômicas das sociedades arcaicas, que se presenteavam e assim estabeleciam verdadeiros contratos de obrigações entre si. Dar algo a alguém era dar algo de si, de sua essência espiritual, a qual não poderia ser recusada nem retida por quem a recebia e que, portanto, haveria de também presentear a outrem. Já para Caillé, o que realmente deve importar é a própria criação do laço social e a sua qualidade, ou seja, a espontaneidade com que se faz, pelo simples desejo da amizade.³⁰⁴

Em sociedades capitalistas como a nossa, soa quase como uma blasfêmia se falar em economia não mercantil e sem dinheiro. A força da ideologia burguesa se volta contra os discursos e as práticas que apontam para uma maneira diferente de fazer economia. Para nos libertarmos dessa ideologia e de suas “estórias” e assumirmos a possibilidade de algo diferente, não basta compreensão intelectual, faz-se necessário ir a campo e se deixar tomar pela experiência. Experiência de solidariedade, acima de tudo, a qual revela outros mitos diversos aos do capitalismo. Há que se dar espaço, ainda, para o sentir, aspecto essencial do ser humano, tão relegado e desprezado pela sociedade capitalista, que privilegiou o pensar do cientificismo. Armando de Melo Lisboa e Andrea Viana Faustino comentam a respeito:

Como a solidariedade é intrinsecamente um ato de liberdade que não pode ter por base, em hipótese alguma, a coação, vivenciar nos círculos de trocas o compartilhamento dos bens, bem como a generosidade, ajuda-nos a compreender e a nutrir este exigente modo solidário de ser, condição sem a qual a economia solidária não pode existir.³⁰⁵

Com efeito, o sentimento da solidariedade permeia e está na base desse movimento pela e da economia solidária, a qual, segundo alguns, teve grande crescimento devido à crise do capitalismo, que levou as pessoas a se unirem em busca de formas de sobrevivência digna. Ainda hoje, este é o principal motivo para que os grupos populares se organizem em empreendimentos econômicos solidários,

³⁰³ SILVA, Marcelo Rodrigues da. **Economia solidária, desenvolvimento local e resíduos sólidos: o caso da Associação de Catadores Erick Soares do município de Abreu e Lima/PE**. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2006, p. 19. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³⁰⁴ FERREIRA NETO, Lindolfo Euqueres. **O sagrado na dádiva: aproximações teóricas com a prática da solidariedade de um irmãozinho de Jesus (da família espiritual de Charles de Foucauld)**. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, 2009, p. 40-50. Disponível em: <http://bdt.d.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=958>. Acesso em: 1 fev 2011.

³⁰⁵ LISBOA, Armando de Melo; FAUSTINO, Andrea Viana. **Trocas solidárias, moeda e espiritualidade**. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 9 jul. 2010.

face aos processos de exclusão social, cada vez maiores.³⁰⁶ Nos dizeres de Leonardo Boff:

O ser humano é semelhante a um anjo que entrou numa grave crise ao cair e perdeu uma asa. Com uma asa só, não consegue mais voar.
O que faz então?
Abraça-se a outro anjo que também caiu e perdeu uma asa. Assim, um completa o outro. Abraçados, têm novamente duas asas. Superaram a crise. Erguem voo e conseguem voar para o seu destino.
Se não fossem solidários e se não se abraçassem mutuamente, estariam definitivamente perdidos.
Uma asa mais uma asa não são duas asas, mas um anjo inteiro que recupera sua integridade e sua capacidade de voar – e de voar nas alturas, realizando o chamado de sua natureza.³⁰⁷

Mas a economia solidária seria apenas um paliativo às crises do capitalismo, oferecendo-se como modo temporário de sobrevivência, ou é mais do que isso? Para Antunes, a Economia Solidária não vai além da função de absorver desempregados e marginalizados do sistema de trabalho, cumprindo assim um papel dentro do atual modo de produção, sem confrontar substancialmente a lógica do capital.³⁰⁸ Vainer sustenta tese semelhante. Para ele, “além de não romper com o modelo capitalista, a economia solidária ainda colabora com a manutenção das estruturas vigentes, pois contribui para a estabilidade do sistema social, diante do perigo potencial de explosão das ‘massas sobrantes’³⁰⁹. Isso nos faz lembrar aquela passagem bíblica em que os fariseus, ao ver Jesus curando e fazendo um sem número de milagres, diziam, despeitados, que ele somente fazia aquilo por que tinha parte com o demônio. Ao que Jesus respondeu: “Todo reino dividido contra si mesmo será destruído. Toda cidade, toda casa dividida contra si mesma não pode subsistir. Se Satanás expele Satanás, está dividido contra si mesmo. Como, pois, subsistirá o seu reino?”³¹⁰ Enfrentemos, portanto, a crítica:

1º. *Diz-se que a economia solidária não rompe com a lógica do capital.* Essa lógica, em síntese, é a da máxima exploração da mão-de-obra humana, pela

³⁰⁶ SILVA, Marcelo Rodrigues da. **Economia solidária, desenvolvimento local e resíduos sólidos: o caso da Associação de Catadores Érick Soares do município de Abreu e Lima/PE.** Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2006, p. 20. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³⁰⁷ BOFF, Leonardo. **A força da ternura: pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso.** Rio de Janeiro: Sextante, 2006. p. 110.

³⁰⁸ BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa.** Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 42. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³⁰⁹ METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico.** Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 20. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³¹⁰ Mt 12, 22s.

qual se produz a mais-valia, ou seja, o lucro do capitalista. Ora, se, como foi visto, a definição de empreendimento de economia solidária é a daquele que produz, vende, compra ou troca bens **sem que haja exploração do homem pelo homem**, está aqui o rompimento com o capitalismo. Se, porém, se diz que a economia solidária não rompe com a lógica do capital por que precisa interagir com o sistema capitalista, ainda que minimamente, aí é exigir demais da economia solidária. A mudança de sistema econômico por toda sociedade depende de muitos outros fatores, os quais não podem ser de responsabilidade exclusiva dos empreendedores da economia solidária. Mas, se a uma, não se pode dizer que à economia solidária seja possível, por si só, ou seja, sem que, ao menos, a maior parte da sociedade tenha aderido a ela, cambiar todo o sistema econômico, isso não permite dizer que a economia solidária não rompe com a lógica do capital.

2°. *Diz-se ainda que a economia solidária colabora com a manutenção das estruturas do sistema, ao absorver os desempregados e marginalizados, acalmando-lhes os ânimos.* Em um primeiro momento pode ser que realmente ela tenha esse efeito de apaziguar, o que estabilizaria o sistema. Mas aqui há algumas miopias, semelhantes às dos fariseus diante de Jesus. Primeiro, quem disse que os desempregados ou marginalizados desestabilizam o sistema, só pela condição de o serem? Pela teoria marxista, desempregados e marginalizados cumprem papel importante no sistema capitalista, pois formam o chamado “exército industrial de reserva”, ou seja, um contingente de pessoas que aceitam qualquer proposta de trabalho pelo salário mais ínfimo. Isso faz com que as remunerações mantenham-se em um patamar inferior, pela concorrência que se estabelece entre os trabalhadores, que também são mais um produto à disposição no mercado, que se regula pela lei da oferta e da procura. O resultado final é a potencialização dos lucros dos empresários. Pode-se dizer, então, que, no mínimo, a economia solidária, ao dar alternativa de renda aos desempregados e marginalizados, lhes retira do “exército industrial de reserva”, o que fere os interesses do capital, pelas razões vistas. Mas tem mais.

Se, como foi dito, os empreendimentos de economia solidária (EESs), ao absorverem desempregados e marginalizados, inicialmente acalmariam-lhes, não se pode dizer o mesmo daqueles que integram os EESs há mais tempo. A experiência de trabalhar em tais empreendimentos, onde não há exploração e todos se tratam de maneira igualitária e democrática, tem enorme força transformadora e conscientizadora. Homens e mulheres, antes passivos e alienados, se tornam muitas

vezes agentes políticos, no melhor sentido da expressão, e críticos ferrenhos do sistema.

É que a economia solidária, de fato, possui um *ethos* que se opõe ao capitalismo. Isso é inegável. “A novidade, a força e o diferencial da economia solidária gravita na idéia da SOLIDARIEDADE. Na economia solidária o elemento solidariedade não é um mero adjetivo: é central, reformata a lógica e o metabolismo econômico”³¹¹. Ademais, se muitos que ingressam em EESs, o fazem pelo único motivo de estarem desempregados e necessitados de auferir renda, outros há que escolhe conscientemente integrar tais empreendimentos, por entenderem que são formas mais adequadas de produção, que proporcionam bem-estar e autonomia aos trabalhadores, além de se inscreverem em um projeto de emancipação social.³¹²

Na continuação, Daniela Gomes Metello afirma que essa conscientização, no entanto, só será possível através do conhecimento do que é a economia solidária e de uma visão crítica sobre o capitalismo. Para Armando Lisboa:

Cabe não perder de vista o elemento central que caracteriza o âmago da economia solidária: ela não está prisioneira da lógica do capital, da mãope corrida pela valorização do valor. A lógica do valor em busca duma valorização desmesurada é a do “quanto mais tenho, mais quero”, a qual historicamente substituiu o princípio do “suficiente me basta”. Caso contrário, o capitalismo continuaria a se reproduzir e engoliria a economia solidária (como aliás ocorreu com o cooperativismo), passando a se reproduzir agora duma forma mais cooperativa e com base na auto-exploração.³¹³

Esse processo de desvirtuamento dos propósitos originais ocorrido com o cooperativismo, e de que fala Armando Lisboa, é confirmado por Sílvia Maria Pereira de Araújo, para quem existe uma tendência das cooperativas brasileiras de produção agrícola de “atrelar o produtor rural à própria lógica de acumulação ampliada do capital”³¹⁴. Para evitar isso, é necessário que o trabalhador associado se aproprie da idéia de economia solidária e a aplique às suas necessidades a serem desvendadas.³¹⁵

³¹¹ LISBOA, Armando de Melo. **Economia solidária e autogestão**: imprecisões e limites. Disponível em: <<http://www.fee.tche.br/sitefee/download/jornadas/2/e10-01.pdf>>. Acesso em 15 abr. 2010.

³¹² METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias**: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 20. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³¹³ LISBOA, Armando de Melo. Op. cit. Disponível em: <<http://www.fee.tche.br/sitefee/download/jornadas/2/e10-01.pdf>>. Acesso em 15 abr. 2010.

