

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO - PPPGI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - PPGDIR
MESTRADO EM DIREITO E INSTITUIÇÕES DO SISTEMA DE JUSTIÇA

RICARDO VINHAES MALUF CAVALCANTE

**AS QUEBRADEIRAS DE COCO NOS CAMPOS JURÍDICOS REGIONAIS DO
MARANHÃO:** as leis do babaçu livre como um direito vindo *de abajo* e a construção de
cidadanias múltiplas

SÃO LUÍS - MA

2019

RICARDO VINHAES MALUF CAVALCANTE

**AS QUEBRADEIRAS DE COCO NOS CAMPOS JURÍDICOS REGIONAIS DO
MARANHÃO: as leis do babaçu livre como um direito vindo *de abajo* e a construção de
cidadanias múltiplas**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça da Universidade Federal do Maranhão para defesa como requisito para obtenção do grau de mestre em Direito e Instituições do Sistema de Justiça.

Área de concentração: Direitos Especiais

Orientador: Prof. Dr. Roberto Carvalho Veloso
Coorientador: Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto

SÃO LUÍS - MA

2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

CAVALCANTE, RICARDO VINHAES MALUF.

AS QUEBRADEIRAS DE COCO NOS CAMPOS JURÍDICOS REGIONAIS DO MARANHÃO: as leis do babaçu livre como um direito vindo de abajo e a construção de cidadanias múltiplas / RICARDO VINHAES MALUF CAVALCANTE. - 2019.

122 f.

Coorientador(a): JOAQUIM SHIRAISHI NETO.

Orientador(a): ROBERTO CARVALHO VELOSO.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Direito/ccso, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

1. Cidadanias Múltiplas. 2. Direito vindo de abajo.
3. Leis do Babaçu Livre. 4. Quebradeiras de Coco Babaçu.
I. SHIRAISHI NETO, JOAQUIM. II. VELOSO, ROBERTO
CARVALHO. III. Título.

RICARDO VINHAES MALUF CAVALCANTE

**AS QUEBRADEIRAS DE COCO NOS CAMPOS JURÍDICOS REGIONAIS DO
MARANHÃO:** as leis do babaçu livre como um direito vindo *de abajo* e a construção de
cidadanias múltiplas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Direito e Instituições do Sistema de Justiça da
Universidade Federal do Maranhão para defesa como
requisito para obtenção do grau de mestre em Direito e
Instituições do Sistema de Justiça.

Área de concentração: Direitos Especiais

Orientador: Prof. Dr. Roberto Carvalho Veloso
Coorientador: Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Carvalho Veloso
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Examinador Interno
Prof. Dr. Cássius Guimarães Chai
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Examinadora Externa
Prof^a. Dr^a. Cláudia Maria da Costa Gonçalves
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Em memória das minhas amadas tias, Lili (Maria Izabel Rosa Vinhaes) e Teté (Celina Rosa Vinhaes), que me criaram com todo amor, carinho e dedicação. Saudades eternas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Deus, por mais essa graça alcançada em minha vida, por iluminar o caminho, fortalecer o meu espírito, me abençoar e proteger todos os dias.

À Thayana Bosi, minha querida esposa, minha metadinha. Somos uma só carne e compartilhamos nossos sonhos e nossas vitórias. Obrigado por me apoiar, acreditar em mim, e sempre me incentivar a crescer e a ser uma pessoa melhor.

À minha família, pela compreensão nas ausências e tempo dedicado à conclusão desta pesquisa. Por terem investido na minha educação, me concedendo oportunidades que foram essenciais para que hoje eu me tornasse mestre em direito pela UFMA. Pelo amor e carinho.

Aos amigos do trabalho, Carlos Augusto Santos Pereira, Leônidas Rodrigues Coimbra, Luis Sérgio Ribeiro Furtado, Prof. Dra. Heridan de Jesus Guterres Pavão Ferreira, Agnaldo da Silva Guimarães Filho, e ao Prof. Dr. Luiz Eduardo Simões de Souza, por todo incentivo e auxílio.

Aos amigos do Mestrado, por compartilharem as felicidades e angústias durante essa jornada.

Aos meus cachorros e outros pets que fazem os meus dias mais alegres.

Ao meu orientador Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto por ter me orientado desde o início nesta pesquisa, pelo aprendizado, pelos laços que construímos e por ter aceitado continuar na qualidade de coorientador. Também por ter compreendido minhas limitações e meu próprio tempo de amadurecimento acadêmico. Ainda por ter permitido que eu estudasse esse tema que lhe é tão caro e ao qual vem se dedicando ao longo de muitos anos, tendo, inclusive, compartilhado livros e materiais audiovisuais de seu arquivo pessoal para análise.

Ao meu orientador Prof. Dr. Roberto Carvalho Veloso por ter me acolhido no transcurso desta pesquisa, pela amizade e pela contribuição para conclusão do meu mestrado. Por ser um professor e coordenador próximo e acessível não somente a mim, mas a todos os alunos, auxiliando naquilo que for preciso e nos motivando nesse árduo caminho.

Aos professores Dr. Cassius Guimarães Chai e Dr^a Cláudia Maria da Costa Gonçalves por participarem da banca final de apresentação desta dissertação, e por todas as sugestões que enriquecerão o texto definitivo.

Aos professores Dr. Cassius Guimarães Chai e Dr^a Mônica Fontenele Carneiro por terem participado da banca de qualificação da dissertação e, assim, ajudado no refinamento das ideias para a conclusão do trabalho.

Aos professores Dr. Cassius Guimarães Chai e Dr^a Mônica Tereza Costa Sousa que participaram da qualificação do projeto de pesquisa, e colaboraram com a construção do caminho quando ainda estávamos nos primeiros passos.

Especialmente à Prof. Dr^a Mônica Tereza Costa Sousa por me acompanhar desde a minha graduação em direito na UFMA, pela amizade, pela dedicação que tem com seus alunos, e por ter me concedido a oportunidade de realizar estágio docência em sua disciplina de Direito Internacional na graduação em direito da UFMA no semestre de 2018.1.

Especialmente ao Prof. Dr. Cassius Guimarães Chai, que tive a honra de conhecer no mestrado e que me acompanhou, sendo meu professor em todos os semestres e, durante todas as etapas de avaliação da minha dissertação. Pelo incentivo a tentar alcançar voos mais altos e por ter possibilitado que eu participasse de algumas edições do Colóquio de Diálogos Críticos.

Aos integrantes do Núcleo de Pesquisa em Direito e Diversidade – NUPEDD coordenado pelo Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto. Núcleo que eu participava antes mesmo de ingressar no mestrado e que despertou em mim o interesse pela vida acadêmica.

Às Quebradeiras de Coco Babaçu e ao Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB que, por intermédio do Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto, abriram suas portas e arquivos, disponibilizando vários documentos e informações utilizados na elaboração da dissertação.

Aos servidores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça - PPGDIR, que sempre foram muito solícitos na resolução das questões administrativas e mantiveram o ambiente organizado e adequado para o desenvolvimento das atividades acadêmicas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Instituições do Sistema de Justiça - PPGDIR.

RESUMO

A presente dissertação se propõe a analisar as Leis do Babaçu Livre, especialmente no Estado do Maranhão, quanto à manutenção da identidade das quebradeiras de coco babaçu e, desse modo, também em relação ao exercício de cidadanias múltiplas e à constituição de um direito pluralista, construído de baixo, ou seja, a partir das lutas dos movimentos sociais. Trata-se, de uma pesquisa bibliográfica, de análise documental no que concerne às Leis do Babaçu Livre, tendo ainda como referencial, outros documentos disponibilizados pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB; ainda sob o viés metodológico, realiza a análise de vídeos, em que constam entrevistas com quebradeiras de coco, já gravadas pelo Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto no âmbito de suas pesquisas. Esclarece-se que esse material audiovisual faz parte de acervo que está sendo utilizado na produção de um documentário sobre a temática.

PALAVRAS-CHAVE: Quebradeiras de Coco Babaçu; Leis do Babaçu Livre; Cidadanias Múltiplas; Direito *vindo de abajo*.

ABSTRACT

This dissertation intends to analyze the Free Babassu Laws, especially in the State of Maranhão, regarding the maintenance of the identity of the babassu coconut breakers and, thus, also in relation to the exercise of multiple citizenships and the constitution of a pluralist right, built from below, that is, from the struggles of social movements. This is a bibliographical research, documentary analysis regarding the Free Babaçu Laws, having as reference, other documents made available by the Interstate Movement of Coco Babaçu Breakers - MIQCB; still under the methodological bias, performs the analysis of videos, which include interviews with coconut breakers, already recorded by Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto as part of his research. It is clarified that this audiovisual material is part of the collection that is being used in the production of a documentary about the subject.

KEYWORDS: Babassu Breaker Women; Free Babassu Laws; Citizenship; Law built from below.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. PLURALISMO, IDENTIDADE E DIREITO.	13
1.1 A construção da cidadania: notas sobre a privatização do público	19
1.2 A cidadania regulada	26
1.3 Os cidadãos servos.	32
2. A CONSTITUIÇÃO: postulando cidadanias múltiplas e múltiplos cidadãos	41
2.1 Teoria do sujeito e da sociedade: reflexões acerca do dirigismo constitucional.	47
2.2 <i>Derechos vindos de abajo</i> , a construção da sociologia das emergências e da globalização contra-hegemônica.	57
2.3 Novo constitucionalismo na América Latina como ilustração.	64
3. AS QUEBRadeiras DE COCO BABAÇU E AS LEIS DO BABAÇU LIVRE ...	73
3.1 O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB	76
3.2 As Leis do Babaçu Livre como um Direito construído de baixo.	79
3.3 A construção do movimento, da identidade e do direito pelos sujeitos: as vozes das Quebradeiras de Coco	89
3.3.1 Situação anterior às Leis do Babaçu livre e prática social.	90
3.3.2 O movimento e a necessidade de criação das Leis do Babaçu livre	92
3.3.3 Mobilização para apresentação e aprovação da Lei do Babaçu Livre	95
3.3.4 Tramitação das Leis nas Câmaras de Vereadores e Mobilização das mulheres no dia da votação	97
3.3.5 A dificuldade de se respeitar as Leis do Babaçu livre e alguns dos problemas enfrentados	99
3.3.6 A importância das Leis do Babaçu livre e a organização do movimento	101
3.3.7 Contribuições da luta e da mobilização para o aspecto pessoal, as relações dentro da família e a participação dos homens	104
3.3.8 Avaliação das mudanças com a aprovação das Leis do Babaçu livre	106
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS.	116
ANEXOS.	121

INTRODUÇÃO

Entende-se que há processos de globalização/internacionalização das referências neoliberais que passam a ser incorporadas nos estados através de reformas administrativas e judiciais, impostas por instituições como o Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional por exemplo, declaradas em prol da institucionalização de um Estado de Direito (DEZALAY, 2000; NADER, 2008; BOURDIEU, 2001).

Interesses, modos de vida, guerras dos países do Norte são dessa forma importados pelos países do Sul. Tratam-se de processos que tornam invisível e natural a incorporação do imperialismo cultural neoliberal aos pensamentos de todos, viabilizam as explorações e pilhagens, a continuidade do colonialismo (NADER, 2008).

Consoante a tais processos vem ocorrendo a destruição criativa dos modos de vida alternativos diante da lógica neoliberal que invade os campos sociais, educacionais, jurídicos, políticos, além de outros, com a maximização da liberdade para o mercado, o fortalecimento dos aparatos e garantias necessárias ao projeto de expansão continuada do capitalismo. (HARVEY, 2013).

Os territórios ocupados pelos grupos mais vulneráveis, dentre estes os povos indígenas e comunidades tradicionais, são alvo da apropriação por espoliação em função de um uso considerado mais elevado da terra. Nesse contexto são criados campos sociais minados pelos quais os povos e comunidades vem lutando em defesa e pelo reconhecimento de suas identidades, de suas demandas e modos de vida, pelo poder de dizer o direito, contra a privatização das suas vidas, das suas vozes (GARAVITO, 2012; HARVEY, 2013).

Face ao exposto, vem-se observando, por outro lado, um esforço acadêmico epistemológico em pensar para além do citado imperialismo cultural neoliberal e trazer à tona críticas, direitos, organizações do Estado, dentre outras experiências alternativas que advém das resistências e necessidades locais, da participação ativa dos grupos sociais (SHIRAISHI 2014; SANTOS, 2003; SANTOS, GARAVITO, 2007; FLORES, 2009, 2006).

No campo jurídico do Maranhão, especificamente, se percebe, dentre outros exemplos, a atuação das Quebradeiras de Coco Babaçu, organizadas no Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB, relativizando várias noções oficiais, como as fronteiras geográficas dos entes, a cidadania nacional, e vem requerendo a garantia de exploração das palmeiras independentemente da sua localização e forma de

dominação (ALMEIDA, 2008). Desde 1997 projetos de leis “do Babaçu Livre” tramitam e são aprovados nos municípios.

Assim, que a presente dissertação se propõe a analisar as denominadas Leis do Babaçu Livre, especialmente no Estado do Maranhão, quanto à manutenção da identidade das quebradeiras de coco babaçu e, desse modo, também em relação ao exercício de cidadanias múltiplas e à constituição de um direito pluralista, construído de baixo, ou seja, a partir das lutas dos movimentos sociais.

Convém a expor que a presente pesquisa mostra-se essencial porque o que se encontra em jogo é a continuidade das práticas e identidades das Quebradeiras de Coco Babaçu como grupos tradicionais, e a sua percepção como parte na construção de um direito pluralista, vindo *de abajo*, que respeite a diversidade e perceba os grupos sociais como sujeitos capazes de dizer o direito, do exercício de cidadanias múltiplas.

Indica-se que o interesse do autor da dissertação no estudo de tal temática advém das leituras e debates realizados no âmbito no Núcleo de Pesquisa em Direito e Diversidade - NUPED, coordenado pelo Prf. Dr. Joaquim Shiraishi Neto.

Explica-se que se trata de uma pesquisa bibliográfica e documental. O autor da presente dissertação teve acesso, através do MIQCB, a documentos referentes as Leis e Projetos de Leis do Babaçu livre. Foram objeto de análise ainda vídeos de entrevistas com quebradeiras de coco já gravadas pelo Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto no âmbito de suas pesquisas. Esclarece-se que esse material audiovisual faz parte de acervo que está sendo utilizado na produção de um documentário sobre a temática.

Por último, se aponta que a presente dissertação foi dividida em três capítulos. No primeiro capítulo será discutido o pluralismo, a identidade e o direito. Expressa-se a edificação de uma visão e metodologia crítica do direito tendo como fonte a sociedade, o diálogo intercultural, e não apenas o Estado. No primeiro capítulo, ainda no que concerne ao processo emancipador dos sujeitos sociais enquanto legitimados para dizer o direito, serão apontados elementos que permitem uma reflexão acerca do conceito e exercício da cidadania.

No segundo capítulo será discutida acerca da Constituição do Estado e a postulação de cidadanias múltiplas. São abordadas interpretações e críticas quanto a Constituição Dirigente, e a sua teoria de sujeito e de sociedade. São apontadas também considerações quanto aos novos movimentos sociais, em especial o dos povos indígenas e comunidades tradicionais, e construção de um direito vindo de *abajo*, da sociologia das emergências e da globalização contra-hegemônica. Trata-se de uma visão complexa dos

direitos humanos com uma racionalidade da resistência e prática intercultural de respeito as diferenças. Por fim, se aborda como ilustração dessa perspectiva do direito enquanto normatividade e expressão dinâmica que provém dos espaços de lutas, o novo constitucionalismo da América Latina com ênfase na constituição do Equador de 2008 e na constituição da Bolívia de 2009.

Já no terceiro e último capítulo, as Leis do Babaçu Livre são analisadas enquanto um direito vindo *de abajo*, das lutas das quebradeiras através do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu – MIQCB pelo reconhecimento das suas identidades e proteção dos seus modos de vida. Nesse sentido foram pensados aspectos também da atuação do MIQCB, e as falas das próprias quebradeiras em relação a formação do movimento, a elaboração e efetividade das leis, os desafios enfrentados, dentre outros assuntos relacionados a pesquisa.

1. PLURALISMO, IDENTIDADE E DIREITO

David Sánchez Rubio (2013) percebe que o posicionamento adotado quanto ao pluralismo jurídico depende da concepção que se tem do direito, da capacidade de relacionar os elementos do mundo em que vivemos e entender que o âmbito jurídico é uma parte integrante desse mundo, e de perceber os atores sociais que podem fazer parte da criação da realidade, do direito, da sua interpretação.¹

De tal maneira, pode-se compreender o direito como neutro, técnico, um sistema independente do contexto histórico, social, político e cultural, ou, ao contrário, como um sistema “ou vários sistemas inter-relacionados e vinculados com diversos elementos que constituem a vida em sociedade, na qual os seres humanos participam de muitas formas no processo de construção de sentido das normas jurídicas” (RUBIO, 2013, p.53).

Trata-se de adotar, então, uma postura monista-estatista, ou pluralista do mundo, da sociedade e de seus atores, e do direito. Conforme a primeira postura, tem-se o direito como estatal e positivo, cujo monopólio de formulação é do Estado, e que manifestações não estatais não fazem parte de um pluralismo jurídico, que o paralelismo jurídico são, na verdade, práticas ilegais cometidas diante da ineficácia ou ausência do direito formal, diante das desigualdades sociais e locais (RUBIO, 2013). Já conforme a segunda postura entende-se que o estado não é a única e exclusiva fonte de produção jurídica.

Tem-se em conta a capacidade de observar e relacionar os elementos do mundo, da realidade e não os isolar. Um exemplo relevante é o de esquecer o contexto cultural em que se vive e no qual os mecanismos são criados, de interpretar os marcos categóricos como universais, a história ocidental como única (RUBIO, 2013).

Antônio Carlos Wolkmer (2001; 2013) a seu turno, adotando uma postura interdisciplinar, relacional e complexa do fenômeno jurídico, aponta a insuficiência de um modelo clássico ocidental de legalidade positiva, e postula por uma teoria crítica do direito, por um novo paradigma determinado pelas condições históricas e lutas sociais atuais e insurgentes.

¹ Aclara-se que a perspectiva de pluralismo jurídico que se utiliza nesta dissertação é a do pluralismo social, na qual o direito possui como fonte também as práticas sociais dos diversos grupos e comunidades tradicionais aqui existentes, com fundamento no reconhecimento constitucional dos diferentes modos de fazer, criar e viver.

O autor (WOLKMER, 2001; 2013) reafirma que o moderno Direito positivo formal é pouco eficaz, ainda mais quanto à solução dos problemas e necessidades das sociedades periféricas intensificadas no desenvolvimento capitalista.

Shiraishi Neto (2011, p.28) também comenta que o excesso de formalismo jurídico utilizado para compreender os fenômenos sociais e econômicos tem impedido a interpretação da realidade e processos complexos que “se põe distantes da forma como o direito se produz, reproduz e difunde. Os interpretes do direito têm encontrado enormes dificuldades em atender de forma satisfatória as demandas [...]”.

Há, nesse sentido, uma crise da supremacia e exclusividade do modelo estatista do Direito e dos valores individualistas. Enfatiza-se o questionamento e rompimento dos paradigmas tradicionais ligados à homogeneização das formas de vida, ao sujeito universal, por formas de vida heterogêneas e modalidades alternativas de regulação social que conduzem à busca por novos parâmetros de fundamentação e verdade. Wolkmer (2001, p.232-233) explica:

[...] as verdades teológicas, metafísicas e racionais que sustentam durante séculos as expressões de saber, de poder e de racionalidade dominantes não conseguem mais responder inteiramente às inquietações e às necessidades da presente etapa de globalização das relações humanas. Os modelos culturais, normativos e instrumentais que fundamentaram o mundo da vida, a organização social e os critérios de cientificidade tornam-se insatisfatórios e limitados. A crescente descrença em modelos filosóficos e científicos que não oferecem mais diretrizes e normas seguras abre espaço para se repensarem padrões alternativos de fundamentação. Os paradigmas que produziram um ethos, marcado pelo liberalismo individual, pela racionalidade instrumental e pelo formalismo positivista, bem como os que mantiveram a logicidade do discurso filosófico, científico e jurídico tem sua racionalidade questionada e substituída por novos modelos de referência. [...] O padrão de “cientificidade” que sustenta mormente o discurso da legalidade liberal-individualista/formal-positivista edificado e sistematizado nos séculos XVIII e XIX, está quase que em grande parte desajustado, diante da conjuntura oferecida pelas novas facetas de produção do capital globalizado, pelas emergentes necessidades das formas alternativas de vida e pelas profundas contradições sociais das sociedades classistas e interclassistas.

Wolkmer (2001, 2013) então propõe a construção de uma visão jurídica pluralista consoante uma interpretação mais complexa da realidade vivenciada na América Latina e a edificação de instrumentos jurídicos emancipadores dos sujeitos coletivos, dos grupos vulneráveis. Em face desse desafio de se posicionar frente à mundialização neoliberal sem deixar de se remeter à diversidade e às demandas locais, em especial dos grupos minoritários, aponta-se a necessidade de se repensar o projeto social e político contra-hegemônico com

foco na dimensão cultural e em outras possibilidades de experiências, de práticas instituintes.

Retira-se a prioridade no Estado Nacional e no Mercado (WOLKMER, 2013). Expressa:

[...] O empenho maior e incontestado neste início do novo milênio é como tomar parte deste cenário de mundialização neoliberal, mas sem deixar de estar consciente e agir no âmbito cultural da diversidade e da legitimidade regional. Trata-se de repensar um projeto social e político contra-hegemônico, apto a redefinir os procedimentos clássicos entre os poderes estatal e societário, entre o universalismo ético e o relativismo cultural, entre a razão prática e a filosofia do sujeito, entre o discurso de integração e de diversidade, entre as formas tradicionais de normatividade e as manifestações plurais não formais de jurisdição. Introduzir outro modo de vida impulsiona a dimensão cultural por outras possibilidades de experiência, de relações sociais e ordenações das práticas instituintes. Em tal intento, a prioridade não estará no Estado Nacional e no Mercado, mas presentemente, na força da sociedade enquanto novo espaço comunitário de efetivação da pluralidade democrática, comprometida com a alteridade e com a diversidade cultural (WOLKMER, 2013, p.37).

Projeta-se a força insurgente da instância societária que proporciona novas definições de direito, identidade e autonomia. Projeta-se o poder da ação da comunidade com uma nova legitimação social e o diálogo intercultural com o reconhecimento e a constituição de um direito pelos e para os sujeitos coletivos nas suas diferenças e autonomia. Como ressalta:

Em sua força insurgente, o poder da instância societária proporciona, para o espaço institucional, valores culturais diferenciados, procedimentos distintos de prática política e de acesso à justiça, “novas definições de direitos, de identidade e autonomia”, projetando a força de sujeitos sociais como fonte de legitimação do *locus* sociopolítico e da constituição constante de direitos que se pautam pela dignidade humana e pelo reconhecimento à diferença. [...] ganha relevância introduzir politicamente o poder de ação da comunidade, o retorno dos agentes históricos, o aparecimento do inédito de direitos humanos relacionados às minorias e à produção alternativa de acesso à Justiça, com base no viés interpretativo da pluralidade de fontes. Na verdade, a formação de uma cultura jurídica antidogmática, anti-individualista e antimonista, embasada em princípios comunitários, está necessariamente vinculada aos critérios de uma nova legitimação social e de um novo diálogo intercultural. O grau dessa validade pressupõe o reconhecimento da identidade de direitos dos sujeitos sociais (aqui incluindo os grupos culturais minoritários), de suas diferenças, de suas necessidades básicas e de suas reivindicações por autonomia. Certamente, é essencial sublinhar, neste novo milênio, os recentes processos plurais emancipatórios e contra-hegemônicos de legitimação do Direito (WOLKMER, 2013, p.38).

Assim, para Wolkmer (2001; 2013) é importante instituir formas de produção de conhecimento democráticas pluralistas tendo como fim o direito à diferença, à identidade e à autonomia. Para tanto, considera o paradigma pluralista como condição primeira e não como possibilidade. O que implica em lutar contra a imposição de modelos padronizados globais, a

sobreposição de reformas e esquemas atinentes aos interesses financeiros mundiais, contra as homogeneizações, as percepções do cidadão abstrato e universal, dentre outros.

Como já mencionado, tanto por David Sánchez Rubio (2013) quanto por Antônio Carlos Wolkmer (2001; 2013) nas discussões sobre a edificação do pluralismo, jurídico lança-se luz ao reconhecimento dos sujeitos coletivos, de grupos vulneráveis, da ação da comunidade, por exemplo, como sujeitos capazes de dizer o direito, de participar e instituir um diálogo com a realidade, com as suas necessidades, com a identidade, a diversidade, e assim, construir um direito pluralista, complexo, emancipatório, direitos humanos insurgentes. É um novo paradigma de elaboração e interpretação do direito que se propõe a atender as reivindicações dos locais, até então preteridos diante de posturas jurídicas positivistas permeadas por interesses neoliberais globais.

Shiraishi Neto (2011) também compreende que optar pelo reconhecimento de uma sociedade plural implica em uma ruptura com os esquemas de pensamento jurídico tradicionais. Significa repensar as categorias e garantias jurídicas a partir dos sujeitos e grupos sociais que até então se encontravam longe dos tratamentos jurídicos. Como explica, a consideração da sociedade plural remete a esforços teóricos que “devem concentrar-se na possibilidade de intensificar as reflexões do papel do direito na sociedade contemporânea e de sua aplicação diante da dinâmica da realidade” (SHIRAISHI NETO, 2011, p.30).

Nesse contexto entende-se que a efetivação do pluralismo como novo projeto político, social e jurídico está vinculado ao comprometimento junto aos novos sujeitos, quanto à atuação, legitimação, e satisfação das suas necessidades. Wolkmer (2001) faz menção então a inserção do pluralismo com certos fundamentos formais e a materialização de uma ética concreta da alteridade e de uma racionalidade emancipatória.

Pode-se então apontar que o pluralismo, em linhas gerais, diz respeito à proposta de alargamento do poder da sociedade frente ao poder do Estado, de articulação cultural pluralista e emancipatória dos sujeitos que permite aduzir um novo direito produzido pela comunidade.

Nessa perspectiva faz-se interessante observar o que o autor (WOLKEMER, 2013b) assinala como alguns princípios do marco epistêmico metodológico do pluralismo enquanto conceito dinâmico que reconhece a diversidade: 1) autonomia, poder e interdependência de vários grupos em relação ao poder central, 2) descentralização, como deslocamento do poder decisório para as esferas locais, 3) participação principalmente dos

grupos minoritários quanto as decisões e preferencias, 4) o localismo, 5) a preferência a diversidade, o respeito a diferença do que a homogeneização, 6) a tolerância.

Reitera-se, como citado, em relação aos fundamentos de efetividade material desse projeto, desse processo pluralista emancipatório, a emergência e interação de novos atores sociais, estratos sociais participativos e geradores de produção jurídica que vêm sendo reconhecidos na literatura como sujeitos coletivos, sujeitos históricos, além de outros, mas os quais o autor priorizou chamar de novos movimentos sociais (WOLKMER, 2001). Sobre tais novos atores aponta:

Nesta situação, o novo, enquanto portador do futuro, não está mais numa totalidade universalista constituída por sujeitos soberanos, centralizados e previamente arquitetados, mas no espaço de subjetividades cotidianas compostas por uma pluralidade concreta de sujeitos diferentes e heterogêneos. O amplo espectro de uma mundialidade repleta de subjetividades agrega sujeitos pessoais e coletivos que se vão definindo e construindo a cada momento num permanente processo interativo. Por conseguinte, o “novo” e o “coletivo” não devem ser pensados em termos de identidades humanas que sempre existiram, segundo o critério de classe, etnia, sexo, idade, religião ou necessidade, mas em função da postura que permitiu que sujeitos inertes, dominados, submissos e espectadores passassem a sujeitos emancipados, participantes e criadores de sua própria história.[...] Na verdade, “o novo sujeito histórico coletivo” articula-se em torno “do sofrimento – às vezes centenário – e das exigências cada vez mais claras de dignidade, de participação, de satisfação mais justa e igualitária” das necessidades humanas fundamentais de grandes parcelas sociais excluídas, dominadas da sociedade. Assim, a nosso ver, o “antigo sujeito histórico” individualista, abstrato e universal, que na tradição da periferia latino-americana vinha sendo representado, dentre tantos, por oligarquias agrárias, setores médicos da burguesia nacional, por elites empresariais e por burocratas militares, deve dar lugar a um tipo de coletividade política constituída tanto por agentes coletivos organizados quanto por movimentos sociais de natureza rural (camponeses sem-terra), urbano (sem teto), estudantil, bem como comunidades de mulheres, de negros, de índios, de bairros, de fábrica, de corporações profissionais e demais corpos sociais [...] (WOLKMER, 2001, p.236-239).

Nessa constelação de múltiplas subjetividades coletivas, – de sujeitos que passaram do sofrimento centenário e de espectadores da situação política, jurídica e social num cenário de hegemonia da cidadania e de direitos individualistas neoliberais, à demandar ativamente, através principalmente da ação e articulação dos movimentos sociais, o atendimento das suas necessidades, o reconhecimento da sua identidade, da sua diferença, e se mostram sujeitos de suas próprias vidas, – encontram-se, como mencionado, os camponeses, as minorias étnicas, os indígenas, os quilombolas, em suma, os povos indígenas e

comunidades tradicionais² que tem suas existência física e cultural ameaçada pela sobreposição de modelos e projetos desenvolvimentistas (WOLKMER, 2001).

No tocante ao Brasil, especificamente, dar-se-á ênfase na dissertação à mobilização política e reivindicação de direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais que implicam na modificação do ordenamento jurídico positivista, formalista, voltado à ideia de cidadania universal, abstrata e neoliberal, proporcionando reflexões acerca da pluralidade da sociedade, da regulação social, dos sujeitos capazes de pensar e dizer o direito. Trata-se da emergência de lutas, sujeitos coletivos e discussões emancipatórias. Enfatiza-se as lutas jurídicas localizadas (SHIRAISHI NETO, 2011).

Porém, será ressaltado também no decorrer da pesquisa os recentes processos plurais emancipatórios e contra-hegemônicos de reconstrução do direito e da cidadania que vêm se desenrolando entre os demais países da América Latina com ênfase no Equador e na Bolívia. No Equador, por exemplo, foi instituída na Constituição do país, a partir da filosofia de vida dos povos indígenas andinos, o *Buen Vivir* e o *Vivir Bien* esquadrihando uma cidadania baseada na relação harmoniosa entre os seres humanos e a natureza. Foi reconhecido igualmente na sua Carta Maior o estado como plurinacional, escapando do pensamento monocultural neoliberal e percebendo outros modos de vida, como o dos povos indígenas (ACOSTA, 2012).

Sobre a sobreposição da cosmovisão andina do *Buen Vivir* e do *Vivir Bien*, Wolkmer (2016, p.185) inclusive analisa, tendo em vista que tal conceito propõe a redefinição da sociedade na tentativa de superar formas produtivas arraigadas no extrativismo, na exploração econômica da natureza, que indica a passagem “de sociedades de bem-estar para sociedades do bem-viver promovendo a defesa do pluralismo dos bens comuns como um espaço de encontro democrático”. Mudanças sociais essenciais para a instituição de direitos humanos e direitos da natureza. Trata-se também da quebra de paradigmas no conhecimento hegemônico globalizado e a emergência de novas esferas de racionalidade (WOLKMER, 2016).

² Explica-se que o termo “povos e comunidades tradicionais” é utilizado tendo-se em vista a pluralidade de comunidades existentes no território nacional, incluindo-se as quebradeiras de coco, as catadoras de mangaba, os seringueiros, dentro outros, conforme o Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (SHIRAISHI NETO, 2014). Ademais, esclarece-se que a Convenção nº 169 da OIT utiliza o termo “povos indígenas e tribais”, justamente com o objetivo de incluir uma maior quantidade de situações possíveis nos diversos países do mundo (TOMEI; SEWPSTON, 1999). Sendo assim, como “no Brasil não há 'povos tribais' no sentido estrito do termo. O significado 'tribal' deve ser considerado 'lato sensu' envolvendo os grupos sociais emergentes organizados em movimentos sociais” (SHIRAISHI NETO, 2014).

De tal modo, relembra-se que será conduzido no primeiro capítulo da presente dissertação ainda uma reflexão sobre o significado de cidadania, seus direitos e o seu exercício.

1.1 A construção da cidadania: notas sobre a privatização do público

Inicia-se enfatizando que não se pretende aqui esgotar todas as discussões sobre a privatização do público, sobre a cidadania, ou qualquer outro tema correlato. Desse mesmo modo, não se trará análises que partam desde a Grécia antiga até os dias atuais. Objetiva-se, na verdade, trazer elementos que possibilitem a constituição de um olhar crítico sobre tais aspectos quanto à realidade brasileira, e mais especificamente no que tange aos povos indígenas e comunidades tradicionais.

José Murilo de Carvalho (2008) comenta que após o fim da ditadura militar no Brasil, em 1985, inicia-se o esforço para reconstrução da democracia no país, e uma das marcas desse esforço é a voga que assume a palavra cidadania. O autor (CARVALHO, 2008, p.7) ressalta que “a cidadania, literalmente, caiu na boca do povo. Mais ainda, ela substituiu o próprio povo na retórica política. Não se diz mais 'o povo quer isso ou aquilo', diz-se 'a cidadania quer'. Cidadania virou gente”. E, no auge de tal entusiasmo, a Constituição de 1988 foi denominada de Constituição Cidadã.

Percebe, entretanto, a ingenuidade do citado entusiasmo, da crença de que com a redemocratização, a restituição de direitos, inclusive o de votar e ser votado, alcançaríamos a garantia de participação, a justiça social, entre outros. Expressa que de fato alcançamos a garantia de liberdade e de voto, mas que em outras áreas os resultados não saíram conforme se esperava, que há problemas como a violência urbana, a má qualidade dos serviços de saúde, de educação, as desigualdades sociais que continuam sem solução (CARVALHO, 2008).

Por isso, sustenta que é importante refletir sobre a cidadania, o seu significado, sua construção histórica e perspectivas. De antemão sugere que o exercício de determinados direitos, como o de liberdade, e o de voto não geram automaticamente a efetividade de outros direitos. Acentua que:

O exercício do voto não garante a existência de governos atentos aos problemas básicos da população. Dito de outra maneira: a liberdade e a participação não levam automaticamente, ou rapidamente, à resolução do problemas sociais. Isto quer dizer que a cidadania inclui várias dimensões e que algumas podem estar presentes sem as outras. Uma cidadania plena que combine liberdade, participação e igualdade para todos, é um ideal desenvolvido no Ocidente e talvez inatingível (CARVALHO, 2008, p.8-9).

Relembra ainda a habitualidade em desdobrar a cidadania na aquisição de direitos civis, políticos e sociais, nessa ordem cronologicamente. Habitualidade esta que advém dos estudos de T. A. Marshall (1967) que analisou a constituição da cidadania na Inglaterra e o seu impacto nas desigualdades sociais. Segundo as pesquisas de Marshall (1967) foram desenvolvidos na Inglaterra primeiro os direitos civis no século XVIII, após, os direitos políticos no século XIX, e por fim os direitos sociais no século XX.

Em resumo, Marshall (1967) explica que os direitos civis correspondem à liberdade individual – liberdade de ir e vir, liberdade de expressão, de contrato, dentre outros –, já os direitos políticos dizem respeito ao direito de participação no exercício do poder político, e os direitos sociais se referem à garantia de um mínimo de bem-estar econômico e de segurança de acordo com os padrões da sociedade.

Ademais, faz-se interessante entender algumas considerações de Marshall (1967) sobre a cidadania e seus três elementos; os direitos civis, políticos e sociais. O autor observa que cidadania é um status concedido àqueles que fazem parte da sociedade e que passam então a serem iguais em direitos e obrigações, mas já as classes sociais, por outro lado, é um sistema de desigualdades baseadas em um conjunto de crenças, ideias e valores. Acrescenta que a cidadania, por sua vez, se desenvolveu na Inglaterra simultaneamente ao capitalismo, que é em si um sistema de desigualdades. Como observa, a pobreza, no sentido de pessoas que são obrigadas a vender a sua força de trabalho para sobreviver, é inerente à existência de ricos, que são as pessoas que se beneficiam do produto do trabalho.

Nesse contexto, o autor (MARSHALL, 1967, p.76) questiona sobre o status de igualdade em direitos e obrigações da cidadania e as desigualdades sociais, incluindo as inerentes ao sistema capitalista: “Como é possível que estes dois princípios opostos possam crescer e florescer, lado a lado, no mesmo solo? O que fez com que eles se reconcilhassem e se tornassem, ao menos por algum tempo, aliados ao invés de antagonistas?”. Explicita sobre essa questão:

Por pobreza, Colquhoun entendia a situação de um indivíduo que, devido à falta de quaisquer reservas econômicas, é obrigado a trabalhar, e a trabalhar muito, a fim de viver. Por indigência, ele entendia a situação de uma família que se ressentia do mínimo necessário para uma vida decente. O sistema de desigualdade que permitiu que a primeira existisse como uma força atuante produziu, inevitavelmente, uma certa dose da segunda. Colquhoun e outros humanitaristas lamentaram esta situação e procuraram meios de aliviar o sofrimento que ela causava. Mas não duvidaram da justiça do sistema de desigualdade como um todo. Podia-se alegar, em defesa de sua justiça, que, embora a pobreza pudesse ser necessária, não era necessário que nenhuma família determinada permanecesse pobre ou quase tão pobre quanto era. Quanto mais se encara a riqueza como prova conclusiva de mérito, mais se inclina a considerar a pobreza como prova de fracasso – mas a punição pelo fracasso pode parecer maior do que a prevista para a ofensa. Em tais circunstâncias, é natural que os traços mais desagradáveis da desigualdade fossem tratados, de modo um tanto irresponsável, como um incômodo, como uma fumaça negra que escapasse, sem fiscalização, das chaminés de nossa fábrica. E assim, com o tempo, à medida que a consciência social desperta, a diminuição na influência das classes, como a diminuição da fumaça, se torna um objetivo desejável a ser perseguido na medida em que seja compatível com a eficiência continuada da máquina social. Mas a diminuição na influência das classes nessa forma não constituiu um ataque ao sistema de classes. Ao contrário, almejava, muitas vezes um tanto conscientemente, a tornar o sistema de classe menos vulnerável ao ataque através da eliminação de suas consequências menos defensáveis. Aumentou o nível do piso no porão do edifício social e, talvez, o tornou mais higiênico do que antes. Mas continuou sendo um porão, e os andares mais elevados do prédio não foram afetados. E os benefícios recebidos pelos infelizes não se originaram de um enriquecimento do status da cidadania (MARSHALL, 1967, p.78-79).

Dessa maneira, esclarece que, desde as suas formas iniciais, a cidadania constitui um princípio de igualdade, de que todos os homens eram livres, mas esses direitos “não estavam em conflito com as desigualdades da sociedade capitalista; eram, ao contrário, necessários para a manutenção daquela determinada forma de desigualdade” (MARSHALL, 1967, p. 79). Trata-se do período dos direitos civis, que eram indispensáveis à constituição de um mercado competitivo, concedendo a cada pessoa a liberdade individual e negando-lhe a proteção social, já que cabia a cada um proteger a si mesmo. Eram direitos individuais e, por isso, harmonizavam com o capitalismo.

Há o contrato moderno entre homens livres e iguais em status, mas não em poder. A diferença associada a classe, à família, foi substituída pelo status uniforme de cidadão, sobre o qual a desigualdade foi edificada (MARSHALL, 1967). O autor exemplifica:

[...] este status era dominado pelos direitos civis que conferem a capacidade legal de lutar pelos objetos que o indivíduo gostaria de possuir, mas não garantem a posse de nenhum deles. Um direito de propriedade não é um direito de possuir propriedade, mas um direito de adquiri-la, caso possível, e de protegê-la, se se puder obtê-la (MARSHALL, 1967, p.80).

Contudo, cresce a noção de que o reconhecimento formal da igualdade, na verdade, por outros fatores – como educação, poder econômico, divisão de classes e demais – está fora do alcance de todos, e, portanto, não era suficiente, não reduzia as desigualdades. Constrói-se a ideia de igualdade como justiça social. A cidadania exige então um elo diferente, um sentimento de participação numa comunidade, e “seu desenvolvimento é estimulado tanto pela luta para adquirir tais direitos, quanto pelo gozo dos mesmos, uma vez adquiridos” (MARSHALL, 1967, p.84).