³¹⁴ ARAÚJO, Sílvia Maria Pereira de. **Eles: a cooperativa**; um estudo sobre a ideologia da participação. Curitiba: Projeto, 1982, p. 174.

³¹⁵ PAZELLO, Ricardo Prestes. Cooperativismo freireano: uma atividade de comunicação. In: BERGONSI, Sandra Suely Soares; LACERDA, Gustavo Biscaia de (org.). **Cooperativismo, economia solidária e inclusão social**: métodos e abordagens. Curitiba: PROEC, 2007, p. 117.

Outro ponto importante é a articulação das instituições econômicas solidárias entre si e os demais entes comunitários. Daniela Metello também pensa desta forma e sugere a participação das EESs (empreendimentos de economia solidária) em instâncias como “o Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) e a Rede Nacional de Socioeconomia Solidária, além de redes solidárias de caráter local como é o caso das cadeias produtivas solidárias (CPS). Trata-se de estreitar os laços entre tais iniciativas e propiciar o acolhimento delas a uma base comum”³¹⁶.

Por tudo isso, chega-se à conclusão de que, a “economia popular não deve ser compreendida apenas como um refúgio dos desempregados, mas como a possibilidade de materialização de um projeto econômico que se oponha à lógica do capital”³¹⁷. Nesse sentido, Paul Singer afirma ser a economia solidária “uma alternativa superior ao capitalismo”, superior no sentido mais amplo da vida, “como uma nova sociedade que unisse a forma industrial de produção com a organização comunitária da vida social”.³¹⁸ Trata-se, finalmente, de empreendimentos econômicos pautados em princípios como a solidariedade, a cooperação, a autogestão, a autossustentabilidade, a humanização, a repartição igualitária dos bens e o cuidado com o meio ambiente.

2.2.3 Práticas socioambientais na economia solidária

Vejam agora alguns exemplos de práticas socioambientais que incorporam os princípios da economia solidária.

Como já dissemos, a economia solidária não é exclusividade do Ocidente. Povos de outras culturas, nos mais diversos momentos da história e nos lugares mais diferentes do planeta, desenvolvem ou desenvolveram práticas que poderiam ser classificadas como empreendimentos econômicos solidários (EESs). Os povos indígenas das terras baixas sulamericanas, nas quais está o Brasil, são um ótimo exemplo. Segundo Alcida Rita Ramos, esses povos, embora guardem profundas

³¹⁶ METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias**: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 21. Disponível em: <http://www.fbes.org.br>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³¹⁷ BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária**: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 46. Disponível em: <http://www.fbes.org.br>. Acesso em: 8 jul. 2010.

³¹⁸ SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002, p. 114-115.

diferenças entre si, apresentam algumas características comuns, quando comparados às sociedades nacionais, que os distinguem delas.³¹⁹

No âmbito econômico, “é raro encontrarmos [em sociedades indígenas] um número elevado de bens exclusivamente com valor de troca, como é, por excelência, o dinheiro”. A maioria dos bens fabricados nessas sociedades tem valor de uso, como panelas, vasos, chocalhos e colares. As trocas de tais bens de uso, no entanto, são um aspecto importante das comunidades indígenas. Há várias modalidades de intercâmbio, conforme a situação e o parceiro.³²⁰ Tudo movido pelo princípio da reciprocidade, nos termos da *dádiva* referida por Marcel Mauss.³²¹

Outro ponto importante, suscitado pela questão da dádiva, é que a esfera econômica não pode ser estudada de forma fragmentada das demais realidades da vida indígena, como a social e a religiosa. Pois um índio jamais é visto apenas como um trabalhador, mas sim como um ser social completo, diferentemente do que acontece em nossas sociedades em que não importa se o trabalhador está com problemas pessoais ou se sua mulher está prestes a dar à luz. Na fábrica ou na empresa, ele é apenas um empregado que deve produzir. Ademais, não possui o domínio de toda a cadeia produtiva, mas somente de parte, às vezes mínima, dela. A isso, chamamos de alienação. O índio, por sua vez, controla os meios de produção e o produto final lhe pertence, não é uma mercadoria como o é para o operário.

A autonomia do trabalhador indígena ainda se revela na possibilidade que tem de definir seu dia de descanso, pois não há um “fim de semana” predeterminado. Nada obstante, é muito difícil distinguir claramente trabalho de lazer. As atividades são realizadas em clima de alegria e descontração, de maneira que há sempre certo grau de prazer em realizá-las, ainda que algumas sejam mais maçantes. Finalmente, cabe dizer que a produção indígena, via de regra, é autossustentável, ou seja, se produz apenas o necessário para a sobrevivência do grupo, o que, entre outras coisas, favorece a preservação dos recursos naturais.³²²

Feitas tais observações, cremos ser difícil negar que a economia indígena seja economia solidária. Partindo desse pressuposto, apresentaremos algumas ações econômicas de viés socioambiental. Começamos pela experiência do *artesanato de arumã*, dos povos indígenas do Alto Rio Negro, no Amazonas.

³¹⁹ RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986, p. 11.

³²⁰ RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986, p. 39-41.

³²¹ FERREIRA NETO, Lindolfo Euqeres. **O sagrado na dádiva**: aproximações teóricas com a prática da solidariedade de um irmãozinho de Jesus (da família espiritual de Charles de Foucauld). Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, 2009, p. 40-50. Disponível em: <http://btdt.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=958>. Acesso em: 1 fev 2011.

³²² RAMOS, Alcida Rita. Op. cit., p. 23-35.

O arumã é um “conjunto de espécies de ervas do gênero *Ischnosiphon* (marantáceas) que ocorre amplamente nos trópicos úmidos da América”³²³. Seus talos são utilizados pelos povos indígenas para fabricar objetos utilitários como tipiti (espremedor de massa de mandioca), peneiras, abanos, balaios e cestos de várias formas e tamanhos. Os cestos também são decorados com ricos desenhos e comercializados por artesãos Baniwa³²⁴, há décadas.

A fim de que essa fonte de renda pudesse gerar mais benefícios àquelas comunidades, foi criado o Projeto “Arte Baniwa”, numa parceria entre a Organização Indígena da Bacia do Içana (Oibi), a Federação de Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn) e o Instituto Socioambiental (ISA), por meio do qual os artesãos podem vender seus produtos diretamente aos grandes centros urbanos do país, sem atravessadores.³²⁵ Em 2004, eram 218 artesãos trabalhando. Desde 1999, quando começou o projeto, a 2004, foram 21.108 peças vendidas para São Paulo.

Com razão, os índios têm se preocupado com a sustentabilidade da cultura do arumã.³²⁶ As atividades extrativistas não-madereiras têm sido implementadas como uma forma alternativa econômica sustentável para as florestas tropicais, por serem de baixo impacto ecológico. Nada obstante, conforme orientam os estudiosos, no caso do arumã, faz-se necessário que não haja grandes alterações no “padrão de vida de subsistência” dos Baniwa, que se baseia na agricultura, pesca, caça e coleta. Caso contrário, com a mudança, por exemplo, para uma economia de dinheiro e perda da agricultura de subsistência, o resultado poderá ser o fim da cultura do arumã, pois “se quebraria o ciclo de renovação de matéria-prima nas roças e capoeiras”, o que é reconhecido pelos próprios artesãos.³²⁷ Um deles teria dito: “Enquanto não pararmos de fazer a roça, o arumã não vai acabar”.³²⁸

No litoral paulista, também há uma iniciativa bastante interessante. Índios Guarani que lá vivem criaram uma associação e implantaram um projeto de autossustentabilidade. Os Guarani são um povo de íntima relação com a mata. É na floresta que eles encontram o *Tekoa*, o seu lar conforme a tradição apregoa. Sua

³²³ SHEPARD JR., Glenn; SILVA, Maria Nazareth F. da.; BRAZÃO, Armindo Feliciano; et al. Sustentabilidade socioambiental de arumã no Alto Rio Negro. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 131.

³²⁴ Baniwa é o idioma que identifica os diversos povos indígenas daquela região amazônica.

³²⁵ Ibidem, p. 129-130.

³²⁶ BANIWA, André Fernando. Arte Baniwa e manejo do arumã. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 144-145.

³²⁷ SHEPARD JR., Glenn; SILVA, Maria Nazareth F. da.; BRAZÃO, Armindo Feliciano; et al. Op. cit., p. 143.

³²⁸ BANIWA, André Fernando. Op. cit., p. 145.

tradição também é a de ser um povo coletor, que faz uma agricultura de subsistência, que caça e produz artesanato. Nada obstante, têm tido grande dificuldade para manter seus costumes, haja vista a escassez de terras para suas comunidades, a devastação de áreas de florestas por não-índios e a invasão de suas terras por grileiros e posseiros.

Em 2004, estavam em curso dois projetos financiados pelo Ministério do Meio Ambiente, que visavam a oferecer alternativa de renda aos índios. Em tais projetos, eles tiveram que alterar o processo tradicional de coleta e passaram a cultivar alguns recursos da mata. As aldeias Ribeirão Silveira, em São Sebastião, e Boa Vista, em Ubatuba, construíram viveiros de mudas de plantas nativas, na grande maioria, e outras poucas exógenas (para consumo interno). Parte das mudas é plantada na mata e outra vai para quintais guarani.³²⁹ A Associação Tembiquai, responsável pelo projeto em Boa Vista, justificou assim o projeto:

Iremos produzir mudas que serão plantadas em nossos quintais e trilhas mantendo a diversidade biológica. (...) A diversidade existente nos quintais da aldeia será aumentada com o plantio de vários tipos de planta, melhorando nossa alimentação. Este procedimento reduz as doenças e pragas nas plantas e conseqüentemente o uso de insumos agrícolas principalmente agrotóxicos e fertilizantes químicos.³³⁰

No Ribeirão Silveira, já havia um viveiro organizado pelos Guarani, com o apoio do Chefe do Posto da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), de uma ONG local e da Prefeitura de São Sebastião. Na sequência, o projeto também recebeu apoio do Ministério do Meio Ambiente. Como se vê, “os projetos foram pensados como alternativa de subsistência que garantisse acesso aos recursos naturais e a concomitante conservação da mata”. Seus resultados apontam para a possibilidade de os Guarani serem efetivamente reconhecidos como “guardiões da mata”.³³¹

Há outras experiências econômicas solidárias muito ricas, entre os povos indígenas, que agregam sustentabilidade social e ambiental. Destacamos, por último, a dos índios Sateré-Mawé, da Amazônia. Inventores da cultura do guaraná, foram eles que domesticaram essa planta silvestre e criaram o processo de seu beneficiamento, permitindo que o guaraná fosse conhecido no mundo inteiro.