Quanto aos direitos políticos, Marshall (1967) acentua que os sentimentos de participação na comunidade não influenciaram materialmente as estruturas e a desigualdade social, pois a classe operária não exercia o poder político efetivo; que com os dissídios coletivos, por exemplo, eram buscados o fortalecimento de direitos civis e não o estabelecimento de direitos sociais; que, por outro lado, o Parlamento passa a cada vez mais representar indivíduos, e não a comunidade. Trata-se o voto como a voz do indivíduo (MARSHALL, 1967). Assim:

[...] O período com o qual me ocupei até o momento se caracterizou pelo fato de o desenvolvimento da cidadania, conquanto substancial e marcante, ter exercido pouca influência direta sobre a desigualdade social. Os direitos civis deram poderes legais cujo uso foi drasticamente prejudicado por preconceito de classe e falta de oportunidade econômica. Os direitos políticos deram poder potencial cujo exercício exigia experiência, organização e uma mudança de ideias quanto às funções próprias de Governo. Foi necessário bastante tempo para que estes se desenvolvessem. Os direitos sociais compreendiam um mínimo e não faziam parte do conceito de cidadania. A finalidade comum das tentativas voluntárias e legais era diminuir o ônus da pobreza sem alterar o padrão de desigualdade do qual a pobreza era, obviamente, a consequência mais desagradável (MARSHALL, 1967, p.88).

Posteriormente, os direitos sociais passaram a incorporar o status de cidadania se voltando não apenas à redução da pobreza, mas à modificação das desigualdades de classes sociais:

O objetivo dos direitos sociais constitui ainda a redução das diferenças de classe, mas adquiriu um novo sentido. Não é mais a mera tentativa de eliminar o ônus evidente que representa a pobreza nos níveis mais baixos da sociedade. Assumiu o aspecto de ação modificando o padrão total da desigualdade social. Já não se contenta mais em elevar o nível do piso do porão do edifício social, deixando a superestrutura como se encontrava antes. Começou a remodelar o edifício inteiro e poderia até acabar transformando um arranha-céu num bangalô (MARSHALL, 1967, p.88-89).

Marshall (1967, p.103) afirmou que os direitos sociais, na forma moderna, levam à inversão “do contrato pelo status, na subordinação do preço de mercado à justiça social, na substituição da barganha livre por uma declaração de direitos”, porém, lança a seguinte reflexão: “serão esses princípios estranhos à prática do mercado de nossos dias ou estarão já arraigados no sistema de contrato em si? Penso que é claro que estão”.

Desse modo, pode-se compreender que, como Marshall (1967) identifica que os direitos civis, políticos e sociais acabaram expressando condições implícitas ao desenvolvimento capitalista e, com isso, a cidadania e seus elementos não se tornavam necessariamente eliminadores das desigualdades sociais, tratando-se, enfim, de direitos individuais, Carvalho (2008) também assegura que no Brasil, contemporaneamente, ao contrário do que se esperava com a Constituição Cidadã, vingaram os direitos de liberdade individual que não garantem, todavia, o acesso ao exercício dos demais direitos e garantias.

Carvalho (2008) inclusive denomina de cidadão pleno aquele que poderia ser titular dos três elementos da cidadania nos termos definidos por Marshall (1967) – o que possuir os direitos civis, os políticos e os sociais –, de cidadãos incompletos os que possuem apenas alguns dos direitos, e de não-cidadãos os que não se beneficiam de nenhum direito. Aponta que, dessa maneira, há uma tradição ocidental na busca pelo ideal da cidadania plena, mas que cada país tem os seus caminhos próprios, desvios e peculiaridades não previstas por Marshall (1967), e que vão influenciar nas características da cidadania em cada lugar. Nessa lógica o cidadão inglês não é o mesmo que o cidadão norte-americano, ou o cidadão francês, etc.

No Brasil, por exemplo, Carvalho (2008) analisa que a pirâmide dos direitos da cidadania, cronologicamente demarcados por Marshall (1967) foi invertida. Primeiro vieram os direitos sociais implementados no período de ditadura de Vargas, ou seja, no período de supressão dos direitos civis e políticos, em seguida os direitos políticos, e posteriormente os direitos civis. Como relata:

A cronologia e a lógica da sequência descrita por Marshall foram invertidas no Brasil. Aqui, primeiro vieram os direitos sociais, implantados em período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis por um ditador que se tornou popular. Depois vieram os direitos políticos, de maneira também bizarra. A maior expansão de direito do voto deu-se em outro período ditatorial, em que os órgãos de representação política foram transformados em peça decorativa do regime. Finalmente, ainda hoje muitos direitos civis, a base da sequência de Marshall, continuam inacessíveis à maioria da população. A pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo. Na sequência inglesa, havia uma lógica que reforçava a convicção democrática. As liberdades civis vieram primeiro, garantidas por um judiciário cada vez mais independente do Executivo. Com base no exercício das

liberdades. Expandiram-se os direitos sociais, postos em prática pelo Executivo. A base de tudo eram liberdades civis (CARVALHO, 2008, p.219-220).

Ainda levando em conta as colocações de Marshall (1967) sobre os direitos que compõem a cidadania e sua ordem de aquisição, e tendo em mente as especificidades da construção histórica da cidadania no Brasil, Carvalho (2008) ratifica que o ideal de cidadania plena não foi alcançado por todos, que há em sua concepção dentre os brasileiros – como os cidadãos incompletos, e os não cidadãos – os cidadãos de primeira, os de segunda e os de terceira classe.

Os cidadãos de primeira classe são os que estão acima da lei e conseguem defender os seus interesses pelo poder do dinheiro e pelo prestígio social, são grandes empresários, banqueiros, mantém vínculos importantes no governo, no judiciário. Já os cidadãos de segunda classe são aqueles que estão sujeitos aos rigores e benefícios da lei, é a classe média, os trabalhadores assalariados com carteira assinada, os pequenos proprietários, dentre outros, nem sempre têm noção dos seus direitos e acesso aos meios para lhes fazerem valer, e frequentemente ficam à mercê de outros agentes. Enquanto que os cidadãos de terceira classe são a população marginal, sem carteira assinada, que têm seus direitos civis ignorados ou desrespeitados “por outros cidadãos, pelo governo, pela polícia. Não se sentem protegidos pela sociedade e pelas leis. Receiam o contato com agentes da lei, pois a experiência lhes ensinou que ele quase sempre resulta em prejuízo próprio. Alguns optam abertamente pelo desafio à lei [...]” (CARVALHO, 2008, p.216-217).

A presente dissertação, nesse sentido, se inicia apresentando discussões e reflexões sobre a cidadania no Brasil, tendo em mente, porém, o objetivo específico de levantar elementos para se discutir o significado e o exercício da cidadania ainda no que diz respeito aos povos indígenas e comunidades tradicionais – a pluralidade social e jurídica.

Foi possível observar até o momento que, dentro dessa lógica ocidental de formação do Estado Nacional e constituição da cidadania plena com base em direitos civis, políticos e sociais, tem-se a construção da noção de garantias e da cidadania individual que não se contrapõe ao desenvolvimento capitalista. As garantias e a cidadania individual se mostram necessárias para a sua reestruturação e continuidade hegemônica do sistema capitalista diante da proeminência de questionamentos, demandas sociais e da própria crise do capital.

O capitalismo, que é em sua excelência produtor de desigualdades sociais, impera na era dos direitos da cidadania, como elencado acima. A garantia dos direitos de liberdade, que são os que vêm sendo sustentados – direitos civis – não implicam no acesso e efetivação dos demais direitos – políticos e sociais, que são usualmente preteridos –, inclusive no Brasil, tanto que temos nesses termos cidadãos de primeira, de segunda e de terceira classe.

Ademais, além das críticas já apontadas, – sobre a sobreposição do capitalismo, a elaboração de uma cidadania e direitos individuais, a manutenção das desigualdades sociais, o não alcance da cidadania plena por todos, e outras – vem-se refletir sobre as limitações do próprio conceito de cidadania nos termos de Marshall (1967) para a efetivação do direito à diferença, à pluralidade, para a defesa de outras formas de viver que não a de caráter individual, produtor e consumidor, para a existência dos povos indígenas e comunidades tradicionais e sua participação, definição e fiscalização do ordenamento jurídico e do Estado nacional, a sua emancipação como sujeitos ativos.

Destaca-se que Francisco de Oliveira (1999, p.59) identifica que a história de formação da sociedade brasileira é um processo, em resumo, de anulação do dissenso, de “violência, proibição da fala, mais modernamente privatização do público, interpretado por alguns como a categoria de patrimonialismo, revolução pelo alto [...]”.

O autor (OLIVEIRA, 1994) por meio de uma arqueologia do Estado brasileiro autoritário – ressaltando como este legitimou-se trazendo para si algumas das mais importantes bandeiras da oposição –, chega a estudar como a “dádiva” se metamorfoseia em direitos. Revela também o fetiche da igualdade social que se assenta na anulação das alteridades, na capacidade de transpassar o outro.

Assim, aclara-se que na presente dissertação, com base nas considerações e análises históricas realizadas não apenas por Oliveira (1994; 1999), mas também por outros autores como Santos (1987) e Capella (1998), vão ser destacados alguns momentos pontuais da constituição da cidadania e seus direitos no Brasil, buscando, como já comentado, especificar aspectos essenciais – notas como o próprio título deste tópico da dissertação sugere – para a construção de um olhar crítico sobre o tema.

Enfatiza-se também a abordagem que se fará sobre as formas de Estado que se desenvolveram em conjunto com cada perspectiva e direitos da cidadania, compreendendo a reestruturação da forma de Estado como resposta as crises e tentativa de manutenção das bases capitalistas, da legitimação da dominação.

Revela-se, nesse sentido, como a cidadania foi conjecturada a partir de direitos individuais, e não das comunidades, e que não afeta as desigualdades, os fundamentos do capitalismo, como o da propriedade privada, mas antes representa um status abstrato, voltado ao fetiche da igualdade – pelo menos em aparência –, que macula a diferença, os sujeitos coletivos, e o dissenso a partir de um consenso imposto, uma ideologia de tecnicismo em prol do bem de todos e mascara os campos de luta, os conflitos envolvendo interesses e modos de vida diversos.

1.2 A cidadania regulada

Primeiramente, relembra-se que na história brasileira é possível averiguar duas ditaduras, a de Vargas entre 1930 e 1945, e em seguida a do golpe militar, de 1964 até 1985, o que representam longos anos de ditadura (CARVALHO, 2008). Vale reafirmar, igualmente, o que foi exposto anteriormente, que no Brasil a ordem cronológica da aquisição dos direitos da cidadania segundo as teorias de Marshall (1967) foi alterada, primeiro surgiram os direitos sociais, em seguida os direitos políticos, e posteriormente os direitos civis.

Importante ainda contextualizar que a Grande Depressão de 29 – demonstrando a falácia do *Laissez faire* que tem o mercado como instituição reguladora – é tomada como marco da universalização da passagem para um Estado de Bem-estar através do qual o mercado, a concorrência, a força de trabalho passavam a ser reguladas de fora, por uma racionalidade administrativa (OLIVEIRA, 1999).

Sobre o período da ditadura de Vargas, iniciada em 1930 – turno em que foram adquiridos os direitos sociais apesar de serem suprimidos os direitos políticos e civis (CARVALHO, 2008) – se observará a seguir, de maneira resumida, a constituição de uma cidadania regulada pautada nas profissões reconhecidas em leis, com foco na contenção das demandas trabalhistas, a institucionalização de “bandeiras” da oposição e o então cerceamento das falas, da política, do dissenso.

Wanderley Guilherme dos Santos (1987)³ que em suas pesquisas debruçou-se sobre a cidadania constituída nesse período, explica por que essa poderia ser denominada de cidadania regulada.

Expõe que a cidadania nesse momento estava vinculada a um sistema de estratificação ocupacional definido pela norma legal, e não à valores políticos, ou seja, eram cidadãos aqueles que ocupam profissões reconhecidas em legislação, aqueles que estavam em cargos legalizados participando do sistema de produção. Nesse contexto o conceito de cidadania, portanto, não estava relacionado à definição de membro da comunidade (SANTOS, 1987).

Nessas condições, a expansão da cidadania se daria somente através do reconhecimento e legalização de novas ocupações/profissões, e seriam nessa época pré-cidadãos todos os que desenvolviam atividades até então não reguladas por lei. Como explica com suas próprias palavras:

Sugiro que o conceito-chave que permite entender a política econômica-social pós-30, assim como fazer a passagem da esfera da acumulação para a esfera da equidade, é o conceito de cidadania, implícito na prática política do governo revolucionário, e que tal conceito poderia ser descrito como o de cidadania regulada. Por cidadania regulada entendo o conceito de cidadania cujas raízes encontram-se, não em um código de valores políticos, mas em um sistema de estratificação ocupacional, e que, ademais, tal sistema de estratificação ocupacional é definido por norma legal. Em outras palavras, são cidadãos todos aqueles membros da comunidade que se encontram localizados em qualquer uma das ocupações reconhecidas e definidas em lei. A extensão da cidadania se faz, pois, via regulamentação de novas profissões e/ou ocupações, em primeiro lugar, e mediante ampliação do escopo dos direitos associados a estas profissões, antes que por expansão dos valores inerentes ao conceito de membro da comunidade. A cidadania está embutida na profissão e os direitos dos cidadãos restringem-se aos direitos do lugar que ocupa no processo produtivo, tal como reconhecido por lei. Tornam-se pré-cidadãos, assim, todos aqueles cuja ocupação a lei desconhece. A implicação imediata deste ponto é clara: seriam pré-cidadãos todos os trabalhadores da área rural, que fazem parte ativa do processo produtivo e, não obstante, desempenham ocupações difusas, para efeito legal: assim como seriam pré-cidadãos os trabalhadores urbanos em igual condição, isto é, cujas ocupações não tenham sido reguladas por lei (SANTOS, 1987, p.68).

Santos (1987) elucida que, desse modo, seriam três os parâmetros para inferir-se a cidadania de uma pessoa nesse momento: a regulamentação das profissões, a carteira profissional e o sindicato público. Pois a cidadania e seus direitos, nessa lógica, decorriam das profissões, estas, a seu turno, precisavam ser regulamentadas, e o instrumento jurídico que

³O autor propôs realizar em sua obra uma avaliação das políticas públicas que foram realizadas durante o período autoritário no Brasil, para tanto entendeu ser necessário fazer considerações também sobre a política econômica-social da década de 1930 em que vigia a ditadura comandada por Vargas.

comprovava então o contrato entre o Estado e a cidadania regulada era a carteira profissional que se tornava, “em realidade, mais do que uma evidencia trabalhista, uma certidão de nascimento cívico” (SANTOS, 1987, p. 69).

Portanto, “se era certo que o Estado devia satisfação aos cidadãos, era este mesmo Estado quem definia quem era e quem não era cidadão, via profissão” (SANTOS, 1987, p.70).

O reconhecimento social, e o ingresso no político, se fazia a partir das categorias profissionais. As demandas por salários, benefícios sociais, por exemplo, ficavam vinculadas ao reconhecimento prévio do Estado quanto à legitimidade das categorias demandantes.

Oliveira (1994), por exemplo, aponta sobre a ditadura de Vargas, especificamente a institucionalização do FGTS e a constituição da previdência social, como sendo consideradas as principais “dávivas” alcançadas nesse período de Estado autoritário.

Mas acentua que há, entretanto, dificuldade dos demais estudiosos em identificarem que Vargas, na verdade, fez uso de formas de proteção social que já estavam presentes nos sindicatos, como as caixas de socorro e o auxílio mútuo, ou seja, que houve a institucionalização de bandeiras da oposição (OLIVEIRA, 1994).

Por outro lado, segundo o autor (OLIVEIRA, 1994, p.1), não há dúvidas de que “a mudança de organizações do próprio operariado para uma institucionalização estatal é uma radicalidade, para o bem ou para o mal, a partir da qual a própria formação da classe operária vê-se fundamentalmente afetada”.

No entendimento de Oliveira (1999) tal institucionalização das proteções sociais já presentes nos sindicatos, apesar de muitas vezes não identificada pelos pesquisadores, significou uma operação de silenciamento, de destituição da fala, da dissolução do dissenso:

[...] é notável e reconhecido na literatura que tanto as sociedades de ajuda mútua organizadas pelo operariado quanto os próprios sindicatos, anarquistas, anarco-sindicalistas, socialistas e posteriormente comunistas, foram anulados e transformados pela ditadura Vargas nos Institutos de Previdência e nos sindicatos tutelados. Essa grande operação de silêncio, de roubo da fala, que se sintetiza na busca da “harmonia social”, é bem o signo da anulação da política (OLIVEIRA, 1999, p.61).

Já no momento pós-segunda guerra mundial, pós-1945, houve a vinculação de vários países do mundo à teoria de Keynes, no que tange às práticas econômicas e as

legislações sociais em torno do Estado de Bem-estar⁴. Porém, segundo Santos (1987, p.73), “bem pouca coisa, se alguma, será alterada no período que vige até 1964. [...] a prática de regulamentação das profissões, como batismo cívico, permanece [...]”. A grande parte da população ainda é pré-cívica.

Capella (1998) explica que o Estado de Bem-estar tratava-se de um compromisso entre as classes sociais em torno do desenvolvimento econômico. As classes capitalistas aceitaram a redistribuição, por parte do Estado, do produto social, através de políticas públicas, como com redistribuição de renda e melhorias dos salários, e reconheciam as instituições político-sociais das classes subalternas – como sindicatos e partidos –, em troca da continuidade de preceitos capitalistas fundamentais, como o da propriedade privada, e outros. A classe subalterna, por outro lado, aceitou a política de redistribuição que a curto prazo incrementou os seus padrões de consumo, e inseriram politicamente suas instituições (CAPELLA, 1998).

Deu-se um período de crescimento econômico sem precedentes, de pleno emprego, de paz social, entretanto, apesar da inserção ativa das instituições das classes subalternas, constitui-se uma euforia capitalista, a ideia de que o capitalismo havia superado as crises, de possibilidade de crescimento ilimitado, mas que acabou atrasando as discussões sobre os fundamentos do capitalismo privado (CAPELLA, 1998). Como expõe:

As classes possuidoras aceitaram a redistribuição (por empregar o termo usado pelos economistas) via Estado do produto social, isto é: a instrumentação e aplicação estatais de políticas de redistribuição das rendas em favor de salários, e políticas fiscais coerentes com isto, com o fim de conseguir paz social. Exigiam, em troca, a intangibilidade dos fundamentos da produção capitalista: a propriedade privada dos meios de produção, sem limitação. Reconheceram politicamente, sobre essa base, as instituições político-sociais das classes subalternas. As classes subalternas, por sua

⁴Vale mencionar que há diferentes teorias explicativas, de diversos autores, sobre a emergência e o desenvolvimento do Estado de Bem-estar – como a de caráter econômico, evolucionista, moralista e político. Em termos gerais para Esping-andersen (1995, p.73) o Estado de Bem-estar representou “um esforço de reconstrução econômica, moral e política. Economicamente, significou um abandono da ortodoxia da pura lógica do mercado, em favor da exigência de extensão da segurança do emprego e dos ganhos como direitos de cidadania; moralmente, a defesa das ideias de justiça social, solidariedade e universalismo. Politicamente, o *welfare state* foi parte de um projeto de construção nacional, a democracia liberal, contra o duplo perigo do fascismo e do bolchevismo. Muitos países de auto-proclamaram *welfare state*, não tanto por designarem desse modo as suas políticas sociais, quanto por promoverem uma integração social nacional”. Destaca-se ainda as críticas realizadas de que o conceito de *Welfare State* é vago e permite várias definições, mas que há um consenso de que a sua existência em sociedades capitalistas se deu enquanto instrumento de controle econômico que não alterou a coexistência da pobreza, nem a as formas de produção capitalista industriais. Interessante também observar que o *Welfare State* não contém objetivos de caráter humano, tratando-se, na verdade, da prevenção de um desastre social relativo à continuidade da contradição entre lucro e necessidades sociais. Para o autor essas são apenas amenizadas, e não resolvidas.

parte, aceitaram essa política de rendas que a curto prazo possibilitou um incremento de seu consumo, atrasaram ou diferiam a discussão sobre o questionamento da política dos fundamentos do capitalismo privado (atrasaram, por assim dizer-lo, a questão da revolução social), e obtiveram o reconhecimento de suas instituições próprias – partidos, sindicatos – que se inseriram no Estado (a diferença do ocorrido no período pré-bélico, quando se aplicavam políticas de perseguição-repressão das instituições dos trabalhadores). As políticas de “Estado do Bem-estar” fizeram possível um crescimento econômico sem precedentes, a partir do qual funcionou com relativa eficácia a política de redistribuição pró-salários (reflexa na implementação da “escala móvel”, garantia da capacidade aquisitiva dos trabalhadores, e a aparição dos chamados “direitos sociais”); logrou-se uma aproximação notável a uma situação de pleno emprego (que com anterioridade o capitalismo só havia conseguido mediante economias de guerra, como a da Alemanha nazista) [...] (CAPELLA, 1998, p.92-93).