³²⁹ FONSECA, Maurício. Iniciativas guarani no manejo de seu futuro. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 310.

³³⁰ Ibidem, p. 312.

³³¹ Ibidem, p. 313.

Produzido e comercializado tanto por índios como por não-índios, o guaraná dos Sateré-Mawé sempre foi mais procurado, na região de Maués-AM, haja vista o apuro de suas técnicas tradicionais. A moderna cultura do guaraná, surgida com a expansão do produto no mercado mundial, trouxe uma série de prejuízos à floresta, devido ao uso de pesticidas e herbicidas em escala exponencial. A larga oferta do produto manteve o preço em baixa.

Em 1994, o Conselho Geral das Tribos Sateré-Mawé (CGTSM) criou o Projeto Guaraná, com vistas a vender o guaraná produzido na Terra Indígena Andirá-Marau, na fronteira entre o Amazonas e o Pará, por um preço que incluísse os custos ecológicos e sociais e os valores sociais e culturais do produto. A ideia deu tão certo que, em 2004, “o CGTSM se uniu à Cooperativa Agrofrutífera Uruará (Agrofut) e à microempresa familiar Agrorisa, para fundar a Sapopema, Sociedade dos Povos para o Eco-desenvolvimento da Amazônia”. A empresa, que reúne num único sujeito a produção, o comércio e a cooperação mútua, viabilizou a certificação do guaraná Sateré-Mawé no mercado justo internacional.³³²

Destarte, como afirma Beto Ricardo, do ISA,

(...) o grande desafio é a possibilidade das associações indígenas traduzirem sua crescente expressividade político-institucional em autonomia econômica para as populações que se encarregam de representar, envolvendo seus membros em projetos locais de exploração dos recursos naturais que sejam, ao mesmo tempo, não-predatórios e capazes de promover uma certa auto-sustentação econômica das áreas indígenas. Nesse contexto, não deverá se negligenciar o lugar da diversificação complementar das atividades e recursos econômicos extralocais, também suscetível de aliviar o peso dos recursos naturais da floresta na formação da renda das comunidades e, portanto, de contribuir para a preservação ambiental de suas áreas.
(...) A esse desafio acrescenta-se a complexa tarefa de administrar as formas de diferenciação social e cultural surgidas no processo de transformação socioeconômica induzido por estes novos projetos de etnodesenvolvimento (Albert & Ricardo, 2002).³³³

Para finalizar, trazemos o exemplo de prática socioambiental em economia solidária não-indígena de uma cooperativa de catadores de reciclados. Trata-se da Cooperativa de Agentes Ambientais de Foz do Iguaçu (COAAFI). Em 2001, quarenta catadores que trabalhavam no antigo “lixão” da cidade resolveram se organizar e criar

³³² INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Almanaque Brasil socioambiental**. 2008, p. 427. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 2 mar 2011.

³³³ RICARDO, Beto. Povos indígenas e “desenvolvimento sustentável”. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p. 128.

a Cooperativa dos Catadores de Nova Califórnia³³⁴ (COCANC), atual COAAFI. O empreendimento se ampliou para outras regiões do Município.

A partir de 2003, com o início do Programa Coleta Solidária, de responsabilidade da Prefeitura de Foz do Iguaçu, e parceria da Itaipu Binacional, foram instalados os primeiros Centros de Triagem, os quais permitiam o armazenamento do material reciclado em locais adequados, os chamados “barracões”, pois antes isso geralmente era feito nas próprias residências dos catadores. Em 2009, já eram nove Centros de Triagem, todos sob a coordenação dos aproximadamente 160 cooperados da COAAFI.

O trabalho é feito de forma partilhada, com divisão igualitária dos lucros entre os grupos que atuam na coleta, transporte e seleção do material, conforme frequência de cada trabalhador, anotada diariamente. A renda permite uma vida mais digna às famílias dos cooperados, ademais, passam a contar com os benefícios da previdência social, contribuindo mensalmente com o INSS (Instituto Nacional do Seguro Social), em categoria diferenciada para cooperados catadores de material reciclado³³⁵, o que lhes é mais vantajoso. Cenira Lara Taborda, cooperada há quatro anos no “barracão” do Jardim Lancaster, diz que ganha, em média, R\$ 450,00 por mês, com seu trabalho de catadora. A renda, complementada pelo Bolsa-família em mais R\$ 190,00, é a única que possui para criar seus três filhos (8, 6 e 1/2 ano de idade).³³⁶

Ademais, o empreendimento contribui com a política ambiental do Município, pois prolonga a vida útil do atual aterro sanitário, ao destinar boa parte do material reciclável a empresas do ramo, além de manter a cidade limpa e saudável.³³⁷

³³⁴ Referência ao bairro de Foz do Iguaçu chamado Jardim Nova Califórnia.

³³⁵ A categoria dos catadores, aliás, têm se organizado cada vez mais, inclusive em nível nacional. O Movimento Nacional dos Catadores de Reciclados (MNCR) congrega inúmeros catadores e associações de catadores de todo o Brasil. Com efeito, “a falta de solidariedade e de colaboração entre os atores sociais em relação ao movimento da Economia Solidária é um dos seus pontos frágeis. Em alguns casos, observou-se que os valores da cultura capitalista sobressaem-se, privilegiando interesses pessoais e/ou grupais em detrimento de um processo maior”. BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária**: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007, p. 135. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010. Não parece ser esse o caso dos catadores cooperados de Foz do Iguaçu, que demonstram estar bastante envolvidos com o MNCR, fazendo até uso de camisetas com o símbolo desse Movimento. Veja mais sobre o Movimento Nacional de Catadores de Reciclados (MNCR) em: <<http://mncr.org.br>>.

³³⁶ Entrevista realizada em 23 maio 2011.

³³⁷ Ver artigo de PELISSER, Sônia. **Dinâmicas de trabalho da cooperativa de catadores de materiais recicláveis de Foz do Iguaçu/PR e sua relação com as iniciativas do Estado**. Disponível em: <http://www.estudosdotrabalho.org/anais-vii-7-seminario-trabalho-ret-2010/sonia_pelisser_dinamicas_de_trabalho_cooperativa_catadores_materiais_reciclaveis_foz_iguacu_pr_iniciativas_estado.pdf>. Acesso em: 16 maio 2011. Consultar também o Projeto de Lei n. 130/2009, que declara de Utilidade Pública a Cooperativa dos Agentes Ambientais de Foz do Iguaçu – COAAFI. Disponível em: <<http://www.camarafpz.pr.gov.br/pdf/projetos/949.pdf>>. Acesso em: 16 maio 2011.

Por aliá, de forma harmoniosa, os aspectos de preservação ambiental e de justiça social, a Cooperativa de Agentes Ambientais de Foz do Iguaçu (COAAFI) se constitui em exemplo de prática socioambiental, no âmbito da economia solidária.

2.3 ÉTICA DOS DIREITOS SOCIOAMBIENTAIS

Vistas a história e algumas práticas do socioambientalismo, convém dissertar um pouco sobre os valores, sobre a ética que está na base desse movimento, para que assim tenhamos parâmetros de comparação com a ética da fraternidade que expusemos na primeira parte do trabalho. Antes, porém, façamos uma observação: em virtude da escassez de material que trate de maneira estrita sobre ética socioambiental ou dos direitos socioambientais e sobre Direito Socioambiental, temas relativamente novos no Direito, bem como pelo fato de o Direito Ambiental, no Brasil, ser um Direito eminentemente socioambiental, mormente com o advento da Constituição Federal de 1988 e a adoção que fizemos do conceito de “desenvolvimento sustentável” expresso no Relatório Brundtland (“Nosso futuro comum”) e nos documentos firmados na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro, em 1992, não será incomum ver confundidas nesse tópico as expressões “Direito Ambiental” e “Direito Socioambiental” ou “direitos socioambientais”; o mesmo ocorrendo com “ambiental” e “socioambiental”, nada obstante a diferença que possa existir entre elas, o que nem sempre é percebido por autores e legisladores, e que, espera-se, não será o nosso caso.

O “Direito Ambiental é, notoriamente, produto de orientações científicas e éticas que recebe de outras disciplinas”³³⁸. Pode-se dizer o mesmo do Direito Socioambiental, acrescentando que ele também advém de saberes e valores tradicionais, que escapam das “disciplinas” acadêmicas que conhecemos.

É importante ainda dizer que as ciências e a ética ocidentais são de tradição humanista, a qual, por sua vez, “sempre esteve profundamente alicerçada sobre a concepção da existência de uma contradição entre homem e natureza e que o

³³⁸ BENJAMIN, Antônio Herman. Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira. **Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. Organizado por José Joaquim Gomes Canotilho e José Rubens Morato Leite. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 107.

ser humano deveria, para alcançar o progresso e a felicidade, dominar a natureza”³³⁹.

Leonardo Boff, teólogo da libertação, afirma:

A ética da sociedade dominante atual é utilitarista e antropocêntrica. Falsamente considera que o conjunto dos seres da natureza somente possui razão de existir na medida em que serve ao ser humano, que pode dispor deles a seu bel-prazer.

Continua acreditando que o ser humano, homem e mulher, é a coroa do processo evolutivo e o centro do universo.

Mal sabe que o ser humano foi um dos últimos seres a entrar no teatro da criação. Quando 99,98% de tudo já estava pronto, surgimos nós. O universo, a Terra e os ecossistemas não precisaram do ser humano para se organizarem e elaborarem sua majestática beleza.³⁴⁰

É evidente que essa não é e não pode ser a ética que fundamenta o Direito Socioambiental e os direitos socioambientais. Uma outra ética deve permear essas novas formas jurídicas e conforme seja revelada, poderá potencializar a aplicação das normas que lhe correspondem.³⁴¹ A ética socioambiental, entendemos é a ética da fraternidade entre homem/sociedades humanas e demais comunidades de vida, a qual pressupõe o reconhecimento das diferenças culturais entre esses mesmos homens e sociedades humanas e a importância do diálogo entre eles. Ou seja, é uma ética focada na relação entre homem concreto (pertencente a uma sociedade ou grupo) e meio ambiente e na relação entre os saberes, sobre a natureza, produzidos pelas diferentes culturas (interculturalidade).