Oliveira (1999) igualmente comenta que na experiência do Estado de Bem-estar, assim como com as políticas públicas aplicadas no período Vargas, ocorreu a anulação das falas, a dissolução do dissenso, uma naturalização administrativa dos direitos conquistados que foram desligados de sua base material, as classes subalternas, sucedendo, conseqüentemente, o esgotamento das lutas, dos agrupamentos, o esvaziamento das forças utópicas. Conforme elenca:

[...] Processo de intensa subjetivação da acumulação de capital, da concentração e da centralização, cujo emblema e paradigma é a globalização, que expressa a privatização do público, ou, ideologicamente, uma experiência subjetiva de desnecessidade, aparente, do público. Todo discurso sobre as multinacionais, que ultrapassam e tornam obsoletos os Estados Nacionais, são formas expressivas dessa subjetivação de uma experiência que, contraditoriamente, foi alavancada (feíssima palavra) justamente pelo Estado de Bem-estar. [...] o Estado de Bem-estar produziu uma espécie de “naturalização” administrativa das conquistas e dos direitos que, ao tornarem-se praticamente universais, liberaram-se, num processo bastante conhecido do ponto de vista de sua produção conceitual e também histórica, de sua base material, vale dizer, das próprias classes trabalhadoras (1999, p.57).

Um dos fenômenos dessa naturalização se expressa na privatização do público, na ideologia de desnecessidade aparente do Estado (OLIVEIRA, 1999). Há a apropriação e redução do conteúdo público pelos interesses privados. Explica-se que tal subjetivação se dá de ambos os lados da contenda e que a destituição dos direitos não encontra resistências que se transformam em alternativas políticas.

Como já citado, a própria ruptura da relação de conflito com as conquistas de direitos é uma anulação da política. A administração do Estado de Bem-estar produz um suposto consenso e a abafamento das vozes:

[...] A privatização do público é uma falsa consciência de desnecessidade do público. Ela se objetiva pela chamada falência do Estado, pelo mecanismo da dívida pública interna, onde as formas aparentes são as de que o privado, as burguesias emprestam ao Estado: logo, o Estado, nessa aparência, somente se sustenta como uma extensão do privado. O processo real é o inverso: a riqueza pública, em forma de fundo, sustenta a reproduzibilidade do valor da riqueza, do capital privado. Esta é a forma moderna de sustentação da crise do capital [...] outra experiência, que é a de constante troca de posições no Estado e na empresa privada: ministros e altos escalões que são retirados das empresas, que voltam às mesmas tão logo deixam os cargos e funções estatais e/ou governamentais, numa promiscuidade de que não há notícia mesmo em países de forte tradição liberal. Essa promiscuidade como que atuou no sentido de borrar, subjetivamente, as barreiras e fronteiras entre o público e o privado, ou mais radicalmente, atua no sentido de que tudo é privado: as pessoas funcionam como persona, não apenas em razão de um trânsito que embaralha os papéis, mas porque a racionalidade das decisões é fundamentalmente privada (OLIVEIRA, 1999, p.68-69).

Capella (1998, p.95) no mesmo direcionamento, corroborando com a teoria da privatização do público, aponta que a limitação do Estado de Bem-estar que se tornava cada vez mais clara era que “esse Estado-economia tratava de satisfazer demandas sociais, coletivas, nos termos de um sistema de acumulação privada”.

Como outros efeitos nefastos do Estado de Bem-estar Capella (1998) denota o fomento ao individualismo do corporativismo de determinados grupos sociais – que funcionavam a fim de conter certas lutas e reivindicações com o objetivo de não perder as melhorias e regalias já alcançadas –, o reforço da burocracia estatal, e outros.

Contudo, tanto os velhos grupos sociais, assim como novos, iniciaram movimentos reivindicatórios, independente da sua legitimidade cívico-profissional, o que demonstrava os limites e a insustentabilidade da cidadania regulada e da democracia limitada (SANTOS, 1987).

Entretanto, “a violação da ordem democrática, em 1964, colocou em recesso a dimensão democrática brasileira” (SANTOS, 1987, p.76). O não reconhecimento da capacidade da sociedade governar-se por si própria.

Assim, o golpe de 64 apresenta também todas as características de uma anulação extremamente forte e violenta do dissenso, da construção política por parte das classes dominadas, anulação da reivindicação da parcela dos que não têm parcela, com morte, cassação de direitos, exílio, tortura e outros. Os sindicatos, como outro exemplo da anulação das falas, passaram a ser tutelados pelo Ministério do Trabalho e regulados administrativamente (OLIVEIRA, 1999).

Porém, as classes sociais dominadas voltaram a reconstruir a política. Criaram na década de 70 comitês de lutas, movimentos populares, deslocando a reivindicação em torno do salário para as políticas públicas (OLIVEIRA, 1999).

Acerca das políticas públicas desenvolvidas após o governo autoritário, em período de redemocratização do país, Santos (1987) indica a impossibilidade de replicar o modelo de cidadania regulada e a necessidade de reformulações para que se possa ingressar em uma era de cidadania universal, independente dos azares das profissões e acumulações.

1.3 Os cidadãos servos

Estava em curso a crise do Estado de Bem-estar na década de 70⁵. Importante destacar que nesse período ocorreram as crises do petróleo, em 1973 e 1979, na qual os países produtores de petróleo aumentaram o preço do barril abruptamente, e o fim do padrão ouro-dólar, anunciado pelos EUA em 1971, com a substituição do ouro pela confiança (“fidúcia”) como lastro da moeda americana (GOWAN, 2003).

Capella (1998) reconhece que o Estado de Bem-estar havia conseguido atingir significativo crescimento econômico e inserir no capitalismo uma série de direitos sociais. Todavia, tratava-se agora de inclinar a balança ou para a resolução de problemas sob o viés coletivo sobrepujando os interesses de lucros privados, superando as premissas intactas do capitalismo, ou, inclinar a favor das classes empresariais com políticas de reprivatização e utilização do Estado em prol dos seus interesses. Segundo aponta:

Havia integrado substancialmente as classes subalternas. Mas agora se estabelecia um dilema: ou bem a superação das premissas em que se assentava, o que teria exigido a desprivatização sequer parcial das grandes corporações multinacionais que havia iluminado e a busca de soluções coletivas a determinados problemas coletivos, à margem do interesse do lucro privado, dos grupos privilegiados da população –

⁵Esping-andersen (1995) enfatiza que nas economias abertas e globalmente integradas contemporaneamente muitas das premissas do *Welfare State* não estão mais vigentes. Que o desemprego na Europa e a pobreza e desigualdades na América do Norte são por muitos relacionadas à um trade off entre o dilema das economias abertas e uma seguridade social e generosa e igualitária. Que as “contribuições sociais e impostos pesados, salários altos e inflexíveis e direitos trabalhistas amplos tornam a contratação de mais trabalhadores excessivamente custosa, e o mercado de trabalho muito inflexível. Chamando a atenção para o “milagre do emprego” norte-americano nos anos oitenta que ocorreu contra o pano de fundo do declínio dos salários, do enfraquecimento dos sindicatos e da desregulamentação do mercado de trabalho [...]” (ESPING-ANDERSEN, 1995,74).

isto é, superação socialista, pelas classes subalternas, do Estado do Bem-estar – ou bem resolução de sua crise em favor das classes empresariais: as políticas de reprivatização preconizadas por Milton Friedmann, cuja premissa fundamental era a utilização do Estado para debilitar as instituições das classes trabalhadoras (sindicatos primariamente) e desmontar as instituições da políticas de rendas pró-salários (escala móvel contratos de trabalho permanentes, pelo emprego, etc), para disciplinar estas classes (CAPELLA, 1998, p.95).

No entanto, essa crise dos anos setenta foi decidida em prol das classes dominantes. Como critica Capella (1998, p.97):

A poteose de “ajuda do Estado” em que consistiu o “Estado do Bem-estar” paralisou política e socialmente as grandes massas de trabalhadores. Depois da crise, isto deixou as populações norte-ocidentais em posições de aproveitamento objetivo do espólio capitalista do mundo da pobreza e sua carreira em direção a uma série de catástrofes ecológicas.

Oliveira (1999) evidencia que o movimento neoliberal anuncia a volta ao indivíduo, ao reino do privado. A esfera pública, nesse contexto, é conceituada como a constituição de um espaço de sujeitos privados. Trata-se de uma esfera pública burguesa.

Passou a serem aplicadas as políticas neoliberais que reduziram o Estado de Bem-estar a pouco mais que “Estado de assistência”, os direitos sociais perderam sua eficácia, não havia mais a segurança do pleno emprego, estatais são privatizadas, etc (CAPELLA, 1998). “Os neoliberais defendem a privatização do bem-estar, um retorno aos benefícios seletivos, ao invés de universais, e a aceitação de uma maior diferenciação nos ganhos” (ESPING-ANDERSEN, 1995, p.74).

Contudo, devido ao prestígio, eficácia estabelecida pelas técnicas e meios de produção tecnológicas capitalistas, Capella (1998) alerta que agentes do Sul, assim como trabalhadores no Norte podem não perceber o caráter desalmado dos projetos e sociedades dirigidas pela burguesia. Como assevera:

De outro ponto de vista, o prestígio da cooperação produtiva estabelecida pelo capitalismo e a eficácia das técnicas e meios de produção que este pôs em pé – o “progresso” tecnológico, indiferente à barbarização social – podem obnubilar durante algum tempo, para agentes do “Sul” do mundo e para o setor acomodado dos trabalhadores do “Norte”, a percepção do caráter “desalmado” – sem projetos, sem moralidade – das sociedades dirigidas por burguesias sem mais objetivo que resistir, conservando modos de vida privilegiados num contexto mundial catastrófico. Na medida em que as classes mencionadas conservam posições de domínio, é previsível seu crescimento alinhamento em posições político-sociais antidemocráticas, racistas, etc., mais perigosas que no passado em razão dos meios técnicos de que dispõem hoje (CAPELLA, 1998, p.98).

Mattei e Nader (2013) denotam, por exemplo, como o termo “Estado de Direito” perde o seu significado e passa a legitimar e legalizar pilhagens realizadas em “países colônias” em função de interesses econômicos. Nesse mesmo sentido, Bourdieu (2001; 2005) e Dezalay (1996) comentam que através de um imperialismo cultural que se internacionaliza, e pela imposição de reformas jurídicas e administrativas em prol da constituição de um “Estado de Direito”, agentes do Norte exportam de maneira naturalizada e deshistoricizada seus interesses e lutas ao Sul.

Capella (1998) também aborda o que denomina de “terceira revolução industrial”, que são as inovações tecnológicas que se seguem em conjunto com a implementação das políticas neoliberais. Referem-se a novos meios de produção que implicam em transformações entre o capital e as forças de trabalho, no aprofundamento dos impactos sociais, na dissolução de grupos tradicionais (CAPELLA, 1998).

David Harvey (2014), relata sobre a “destruição criativa” dos grupos vulneráveis, dentre estes, dos povos indígenas e comunidades tradicionais, que não se identificam, não têm espaço nessa forma do Estado nacional, cidadania e direitos individuais, voltados à liberdade para o desenvolvimento econômico e ao consumo individual.

Quijano (2005), por sua vez, explica que desde os períodos coloniais, que é a primeira faceta da globalização de mercado como conhecemos hoje, há a colonialidade dos corpos, e também dos saberes. O autor (QUIJANO, 2005) enfatiza como o conhecimento de determinadas grupos, o dos colonizados, são considerados como inferiores, como não conhecimento, e não são, desse modo, levados em consideração, são silenciados. As pessoas são privatizadas. Não se identificam na constituição do Estado nação.

Como Capella (1998, p.100) igualmente observa, acompanham esses processos de transformação: a internacionalização das atividades econômicas, a formação de redes empresariais situadas em vários países e dirigidas a distância por metrópoles situadas no Norte, modificações nas compreensões científicas e sociais do mundo, capacitação das pessoas que “são privatizáveis e que são privatizadas na ordem sócio-político existente, aproveitadas só nos gélidos termos do lucro privado”, e outros:

Dito de outro modo: sobre a base da exploração das populações do “Sul”, o “Norte” alcançou, com a terceira revolução industrial, um estado produtivo em que a sobrevivência na concorrência econômica e ordem capitalista como tal começam a basear-se, crescentemente, na apropriação privada da inovação social (e menos em acrescentar o número de assalariados) (CAPELLA, 1998, p.100).

Capella (1998, p.105) nesses ditames, como já colocado por Oliveira (1999) sobre a privatização do público, reafirma que o “novo sistema político (com pretensão) mundial falseia agora todo discurso político limitado pelo conceito de 'Estado Soberano’”, fazendo-o ideológico, numa falsa representação de que a sociedade que governa, decide. E que essa soberania, na verdade, se tornou porosa, vulnerável às intervenções, principalmente econômicas, como da capacidade de coerção das empresas multinacionais.

O autor (CAPELLA, 1998) inclusive acrescenta que as empresas multinacionais pactuam acordos entre elas criando uma nova ordem mundial, a *lex mercatória*, distribuindo entre si mercados e zonas de influência, unificando objetivos políticos do capital transnacional.

Mattei e Nader (2013), Bourdieu (2001; 2005) e Dezalay (1996) comentam, por exemplo, como o Fundo Monetário Internacional – FMI e o Banco Mundial impõe aos países reformas legislativas e administrativas como condição para a concessão de financiamentos. Reformas essas que se relacionam com a garantia de execução dos contratos, dentre outros aspectos relacionados com o mercado internacional.

Garavito (2012), a seu turno, ainda sobre o tema, dispõe, pelo que denomina de paradigma da governança, como agentes governamentais e não governamentais, como as citadas instituições financeiras, influenciam a edição de normas e reformas administrativas.

A hegemonia, dessa forma, segundo Mattei e Nader (2013), é alcançada pela combinação da força e consentimento, pois os grupos vulneráveis acabam cedendo, de maneira mais ou menos voluntária, à vontade dos mais forte, às importações de reformas que se dizem tecnicistas, a favor de um Estado de Direito do qual ninguém se posiciona contra, mas que legitimam as pilhagens, prolongam a colonialidade.

Nesses ditames, Capella (1998, p.111) alerta ademais que “perdido o impulso democratizador revolucionário, o Estado - 'nação' se limita a ser cada vez mais o instrumento pelo qual as pessoas e suas necessidades são sacrificadas ao deus-capital [...]”. Assim, alerta que “só a intervenção das populações pode ser agente de um processo de emancipação real”. Nesse sentido:

Um âmbito público voluntário, uma trama de atividade próprias de grupos de populações com idealidades alternativas não deve conceber-se como dirigido a intervir só nas sedes políticas institucionais, senão à criação de zonas não estatais, na vida cotidiana, de intervenção coletiva para a satisfação de necessidades coletivas, além das, características, próprias dos movimentos sociais tal como os conselhos hoje (CAPELLA, 1998, p.112).

O modelo de Estado representativo é imposto pelos modos capitalistas como paradigma, condição e legitimação para o progresso, inclusive é imposto como requisito para concessão de financiamentos e inserção no programa de industrialização do Fundo Monetário Internacional-FMI. Porém, neste arquétipo, o Estado e a soberania do povo, como já citado, são infiltrados por influências, principalmente econômicas, e vêm sendo, portanto, questionado quanto às conformações institucionais. É o que expressa Capella (1998, p.113):

As instituições do Estado representativo dos países capitalistas altamente industrializados se propõem como modelo – e inclusive como condição para o “progresso” – a todos os povos da Terra. A consecução de “instituições democráticas” para as sociedades da Europa oriental, América Latina, Ásia e os países árabes e africanos – democracia representativa *urbi et orbi* – é, em uns casos, o objetivo político de organizações de intencionalidade emancipatória (sobretudo na América Latina); em outros, a condição imposta pelo Fundo Monetário Internacional para financiar programas de industrialização ou outros. Mas as instituições representativas enfraquecem. Estão parasitadas por máfias de diversos tipos. As vozes que nos países altamente industrializados questionam a conformação institucional atual não são poucas (CAPELLA, 1998, p.113).

Na concepção de Capella (1998, p.115) o mal estar na cultura política contemporânea está, dentre outros aspectos, “na pretensão de apresentar como livres relações de servidão; na suposição de que a máscara de cidadãos das pessoas deve ter o poder taumátúrgico de liberá-las das consequências perversas de suas inter-relações sociais”.

Analisa sobre o termo soberania que:

Mas se no âmbito econômico – para começar com este – os Estados, como questão de fato, se inclinam ante o poder de decisão coletiva das empresas multinacionais, e ante as decisões e condicionamentos, em muitas ocasiões de caráter diretamente político, de instituições tais como o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, então, há de reconhecer-se claramente que o conceito de soberania é, nesse âmbito, uma convenção inútil ou, pior, mascarada da realidade (CAPELLA, 1998, p.119).

E um dos significados de se perder a soberania é o da impotência dos cidadãos para decidir qualquer assunto concreto, como acerca das políticas econômicas, da efetividade dos direitos sociais, das leis ambientais, entre outros. A constituição desse Estado político dissolve a sociedade em indivíduos independentes, “o homem político (o cidadão) não é senão um homem abstrato, artificial: o homem como pessoa alegórica, moral”, há “a irrelevância política das diferenças sociais, sua neutralização no Estado representativo moderno”

(CAPELLA, 1998, p. 121-122). Pela “pretensão de universalidade da razão política da época das relações capitalistas de produção (CAPELLA, 1998, p.127)”.

Desse modo, Capella (1998) alerta para a luta em favor da democratização, da ressignificação da “soberania” perdida à luz do capitalismo, e que, para tanto, deve haver a intervenção direta da população, e que os grupos sociais, nesse contexto, não devem lutar apenas para institucionalizar-se, mas por crias zonas de discussões, de debates e estratégias não estatais. É a luta, o caminho, que emancipa, constitui identidades, estratégias, discursos, e não somente e propriamente a lei.

Capella (1998) faz menção ao movimento feminista e suas demandas para exemplificar a reflexão levantada não sobre a igualdade jurídico-política, mas sobre a diferença. “Justamente, é a diferença, eliminada no âmbito jurídico-político, a que reaparece agora, não já para completar a representação política moderna senão para pô-la em questão” (CAPELLA, 1998, p.123).

Faz-se menção na presente dissertação não apenas ao movimento feminista, como exemplificado por Capella (1998), mas ao movimento dos povos indígenas e comunidades tradicionais que vêm requerendo o reconhecimento das suas diferenças, seus modos de vida, das suas identidades, o seu reconhecimento como sujeitos ativos, capazes de dizer o direito, o reconhecimento de garantias próprias como a da autodeterminação – melhor explicada adiante –, o autogoverno, acesso às terras, enfim, aquilo que extrapola a cidadania individual abstrata universalizada; que mostra a limitação dos direitos de cidadania como direitos de liberdades, políticos e sociais num viés do fetichismo da igualdade; que vem romper com o silenciamento dos dissensos.

Pois, a proteção da cidadania igual, mesmo que se pretenda estender sob as mulheres, “tendeu, desde o princípio, a ignorá-los, a construir a suposta universalidade do cidadão abstrato sobre atributos exclusivamente masculinos” (CAPELLA, 1998, p.124-125).

Capella (1998, p.128) igualmente reflexiona que:

A igualdade formal, jurídica, é o instrumento mediante o qual quem tem poder social, os socialmente poderosos, renuncia, na era do capitalismo, a deter diretamente o poder político-estatal e aparece como mera entidade econômica, como pura questão de fato. Isso é consequência da igualdade de direitos de todos: o que faz possível que a lei apareça situada por cima de todos, é a “igualdade formal” dos “cidadãos”.

Os cidadãos, segundo Capella (1998), não decidem as políticas que presidem as suas vidas, votam, mas não em determinado programa de governo. A soberania popular, por sua vez, reside no povo, este não é a população. O autor (CAPELLA, 1998) estabelece que a gente que compõe a população tem sexo, religião, idade, cor, etnia, relações de parentesco, de solidariedade, sociais, de trabalho, tem necessidades, vínculos tradicionais, costumes, enfim, particularidades. Já o “estado asséptico diz entretanto ser “anônimo”. Que não governam homens, senão as leis, feitas pelo representante de todos, do povo soberano” (CAPELLA, 1998, p.135).

Shiraishi Neto e Rosirene Lima (2009) ao tratarem, por exemplo, sobre o direito à cidade, já expuseram como a elaboração de legislações urbanas municipais ditas imparciais, técnicas, em prol do bem de todos, na verdade ocultam os conflitos, a existência de campos de luta entre interesses diversos de diferentes grupos, e contém forte teor ideológico, como “o mágico poder” de resolver os problemas que assolam a população.

Reafirma-se que “todos” na igualdade capitalista moderna não se refere a toda a população, e é a chave do mito da cidadania. Capella (1998, p.135) desvenda que “para poder ver-se como cidadão no espelho mágico do relato político contemporâneo, cada pessoa há de realizar duas notáveis séries de operações: uma de despojamento e outra de revestimento”.

Tem que primeiro despojar-se de seu sexo, suas relações sociais, dentre outras características, e passa a ser um cidadão-anjo portador de uma opinião individual. Um homem, um voto. Em contrapartida, o cidadão-anjo reveste-se de uma série de direitos de liberdade: liberdade de expressão, liberdade de associação, liberdade de locomoção, inviolabilidade de domicílio, direito de não ser discriminado, além de outros (CAPELLA, 1998).

Os direitos iguais em torno dos quais corre o discurso de que as pessoas sofreram para adquiri-los e ainda sofrem para mantê-los. Capella (1998, p.136), no entanto, aponta que, em realidade:

[...] lutaram pela democratização política, contra a opressão e a desigualdade, para poder expressar-se sem ser perseguidas, para por suas forças em comum com outros; e para ter o pão assegurado, para não estar ao arbítrio dos poderosos. E conseguiram direitos, que não são exatamente aqueles pelos quais lutavam: não é o mesmo ter direito ao trabalho que ter um posto de trabalho.

O autor (CAPELLA, 1998) ainda faz a seguinte reflexão: os direitos são carregados de deveres. Por exemplo, alguém que tem o direito de crédito enquanto outra

pessoa tem o dever de pagar tal crédito nos termos acordados, e se assim não fizer o primeiro pode exigir juridicamente a intervenção do Estado para obrigar a cumprimento de tal dever e a garantia do direito. Nesse contexto, Capella (1998) identifica que os cidadãos, sem qualidades, são iguais em direitos, direitos estes que no fundo dependem de força política para efetivarem-se, mas, por outro lado, detêm diferentes e desiguais deveres.

Sobre o público e o privado Capella (1998, p.140) acrescenta:

O relato político do capitalismo põe o suposto de que todo poder político é público; que o “poder privado” (irrelevante para a dogmática política) está, em todo acaso, encapsulado em esfera própria: é “poder econômico”, “poder cultural”, etc, que pertencem ao âmbito privado e permanecem nele.

Capella (1998, p.144) afirma que os direitos às liberdades da cidadania foram impostos ao Estado pelos grupos que se mobilizaram e lutaram, como através de greves, mas quando o objetivo desses agrupamentos se converte em programas e deveres estatais “o poder que o impôs está demais segundo o discurso político do capital: são as instituições do Estado, não os agrupamentos de pessoas, os encarregados de ‘valer pelo direito’”. O agrupamento então tende a dissolver-se deixando algumas sentinelas institucionalizadas e liberando o Estado da sua concorrência.

Nesses ditames a cidadania universal e abstrata é um indício precário de liberdade “que só levemente democratiza a sociedade; que não penetra, por exemplo, na família nem no trabalho doméstico” (CAPELLA, 1998, p.144).

Assim, tal processo fez o Estado ainda mais forte que antes, com poderes de intervenção ampliados, e sobretudo, “facilitou a ampliação inaudita do poder político privado que surge espontaneamente no sistema: o poder político privado do capital, que cresce, na correlação de forças, frente ao poder político público impondo sua *lex mercatória*” (CAPELLA, 1998, p.145).

Nesse contexto, para o autor (CAPELLA, 1988) os cidadãos são sempre colocados em segundo plano, sacrificados, à cada crise do capital, tendo seus direitos cerceados, para que o capitalismo se reestruture. Na sua teoria os cidadãos são livremente servos. Como expressa:

Os cidadãos são chamados a sacrificar-se a cada crise econômica (isto é: podem ver-se despedidos, aposentados de improviso, empobrecidos, marginalizados) enquanto se reestrutura o capital (isto é: quando este se desprende de técnicas produtivas obsoletas se reierarquiza e amplia o âmbito de seu domínio); e hão de adaptar-se

logo a seus ciclos de euforia, ou seja, consumir. Entregar a alma. Consumir qualquer coisa que se produza, ou seja, consumir. Entregar a alma. Consumir qualquer coisa que se produza massivamente. Os cidadãos são livremente servos (CAPELLA, 1998, p.146).

O autor (CAPELLA, 1998) revela que as pessoas têm, nessa perspectiva, nos direitos da cidadania, uma fonte de legitimidade, mas não de poder, que são cidadãos-servos da privatização individualista no Estado pelo mercado:

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 de modelar a vontade estatal, que facilita o crescimento, supra-estatal e extra-estatal, desse poder privado (CAPELLA, 1998, p. 147).

É preciso, na visão de Capella (1998, p. 148) reinventar um universo de comunidades voluntárias de pessoas, de “cidadãos, capazes de construir bens públicos e não deixarem isso a cargo do Estado”. Trata-se de afiançar poderes, não direitos, podendo representar oposição ao poder privado do capital, tal qual considera:

O problema da perduração das relações democráticas entre os indivíduos aparece hoje ligado à formação de uma esfera pública dual. De um lado, todavia, a tradicional esfera estatal, dos direitos da liberdade: de outro, a esfera pública voluntária, hoje ainda mínima, constituída por vínculos sociais livremente estabelecidos, onde as pessoas realizam trabalho voluntário e gratuito para a resolução de uma gama crescente de problemas coletivos. Uma esfera, esta, onde não se persegue afiançar “direitos”, senão capazes de opor-se ao poder privado e partidarista do capital, buscando, ademais, resolver o equilíbrio na esfera pública estatal e na sociedade internacional (CAPELLA, 1998, p. 148).

Realizada tais considerações sobre a cidadania – que passa de uma cidadania regulada para a cidadania universal, abstrata e de servidão, servo do próprio Estado, do capital, do fetichismo da igualdade e da soberania popular –, dando ênfase à emergência e luta da pluralidade social pela diferença, passa-se a estudar especificamente o exercício da cidadania e dos direitos sociais edificados na Constituição brasileira de 1988.

Será apresentado ainda no segundo capítulo da presente dissertação reflexões sobre os movimentos sociais, a construção de uma visão complexa dos direitos humanos, e sobre o novo constitucionalismo na América Latina como ilustração de um direito vindo de *abajo*, das demandas locais.

2. A CONSTITUIÇÃO: postulando cidadanias múltiplas e múltiplos cidadãos

Bercovici (1999) explica que o grande debate acerca da constituição, entendida como ordem jurídica fundamental de uma comunidade em um dado período histórico, trava-se em torno dos que acreditam que a Constituição deve definir competências e procedimentos sendo um instrumento de governo, e dos que acreditam que a constituição deve definir tarefas e programas tanto para o estado, quanto para a sociedade, se tratando, portanto, de um verdadeiro plano.

Na visão do autor (BERCOVICI, 1999) no primeiro caso a Constituição é retratada como apenas uma norma superior, não possui conteúdo social ou econômico e é abstraída a questão da legitimação. A Constituição não se preocupa com os conteúdos das decisões, disciplina somente a forma. Verifica-se, todavia, que tal concepção de Constituição como “instrumento do governo” está vinculada ao liberalismo, com a equivocada noção de separação do Estado mínimo e da sociedade.

Bercovici (1999, p. 37-38) expressa, no entanto, que “o Estado não é o único opressor, assim como nem sempre o Estado mínimo e sua Constituição são os melhores guardiões da liberdade. A Constituição não pode restringir-se ao Estado, deve ser a lei fundamental também da sociedade”.

Desse modo, entende (BERCOVICI, 1999) que as teorias que limitam a Constituição a mero instrumento do governo são insuficientes, e que deve ser exigida uma fundamentação para os atos dos poderes públicos. Fundamentação esta que pode advir dos princípios materiais estruturantes, como Estado de Direito, Democracia, República, ou pode configurar imposições e tarefas, programas a serem realizados pelos poderes públicos. Trata-se da legitimidade material da constituição:

As teorias redutoras da Constituição a mero instrumento de governo são insuficientes, pois hoje se constata que organizar e racionalizar os poderes pressupõe alguma medida material para o exercício desses poderes. Passa-se a exigir a fundamentação substantiva para os atos dos poderes públicos. Tradicionalmente, essa fundamentação material é dada essencialmente pelos direitos fundamentais. A fundamentação pode limitar-se a princípios, denominados por Canotilho princípios materiais estruturantes (Estado de Direito, Democracia, República), ou estender-se à imposição de tarefas e programas que os poderes públicos devem concretizar. [...] A Constituição deixa de ser instrumento de governo, definidor de formas e competências para o exercício do poder, insistindo-se na programática (tarefas fins do Estado). As tarefas e fins do Estado inseridos no texto constitucional e os princípios constitucionais são propostas de legitimação material da Constituição de

um país. A compreensão material da Constituição passa pela materialização dos fins e tarefas constitucionais (BERCOVICI, 1999, p.37-38).

De tal maneira, “se o Estado constitucional democrático não se identifica apenas com o Estado de Direito formal e quer legitimar-se como Estado social, surge o problema da Constituição dirigente” (BERCOVICI, 1999, p.38), que passa a se basear não só nos aspectos formais do Estado, mas na transformação social, com questões como a distribuição de renda, os direitos trabalhistas, dentre outras. “A constituição deixa de ser Estado, para ser sociedade” (BERCOVICI, 1999, p.38).

Paulo Bonavides (2011, p.372) a seu turno considera que o direito constitucional clássico fundado na garantia da liberdade “seria hoje em sua dimensão exclusivista e unilateral uma espécie de artefato pré-histórico, inútil, sem préstimo para os combates sociais da atualidade”.

A Constituição brasileira de 1988, por sua vez, erigiu um Estado Social incluindo dispositivos que tratam sobre a ordem econômica, o direito previdenciário, a função social da propriedade e da cidade, o direito à moradia, à saúde, à educação, a uma vida digna, à redução das desigualdades sociais e regionais, à proteção da maternidade e da infância, entre outros. Contém, enfim, o objetivo de, conforme consta no seus preambulo, “assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social [...]”.

Faz-se importante indicar que a Constituição reconheceu também os povos e comunidades aqui existentes, a pluralidade, os diversos modos de fazer, criar e viver. Segundo José Afonso da Silva (2007, p. 143):

A Constituição opta, pois, pela sociedade pluralista que respeita a pessoa humana e sua liberdade, em lugar de uma sociedade monista que mutila os seres e engendra as ortodoxias opressivas. O pluralismo é uma realidade, pois a sociedade se compõe de uma pluralidade de categorias sociais, de classes, de grupos sociais, econômicos, culturais e religiosos. Optar por uma sociedade pluralista significa acolher uma sociedade conflitiva, de interesses contraditórios e antinômicos.

Paulo Bonavides (2011) reafirma que a Carta Magna de 1988 é basicamente a Constituição do Estado social, voltada não apenas à conceder direitos sociais básicos, mas preocupada em garanti-los através, por exemplo, de mecanismos como o mandado de injunção, o mandado de segurança coletivo, a inconstitucionalidade por omissão, e outros.

A Constituição de 1988, portanto, é designada como uma constituição dirigente, ou seja, uma constituição que define “por meio das chamadas normas programáticas, fins e programas de ação futura no sentido de melhoria das condições sociais e econômicas da população” (BERCOVICI, 1999, p.36).

Entretanto, os autores (BERCOVICI, 1999; BONAVIDES, 2011) apontam a problemática de tornar em realidade o dirigismo constitucional. Como acentua Bonavides (2011, p.373) “pela latitude daqueles direitos e pela precariedade dos recursos estatais disponíveis, sobretudo limitados, já se armam os pressupostos de uma crise”.

Canotilho (2010), revisitando o tema da socialidade estatal na constituição dos direitos econômicos, sociais e culturais, verifica as regressões cometidas no âmbito doutrinário, metodológico e jurisprudencial. Embora o Estado, os poderes públicos e o legislador estejam vinculados à proteção das garantias existenciais, a doutrina e a jurisprudência têm adotado postura cada vez mais conservadora – com a ideia de que as prestações existenciais partem de um mínimo de vida digna, que são dimensões de direitos, liberdades e não elementos constitutivos dos direitos sociais, e que se tratam de objetivos do Estado e não de direitos subjetivos prestacionais derivados da constituição (CANOTILHO, 2010).

Ainda problematizando a dependência dos direitos constitucionais legais à reserva dos cofres públicos, chega à consideração de que existe uma linha ideológica segundo a qual “o caráter dirigente da constituição social não significa a otimização direta e já dos direitos sociais, antes postula a graduabilidade de realização desses direitos” (CANOTILHO, 2010, p.13).

Porém, tal posição, da graduabilidade de realização dos direitos sociais, na ótica de CANOTILHO (2010, p.13), “foi rapidamente ultrapassada pela chamada 'crise do Estado Social' e pelo triunfo esmagador do globalismo neoliberal. Em causa esta não apenas a graduabilidade, mas também a reversibilidade das posições sociais”.

O autor (CANOTILHO, 2010) aponta, em suma, que o Estado social apresenta como um dos seus princípios fundantes e estruturantes o princípio da socialidade. Esse princípio postula, a seu turno, a garantia dos direitos sociais, e que tais garantias pressupõem uma articulação entre o direito e a economia intervencionista que é, entretanto, gradativamente neutralizada pelo mercado global. Afinal, devemos reconhecer “que a otimização dos direitos sociais não deriva só ou primordialmente de proclamação exaustiva

do texto constitucional, mas da '*good governance*' dos recursos públicos e privados afetados (CANOTILHO, 2010, p.16)".

Como Canotilho (2010) dispõe, os direitos sociais são caros e alguma das suas prestações são indispensáveis e devem ser asseguradas pelos poderes públicos de forma gratuita. Para o cumprimento dessas tarefas deve ser então observado as previsões financeiras nos cofres públicos, o que implica a efetividade do sistema fiscal, a estrutura da despesa pública voltada para o financiamento dos serviços sociais, orçamento público equilibrado para controlar os déficits de despesas e evitar a inflação, e o crescimento do rendimento nacional (CANOTILHO, 2010).

Contudo, a verificação dessas condições acaba colocando em cheque o Estado social, um vez que tal modelo só se encontra presente em países ricos, e que ainda nos próprios países ricos esse modelo pode ser posto em causa por vários motivos, como pelo crescimento das despesas com os gastos sociais, o desequilíbrio das obras públicas, e outros. Desse modo, é que desde 1970 se fala em uma crise fiscal do estado, da insustentabilidade do estado social (CANOTILHO, 2010)⁶. Resume que:

Ora, o Estado Social só pode desempenhar positivamente as suas tarefas de sociabilidade se se verificar em quatro condições básicas: (1) provisões financeiras e suficientes, por parte dos cofres públicos, o que implica um sistema fiscal eficiente e capaz de assegurar e exercer relevante capacidade de coação tributária; (2) estrutura da despesa pública orientada para o financiamento dos serviços sociais (despesa social e para investimento produtivos (despesa produtiva); (3) orçamento públicos equilibrado de forma a assegurar o controle do défice das despesas públicas e a evitar que um défice elevado tenha reflexos negativos na inflação e no valor da moeda; e (4) taxa de crescimento do rendimento nacional de valor médio ou elevado (3% pelo menos ao ano). A verificação de todas as condições enumeradas coloca o Estado Social em reais dificuldades. Em primeiro lugar, o modelo social subjacente as premissas indicadas é, dizem alguns, um modelo dos países ricos. Em segundo lugar, mesmo nos países ricos ela pode ser posta em causa por vários motivos (desde o crescimento incontrolável das despesas com alguns serviços, como o de saúde, passando pelo desequilíbrio das obras públicas regionais e locais, [...]) é por isso que desde os anos 1970 se insiste na crise fiscal do Estado e a partir da década de 90 do século passado o tema obsidante é o da sustentabilidade do modelo social. As críticas ao Estado social e às constituições programático-sociais inserem-se nestes contexto, insistindo uma significativa parte dos políticos e economicistas influentes na reorientação das políticas de finanças e despesas públicas. No banco dos réus está

⁶ Podemos, de forma sucinta e simplificada, fazer ainda a interconexão entre os pensamentos de Canotilho sobre as críticas feitas ao estado social e a concretização dos direitos sociais e o momento político vivenciado no Brasil contemporaneamente onde se encontra em discussão a reforma da previdência que implica em severo retrocesso dos direitos conquistados, e na gradual inserção das capitalizações privadas como alternativa para complementação da aposentadoria. Um dos principais argumentos para aprovação e tal reforma é a crise do estado, o desequilíbrio entre os gastos com a previdência, a arrecadação fiscal e outros gastos previstos na agenda estatal.

a célebre política do *deficit spending*: endividamento do Estado com a finalidade de financiar a despesa pública, sobretudo a despesa social (CANOTILHO, 2010, p.20).

Enfim, tendo em mente que as críticas mais persistentes contra o Estado social e os direitos sociais estão em torno da ideia de que “eles alicerçam expectativas normativas que não mais estão em condições de garantir” (CANOTILHO, 2010, p.21), em função do comércio global, da redução das despesas públicas, e demais déficits financeiros e fiscais acima elencados, questiona-se como o Estado social poderá continuar.

Sobre o comércio global, especificamente, comenta-se a atuação de empresas privadas que adotam estratégias de redução dos custos e maximização dos lucros com gerência, por exemplo, sobre o valor da mão de obra, dentre outros, e que o Estado torna-se cúmplice dessas estratégias com a implementação de benefícios fiscais e legislação laboral favoráveis. Ressalta-se ainda que, de acordo com algumas políticas públicas, optam por investir em infraestrutura, como aeroportos, rodovias, em vez de em serviços sociais, e que há, dessa maneira a substituição da prestação dos serviços públicos por parte de empresas de interesse econômico muitas vezes privatizadas (CANOTILHO, 2010).

Nesses termos, tendo os serviços públicos de interesse econômico como uma fórmula de manutenção dos serviços essenciais como telecomunicações, e outras, se estabelece não mais o cidadão social, mas o cidadão na qualidade de consumidor. Onde há falha no Estado social há tendência de substituição por um conglomerado de serviços privados (CANOTILHO, 2010).

Em suma, diante do exposto, do mencionado não cumprimento dos direitos e garantias previstos pragmaticamente na Carta Magna, principalmente no que diz respeito aos direitos sociais, as Constituições Dirigentes, como a brasileira de 1988, vêm sendo criticadas.

Alguns consideram que o Estado social se converteu em figura de retórica política, que “as medidas estatais excessivamente intervencionistas lhe enfraqueceram a legitimidade, fazendo-o de todo suspeito à conservação das liberdades do cidadão” (BONAVIDES, 2011, p.19). Surgem, inclusive, como já comentado, questionamentos sobre a continuidade ou não de um modelo de Estado intervencionista, dentre outras hipóteses. Como interpõe:

[...] a crise constituinte que açoita o Brasil, desfigurando-lhe a fisionomia política e social. Crise das estruturas e das instituições, em transcurso tanto na esfera do Estado como da Sociedade; crise que abala os fundamentos do nosso Estado social em gestação, e, caso não seja logo debelada, nos fará perder a identidade nacional

debaixo das pressões de um neoliberalismo sem rumos e de uma globalização sem limites (BONAVIDES, 2011, p.30).

Canotilho (2010) também assevera, como mencionado acima, como a crítica em prol da substituição do Estado social parece caminhar para a constituição de uma sociedade aberta capitalista na qual a empresa privada se torna o sujeito capaz de responder ao modelo de ação social universal:

Em substituição do Estado Social constitucionalmente conformado propõe-se – umas vezes de forma sub-reptica, outras vezes em termos abertamente frontais – que o terceiro capitalismo com a sua sociedade aberta conduz necessariamente a um corolário lógico: a empresa privada, a atuar no mundo global, será o único sujeito capaz de responder a um modelo de ação social universal. (CANOTILHO, 2010, p. 18).