Até agora, consideramos a fraternidade somente entre os homens e as sociedades humanas. Mas será possível se falar em relações fraternais entre homens/sociedades humanas e natureza? Para Pedro Dalle Nogare, sim: “(...) realmente parece-nos que a atitude mais sensata a adotar em relação à natureza não é nem de estática contemplação nem de conquista brutal, mas de recíproco respeito e colaboração”³⁴². Esse entendimento encontra respaldo na Carta da Terra, documento elaborado pela sociedade civil internacional, por iniciativa da ONU, que conta com a adesão e o reconhecimento de mais de 4.500 organizações nacionais e internacionais, entre as quais a UNESCO³⁴³. Trata-se de uma “declaração de princípios éticos fundamentais para a construção, no século 21, de uma sociedade global justa,

³³⁹ ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito Ambiental**. 5. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2001, p. 22.

³⁴⁰ BOFF, Leonardo. **A força da ternura**: pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, p. 13.

³⁴¹ BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. **Direito Ambiental e teoria jurídica no final do século XX. O novo em Direito Ambiental**. Organizado por Marcelo Dias Varela e Roxana Cardoso Brasileiro Borges. Belo Horizonte: Del Rey, 1998, p. 18.

³⁴² NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 233.

³⁴³ Órgão da ONU. Ver mais em: < <http://www.unesco.org/new/pt/brasilia/>>.

sustentável e pacífica”.³⁴⁴ No item 1, ela traz o seguinte princípio: “Respeitar a Terra e a vida em toda sua diversidade”. Já o item 1, *a*, fala em: “Reconhecer que todos os seres são interligados e cada forma de vida tem valor, independentemente de sua utilidade para os seres humanos”. E, finalmente, destacamos o item 2, que afirma o dever ético de: “Cuidar da comunidade da vida com compreensão, compaixão e amor”.

Tais princípios da Carta da Terra parecem apontar para a confirmação da ideia defendida de que seja possível e desejável se constituir relações de “recíproco respeito e colaboração” com a natureza, como nos fala Pedro Dalle Nogare. Alguém, no entanto, poderia questionar: mas como se daria a reciprocidade de respeito e colaboração por parte da natureza? E não temos disso inúmeros exemplos? A natureza constantemente colabora com a manutenção da vida humana, fornecendo-lha todos os elementos de que precisa, do ar, da água aos alimentos de base vegetal e animal, sem falar da energia solar, que move o “motor” do mundo. E o faz sem qualquer agressão desnecessária ou cruel, ou seja, age ou se omite sempre de forma respeitosa, pacífica. O mesmo já não se pode dizer dos homens, que há séculos vem compulsoriamente tirando da natureza aquilo de que não precisa, desequilibrando-a e maltratando-a.

É verdade que os homens também colaboram com natureza, ainda que inconscientemente, quando, por exemplo, entregam seu corpo à decomposição realizada por seres que se alimentam da carne humana.³⁴⁵ No entanto, além do dever recíproco de “respeito e colaboração” na manutenção da vida em geral, cabe ao homem, na condição de ser racional, mas acima de tudo, de ser ético, “dono de um rosto e de um coração”³⁴⁶, como ensinava a cultura asteca, obrigações específicas frente à natureza, que não requerem reciprocidade, pelo menos, não no mesmo nível de intensidade.

Tais obrigações dizem respeito especialmente ao *cuidado*. Para Leonardo Boff: “Cuidar é mais que *ato*; é uma *atitude*. Portanto, abrange mais que um *momento* de atenção, de zelo e de desvelo. Representa uma *atitude* de ocupação, de

³⁴⁴ Disponível em: <<http://www.cartadaterrabrasil.org>>. Acesso em: 20 maio 2011.

³⁴⁵ Aliás, ensina o Darma que: “Só temos o direito de comer porque cumprimos o dever de nos deixar comer por um agente hierarquicamente superior”. PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 234.

³⁴⁶ “Na América Latina, foi a cultura náhuatl dos astecas do México que conferiu especial significação ao coração. A definição de ser humano não é como entre nós, a de um animal racional, mas a de ‘dono de um rosto e de um coração’. O rosto identifica e distingue o ser humano de outros seres humanos. Pelo rosto o ser humano se relaciona eticamente com o outro. No rosto fica estampado se o acolhemos, se dele desconfiamos, se o excluímos. O coração, por sua vez, define o modo-de-ser e o caráter da pessoa, o princípio vital donde provém todas as suas ações.” BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 122-123.

preocupação, de responsabilização e de envolvimento afetivo com o outro³⁴⁷. Heidegger, por seu turno, afirma que o cuidado (*cura*³⁴⁸) é condição *a priori* da existência humana, “uma dimensão fontal, originária, ontológica, impossível de ser totalmente desvirtuada”, ou seja, que está presente antes de qualquer pensamento ou ação.³⁴⁹ Boff, com efeito, concorda nisso e diz que é da essência humana o *cuidado*.³⁵⁰ Dirá ainda que “o cuidado acompanha o ser humano enquanto peregrinar pelo tempo”³⁵¹. A relação de cuidado do ser com o mundo e os demais seres, destarte, não pode ser negada pelo sujeito, que assim acaba por negar a si mesmo, pois rompe com sua condição de humanidade, resultando na chamada “ferida aberta de nosso tempo”.³⁵²

Ambos partem da fábula-mito do Cuidado essencial, criada por Higino, escravo egípcio de César Augusto, e morto no ano 10 de nossa era. Diz literalmente a fábula³⁵³:

“Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma idéia inspirada. Tomou um pouco do barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter.

Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado.

Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome.

Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada.

De comum acordo pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:

- Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura.

- Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer.

³⁴⁷ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 33.

³⁴⁸ Em que pese preferir o uso da expressão *cura* no lugar de *cuidado*, Heidegger reconhece que a “história do significado do conceito ôntico de ‘cura’ permite ainda a visualização de outras estruturas fundamentais da pre-sença”. Assim, alertado por Burdach, dirá que: “A condição existencial de possibilidade de ‘cuidado com a vida’ e ‘dedicação’ deve ser concebida como cura num sentido originário, ou seja, ontológico”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 264-265. Leonardo Boff, que prefere *cuidado* em vez de *cura*, explica que: “Segundo clássicos dicionários de filologia, alguns estudiosos derivam cuidado do latim *cura*. Esta palavra é um sinônimo erudito de cuidado, usada na tradução de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Em sua forma mais antiga, *cura* em latim se escrevia *coera* e era usada num contexto de relações de amor e de amizade. Expressava a atitude de cuidado, de desvelo, de preocupação e de inquietação pela pessoa amada ou por um objeto de estimação”. BOFF, Leonardo. Op. cit., p. 90-91. Adotaremos a linguagem do *cuidado*, como sinônimo de *cura*, que vem da antiga palavra latina *coera*.

³⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. Op. cit., p. 243-300. Ver também: OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. **Ética de Gaia**: ensaios de ética socioambiental. São Paulo: Paulus, 2008, p. 186-189.

³⁵⁰ BOFF, Leonardo. Op. cit., p. 39.

³⁵¹ Ibidem, p. 83.

³⁵² OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. Op. cit., p. 189-190.

³⁵³ BOFF, Leonardo. Op. cit., p. 45-46.

- Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver.
E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada *Homem*, isto é, feita de *húmus*, que significa terra fértil”.

Leonardo Boff a interpreta da seguinte maneira: Júpiter simboliza o céu, a transcendência, que cria e doa o espírito; a capacidade humana de “ir além dos limites da Terra”. A Terra é aquela que fornece o material (matéria, “argila”) necessário para “moldar” o homem; é a imanência e o reconhecimento dos nossos limites. Saturno representa a condição histórica-temporal e utópica do ser humano, sempre em busca da “idade de ouro”, do ideal de uma sociedade integrada e justa. O cuidado aparece personalizado, como ser concreto, devido a sua importância para a vida humana.³⁵⁴

Nele (Cuidado), o homem é capaz de manter as três dimensões – Júpiter, Terra e Saturno – unidas, em síntese “viva, fecunda”.³⁵⁵ A maneira pela qual o cuidado faz isso, se revela em seus dois aspectos. Primeiro: de desvelo e dedicação. Segundo: de preocupação e inquietação que nos provoca o outro amado.³⁵⁶ Desses aspectos, decorrem as atitudes do amor, da justa medida, da ternura, da carícia, da cordialidade, da convivialidade e da compaixão. O amor é o “fenômeno cósmico e biológico” pelo qual os seres se unem e se sentem parte da mesma realidade. A justa medida é a utilização moderada dos recursos naturais, sociais e pessoais, para que se mantenham no tempo. Por ternura, devemos entender o afeto que devotamos ao outro, nas mais diversas situações. A carícia é o jeito carinhoso de cuidar, manifestado pelo toque suave e cheio de renúncia. A cordialidade é “a capacidade de sentir o coração do outro e o coração secreto de todas as coisas”. Já a convivialidade visa a conciliar produção e cuidado, efetividade e compaixão, livrando homem e natureza da exploração das empresas capitalistas. Por fim, a compaixão significa desapegar-se do desejo de possuir e, em última instância, de matar. Também tem o sentido de compartilhar a dor e a alegria do outro, irmanando-se a ele.³⁵⁷

O *modo-de-ser-cuidado*, ademais, não vê a natureza como objeto, antes busca estabelecer com ela convívio amigável e afetivo.³⁵⁸ Josafá Carlos de Siqueira aborda a questão:

³⁵⁴ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 60-83.

³⁵⁵ Ibidem, p. 67 e 82-83.

³⁵⁶ Ibidem, p. 91-92.

³⁵⁷ Ibidem, p. 109-128.

³⁵⁸ Ibidem, p. 95-97.