O autor (CANOTILHO, 1994; 2006;), a seu ver, apresenta, portanto, a indispensabilidade da revisão do paradigma constitucional. Acrescenta que “os olhares políticos, doutrinários e teóricos de vários quadrantes [...] não se cansam de proclamar a falência dos “códigos dirigentes” num mundo caracterizado pela conjuntura, a circularidade, os particularismos e os riscos” (CANOTILHO, 2006, p.105).

Explica também que “se a constituição fosse tão somente o rosto normativo da utopia, daí não adviria grande mal ao mundo [...] sucede, porém, que, subjacente ao programa constitucional está toda uma filosofia do sujeito e uma teoria da sociedade” (CANOTILHO, 2006, p. 106). Paulo Bonavides (2011, p.373), em direcionamento similar, considera que tal crise constitucional “é senão a própria crise constituinte do Estado e da Sociedade brasileira, na sua versão mais arrasadora e culminante desde que implantamos neste País a república há cem anos”.

Nesse contexto, entende-se importante aprofundar os estudos nessa presente dissertação sobre algumas das principais reflexões levantadas principalmente por Canotilho (2006; 2001; 2013; 2010), que é autor de referência no tema.

Não se pode deixar de relacionar, ainda, a filosofia do sujeito e do estado, e a concretização ou flexibilização e regressão dos direitos sociais, à noção e ao exercício da cidadania – se a cidadania será apenas no sentido formal, universal, abstrato, quanto à cidadania servidão, a não cidadania, ou quanto a uma cidadania ativa de sujeitos que se identificam e atuam na formulação e efetivação do direito, da Carta Magna, com real acesso às garantias sociais e ao poder para decidir.

2.1 Teoria do sujeito e da sociedade: reflexões acerca do dirigismo constitucional

Primeiramente, Canotilho (2006) expõe, na perspectiva acima apontada de que subjacente ao programa constitucional há uma filosofia de sujeito e sociedade, que a constituição dirigente prende seus eixos em torno da noção da *subjetividade projectante*, do sujeito do progresso histórico:

[...] conduzirão à arrogância de fixar a própria órbita das estrelas e dos planetas. A Constituição será, desta forma, o caminho de ferro social e espiritual através do qual vai peregrinar a *subjetividade projectante*. A má utopia do sujeito do progresso histórico [...].

Além da má utopia do *sujeito projectante*, as constituições dirigentes edificaram um Estado que busca uma direção exclusiva, a ideia do “homem de direção”, e transformaram o direito em instrumento funcional dessa direção. Acentua-se que erigir tal Estado de “homem de direção” corresponde a desconhecer um alto grau de diferenciação, da estatabilidade pluralisticamente organizada, outras formas de direção política. Assim, “o Estado e o direito são, ambos, arrastados para a crise da política regulativa” (CANOTILHO, 2006, p.107).

Dessa maneira, percebe-se que o constitucionalismo dirigente-programático pode, através das estruturas do direito estatal, dar luz a um processo de modernização estatizante, a uma conformação político econômica. O autor (CANOTILHO, 2006, 1994) inclusive exemplifica a noção de direito como um imperativo, um sagrado escrito em tábuas, ou em constituição modernas.

A mais de reflexionar que a constituição dirigente dá luz à utopia do *sujeito projectante*, do “homem de direção”, e dessa forma, à crise regulativa tanto do Estado quanto do direito que desconhecem uma pluralidade de organizações estatais e direções políticas, Canotilho (2006, 1994) também aponta outras fragilidades desse dirigismo pragmático, como o autismo nacionalista e patriótico.

Esclarece (CANOTILHO, 2006, p.109) que “o déficit epistémico da programaticidade constitucional não estaria apenas na conversão irrealista de uma simples folha de papel em instrumento dirigente da sociedade, mas na desconsideração da existência de outras realidades, no dogma 'Estado-soberano'”.

A cultura do neoconstitucionalismo é uma complexa articulação de sistemas constitucionais nacionais com “constelações pós-nacionais”. “A identidade constitucional” brasileira parece, porém, não “coabitar” com estas constelações [...]” (CANOTILHO, 2013, p.45).

Denota que, na verdade, a internacionalização, como a europeização ou a mercosulização, por exemplo, significam “a transformação das ordens jurídicas nacionais em ordens jurídicas parciais, nas quais as constituições são reguladas para um plano mais modesto de “leis fundamentais regionais” (CANOTILHO, 2006, p.110). Aponta que apesar da Carta Magna representar a identidade nacional, sua força normativa cede diante de esquemas regulativos de novas sociedades e estados nacionais abertos.

Nesse contexto, o patriotismo constitucional encerrado na ideia de “poder soberano exclusivo”, assim como a própria constituição, perde uma parte do seu simbolismo, da sua força normativa (CANOTILHO, 2006; 1994).

Sobre o tema da revisão constitucional, Canotilho (2006;1994) aborda o que denomina de identidade reflexiva. Explica que a constituição possui um núcleo de identidade que corresponde às normas e princípios estruturantes da ordem jurídico constitucional, e que esse núcleo de identidade é aberto ao desenvolvimento constitucional, que por sua vez significa o conjunto de maneiras de mutação da constituição. Assim, a articulação do núcleo de identidade com o desenvolvimento constitucional leva à identidade reflexiva, “que significa a capacidade de prestação da magna carta constitucional face à sociedade e aos cidadãos” (CANOTILHO, 2006, p.122).

O autor (CANOTILHO, 2006, p.125) resume suas observações considerando que a teoria da Constituição “deverá ser uma instância crítica de um constitucionalismo reflexivo que evite duas unilateralidades”: a má utopia do sujeito – como dito, relacionado ao programa constitucional que estabelece uma filosofia de sujeito e de sociedade, e junto à constituição dirigente se observa a ideia do *sujeito projectante*, do “homem de direção” exclusiva rumo à modernização, desconsiderando uma pluralidade de organizações e direções políticas –, e “a desestruturação moral dos pactos fundadores, escondida, muitas vezes, num simples esquema processual da razão cínica econômico-tecnocrática”.

Aclara que uma constituição não pode ser um documento sagrado, tem que fornecer exigências constitucionais mínimas, um complexo de direitos definidores da cidadania, sendo, assim, um elemento de garantia contra a possibilidade de desestruturação

moral desse complexo através, por exemplo de flexibilizações, desregulamentações e outros (CANOTILHO, 2006, p. 126). Indica que:

Uma constituição – desde logo pela sua gênese histórica e política – se não pode ser hoje um documento sagrado ou um condensado de políticas, tem de continuar a fornecer as exigências constitucionais mínimas (*constitucional essential*, nas palavras de Rawls), ou seja, o complexo de direitos e liberdades definidoras das cidadanias pessoal, política e econômica, intocáveis pelas minorias parlamentares. Aqui, o dito constitucional é uma dimensão básica da legitimidade moral e material, e, por isso, um elemento de garantia contra a deslegitimação ética básica através de desregulamentação, flexibilidades, desentulhos e liberalizações (CANOTILHO, 2006, p.126).

Apresenta-se, então o desafio de “substituição de um direito autoritariamente dirigente, mas ineficaz, através de outras fórmulas que permitam completar o projeto da modernidade” (CANOTILHO, 2006, p.127).

Porém, aponta que alguns autores brasileiros criticam, a partir da identidade Constituição-Estado, as teorias de relativização da constituição dirigente. Essas são algumas das referidas críticas: que dizer que a constituição dirigente morreu significa afirmar que morreu igualmente o Estado dirigente, o Estado Social; significa abandonar os sacrifícios emancipatórios lançados para obtenção das conquistas de um Estado de direito democrático e social; significa abandonar uma regulação adequada no contexto dos países com modernização tardia e, possivelmente, cair numa regulação privatista neoliberal deixando de lado as políticas públicas, além de outros (CANOTILHO, 2006). Como implica:

[...] é a partir da identidade Constituição-Estado que uma parte da doutrina brasileira critica as nossas teses de relativização do dirigismo constitucional. Embora nem sempre expressamente formuladas, as críticas parecem subentender as seguintes lições: (1) dizer que a Constituição dirigente morreu significa afirmar que morreu o Estado dirigente (“O estado social”, “o Estado intervencionista”) [...] (4) abandonar a ideia de Constituição dirigente é abandonar a ideia moderna de conformação da política, do desenvolvimento e dos direitos em troca de um evolutivismo-conservadorismo sistêmico-liberal; (5) sepultar a força dirigente de uma constituição feita a partir de ideias-esperança, sacrifícios-emancipatórios, gritos de alma-justiça corresponde a lançar para debaixo da terra as conquistas civilizatórias “do Estado de Direito democrático e social”; (6) desertar de uma teoria da constituição adequada aos países da modernidade tardia (“com promessas de modernidade incumprida”); (7) trocar o dirigismo normativo-constitucional por um regulativismo privatista neoliberal conduz ao abandono de políticas públicas e da respectiva implementação; [...] (CANOTILHO, 2006, p.134-135).

Contudo, Canotilho (2006, 1994) elucida que as imagens de Estado e da Constituição são construções intelectuais que portam um aspecto político-ideológico, e não

são descrições da realidade. O autor (CANOTILHO, 2006, 1994) reafirma que no caso brasileiro, especificamente, a constituição dirigente é relacionada à estatabilidade de um projeto de modernidade que se estabeleceu contra a falta de segurança e liberdade, a desigualdade política e social, fixando, portanto, um estado democrático, contra a violência física e combatendo a pobreza. Trata-se do enfrentamento da violência física, política e social sustentado na normatividade da constituição dirigente que se torna essencial ao limitar as tarefas do Estado.

Shiraishi Neto (2014) entende que a polemica em torno da “morte” da constituição dirigente expressa as dificuldades de superar o esquema de pensamento dominante e o tardio debate ocorrido no Brasil. Com isso faz menção a Constituição Cidadã apresentada como poderoso instrumento de garantia e promoção dos direitos dos grupos que viviam a margem a margem da sociedade, vítimas de graves injustiças. “A ordem era encontrar o lugar do individuo na sociedade nacional, e esse lugar implicava alça-los a condição de “cidadão”, envolucrado em um conjunto de direitos e obrigações expressos no texto constitucional de 1988” (SHIRAISHI NETO, 2014, p.405-406).

Compreende-se o receio de redução de um Estado social para um Estado supervisão, a diminuição das políticas públicas à esquemas de administração e orçamento privados, a sobreposição do paradigma econômico. No entanto, para CANOTILHO (2006, p.156):

Compreender-se-á, assim, a relativização do dirigismo, quando em certos escritos afirmámos que a “constituição dirigente morreu”. Entenda-se: morreu a “Constituição metanarrativa” da transição para o socialismo e para uma sociedade sem classes. O sujeito capaz de contar a récita e de nela se empenhar também não existe (“aliança entre o Movimento das Forças Armadas e os partidos e organizações democráticas”). O sentido da “morte” fica, pois, esclarecido. Só esta “morte” estava no alvo da nossa pontaria.

Nesse caminho, para superar o desafio acima elencado da relativização da pragmaticidade dirigente, dando continuidade ao projeto de modernidade, aponta-se o desenvolvimento de instrumentos cooperativos, a recuperação do princípio da responsabilidade e o encorajamento do dinamismo da sociedade civil, sendo ultrapassadas as formas planificadoras globais e alcançadas as ações e experiências locais, a diversidade cultural, as diferentes perspectivas de vida. Trata-se do enriquecimento da constitucionalização da responsabilidade:

[...] certas formas apontadas de “eficácia reflexiva” ou de “direção indireta” – subsidiariedade, neocorporativismo, delegação – podem apontar para o desenvolvimento de instrumentos cooperativos que, reforçando a eficácia, recuperem as dimensões justas do princípio da responsabilidade, apoiando e encorajando também a dinâmica da sociedade civil. Além disso, devem considerar-se superadas as formas totalizantes e planificadoras globais abrindo o caminho para ações e experiências locais (princípio da relevância) e dando guarida à diversidade cultural (princípio da tolerância). No fim de contas, o projeto emancipatório das constituições vai continuar num contexto outro e através de instrumentos regulativos diferentes. [...] Se assim for, a constituição dirigente fica ou ficará menos espaça, menos regulativamente autoritária e menos estabilizante, mas a mensagem subsistirá, agora enriquecida pela constitucionalização da responsabilidade, isto é, pela garantia das condições sob as quais podem coexistir as diversas perspectivas de valor, conhecimento e ação (CANOTILHO, 2006, p.128-129).

Pensa-se, dessa forma, em atenuar o dirigismo constitucional, sem dar margem à concretização do medo da perda da ideia de Estado social, das garantias sociais alcançadas normativamente, dentre outros.

Cumpra salientar que na percepção de Canotilho (2010), mesmo tendo em conta as críticas dirigidas ao normativismo constitucional – que coadunam na ineficácia, ineficiência e improdutividade do estado intervencionista, ainda perante a discrepância entre as normas e os resultados factíveis – o direito continua a ser um instrumento fiável e incontornável quanto ao comando da sociedade.

Acontece que o comando normativo descarta a necessidade de informação, configurando uma razão hierárquica onde há indiferença e até ignorância em relação aos destinatários:

Como se sabe, várias abordagens teóricas têm tentado demonstrar a mudança de paradigmas na compreensão do direito e da estabilidade. As fórmulas linguísticas escolhidas são sugestivas, embora nem sempre contenham rigor explicativo: “direito pós-intervencionista”, “direito regulatório”, “direito procedural”, etc. Em comum, têm todas elas o chavão da insuficiência, da ineficiência e da improdutividade do direito intervencionista. A isso acrescenta-se a chamada “*décalage*” regulativa do normativismo: a crescente discrepância entre os fins das normas e os resultados fáticos e jurídicos. Embora isso não seja sempre salientado, o comando normativo é também considerado como um modo decisionista de resolver problemas a partir de um significado monocausal. Acresce que o modo normativo-intervencionista descarta a necessidade de informação, quer no momento do impulso regulativo, quer na fase de controle. Mas há mais. No que respeita às formas de interação entre o estado e a sociedade, subsiste a dominância da razão hierárquica, com completa indiferença e até ignorância relativamente aos destinatários. Não admira, assim, que em muitos setores (incluindo o campo dos profissionais do direito) se venham acumulando imponentes fundamentações teóricas e teóricas da perda de capacidade de direção e de comando por parte do Estado e do direito (CANOTILHO, 2010, p.23-24).

Dessa forma, na concepção de Canotilho (2010) a direção que deve ser mantida pelo Estado deve compreender esquemas múltiplos de mecanismos acionados por vários atores sociais. Trata-se de uma análise neoinstitucional, centrada em vários atores sociais e em várias direções, um sistema comunicativo de interação social dos atores individuais ou coletivos. Importa em dar centralidade regulativa, com uma nova estatabilidade e a nova arquitetura de Estado a partir de formas de cooperação e comunicação dos atores sociais, individuais e coletivos:

[...] a direção não deve conceber-se como ordem autocrática do Estado soberano juridicamente imposta, antes deve compreender esquemas múltiplos de mecanismos acionados por vários atores sociais. É nesta perspectiva que se orienta a análise neoinstitucionalista centrada nos vários atores sociais e nos vários instrumentos de direção. [...] O que é absolutamente necessário, neste modo de ver as coisas, é dar centralidade regulativa aos sistemas de interação sociais por meio dos seus atores individuais ou coletivos. A partir desse conceito analítico de direção, o institucionalismo centrado nos atores defende uma “nova estatalidade”, uma “nova arquitetura de Estado”, em que se recortem novas formas institucionalizadas de cooperação e de comunicação entre: (i) os atores sociais mais importantes e os interesses politicamente organizados; e (ii) o Estado e as organizações políticas (CANOTILHO, 2010, p.24-25).

Conforme interpreta Shiraishi Neto (2014, p. 406) “a necessidade de garantir direitos a todos implica na superação desse modelo, que se fecha para um tipo de indivíduo, o “cidadão”. Propõe-se a existência de cidadania múltipla e de múltiplos cidadãos a partir de indivíduos e grupos distintos e suas práticas jurídicas que transformam o direito de forma dinâmica. Sugere-se o reconhecimento da pluralidade local - para além do “homem de direção” à modernidade da constituição dirigente – através da responsabilidade, da flexibilidade, comunicação e participação para quebrar a barreira estática e enriquecer a Carta Maior (SHIRAISHI NETO, 2014b, 2016).

Canotilho (2001, p.XXIX) sintetiza que:

Em jeito de conclusão, dir-se-ia que a Constituição dirigente está morta se o dirigismo constitucional for entendido como normativismo constitucional revolucionário capaz de, por si, operar transformações emancipatórias... Numa época de cidadanias múltiplas e múltiplos de cidadania seria prejudicial aos próprios cidadãos o fecho da Constituição, erguendo-se à categoria de linha Maginot contra invasões agressivas aos direitos fundamentais.

Canotilho (2013) também faz menção à mobilização normativa e outras fontes do direito que fazem referência à vida em sua multicontextualidade, transformando a Carta Magna em dinâmica e viva evitando que caia em um vazio jurídico formal:

Outras orientações – “direito achado na rua”, “mobilização participativa”, “activismo judicial” – observam a vida na sua “multicontextualidade”. As texturas da vida – política, econômica, social e cultural – terão de se articular com o texto e o contexto das normas da constituição sob pena de a força normativa desta se dissolver na força normativa dos factos. Por sua vez, os “referentes da vida” – dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais – emprestarão aos textos a dinâmica dialética de uma constituição viva, sob pena de a constituição de degradar em esquema vazio de uma juridicidade formal (CANOTILHO, 2013, p.45).

“Trata-se sempre de levar a sério a Constituição, as suas regras e seus princípios, procura-se, por outro lado, ir além da constitucionalidade como princípio formal de unidade de ordem jurídica, tendo presente a realidade social” (CANOTILHO, 2013, p.45-46). Fala-se sobre o “societalismo” comunicativo e o esforço coletivo para não encaixotar o direito constitucional numa função simbólica, de texto, palavras:

É esta diversidade de observadores e comunicações que marcará, decisivamente, a cultura constitucional brasileira contemporânea. E o pano de fundo deste esforço colectivo reconduz-se, a nosso ver, a uma firme tentativa de não aprisionar o direito constitucional numa função simbólica de reserva ética limitada a palavras, em vez de se contribuir para a realização do direito, ou seja, para a sua implementação na vida (CANOTILHO, 2013, p.46).

Nesse interim, a Prof. Dra. Cláudia Gonçalves (2015) reflete que as constituições dirigentes ainda são necessárias e até indispensáveis face o déficit social de alguns países, mas que a garantia de eficácia dos direitos fundamentais sociais não deve se limitar, como tem ocorrido, as ações jurídicas.

A autora (GONÇALVES, 2015, p.264) propõe, dessa forma, uma releitura da constituição dirigente, garantindo-se as transformações sociais através do fortalecimento da participação popular e da democracia, que não fique oculta “a profusão da sociabilidade e solidariedade que nascem de inúmeras formas de opressão já agora amplamente descortinadas.” Aclara que, em sua percepção:

[...] o papel das constituições dirigentes não deve ser o de integrar todos em um mesmo corpo, mas sim criar condições e possibilidades jurídico-políticas para que, garantindo-se a satisfação das necessidades materiais básicas, cada um possa lutar pelo seu direito a igualdade e pelo seu direito a diferença. Em síntese, as constituições dirigentes tornam-se vulneradas se percebidas enquanto totalidades

orgânicas de sociedades já tão diversificadas e se entendidas exclusivamente enquanto forma de equilibrar interesses, deixando invisíveis e mutilados os espaços de dissenso e de confronto de ideias e de reivindicações (GONÇALVES, 2015, p.264).

Vale a pena apontar ainda a teoria de Peter Haberle (1997) que também se apresenta como alternativa ao dirigismo constitucional. O autor (HABERLE, 1997) propõe uma hermenêutica constitucional adequada à sociedade pluralista ou à chamada sociedade aberta, pois, segundo sua concepção, todo aquele que vive a Constituição é seu legítimo intérprete. Trata-se assim de uma hermenêutica constitucional da sociedade aberta, ou, pode-se dizer também, de uma democratização da interpretação constitucional.