O saber cuidar não é simplesmente um conhecimento teórico da natureza, mas uma atitude afetiva que, segundo o grande mestre da espiritualidade, Santo Inácio de Loyola, passa pelos sentidos do ver, do tocar, do degustar, do cheirar e do sentir internamente a vida criada.³⁵⁹

No hinduísmo, por exemplo, há diversos textos sagrados que ensinam a tratar todos os seres vivos com o mesmo cuidado que se dedica às crianças.³⁶⁰ Raimundo Panikkar, ao fazer uma análise, sob a perspectiva indiana, da concepção ocidental de Direitos Humanos, fala que, de fato, existe uma *natureza humana universal*, a fundamentar os direitos humanos. Nada obstante, seria uma impropriedade afirmar que essa natureza universal dos homens é separada e essencialmente diferente da dos demais seres vivos ou da realidade como um todo³⁶¹. O homem, com efeito, não está sozinho.³⁶²

Dessa forma, Direitos exclusivamente *Humanos* seriam considerados como uma violação dos “Direitos Cósmicos”, e um exemplo de antropocentrismo que prejudica a si próprio, um novo tipo de apartheid. Responder que “Direitos Cósmicos” são vazios de sentido apenas denunciaria a cosmologia subjacente à objeção, para a qual a expressão não faz qualquer sentido. Mas a existência de uma cosmologia diferenciada é exatamente o que está em jogo aqui. Falamos das leis da natureza, porque não também de seus direitos?³⁶³

Em que pesem as várias críticas que são feitas à tentativa de conceder direitos à natureza (direitos dos animais, por exemplo), como as feitas por François Ost, que não considera adequado e eficaz tratar a natureza como sujeito de direitos e propõe em lugar disso que se regule nossa “relação com a natureza” e ao acesso aos seus recursos³⁶⁴, somos de opinião idêntica à de Raimundo Panikkar. A dificuldade em

³⁵⁹ SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética socioambiental**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 27.

³⁶⁰ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 127.

³⁶¹ Uma doutrina espiritualista que destoa das demais crenças ocidentais, apesar ter sido fundada na França, em pleno século XIX, por um cientista conhecido como Allan Kardec, pode nos ajudar a compreender essa afirmação hinduísta. O espiritismo ensina que a essência espiritual que habita nos homens, ou seja a alma ou espírito, germinou e foi preparada nos seres ou coisas que pertencem às demais espécies do reino animal, bem como aos reinos vegetal e mineral. Após várias existências nesses reinos, o *princípio inteligente* alcança a capacidade de discernir entre o bem e o mal, adquire consciência do seu futuro e se torna apto a ingressar no que chamamos *humanidade*. Assim, é que tudo se encadeia e é solidário na natureza (questão 607). KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. 52. ed. Tradução de Salvador Gentile. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1989, p. 251-252.

³⁶² PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004, p. 223 e 233.

³⁶³ Ibidem, p. 223.

³⁶⁴ Para tanto, o autor sugere que se utilize o conceito de *patrimônio comum da humanidade*, entendida esta como Kant a entendia, ou seja, de forma alargada no tempo e no espaço. OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 233-234, 314-318 e 351-387. Sobre uma visão antropocêntrica da proteção do meio ambiente, ver também: FIORILLO, Celso Antonio Pacheco; RODRIGUES, Marcelo Abelha. **Manual de Direito Ambiental e legislação aplicável**. São Paulo: Max Limonad, 1997, p. 48-49. FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 16-18.

reconhecer direitos à natureza está ligada à cosmovisão que se adota. No caso, a cosmovisão antropocêntrica, do Ocidente.

A perspectiva holística, por sua vez, predominante na cosmologia de muitos povos indígenas da América³⁶⁵ e das religiões orientais hinduísta e budista, faz perceber o valor intrínseco de todas as formas de vida e a interligação entre elas. Isso facilita e até incentiva o entendimento de que a natureza é, sim, titular de direitos.³⁶⁶ Tal perspectiva, aliás, foi acolhida pela Carta da Terra, como se vê no item 16, *f* (parte final), ao se referir à *totalidade maior da qual somos partes*, e por Leonardo Boff, quando afirma que o *modo-de-ser-cuidado* nos faz sentir “ligados e re-ligados uns com os outros, formando um todo orgânico único, diverso e sempre includente. Esse todo remete a um derradeiro Elo que tudo re-liga, sustenta e dinamiza”.³⁶⁷ De maneira inversa, Fritjof Capra diz que a percepção de que somos todos interdependentes e fazemos parte da imensa *teia da vida* nos inclina “a cuidar de toda a natureza viva”.³⁶⁸ Para esse autor, o holismo pode ser entendido como uma visão

(...) que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo “ecológica” for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos).³⁶⁹

Outro baluarte do holismo ecológico é o cientista James Lovelock. Após estudar as teses de Lynn Margulis, elaborou a hipótese de Gaia, para explicar o comportamento sistêmico da Terra. Por esta teoria, o planeta é um *superorganismo*, capaz de se auto-regular, numa rede de interações entre sistemas vivos e não-vivos. A hipótese, conta Lovelock, partiu da contemplação da Terra desde o espaço, o que permitiu uma visão do conjunto do globo, não dos detalhes. Perceber que somos uma

³⁶⁵ SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética socioambiental**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 36.

³⁶⁶ A Constituição do Equador, país onde vive cerca de doze milhões de indígenas, estabeleceu, no Capítulo Sétimo, os Direitos da Natureza. A Pacha Mama, como os índios chamam a natureza, tem direito de ser respeitada em seus ciclos vitais, estrutura, funções e processo evolutivo e de ser restaurada, sempre que necessário (arts. 71 e 72).

³⁶⁷ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela Terra**. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 95-96.

³⁶⁸ CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996, p. 29.

³⁶⁹ Idem, p. 25. A expressão *holismo* vem do radical grego “holos”, que significa inteiro, todo, não fragmentado. BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. Direito Ambiental e teoria jurídica no final do século XX. **O novo em Direito Ambiental**. Organizado por Marcelo Dias Varella e Roxana Cardoso Brasileiro Borges. Belo Horizonte: Del Rey, 1998, p. 15. SÉGUIN, Elida. **O Direito Ambiental: nossa casa planetária**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002, p. 4. Siqueira afirma que a dimensão da totalidade está inserida na própria realidade socioambiental, veja: SIQUEIRA, Josafá Carlos de. Op. cit., p. 33-34.

pequena e não tão importante (quanto imaginávamos) parte desse sistema vivo pode fazer com que recuperemos o amor e a empatia pela natureza, bem como o sentido de sacralidade da Terra.³⁷⁰

Na verdade, como admite o próprio François Ost, crítico do holismo (“*deep ecology*”), a cosmovisão holista é, em maior ou menor grau, recepcionada pelos documentos jurídicos nacionais e internacionais que tratam do meio ambiente, a exemplo da Convenção do Rio de Janeiro sobre Mudanças Climáticas, que definiu *clima* nos seguintes termos: “Entendemos por ‘sistema climático’ um conjunto englobando a atmosfera, a hidrosfera, a biosfera e a geosfera, bem como as suas interações” (arts. 1 e 3).³⁷¹

A Constituição brasileira de 1988, com efeito, parece estar em consonância com a proposta holística de proteção do meio ambiente, como defendem José Rubens Morato Leite, Patrick de Araújo Ayala e Antônio Herman Benjamin. Tais autores, no entanto, preferem falar em *antropocentrismo alargado*, em vez de simplesmente holismo. Querem, com isso, dizer que todos os seres têm seu valor intrínseco reconhecido pelo constituinte, mas que o destinatário da norma jurídica ambiental continua sendo o homem, ou seja, a natureza não detém a titularidade desses direitos.³⁷²

Consideramos, com a devida vênia, um pouco contraditória essa posição. Mas entendemos que os autores estão preocupados em mostrar que a visão constitucional da questão socioambiental não exclui o homem e a necessidade de sanar as mazelas sociais etc., como já foi comentado em tópico específico. Pensamos, no entanto, que reconhecer direitos da natureza, como o fez expressamente a Constituição do Equador (Capítulo Sétimo), não faz com que deixemos de respeitar ou de se preocupar com os direitos humanos.³⁷³ Aliás, a natureza jamais teve reconhecidos os seus direitos, em toda a história do Ocidente, e, bem sabemos, isso

³⁷⁰ LOVELOCK, James. **Gaia**: una nueva visión de la vida sobre la Tierra. Barcelona: Orbis, 1985, p. 26 e 74. Ver ainda: CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996, p. 172-175. Sobre o sentido de sacralidade da Terra, ver: OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. **Ética de Gaia**: ensaios de ética socioambiental. São Paulo: Paulus, 2008, p. 181-186.

³⁷¹ OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 107. A adoção da visão holística do mundo, aliás, pode representar para a teoria jurídica em geral, e não apenas para o Direito Socioambiental, um novo paradigma, conforme entende Roxana Cardoso Brasileiro Borges. Op. cit., p. 15.

³⁷² LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. A transdisciplinariedade do Direito Ambiental e a sua equidade intergeracional. **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo, n. 22, p. 62-80, abr/jun 2001, p. 62-63 e 79. BENJAMIN, Antônio Herman. Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira. **Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. Organizado por José Joaquim Gomes Canotilho e José Rubens Morato Leite. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 111.

³⁷³ LEVAI, Laerte Fernando. **Direito dos animais**. 2. ed. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004, p. 105.

não resultou em mais justiça social ou respeito à dignidade de todos. A causa última das desigualdades e das violências existentes na sociedade é outra e reside no egoísmo humano ou, como prefere Freud, nos instintos humanos mais profundos³⁷⁴. Nossa dificuldade para reconhecer direitos está em termos de ser menos egoístas e mais solidários, abrindo mão dos privilégios de classe, de sexo, de idade, de raça/cor ou de espécie. Destarte, negamos, no passado (e, na prática, ainda no presente), direitos aos operários, aos camponeses, às mulheres, às crianças, aos judeus, aos negros, aos índios e, hoje, negamos direitos à natureza, sob os mais variados argumentos. Não percebemos que reconhecer os direitos da natureza não implica abdicar dos nossos direitos, mas sim em equilibrar melhor essa relação homem-natureza (tão desequilibrada em favor do homem), não tirando da natureza mais do que o justo e o necessário ao “bom viver” (Constituição do Equador, art. 74), e restaurando-a, quando for preciso (art. 72). O que, em poucas palavras, quer dizer: devemos respeitar e cuidar da natureza.

O conceito do “bom viver” foi cunhado pelas comunidades indígenas do *Abya Yala* (América, para nós) e significa uma “vida em harmonia que conjuga a relação com o meio ambiente natural, a ‘terra sem males’ e com a cultura ou ‘sabedoria dos ancestrais’”. É um conceito complexo, que se opõe às tradições ocidentais que pregam o “viver melhor”. Neste, se busca o aumento do consumo e da demanda por recursos naturais, pois que só assim se pode “crescer” sempre. Já o “bom viver” se pauta por “assegurar os mínimos indispensáveis, o suficiente, para que a população possa levar uma vida simples e modesta, mas digna e feliz”. Fundado no conhecimento de que somos profundamente conectados e interdependentes com a natureza, propõe um desenvolvimento reduzido e sustentável. O conceito não foi previsto apenas pela Constituição do Equador, a Bolívia recentemente também o inseriu na sua Carta Política (art. 8º).³⁷⁵

Obviamente que reconhecer direitos à natureza e incluir a noção de “bom viver” na Constituição não significará imediatamente maior respeito ao meio ambiente.³⁷⁶ Assim, como também ocorre com os direitos humanos, previstos em declarações, tratados, constituições e leis por todo o mundo, mas tão pouco

³⁷⁴ Ver: EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. Por que a Guerra? In: **Um diálogo entre Einstein e Freud: por que a guerra?** Santa Maria: FADISMA, 2005.