Para tanto, assinala que deve ocorrer uma radical revisão da metodologia jurídica tradicional que é vinculada a uma noção de sociedade fechada, reduzida à interpretação de juízes e aos procedimentos formais. Nesse sentido, acentua que a interpretação dos juízes não pode, nem deve ser a única, que os cidadãos, tal qual os órgãos estatais, o sistema público, e a opinião pública, são forças produtivas de interpretação.

Explica-se que para o autor (HABERLE, 1997, p.13) interpretar um ato normativo é integrá-lo à realidade pública, e, dessa forma, “quem vive a norma acaba por interpretá-la ou pelo menos por co-interpretá-la”. Nesse contexto, aponta que para pensar mais seriamente a relação “Constituição e realidade constitucional” deve-se questionar sobre os participantes do processo de interpretação, primando pela passagem de uma sociedade fechada de interpretes para uma interpretação constitucional pela e para a sociedade aberta.

A teoria de Haberle (1997) corresponde, desse modo, a um conceito amplo de hermenêutica, quebrando o paradigma dos agentes do direito como monopolizadores da interpretação constitucional, conforme sintetiza:

Para uma pesquisa ou investigação realista do desenvolvimento da interpretação da interpretação constitucional, pode ser exigível um conceito mais amplo de hermenêutica: cidadãos e grupos, órgãos estatais, o sistema público e a opinião pública (...) representam forças produtivas de interpretação (*interpretatorische Produktivkräfte*); eles são interpretes constitucionais em sentido lato, atuando nitidamente, pelo menos, como pré-interpretes (Vorinterpreten). Subsiste sempre a responsabilidade da jurisdição constitucional, que fornece, em geral, a última palavra sobre a interpretação (com a ressalva da força normatizadora do voto minoritário). Se se quiser, tem-se aqui uma democratização da interpretação constitucional. Isso significa que a teoria da interpretação deve ser garantida sob a influência da teoria democrática. Portanto, é indispensável uma interpretação da Constituição sem o cidadão ativo e sem as potências públicas mencionadas. Todo aquele que vive no contexto regulado por uma norma e que vive com este contexto é, indireta ou, até mesmo diretamente, um intérprete dessa norma. O destinatário da

norma é participante ativo, muito mais ativo do que se pode supor tradicionalmente, do processo hermenêutico. Como não são apenas os intérpretes jurídicos da Constituição que vivem a norma, não detêm eles o monopólio da interpretação da Constituição (HABERLE, 1997, p. 14-15).

O autor (HABERLE, 1997, p.30) esclarece que a ampliação do círculo de intérpretes advém da necessidade, por todos defendidas, “de integração da realidade no processo de interpretação. É que os intérpretes em sentido amplo compõem essa realidade pluralista”. Entende a Constituição enquanto processo público e que todos estão inseridos na sua interpretação.

Sua tese é de que: no processo de interpretação constitucional “estão potencialmente vinculados todos os órgãos estatais, todas as potências públicas, todos os cidadãos e grupos, não sendo possível estabelecer-se um elemento cerrado ou fixado com *numerus clausus* de intérpretes da Constituição” (HARBELE, 1997, p.13). Observa inclusive que os critérios para interpretação da constituição devem ser mais abertos quanto mais pluralista for a sociedade.

O autor (HABERLE, 1997, 34) reafirma que “limitar a hermenêutica constitucional aos intérpretes “corporativos” ou autorizados jurídica ou funcionalmente pelo Estado significaria um empobrecimento ou um engodo”. Defende que povo não é apenas um referencial quantitativo para as eleições dos representantes políticos, e que a democracia também não se limita à delegação de poderes aos órgãos estatais, tal como o de intérprete autorizado da Constituição. Mas que a interpretação constitucional é um direito da cidadania, que todos os cidadãos são intérpretes da Carta Magna. Aufere:

Povo não é apenas um referencial quantitativo que se manifesta no dia da eleição e que, enquanto tal, confere legitimidade democrática ao processo de decisão. Povo é também um elemento pluralista para a interpretação que se faz presente de forma legitimadora no processo constitucional;/ como partido político, como opinião científica, como grupo de interesse, como cidadão. A sua competência objetiva para a interpretação constitucional é um direito da cidadania [...] (HABERLE, 1997, p.37).

Assim, evoca-se a necessidade de se desprender de uma concepção conservadora de democracia, extrapolando o ápice da participação representado pelo sufrágio e alcançando-se a interpretação constitucional por parte, e para, os cidadãos ativos, como direito da cidadania, e para obtenção de um pensamento pluralista, para a adequação das normas à realidade. É o que se extrai da obra do autor (HABERLE, 1997, p.39):

Portanto, existem muitas formas de legitimação democrática, desde que se liberte de um modo de pensar linear e “eruptivo” a respeito concepção tradicional de democracia. Alcança-se uma parte significativa da democracia dos cidadãos (Bürgerdemokratie) com o desenvolvimento interpretativo das normas constitucionais. A possibilidade e a realidade de uma livre discussão do indivíduo e de grupos “sobre” e “sob” as normas constitucionais e os efeitos pluralistas sobre elas emprestam à atividade de interpretação um caráter multifacetado. (Acentua-se que esse processo livre está sempre submetido a ameaça e que também a nossa ordem liberal-democrática apresenta déficit em relação ao modelo ideal).

Por último, acrescenta-se que Paulo Bonavides (2011, 31) pugna que o processo de sobrevivência constitucional às impugnações neoliberais se faz, em parte, por meio de “[...] instrumentos de consulta plebiscitária, o futuro da Constituição e o penhor da legitimidade democrática”. O autor (BONAVIDES, 2011) sugere ainda a virada metodológica para que os direitos fundamentais sejam mais do que simplesmente anunciados como textos formais, mas sim implementados:

É aí que entram em cortejo triunfal as direções metodológicas de modernização do Direito Constitucional, abrindo espaço ao advento da tópica, da teoria material da Constituição, do pós-positivismo, e de todos os movimentos renovadores, empenhados doravante em fazer a lei suprema girar em redor dos direitos fundamentais num grau em que é mais importante garantir direitos do que simplesmente enuncia-los mediante textos formais (BONAVIDES, 2011, p.20).

De tal maneira, as considerações observadas no presente tópico da dissertação coadunam para a elaboração e efetivação da cidadania múltipla e de uma constituição atenta à pluralidade local, às diferenças, de forma dinâmica, participativa, responsável. Trata-se de um direito que não servirá mais como instrumento de exclusão das minorias sociais que não se enquadram nos esquemas narrativos de uma cidadania universal, abstrata e “igual” que infere as liberdades convenientes à concorrência individual capitalista.

Nesse sentido, no Brasil, os povos indígenas e comunidades tradicionais, dentre estes, incluindo-se as quebradeiras de coco babaçu, são atores sociais que através de movimentos e resistências têm-se se mostrado importantes sujeitos coletivos ativos que provêm a dinamicidade do direito rumo ao reconhecimento das suas identidades, dos seus modos de vida, da defesa dos elementos essenciais a sua continuidade física e cultural.

Têm se mostrado sujeitos capazes de dizer o direito, de criar normatividade em face das suas necessidades especificadas, de reivindicar o exercício da cidadania múltipla,

muito além da cidadania nacional centrada no indivíduo moderno, no “homem de direção”, *sujeito projectante*. São grupos que impelem o olhar à pluralidade.

Face ao colocado, passa-se a estudar os novos movimentos sociais, a sociologia das emergências e a construção dos direitos vindos de baixo, numa globalização contra-hegemônica.

2.2 *Derechos vindos de abajo*, e a construção da sociologia das emergências e da globalização contra-hegemônica

Os movimentos sociais que vêm se desenrolando desde a década de 70, tanto no campo quanto nas cidades, colocam em cheque os antigos padrões de relação com o Estado e o campo jurídico que via em apenas determinados agentes os legitimados para dizer o Direito (ALMEIDA, 2006, 2008; BOURDIEU, 1989).

Esclarece-se que é a partir desses novos movimentos sociais que se observa o advento de identidades coletivas. Os povos indígenas e as comunidades tradicionais, em função dos antagonistas que ameaçam os seus modos de vida, reorganizam-se para lutar e resistir, e é justamente em meio ao conflito e à interação social que as identidades e suas fronteiras são construídas (ALMEIDA, 2008; BARTH, 2000).

Esse grupos reivindicam o livre acesso e uso dos recursos naturais e objetivam que suas formas tradicionais de se relacionar com a natureza – que se distanciam das práticas capitalistas de maximização do lucro e esgotamento das fontes naturais – sejam formalmente reconhecidas e garantidas pelo Estado (ALMEIDA, 2006; SHIRAIISHI NETO, 2017).

Ressalta-se que os novos movimentos ultrapassam a simples esfera sindical, incorporando novos elementos, como o de gênero e o étnico, constituindo, assim, diferentes formas de lutas, de associações e de reivindicações, e formando novos laços de solidariedade (ALMEIDA, 2006, 2008).

São processos dinâmicos e políticos de formação de identidade que ocorrem em situações conflituosas onde há necessidade de defesa do grupo. Dessa maneira, o próprio conceito de tradição é resignificado, de modo que, encontrando-se “vinculado às

reivindicações atuais de diferentes movimentos sociais, afasta a preocupação com a “origem” e com o “isolamento cultural” (ALMEIDA, 2006, p.10).

O tradicional, portanto, não tem relação com a permanência dos grupos num estado cultural intacto e isolado, antes tem a ver com a dinamicidade e a transformação social dos povos e comunidades em situações de atrito com o outro, como ocorre com a formação das identidades coletivas através dos movimentos sociais que atuam em situações conflituosas.

Bancel, Blanchard e Lemaire (2000), por exemplo, discutindo questões raciais, de identidade cultural e a ideologia (o darwinismo social) que estavam presentes no imperialismo europeu do final do século XIX até a década de 30, questionam como foi possível conceber a existência de verdadeiros zoológicos humanos na época dos impérios coloniais, onde eram expostas pessoas de vários locais de fora da Europa, como África, Ásia, América, atrás das grades e junto com animais selvagens, como forma de entretenimento.

Os autores afirmam que

a aparição, depois a ascensão e a febre dos zoológicos humanos resultam da articulação de três fenômenos concomitantes: primeiro, a construção de um imaginário social do outro (colonizado ou não); em seguida, a teorização científica de hierarquia de raças, na esteira dos avanços da antropologia física; e, finalmente, a edificação de um império colonial então em plena construção (BANCEL; BLANCHARD; LEMAIRE, 2000, p.16-17, tradução nossa)⁷.

Percebe-se, então, que a ideia daquilo que seria o “outro” permeou o imaginário da sociedade europeia. Essa imagem distorcida do “outro”, fundamentada no determinismo, no darwinismo social, na hierarquização das raças, no etnocentrismo europeu, revela a existência de fenômenos culturais enraizados no inconsciente coletivo que precisam ser desconstruídos (BANCEL; BLANCHARD; LEMAIRE, 2000).

Dessa maneira, as lutas e reivindicações dos povos indígenas e comunidades tradicionais podem ser vistas como um processo de construção da identidade e como uma forma de desconstrução da ideia que se tem do “outro”. Nesse processo, vivem e defendem a sua tradicionalidade, os seus saberes, as suas práticas sociais e jurídicas que revelam relações diferenciadas com a natureza à sua volta.

⁷No original: “L’apparition, puis l’essor et l’engouement pour les zoos humains résultent de l’articulation de trois phénomènes concomitants: d’abord, la construction d’un imaginaire social sur l’autre (colonisé ou non); ensuite, la théorisation scientifique de la hiérarchie des races dans le sillage des avancées de l’anthropologie physique; et, enfin, l’édification d’un empire colonial alors en pleine construction” (BANCEL; BLANCHARD; LEMAIRE, 2000, p. 16-17).

Barth (2000) aponta que a identificação de um povo ou comunidade como tradicional não passa pela observação de certas estruturas pré-concebidas num modelo típico-ideal a ser verificado pelo pesquisador, mas, sim, através da autoidentificação que os próprios indivíduos têm de si mesmos e dos grupos a que pertencem. O pesquisador não pode analisar e conferir o mesmo peso à existência de certas instituições como indício da tradicionalidade, pois somente os povos e comunidades sabem quais são as instituições que são realmente relevantes à sua identidade.

Assim, compreende-se que, quando os movimentos sociais exigem o reconhecimento jurídico formal das suas demandas, entendendo que esse é um importante instrumento de defesa, a definição da tradicionalidade, do que é essencial para a continuidade dos seus modos de vida e suas crenças, não pode mais se encerrar nas noções etnocêntricas dos legisladores e operadores do direito, pois os povos e comunidades mostram-se os únicos capazes de decidir sobre seus interesses e de gerir os seus próprios destinos (TOMEI; SEWPSTON, 1999).

Dessa maneira, comenta-se que no caso específico do Estado brasileiro, a Constituição Federal de 1988 – mencionando em diversos dispositivos as identidades dos povos e comunidades⁸, e no preâmbulo fixando a garantia de uma “sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos” – estabeleceu o direito à diversidade cultural, o respaldo aos distintos modos de fazer, viver e criar dos mais variados povos e comunidades, mesmo do que não foram diretamente citados no texto da Constituição (ALMEIDA, 2004; SOUZA FILHO, 2016; SHIRASHI NETO, 2014).

Enfatiza-se também, já no âmbito internacional, que a Convenção nº 169, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), considerado o tratado internacional

⁸ Dentre outros: CF/88, Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; [...].

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Art. 54 do ADCT. Os seringueiros recrutados nos termos do Decreto-Lei nº 5.813, de 14 de setembro de 1943, e amparados pelo Decreto-Lei nº 9.882, de 16 de setembro de 1946, receberão, quando carentes, pensão mensal vitalícia no valor de dois salários mínimos. § 1º O benefício é estendido aos seringueiros que, atendendo a apelo do Governo brasileiro, contribuíram para o esforço de guerra, trabalhando na produção de borracha, na Região Amazônica, durante a Segunda Guerra Mundial. § 2º Os benefícios estabelecidos neste artigo são transferíveis aos dependentes reconhecidamente carentes. [...].

Art. 68 do ADCT. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

mais importante na tutela dos povos indígenas e tribais, vem fortalecer a lógica dos movimentos sociais, reconhecendo expressamente o direito à autodeterminação, e, para a efetivação deste, uma série de direitos políticos e de participação (TOMEI; SEWPSTON, 1999).

Identifica-se que, no Brasil, o poder regional tem se tornado palco de disputas entre os grupos tradicionais e os agentes neoliberais no campo jurídico em relação à regulamentação dos recursos naturais, territórios e outros elementos que são fundamentais à vivência da diversidade e também são considerados, de maneira oposta, motores dos negócios capitalistas (ALMEIDA, 2006).

Entre as disputas regionais, destaca-se as que circundam a tramitação das denominadas “Leis do Babaçu livre” no Maranhão, Pará e Tocantins, relativizando várias noções oficiais, como a de fronteiras geográficas dos entes e a ideia de propriedade privada, requerendo a garantia, em prol das comunidades tradicionais, de exploração das palmeiras de babaçu independentemente da sua localização e forma de dominação (ALMEIDA, 2008).

De tal feita, questiona-se quais a implicância das Leis do Babaçu Livre, especificamente no Estado do Maranhão, para a manutenção das identidades das quebradeiras de coco e, desse modo, se tais leis constituem instrumentos jurídicos vindos *de abajo* e contribuem para a emergência de uma globalização contra-hegemônica?

David Harvey (2014) explica que o discurso neoliberal foi incorporado por meio da força ou espontaneamente, em quase todos os Estados. Boaventura de Sousa Santos e César Rodríguez Garavito (2007), por outro lado, expressam o assombro diante do conhecimento sociojurídico que há sobre a globalização. Elucidam que “a globalização neoliberal não é a única que existe” (SANTOS, 2003, p.27).

Várias iniciativas, grupos, movimentos, organizações, redes locais, nacionais e transnacionais, gerando agitação sem precedentes, têm apresentado alternativas ao neoliberalismo hegemônico, inspirando reformas jurídicas que vem *desde abajo*, formando um cosmopolitismo subalterno; uma globalização contra-hegemônica (SANTOS, GARAVITO, 2007).

Contudo, os autores (SANTOS, GARAVITO, 2007) ressaltam que apesar de nos últimos anos ter ocorrido a multiplicação de estudos empíricos e teóricos sobre a globalização e o direito, tais estudos pouco tem voltado a atenção à globalização contra-hegemônica, mesmo que esta seja interessante tanto sob o ponto de vista epistemológico quanto político.

Revela-se que as pesquisas acadêmicas têm sido dirigidas ou à descrições convencionais dos processos pelos quais a globalização neoliberal é exportada pelo Norte e importada pelo Sul de forma naturalizada e deshistoricizada – destaca-se as obras de Dezalay e Garth (2000) e de Bourdieu e Wacquant (2005)⁹ –, ou, ao que Garavito (2012) denominou em seu livro *Etnicidad.gov: los recursos naturales, los pueblos indígena y el derecho de la consulta previa en los campos sociales minados* como, paradigma da governança, que corresponde aos meios pelos quais entidades e agentes não governamentais têm influenciado na regulação de determinadas matérias¹⁰.

Porém, tais linhas de pesquisa, embora avancem no sentido de pensar criticamente o direito e conectá-lo com outras fontes, como relações sociais, são análises que provêm de cima para baixo e não dão ênfase à resistência e à construção de estruturas jurídicas alternativas desencadeadas pelos desfavorecidos – em função da globalização hegemônica – e pelas redes de ativistas transnacionais (SANTOS, GARAVITO, 2007).

De modo contrário, se propõe que sejam investigados os potenciais e estratégias de transformação do direito através das lutas contra-hegemônicas, dando voz aos que se encontram invisíveis, silenciados pela globalização neoliberal. E para tanto dá-se luz à sociologia das emergências (SANTOS, GARAVITO, 2007).

⁹Dezalay e Garth (2000), nesse contexto, elucidam que é através de “guerras palacianas”, que são lutas voltadas para obtenção do controle do próprio Estado e também para o controle dos conhecimentos e valores sob os quais o Estado é fundado, que o Norte exporta para o Sul, de forma descontextualizada, as suas posições e estruturas, incluindo as suas concepções neoliberais. Estas não chegam sequer a ser percebidas como exportações, se tornam invisíveis e naturalizadas numa crença generalizada nos mesmos referenciais, que de forma geral podem ser resumidos no pensamento dirigido à liberdade e ao bem-estar para o comércio. Os autores apontam que as “guerras palacianas” são vencidas pelos países do Norte, dentre outras estratégias, por meio de “um mercado internacional de conhecimento técnico centrado no circuito universitário dos Estados Unidos e instituições correlatas” (DEZALAY; GARTH, 2000, p. 164). A maior ilustração dessa internacionalização ocorreu no Chile, onde antes mesmo do golpe de Pinochet, que foi apoiado por empresários e por corporações dos Estados Unidos contra as tendências socialistas de Allende, os economistas da Universidade Católica de Santiago, que estudaram na Universidade de Chicago durante a guerra fria, estavam prontos para reconstruir a economia chilena nos moldes do neoliberalismo e contra o intervencionismo estatal (DEZALAY; GARTH, 2000). Já Bourdieu e Wacquant (2005) indicam a predominância de um imperialismo cultural pelo qual as particularidades estadunidenses vêm, por meio de canais e instituições aparentemente neutras, sendo expandidas a todo o planeta de forma deshistoricizada. São processos que naturalizam os princípios neoliberais e a adequação dos Estados ao modelo estadunidense de mercantilização dos recursos.

¹⁰Expõe-se como exemplo do paradigma da governança o fato do Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional (FMI) exigirem que os países passem por reformas legislativas e administrativas adequando-se às cartilhas das próprias instituições financeiras para que sejam concedidos investimentos e financiamentos. Aclara-se que apesar dessas reformas serem justificadas na promoção de um Estado de Direito, elas relacionam-se, na verdade, às perspectivas neoliberais do direito e do bem-estar social, almejando a uniformização do campo propício à continuidade do colonialismo e das pilhagens das grandes potências sobre os países em desenvolvimento (MATTEI; NADER, 2013)

Ou seja, constitui-se um olhar que supere as distinções abissais excludentes¹¹, interpretando as iniciativas, mobilizações, organizações e alternativas contra-hegemônicas de maneira expansiva, tornando-as experiências visíveis, retirando-as da sociologia das ausências – da ausência de cientificidade, de poder, de humanidade, etc – (SANTOS, GARAVITO, 2007).