³⁷⁵ MELO, Mario. **Buen vivir, naturaleza y nacionalidades en la nueva Constitución**: una lectura esperanzada. Tradução livre. Artigo disponível em: <<http://alainet.org/active/26131&lang=es>>. Acesso em: 25 nov 2010. VALJEAN. **¿Qué es el buen vivir?** Tradução livre. Disponível em: <<http://www.ecologiablog.com/post/1482/que-es-el-buen-vivir>>. Acesso em: 25 nov 2010.

³⁷⁶ MELO, Mario. Op. cit. Artigo disponível em: <<http://alainet.org/active/26131&lang=es>>. Acesso em: 25 nov 2010.

observados. O valor simbólico da medida, no entanto, é inegável e caberá à sociedade local e às respectivas autoridades tornar tais disposições normativas uma realidade fática.

Ademais, traz a lume o outro aspecto da ética socioambiental que é a relação, a ser feita por meio do diálogo, entre os saberes produzidos pelas diferentes culturas acerca da natureza. Com efeito, as discussões sobre a sustentabilidade devem incluir o ponto de vista das comunidades mais afetadas pela degradação ambiental. François Ost afirma que se devem ouvir as populações do Sul (o Terceiro Mundo *excluído*) sobre a questão.³⁷⁷ Josafá Carlos de Siqueira, dentro da proposta de Ost, realça as contribuições das culturas tradicionais, detentoras de uma visão holística do mundo.³⁷⁸ Nesse sentido, Jelson Oliveira e Wilton Borges advogam que historicamente quem tem cuidado do meio ambiente são as comunidades locais que convivem com a natureza de forma sustentável e guardam a biodiversidade. Portanto, elas têm o direito de serem ouvidas, de participar das decisões relativas à política ambiental, de conhecerem os processos, as razões, os dados, enfim, tudo quanto possa afetar seus biomas.³⁷⁹

São os indígenas que, a despeito do nosso desconhecimento, habitam as terras brasileiras há pelo menos 12 mil anos e estão unidos em inúmeras organizações Brasil afora. São os povos afrodescendentes, organizados na Coordenação Nacional das Comunidades Rurais Quilombolas. São as mais de 400 mil mulheres quebradeiras de coco do babaçu, organizadas num grande movimento nacional desconhecido da maior parte dos brasileiros. São os ribeirinhos resistentes protetores dos mais de dois mil *lagos santuários*. São os seringueiros organizados na Aliança dos Povos da Floresta e os atingidos por barragens organizados pelo MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens). São os agricultores e sem-terras dos Projetos de Desenvolvimento Sustentável, os pescadores em suas inúmeras cooperativas e os posseiros “não contaminados pelo vírus da propriedade privada”.³⁸⁰

Especificamente sobre os indígenas, Enrique Leff pondera que a eles não cabe apenas uma compensação pelos danos ecológicos vinculada ao resgate da dívida histórica de conquista e dominação. Mais do que isso, o que eles reivindicam:

É o direito de ser diferente, o direito à autonomia, seu rechaço a ser integrados à ordem econômico-ecológica globalizada, a sua unidade dominadora e sua igualdade competitiva. O direito a um ser próprio e coletivo que reconhece seu passado e projeta seu futuro; que reconhece sua natureza e restabelece seu território; **que recupera o saber e a fala para**

³⁷⁷ OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 389-390.

³⁷⁸ SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética socioambiental**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 36 e 39-40.

³⁷⁹ OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. **Ética de Gaia**: ensaios de ética socioambiental. São Paulo: Paulus, 2008, p. 191-192.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 192.

localizar-se em seu lugar e dizer sua palavra dentro do discurso e as estratégias da sustentabilidade. Para construir sua verdade desde um campo de diferenças e autonomias que se entrelaçam na solidariedade de identidades coletivas diversas. (grifou-se)³⁸¹

O citado autor assevera, por conseguinte, que os saberes dessas e de outras comunidades autóctones, tradicionais e locais devem ser reconhecidos e somados ao conhecimento científico e especializado. Ao que ele chama de “diálogo de saberes”. Tal diálogo, porém, implica o dissenso, na quebra de uma visão unitária sobre as vias para se alcançar a sustentabilidade. Vai além, portanto, de uma estratégia de inclusão de perspectivas diferenciadas e alternativas, as quais seriam posteriormente convergidas, pela *racionalidade comunicativa*, em um “futuro comum”.³⁸²

Leff acusa a racionalidade comunicativa, de Habermas, de limitar o diálogo às diferenças que sejam inteligíveis pela razão, fechando-o ao *inefável* e *invisível* que é proposto pela outridade. O diálogo, assim, ficaria adstrito à linguagem, não chegando a outros níveis da experiência, como o mito.³⁸³ Não há um *saber de fundo*, destarte, sobre o qual os sujeitos poderiam dialogar e dissolver suas diferenças, pois a comunicação implica entendimento e entender é traduzir. Mas a tradução é da linguagem utilizada pelo outro, a qual possui significados que não são necessariamente compartilhados, o que preserva a diferença entre os comunicantes. É preciso, então, reconhecer que há diferenças que são irreduzíveis pela razão comunicativa e abandonar a crença de que exista um *saber de fundo universal*.³⁸⁴ Com efeito:

O diálogo de saberes na diversidade cultural e no contexto de uma política da diferença não se dá em um saber de fundo porque a comunicação é um intercâmbio de sentidos, nem sempre e não de todo convergentes, entre interlocutores com linguagens, significâncias, intenções e interesses diferentes; sentidos ancorados em um eu (individual) e em um nós (coletivo) que não se fundem em um todos, salvo pela condição comum de todos os homens como mortais, que afirma o silogismo e confirma a experiência.³⁸⁵

³⁸¹ LEFF, Enrique (org.). **A complexidade ambiental**. Tradução de Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2003, p. 53-55. Sobre os direitos culturais indígenas no Brasil, ver: LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas: aspectos do seu reconhecimento. In: SANTILLI, Juliana (org.). **Os direitos indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antonio Fabris Editor, 1993, p. 225-240. MARÉS, Carlos Frederico. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998, p. 157-160.

³⁸² LEFF, Enrique. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 375-376.

³⁸³ Ibidem, p. 350-360.

³⁸⁴ Ibidem, p. 360 e 394.

³⁸⁵ Ibidem, p. 394.

É a partir desse *diálogo de saberes*, que respeita plenamente as diferenças culturais, que o homem concreto (não abstrato) estabelecerá uma nova relação com a natureza, que objetive ser fraterna, ou seja, equilibrada, amorosa e sustentável. Para tanto, é necessário que o Estado instrumentalize as populações locais de modo que elas possam participar efetivamente da formulação das políticas públicas ambientais. Ademais, é imperioso formar uma consciência popular que valorize os saberes tradicionais aplicados nas práticas socioambientais,³⁸⁶ o que reclama o auxílio da educação.

A educação ambiental é, reconhecidamente, uma estratégia fundamental com vistas à preservação ecológica.³⁸⁷ Nada obstante, deve ela ser uma educação ambiental crítica³⁸⁸ ou, poderíamos dizer, uma educação socioambiental³⁸⁹, pautada nas premissas da educação freireana, pela qual o ato de educar é ato de conhecer o mundo, num processo dialético e dialógico, que leva à emancipação do ser individual e coletivo, pois contrário à doutrinação feita pela “educação bancária”.³⁹⁰ Não uma educação fria, calculista, de apelo apenas à razão. Mas antes, uma educação que trabalhe o sentimento e a capacidade de se indignar³⁹¹, de se envolver e, até mesmo, de renunciar³⁹² às suas comodidades em favor do outro.

Assim deve ser a educação socioambiental que propugnamos. Uma educação que conjugue teoria e prática, razão e mito, ciência e saberes tradicionais, para o fim de transformar a consciência antropocêntrica ainda vigente no mundo ocidental em mentalidade conciliada com a ética dos direitos socioambientais, fundada essa no cuidado e no respeito a todas as formas de vida e na interligação existente entre elas.

A essa ética, porém, fique claro, só se pode chegar, coletivamente, pelo diálogo intercultural, reconhecidas as diferenças entre homens e entre povos.

³⁸⁶ OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. **Ética de Gaia**: ensaios de ética socioambiental. São Paulo: Paulus, 2008, p. 193.

³⁸⁷ SÉGUIN, Elida. **O Direito Ambiental**: nossa casa planetária. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002, p. 51.

³⁸⁸ GUIMARÃES, Mauro. Educação ambiental crítica. In: **Identidades da educação ambiental brasileira** / Ministério do Meio Ambiente. Diretoria de Educação Ambiental; Philippe Pomier Layrargues (coord.). – Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. Disponível em: <<http://www.usp.br/pure/scc/upload/identidades%20da%20educa%E7%E3o%20ambiental%20br.pdf#page=27>>. Acesso em: 16 nov. 2010.

³⁸⁹ SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética socioambiental**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009, p. 37-38.

³⁹⁰ FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006, p. 109-120. Enrique Leff também define assim a educação ambiental, como se vê em: LEFF, Enrique (org.). **A complexidade ambiental**. Tradução de Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2003, p. 57-59.

³⁹¹ SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 82.

³⁹² GUIMARÃES, Mauro. Op. cit., p. 32.

CONCLUSÃO

Conclui-se que os direitos socioambientais incorporam diversos valores da ética da fraternidade, quais sejam a proteção e a promoção dos direitos humanos, a inclusão, a justiça social, a não-violência, o pluralismo e o respeito às diferenças. O socioambientalismo jurídico, afinal, é feito a partir do reconhecimento do multiculturalismo e da necessidade, portanto, de ouvir as comunidades locais, tradicionais, quanto às políticas públicas de sustentabilidade ambiental, nos termos do *diálogo de saberes* proposto por Enrique Leff. Conjuntamente, tem-se que respeitar as formas plurais de organização político-jurídica, as línguas e as tradições dessas comunidades e povos, pois só assim eles poderão se manifestar autenticamente. Também é necessário garantir-lhes igualmente o uso dos espaços da Terra, em uma lógica distinta da propriedade privada, qual seja a do patrimônio comum, vez que tais comunidades, via de regra, seguem os princípios da economia solidária, não-capitalista.

A não-violência do socioambientalismo jurídico se revela pela maneira como seus principais atores, os movimentos socioambientais, reivindicam e, assim, criam direitos com vistas a atender suas necessidades, como as reservas extrativistas. Sempre pela via democrática das manifestações pacíficas, do diálogo, da articulação com outros atores das sociedades nacional e internacional. Os “empates” levados a cabo pelos seringueiros da Amazônia, em defesa da floresta e de seu meio de sobrevivência, são o exemplo mais forte desta forma de “lutar” dos movimentos socioambientais.

Os direitos socioambientais também são definidos como direitos humanos. Nada obstante, enfatizam o caráter coletivo desses direitos, em contraposição ao projeto ocidental de individualização dos sujeitos jurídicos, tomados abstratamente, ou seja, sem história, sem desejos, sem vínculos de qualquer natureza, a não ser aqueles que emergem do contrato. Assim, lembram que, além de direitos, temos deveres para com toda a humanidade no sentido de buscar o desenvolvimento autônomo e justo dos indivíduos e das coletividades e a paz nas relações pessoais, sociais e internacionais.

Ademais, os direitos socioambientais abrem novas perspectivas para a ética fraternal do direito, ao incluir a natureza na relação dialética e cooperativa com o

ser humano e suas sociedades e permitir, a partir do conceito kantiano de “amigo da humanidade”, a construção da ideia de *amigo da natureza*.

O “amigo da humanidade”, segundo Immanuel Kant, é aquele que se preocupa com o bem-estar de todos, independentemente de benefícios pessoais que venha obter. Analogamente, e estendendo o alcance da noção de humanidade para todos os seres vivos, poderíamos dizer que o *amigo da natureza* é aquele que respeita e cuida da comunidade da vida, simplesmente por reconhecer a ligação que possui com ela. Esse respeito e cuidado pode se manifestar de várias maneiras. Baseado no *ahimsa*, Gandhi mostrou seu cuidado com a natureza, abdicando de alimentos de origem animal.³⁹³ Francisco de Assis também soube demonstrar o *modo-de-ser-cuidado* com a natureza, chamando e tratando a todos e a tudo como irmãos.³⁹⁴ No Brasil, o maior exemplo de que se tem notícia é Chico Mendes, que deu a vida na defesa da floresta e dos homens que com ela conviviam harmoniosamente. Os exemplos que deram servem-nos de inspiração e mostram que é possível sermos todos *amigos da natureza*.

Nada obstante, a tal concepção holística, que pode ser captada na ética dos direitos socioambientais, não se deve chegar, no campo coletivo, *aprioristicamente* ou por meio de uma ética “dura”, como é a ética kantiana, mas sim após um diálogo intercultural, um *diálogo de saberes*, ou, ainda, pela *racionalidade de resistência*, de Joaquin Herrera Flores, após o conflito sobre a verdade disputada, no caso, acerca da natureza e sua relação com o homem e as sociedades humanas. Ou seja, o universalismo proposto pela ética dos direitos socioambientais, assim como acontece com a ética do direito fraterno, é de “chegada”, de confluência, portanto, requer, para ser alcançado, diálogo autêntico, dialógico, não apenas dialético, entre diferentes cosmovisões.

³⁹³ Gandhi dizia que a “identificação com tudo o que vive é impossível sem uma autopurificação. Sem ela, a observância da lei do *ahimsa* permanecerá um sonho vazio”. GANDHI, Mahatma. **Autobiografia**: minha vida e minhas experiências com a verdade. Tradução de Humberto Mariotti et al. São Paulo: Palas Athena, 1999, p. 428.

³⁹⁴ BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela Terra. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 168-169.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito Ambiental**. 5. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2001.
- ARAÚJO, Silvia Maria Pereira de. **Eles: a cooperativa**; um estudo sobre a ideologia da participação. Curitiba: Projeto, 1982.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARROYO, João Cláudio Tupinambá. Cooperação econômica *versus* competitividade social. In: **Revista Katál**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 73-83, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.
- ATTENBOROUGH, Richard. **As palavras de Gandhi**. Tradução de A. B. Pinheiro de Lemos. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 1982.
- BALDI, César Augusto. A Revolução Francesa, o Caribe e a colonialidade. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010.
- _____. As múltiplas faces do sofrimento humano: os direitos humanos em perspectiva intercultural. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004.
- _____. Interculturalidade, direitos humanos e pluralismo jurídico. **Jornal Estado de Direito**, n. 25, ano IV, 2010.
- BANIWA, André Fernando. Arte Baniwa e manejo do arumã. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- BARBOSA, Marcos Antonio. **Autodeterminação**: direito à diferença. São Paulo: Plêiade: FAPESP, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- BEATRIZ, Marilene Zazula. **Os sentidos da economia solidária**: os caminhos da construção da autonomia coletiva e organizativa. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.
- BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo global**. Traduzido por Jesus Alborés Rey. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2002.
- BENJAMIN, Antônio Herman. Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição brasileira. **Direito Constitucional Ambiental brasileiro**. Organizado por

José Joaquim Gomes Canotilho e José Rubens Morato Leite. São Paulo: Saraiva, 2007.

BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**: fundamentos de um *ethos* de liberdade universal. Tradução de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1992.

BOFF, Leonardo. **A força da ternura**: pensamentos para um mundo igualitário, solidário, pleno e amoroso. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

_____. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 1999.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 21. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

BORGES, Roxana Cardoso Brasileiro. Direito Ambiental e teoria jurídica no final do século XX. **O novo em Direito Ambiental**. Organizado por Marcelo Dias Varella e Roxana Cardoso Brasileiro Borges. Belo Horizonte: Del Rey, 1998.

BRITTO, Carlos Ayres. **Teoria da Constituição**. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos**. Tradução de Lédio Rosa de Andrade e Têmis Correia Soares. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. Tradução de Newton Roberval Eichenberg. São Paulo: Cultrix, 1996.

CARVALHO, Carlos Gomes. **Introdução ao direito ambiental**. 3. ed. São Paulo: Letras & Letras, 2001.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Diversidade socioambiental. In: **Almanaque Brasil socioambiental**. São Paulo: Ministério da Cultura: Instituto Socioambiental, 2007. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 02 mar 2011.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

_____. Prefácio. PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

CORREIA, Belize Câmara. A tutela judicial do meio ambiente cultural. **Revista de Direito Ambiental**, n. 34, São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, p. 41, abr/jun 2004.

DE MASI, Domenico. **O ócio criativo**: entrevista a Maria Serena Palieri. Tradução de Lea Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DERANI, Cristiane. **Direito Ambiental Econômico**. 2. ed. revisada. São Paulo: Max Limonad, 2001.

DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel**: a infância, a adolescência e os Direitos Humanos no Brasil. 5. ed. São Paulo: Ática, 1994.

DUARTE, Francisco Carlos. **Comentários 2**. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <dir3itos@yahoo.com.br>. 01 jun 2010.

DUARTE, Francisco Carlos; MONTENEGRO, Juliana Ferreira. **Ação coletiva na sociedade de risco**. Disponível em: <http://www.conpedi.org/manaus/arquivos/anais/salvador/francisco_carlos_duarte.pdf>. Acesso em: 26 jun 2010.

DUSSEL, Enrique. **Introduccion a la Filosofia de la Liberacion**. 5. ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004.

EFING, Antônio Carlos; BLAUTH, Flávia Noemberg Lazzari. **Analfabetismo jurídico e vulnerabilidade**: desafios do Direito do Consumidor na sociedade da informação. Artigo apresentado no XIX Congresso Nacional do CONPEDI (Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito), em Florianópolis, 2010.

EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund. Por que a Guerra? In: **Um diálogo entre Einstein e Freud**: por que a guerra? Santa Maria: FADISMA, 2005, p. 30-36.

ESTRADA, Mariela Emperatriz. **Mujer indígena, cooperativismo y economia solidaria**. Apresentado no “Encuentro de Cooperativistas Indígenas en la Semana Internacional de la Mujer”, 2006, Panamá. Disponível em: <<http://www.fbcs.org.br>>. Acesso em: 9 jul 2010.

FAGÚNDEZ, Paulo Roney Ávila. Reflexões sobre o Direito Ambiental.. Organizado por José Rubens Morato Leite. Florianópolis: Fundação José **Inovações em Direito Ambiental** Arthur Boiteux, 2000.

FALK, Richard. Uma matriz emergente de cidadania: complexa, desigual e fluida. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio**: o minidicionário da língua portuguesa. 6. Ed. Curitiba: Positivo, 2004.

FERREIRA NETO, Lindolfo Euqueres. **O sagrado na dádiva**: aproximações teóricas com a prática da solidariedade de um irmãozinho de Jesus (da família espiritual de Charles de Foucauld). Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, 2009. Disponível em: <http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=958>. Acesso em: 1 fev 2011.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco. **Curso de Direito Ambiental Brasileiro**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2006.

FIORILLO, Celso Antonio Pacheco; RODRIGUES, Marcelo Abelha. **Manual de Direito Ambiental e legislação aplicável**. São Paulo: Max Limonad, 1997.

FIORINI, Letícia Glocer. **Tiempo, historia y estructura**: su impacto en el psicoanálisis contemporâneo. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2006.

FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Mimeo.

FONSECA, Maurício. Iniciativas guarani no manejo de seu futuro. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

FORBES, Jorge. Família e responsabilidade. **Jornal Estado de Direito**, n. 23, ano IV, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 16. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. 37. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. 13. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GANDHI, Mahatma. **Autobiografia**: minha vida e minhas experiências com a verdade. Tradução de Humberto Mariotti et al. São Paulo: Palas Athena, 1999.

GOMES, Orlando. A evolução do Direito privado e o atraso da técnica jurídica (1955). **Revista Direito GV**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 121-134, maio 2005.

GUIMARÃES, Mauro. Educação ambiental crítica. In: **Identidades da educação ambiental brasileira** / Ministério do Meio Ambiente. Diretoria de Educação Ambiental; Philippe Pomier Layrargues (coord.). – Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2004. Disponível em: <<http://www.usp.br/pure/scc/upload/identidades%20da%20educa%E7%E3o%20ambiental%20br.pdf#page=27>>. Acesso em: 16 nov. 2010.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber; Paulo Astor Soethe e Milton Camargo Mota. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Tradução de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1997.

_____. A Fenomenologia do Espírito. In coleção **Os Pensadores** – História das Grandes Idéias do Mundo Ocidental (XXX). 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

HEINZMANN, Clara. Direitos humanos fundamentais: a universalidade destes direitos como ideal da pessoa humana. **Revista Jurídica UNIFOZ**, Foz do Iguaçu, v. 4, n. 1, jan-jul 2009.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2004.

HOEKEMA, André J. Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitário. In: **El otro derecho**. N. 26 e 27. Bogotá: ILSA, 2002.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Almanaque Brasil socioambiental**. São Paulo: Ministério da Cultura: Instituto Socioambiental, 2007. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso em: 02 mar 2011.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003.

_____. **À paz perpétua**. Tradução de Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2006.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. 52. ed. Tradução de Salvador Gentile. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 1989.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. Tradução de Luís Carlos Borges. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Teoria pura do direito**. Tradução de João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos**: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEFF, Enrique (org.). **A complexidade ambiental**. Tradução de Eliete Wolff. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Racionalidade ambiental**: a reapropriação social da natureza. Tradução de Luís Carlos Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos culturais dos povos indígenas: aspectos do seu reconhecimento. In: SANTILLI, Juliana (org.). **Os direitos indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antonio Fabris Editor, 1993.

LEITE, José Rubens Morato. **Dano ambiental**: do individual ao coletivo, extrapatrimonial. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

LEITE, José Rubens Morato; AYALA, Patryck de Araújo. A transdisciplinariedade do Direito Ambiental e a sua equidade intergeracional. **Revista de Direito Ambiental**, n. 22, São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, p. 62-80, abr/jun 2001.

LEVAI, Laerte Fernando. **Direito dos animais**. 2. ed. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2004.

LIED, Thiago Borges. **Conceito jurídico de fraternidade**. Artigo apresentado no I Jurisciencia – Mostra de Pesquisa Jurídica da UNIOESTE, em Foz do Iguaçu, 2005.

LYRA FILHO, Roberto. Por que estudar direito, hoje? In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de (org.). **Introdução crítica ao direito**. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1993.

LISBOA, Armando de Melo. **Economia solidária e autogestão**: imprecisões e limites. Disponível em: <<http://www.fee.tche.br/sitefee/download/jornadas/2/e10-01.pdf>>. Acesso em 15 abr. 2010.

LISBOA, Armando de Melo; FAUSTINO, Andrea Viana. **Trocas solidárias, moeda e espiritualidade**. Disponível em: <<http://www.fbcs.org.br>>. Acesso em: 9 jul. 2010.

LORENZO, Wambert Gomes Di. A solidariedade entre gerações. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010.

LOVELOCK, James. **Gaia**: una nueva visión de la vida sobre la Tierra. Barcelona: Orbis, 1985.

LÖWY, Michael. **Ecologia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005.

MAGALHÃES, Juraci Perez. **A evolução do Direito Ambiental no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto comunista**. Ed. Ridendo Castigat Mores, 1999. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>>. Acesso em: 04 mar 2011.

MELO, Mario. **Buen vivir, naturaleza y nacionalidades en la nueva Constitución**: una lectura esperanzada. Tradução livre. Artigo disponível em: <<http://alainet.org/active/26131&lang=es>>. Acesso em: 25 nov 2010.

MELO, Mônica de. Meio ambiente, desenvolvimento e Constituição. **Temas de Direito Ambiental e Urbanístico**. Organizado por Guilherme José Purvin de Figueiredo. São Paulo: Max Limonad, 1998.

METELLO, Daniela Gomes. **Os benefícios da associação em cadeias produtivas solidárias**: o caso da Justa Trama – cadeia solidária do algodão agroecológico. Dissertação (Mestrado em Engenharia de Produção) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<http://www.fbcs.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

MILARÉ, Edis. **Direito do ambiente**: doutrina, prática, jurisprudência, glossário. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2001.

MOUFFE, Chantal. **O regresso do político**. Lisboa: Gradiva, 1996.

NASCIMENTO, Cláudio. **As ‘trocas diretas e solidárias’ da ‘Economia dos Quilombolas’**. Disponível em: <<http://www.fbcs.org.br>>. Acesso em 9 jul 2010.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

NUNES, João Arriscado. Um novo cosmopolitismo? Reconfigurando os direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004.

NUNES, Luiz Antonio Rizzatto. **Curso de direito do consumidor**: com exercícios. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

OLIVEIRA, Jelson; BORGES, Wilton. **Ética de Gaia**: ensaios de ética socioambiental. São Paulo: Paulus, 2008.

OLIVEIRA, José Afonso de. Adolescentes mortos: nada a declarar. In: LAZZARINI, Valtênir (org.). **Abandono, exploração e morte de crianças e adolescentes em Foz do Iguaçu**: pesquisas sobre a situação dos abrigos, o trabalho infantil e a mortalidade de adolescentes. Foz do Iguaçu: Fundação Nosso Lar: Instituto Elos: Itaipu Binacional, 2006.

OST, François. **A natureza à margem da lei**: a ecologia à prova do direito. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. **O tempo do direito**. Tradução de Elcio Fernandes. Bauru: Edusc, 2005.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004.

PAZELLO, Ricardo Prestes. Cooperativismo freireano: uma atividade de comunicação. In: BERGONSI, Sandra Suely Soares; LACERDA, Gustavo Biscaia de (org.). **Cooperativismo, economia solidária e inclusão social**: métodos e abordagens. Curitiba: PROEC, 2007.

PELISSER, Sônia. **Dinâmicas de trabalho da cooperativa de catadores de materiais recicláveis de Foz do Iguaçu/PR e sua relação com as iniciativas do Estado**. Disponível em: <http://www.estudosdotrabalho.org/anais-vii-7-seminario-trabalho-ret-2010/sonia_pelisser_dinamicas_de_trabalho_cooperativa_catadores_materiais_recicla_veis_foz_iguacu_pr_iniciativas_estado.pdf>. Acesso em: 16 maio 2011. Acesso em: 16 maio 2011.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. **Temas de Direitos Humanos**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades indígenas**. São Paulo: Ática, 1986.

RESTA, Eligio. **La certeza y la esperanza**: ensayo sobre el derecho y la violencia. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. **O Direito Fraternal**. Tradução de Sandra Regina Martini Vial. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004.

RICARDO, Beto. Povos indígenas e “desenvolvimento sustentável”. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. A esquerda do direito. **Jornal Estado de Direito**, n. 30, ano V, 2011.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**: ou princípios do direito político. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. São Paulo: Escala, 2008.

RUBIO, David Sanches. Contra una cultura estática y anestesiada de Derechos Humanos. **Jornal Estado de Direito**, n. 23, ano IV, 2009.

_____. Cuestionar las generaciones de Derechos Humanos. **Jornal Estado de Direito**, n. 24, ano IV, 2010.

RUIZ, Castor Bartolomé. Os direitos humanos no descobrimento da América: verdades e falácias de um discurso. **Revista Estudos Jurídicos**, v. 40, n. 2, jul-dez 2007.

SALES, Lília Maia de Moraes. **Mediação de conflitos**: família, escola e comunidade. Florianópolis: Conceito Editorial, 2007.

SANTILLI, Juliana. **Socioambientalismo e novos direitos**. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **As tensões da modernidade**. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura4.html#3>>. Acesso em: 15 abr 2011.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo: Renovar, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 9. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. Tradução de Alvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 1992.

SÉGUIN, Elida. **O Direito Ambiental**: nossa casa planetária. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

SHEPARD JR., Glenn; SILVA, Maria Nazareth F. da.; BRAZÃO, Armino Feliciano; et al. Sustentabilidade socioambiental de arumã no Alto Rio Negro. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. Organizado por Fany Ricardo. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

SILVA, Geraldo Eulálio do Nascimento e. **Direito Ambiental Internacional**. 2. ed. Rio de Janeiro: Thex Editora, 2002.

SILVA, Ildete Regina Vale da. **A fraternidade como um valor que o Direito pode e deve (re)construir**: uma abordagem à luz dos direitos humanos e dos direitos fundamentais. Itajaí, 2009. Dissertação (Mestrado em Ciência Jurídica) – Universidade do Vale do Itajaí. p. 56-57. Disponível em: <http://www6.univali.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=722>. Acesso em: 01 fev 2011.

SILVA, Jorge Kleber Teixeira. **Direitos socioambientais das populações tradicionais e gestão territorial**. Artigo apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu-MG, de 29 de setembro a 03 de outubro de 2008, p. 2-3. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008_939.pdf>. Acesso em: 30 mar 2009.

SILVA, Marcelo Rodrigues da. **Economia solidária, desenvolvimento local e resíduos sólidos**: o caso da Associação de Catadores Érick Soares do município de Abreu e Lima/PE. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural e Desenvolvimento Local) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2006. Disponível em: <<http://www.fbes.org.br>>. Acesso em: 8 jul. 2010.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de história do Direito**. 5. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.
_____. **Filosofia jurídica da alteridade**: por uma aproximação entre o pluralismo jurídico e a filosofia da libertação Latino-Americana. Curitiba: Juruá, 1998.

SINGER, Paul. **Introdução à Economia Solidária**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2002.

SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética socioambiental**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Bens culturais e sua proteção jurídica**. 3. ed. Curitiba: Juruá, 2006.
_____. **O renascer dos povos indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 2005.

WOLKMER, Antonio Carlos. Dimensões do Direito na cultura islâmica. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de história do Direito**. 5. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.
_____. **Pluralismo jurídico**. São Paulo: Alfa Omega, 1994.

VALJEAN. **¿Qué es el buen vivir?** Tradução livre. Disponível em: <<http://www.ecologiablog.com/post/1482/que-es-el-buen-vivir>>. Acesso em: 25 nov 2010.

VEIGA, José Eli da. **A emergência socioambiental**. São Paulo: SENAC, 2007.

VEIGA, Sandra Mayrink; LIANZA, Sidney. **Economia solidária**: para quê? Disponível em: <http://www.fbes.org.br>. Acesso em: 8 jul 2010.

VIAL, Sandra Regina Martini. Direito fraterno na sociedade cosmopolita. **RIPE – Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos**, Bauru, v. 1, n. 46, p. 119-134, jul/dez 2006.