Sob o viés da sociologia das emergências, as lutas contra-hegemônicas passam à não serem mais descartadas como inviáveis, e o foco consiste em denotar os sinais e chaves das futuras possibilidades de conhecimento. A sociologia das emergências, nessas condições, refere-se a uma visão da realidade que não se limita ao que existe, ao que é classificado como legal e científico, deixando de desacreditar opiniões nascentes e alcançando os pontos e possibilidade de mudanças (SANTOS, 2003; 2007, SANTOS, GARAVITO, 2007).

Trata-se de ultrapassar a ênfase dada aos trabalhos acadêmicos de desvendar e expor os processos pelos quais os interesses neoliberais vêm se sobrepondo na maioria dos Estados, e de oferecer novas epistemologias, interpretações, para a constituição de conhecimentos, alternativas capazes de substituir as teorias e instituições até então dominantes.

Passa-se a avaliar os processos globais pela perspectiva da comunidade transnacional de vítimas. É um estudo das transformações que vêm *desde abajo*, do cosmopolitismo subalterno.

Nesse mesmo contexto, Joaquín Herrera Flores (2009), se deparando com a ambiguidade que caracteriza os direitos humanos na contemporaneidade, que são, por um lado a busca por um mínimo ético de dignidade para todos, e por outro, o descumprimento sistemático de tais garantias pelos poderosos da terra, dispõe que toda prática e concepção de direitos humanos que ocultem a realidade – como as linhas abissais de pensamento e os

¹¹ Santos (2007, p.3-4) esclarece que o pensamento abissal “consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo deste lado da linha e o universo do outro lado da linha. A divisão é tal que o outro lado da linha desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível.” No campo do conhecimento o pensamento abissal de fixa na concessão à ciência moderna do poder de definir o que é verdadeiro e falso em detrimento de outras formas de conhecimento. No campo do direito, por sua vez, a linha abissal se representa na dicotomia entre o legal e o ilegal de acordo com o direito oficial, postura essa que deixa de lado os territórios que se regem por outras instituições. “Em cada um dos dois grandes domínios – a ciência e o direito – as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha” (SANTOS, 2007, p. 6)

estudos que objetivam somente descrever e criticar a globalização hegemônica – representam direitos teóricos e o apoio indireto à violação dos direitos.

O autor (FLORES, 2006) propõe a construção de uma visão complexa dos direitos humanos com uma racionalidade da resistência e prática intercultural com respeito as diferenças. Tal visão complexa se daria a partir da periferia na qual o contexto não é um problema, mas o conteúdo, pois trata-se da incorporação dos diferentes contextos físicos e simbólicos das experiências de mundo. Na citada visão complexa também não há a aceitação cega de discursos, pois se assume a realidade, a presença de múltiplas vozes, todas com o mesmo direito de exigir, de lutar (FLORES, 2006).

Flores (2006) não nega que sob a visão complexa pode se chegar a uma síntese universal, mas considera que seria um universalismo como ponto de chegada ou de confluência, e não de partida, como resultado de um processo conflitivo, de diálogo e confrontação. Trata-se de um entrecruzamento e não uma mera sobreposição de racionalidades:

Nuestra racionalidade de resistencia conduce, pues, a un universalismo de contrastes, de entrecruzamientos, de mezclas. Un universalismo impuro que pretende la interrelacion mas que la superposicion. Un universalismo que no acepta la vision microscópica que de nosotros mismos nos impone el universalismo de partida o de rectas paralelas. Un universalismo que nos sirva de impulso para abandonar todo tipo de cierre, sea cultural o epistémico, a favor de energias nómades, migratórias, moviles, que permitan desplazarnos por los diferentes puntos de vista sin pretension de negarles, ni de negarnos, la posibilidad de la lucha por la dignidade humana. [...]Este entrecruzamiento nos empuja hacia una practica de los derechos insertandolos em sus contextos, vinculandolos a los espacios y las posibilidades de lucha por la hegemonia y em estrecha conexion com otras formas culturales de vida, de accion, etc (FLORES, 2006, p.140-141).

Dessa maneira, Flores (2006) compreende que os direitos humanos não são somente declarações textuais, tão pouco são unicamente produtos unívocos de uma determinada cultura. São meios discursivos e normativos dinâmicos pelos quais se reinsere os seres humanos abrindo espaços de luta e reivindicações. “El único universalismo valido consiste, pues, em el respecto y la creacion de condiciones sociales, econômicas y culturales que permitan y potencien la lucha por la dignidade [...]” (FLORES, 2006, p.144).

Conclui, nesses termos, que “no somos nada sin derechos. Los derechos no son nada sin nosotros. Em este caminho no hemos hecho mas que comenzar” (FLORES, 2006, p.144).

Para Herrera Flores (2009), deve haver a implementação de políticas que estimulem as resistências e as formas de alterar o *status quo*, com foco no humanismo concreto, na capacidade de fazer e desfazer mundos, de modificar o existente em função de maior dignidade. Os direitos humanos, portanto, “só dependem da possibilidade que tenhamos para constituir espaços de luta que subvertam o existente indo mais além das injustiças e opressões que impedem a consecução de uma vida digna para todos e todas” (FLORES, 2009, p.9).

Diante do exposto, compreende-se ser importante promover na presente dissertação uma investigação que escape da convencional análise do direito que parte de cima para baixo, das leis e instituições oficiais hegemônicas, e propor um estudo que tenha como objeto entender as estratégias, os avanços, a formação, das resistências e transformações sociojurídicas, contribuindo com a edificação de uma perspectiva que venha de baixo, e com a visibilidade e o fortalecimento de um cosmopolitismo subalterno.

Ademais, entende-se relevante analisar ainda como referência da articulação dessa visão complexa dos direitos, - enquanto normatividade e expressão dinâmica, a partir da criação de espaços de lutas, resistências, e do universalismo de convergência, ligado as situações e as pessoas, - além das lutas regionais travadas pelas Quebradeiras de coco no estado do Maranhão, o novo constitucionalismo que vem sendo edificado na América Latina.

2.3 Novo constitucionalismo na América Latina como ilustração

Reconhece-se o valor da diversidade, e que o poder estatal não é fonte única e exclusiva do direito. Abre-se caminho a para a produção e aplicação normativa centrada “na força e na legitimidade de um complexo e difuso sistema de poderes, emanados dialeticamente da sociedade, de seus diversos sujeitos, grupos sociais, coletividade ou corpos intermediários” (WOLKMER, 2013b, p.21).

Coloca-se em cheque, dessa forma, o “constitucionalismo do tipo convencional, individualista, estatal, liberal e eurocêntrico, que marcou a trajetória latino-americana e brasileira” (WOLKMER, 2013b, p.21).

Nesse sentido vem-se ressaltar o novo constitucionalismo, denominado por alguns de constitucionalismo andino, ou transformador, que começa a “gestar-se nos países latino-americanos, diante das mudanças políticas, dos novos processos constituintes, dos direitos

relacionados aos bens comuns da cultura e da natureza, e das relações paradigmáticas entre o Estado e as populações originárias” (WOLKMER, 2013b, p.29).

Para Raquel I. Farjado (2012), o novo constitucionalismo pluralista latino americano contemporâneo seria composto por três ciclos. O primeiro seria o constitucionalismo multicultural que se daria entre os anos de 1985 e 1988, composto pelas Constituições da Guatemala, da Nicarágua e do Brasil. O segundo seria o constitucionalismo pluricultural que se daria entre os anos de 1989 e 2005, composto pelas Constituições da Colômbia, México, Peru, Bolívia, Argentina e Venezuela. O terceiro seria o constitucionalismo plurinacional que se daria com a formulação da Constituição do Equador em 2008 e a da Bolívia em 2009.¹²

Germana Moraes e Raquel Freitas (2013) explicam que o novo constitucionalismo latino americano se expressa como resultado de lutas e reivindicações populares por um modelo de Estado e de direito que ampliasse o rol de direitos fundamentais muito além da concepção da igualdade jurídica formal e a participação política dos cidadãos para além dos pleitos eleitorais.

Tratava-se da necessidade de um governo e uma Constituição que reconhecesse o ideal de democracia e a identidade do povo, que promovesse uma transformação político-institucional tendo em vista as múltiplas condições de existências sociais, a cultura genuína, e não os padrões externos ocidentais (MORAES; FREITAS, 2013).

Nesses termos a Constituição do Equador, de 2008, e a da Bolívia, de 2009, além das significativas mudanças políticas, com a ampliação da participação popular e adoção de formas de democracia direta, se tornam vanguardistas ao institucionalizarem filosofias de vida dos povos indígenas andinos e realizarem um giro biocêntrico, também denominado de giro ecocêntrico, a partir da proteção da natureza. (MORAES; FREITAS, 2013).

Na Constituição do Equador há o reconhecimento expresso dos direitos da *Pachamama*, ou, derechos de la naturaleza, a constitucionalização do *sumak kawsay*¹³, e na

¹² Cabe mencionar, entretanto, que a autora Raquel I. Farjado vem sofrendo algumas críticas quanto a sua classificação dos três ciclos do constitucionalismo no sentido de que estaria estabelecendo uma perspectiva linear.

¹³ Constituição do Equador de 2008: Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Bolivia há a adoção do *suma qumana* como princípio ético-moral da sociedade plural na refundação de um Estado marcadamente indígena, plurinacional e pluricultural¹⁴ (MORAES; FREITAS, 2013).

Mamani (2010) reflexiona acerca da tradução desses termos *suma qumana* (aymara) e *sumak kawsay* (quechua), que na Bolívia se dá como *Vivir Bien*, e no Equador como *Bien Vivir*, e compreende que tais traduções não alcançam a sua magnitude. O autor (MAMANI, 2010) coloca que *suma* e *sumak* significam plenitude, excelente, magnífico, e que *qumana* e *kawsay* significam viver, conviver, dessa forma o termo, na verdade, mais se aproxima da expressão “vida em plenitude”.

Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

Art. 74.- Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

¹⁴ Preamble da Constituição da Bolívia de 2009: En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado. Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos. Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos. Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país. Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

Artigo 8- I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien.

É o processo da vida em plenitude, em equilíbrio material e espiritual, interno, e externo com a comunidade. Saber viver e conviver. Estar em harmonia consigo mesmo e com todas as formas de existência. Todos somos interdependentes, nos completamos, todos fazemos parte da *Madre Tierra* (MAMANI, 2010).¹⁵

Nota-se que a institucionalização feita nos dois países tem similaridades e diferenças. Enquanto no Equador o *sumak kawsay* é disposto como um conjunto de direitos, a natureza não é objeto, mas sim sujeito de direitos. Na Bolívia o *suma qumana* é disposto como princípio ético-moral da sociedade, e não como direito. Contudo em ambos o *buen vivir* está relacionado a saberes tradicionais indígenas e a outra ideia de desenvolvimento. Diante da crise ambiental e de vida em que nos encontramos, “*el buen vivir no es un simple regreso a las ideas de un pasado lejano, sino la construcción de otro futuro* (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 74).” Como elucidada Mamani (2010, p.11) acerca do *buen vivir* como proposta em defesa da vida:

Los pueblos indígenas originarios están trayendo algo nuevo (para el mundo moderno) a las mesas de discusión, acerca de cómo la humanidad debe vivir de ahora en adelante, ya que las ideologías de mercado mundial, el crecimiento económico, el corporativismo, el capitalismo y el consumismo que son producto de un paradigma occidental, son en diverso grado las causas de la grave crisis social, económica y política. Ante estas condiciones, desde las diferentes comunidades de los pueblos originarios de Abya Yala decimos que, en realidad se trata de una crisis de vida. En la actualidad, la modernidad impone al horizonte del vivir mejor y el desencuentro no solo entre seres humanos, sino también con la naturaleza y el cosmo. Occidente además ha sobrevalorado la razón, dejando de lado la sensibilidad y el afecto tan presentes en la forma de vida de los pueblos ancestrales. Bajo la influencia de este momento histórico, toda la sociedad está inmersa en tiempos de cambio y a la vez, todos y cada uno de los seres humanos, somos corresponsables como generación, de coadyuvar con estos cambios que apuntan a reconsiderar la aplicación de nuevos paradigmas (aunque al mismo tiempo antiguos) paradigmas de vida en lugar de aquellos paradigmas individualistas y homogeneizadores que están causando tanto daño en las relaciones interpersonales y sociales.

¹⁵ Preamble da Constituição do Equador: RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades; Un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana – sueño de Bolívar y Alfaro-, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra; y, En ejercicio de nuestra soberanía, en Ciudad Alfaro, Montecristi, provincia de Manabí, nos damos la presente: CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR.

Enfatiza-se, no que tange ao Equador, a primeiro julgamento, na província de Loja, em que se tem como parte no processo o rio Vilcabamba. O governo de Loja depositou no rio Vilcabamba, sem a realização de qualquer estudo de impacto ambiental, os materiais de escavação, como areia, cascalho e outros, da construção da estrada Vilcabamba-Quinara. Com as chuvas de marco de 2009 ocorreram enchentes e danos as localidades mais próximas do rio. Vilcabamba saiu vitorioso no julgamento (MORAES; FREITAS, 2013).

Moraes e Freitas (2013) dessa maneira, consideram a importância e pioneirismo da Constituição equatoriana no reconhecimento dos direitos humanos sendo assegurados também os direitos da *Pachamama*.

Acosta e Gudynas (2011) identificam, no entanto, que no caso boliviano a dimensão plurinacional é mais forte, chegando a ser reconhecida 36 línguas indígenas além do castelhano, enquanto a dimensão ambiental é mais ambígua do que no Equador, por que além de terem estabelecido o *buen vivir* como princípio, há normas que defendem o propósito do Estado de industrialização dos recursos naturais, o que gera tensões¹⁶.

Na Bolívia, O Plano Nacional de Desenvolvimento “Bolívia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien”, por exemplo, são formulados objetivos para o enfrentamento a pobreza, mas também se mantem o extrativismo como motor da economia e inclusive se postula converter a natureza em provedora de excedentes. Por outro lado, quanto ao Equador faz-se a crítica de que ainda que pretenda declaradamente desmontar o extrativismo, na pratica tem tomado medidas similares a da Bolívia (ACOSTA; GUDYNAS, 2011).

De modo geral não se tem a intenção de esgotar nessa dissertação a discussão sobre as implicações praticas, a rigorosidade de aplicação ou não da Constituição do Equador, ou a da Bolívia. Objetiva-se trazer à tona a emergência de aparatos constitucionais que rompem com a concepção individualista, homogeneizadora, universalizante, abstrata, capitalista do direito, da cidadania, da democracia, do Estado, enfim, da luz as resistências,

¹⁶ Artigo 313 da Constituição da Bolívia de 2009: Para eliminar la pobreza y la exclusión social y económica, para el logro del vivir bien en sus múltiples dimensiones, la organización económica boliviana establece los siguientes propósitos: 1. Generación del producto social en el marco del respeto de los derechos individuales, así como de los derechos de los pueblos y las naciones. 2. La producción, distribución y redistribución justa de la riqueza y de los excedentes económicos. 3. La reducción de las desigualdades de acceso a los recursos productivos. 4. La reducción de las desigualdades regionales. 5. El desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales. 6. La participación activa de las economías pública y comunitaria en el aparato productivo.

lutas e o diálogo, aos direitos e universalismo - como ponto de chegada - que emanam das demandas e modos de vida locais, dos conflitos.

Ressalta-se que nas políticas encabeçadas pelo Equador e pela Bolívia estão envolvidos vários âmbitos, desde a reflexão sobre as práticas de cidadania, a transformação da relação entre grupos e o Estado, da concepção de sujeitos de direitos, da natureza, da democracia, de direitos humanos, e outros (ACOSTA; GUDYNAS, 2011).

Já a Constituição brasileira de 1988, a seu turno, como igualmente já comentado, em função das lutas sociais, reconheceu as demandas dos sujeitos coletivos de direitos. A CF/88 dispõe de um capítulo específico direcionado aos povos indígenas, faz menção aos quilombolas e seringueiros, estabelece em seu preâmbulo a garantia de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceito, também protege as experiências multiculturais e pluriétnicas e um meio ambiente ecologicamente equilibrado – art. 225¹⁷(WOLKMER, 2013b, p.21).

Observa-se que o próprio caráter pluralista da sociedade, reconhecido na Carta Magna, impõe ao direito o acolhimento das distintas demandas e interesses, e a ressignificação dos esquemas formais que são obstáculos a compreensão de situações empíricas (SHIRAISSI NETO, 2009). Shiraishi Neto (2009) percebe que o direito, além de reduzir as situações, sempre esteve empenhado em eliminar as relações sociais consideradas em desacordo com os propósitos da livre circulação de bens e pessoas, mas que, contudo, vem construindo instrumentos voltados a captar as situações sociais vividas e vem progressivamente desfazendo a visão sobre o monopólio e legitimidade de determinados sujeitos de dizer o direito:

¹⁷ Constituição do Brasil de 1988: Art. 225. 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. § 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao poder público: I - preservar e restaurar os processos ecológicos essenciais e prover o manejo ecológico das espécies e ecossistemas; II - preservar a diversidade e a integridade do patrimônio genético do País e fiscalizar as entidades dedicadas à pesquisa e manipulação de material genético; III - definir, em todas as unidades da Federação, espaços territoriais e seus componentes a serem especialmente protegidos, sendo a alteração e a supressão permitidas somente através de lei, vedada qualquer utilização que comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção; IV - exigir, na forma da lei, para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental, a que se dará publicidade; V - controlar a produção, a comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente; VI - promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente; VII - proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

O direito, além de reduzir as situações, sempre esteve empenhado em eliminar as relações sociais consideradas “atrasadas” (tais como: o “compascuo”, o “pasto comum” ou mesmo a “propriedade comunitária”), principalmente quando se colocam em desacordo com os seus propósitos de livre circulação das pessoas e dos bens. [...] O direito vem construindo instrumentos cada vez mais eficazes no sentido de captar as situações existenciais vivenciadas por grupos sociais, sendo que, nesse processo, os interpretes vem progressivamente “perdendo” seu monopólio do direito, pois a multiplicidade e complexidade das situações existentes hodiernamente impõem auscultar todos aqueles que se encontram envolvidos nesse jogo de direitos, onde distintos interesses se opõem (SHIRAISHI NETO, 2009, p.23- 24).

Enfatiza que na inversão metodológica os direitos ficam condicionados aos sujeitos, que explicitam seus direitos. Que a pluralidade e o princípio da dignidade da pessoa humana devem ser tomados como princípios matrizes norteadores do sistema jurídico, como princípios essenciais para a garantia das liberdades e da democracia no Brasil (SHIRAISHI NETO, 2009).

Na concepção de Wolkmer (2013b, p. 29), ainda que de forma limitada e pouco satisfatória, a Constituição Federal de 1988 contribui para “superar uma tradição publicista, liberal-individualista e social-intervencionista, transformando-se num importante instrumento diretivo propulsor para um novo constitucionalismo, de tipo pluralista e multicultural, com grandes avanços por contemplar [...]”.

Assim, apesar de a Constituição do Brasil de 1988 não ter promovido um giro biocêntrico tal qual a Constituição do Equador de 2008 e a Constituição da Bolívia de 2009, reconhece a autodeterminação, a diversidade social, os diferentes modos de fazer e viver da população, a demarcação e proteção dos territórios indígenas, quilombolas, dentre outros novos direitos fruto das mobilizações sociais.

Ademais o Brasil também se tornou signatário de importantes tratados internacionais relativos à proteção dos povos indígenas e comunidades tradicionais, como a Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, além de outros tratados relativos a proteção da biodiversidade, do meio ambiente, como a Convenção da Diversidade Biológica, etc.

Deve ser elencado também as disputas jurídicas regionais que vem ocorrendo no país. Como entende Joaquim Shiraishi Neto (2014, p.403):

No contexto de reconhecimento do direito dos grupos sociais, o Brasil apresenta uma particularidade em relação aos demais países da América Latina que merece ser destacada, pois, em vez de reformar a sua Constituição – a exemplo do que ocorreu

com a Bolívia e o Equador, conferindo plenos direitos aos grupos sociais emergentes –, vem conferindo proteção jurídica aos grupos por meio da edição de dispositivos jurídicos localizados (que se encontram referidos ao âmbito da esfera do poder público municipal)

Nesse sentido, Joaquim Shiraishi Neto (2007) dispõe de relevante obra na qual debate sobre a constituição de um campo jurídico étnico e uma forma própria de refletir o direito e faz um apanhado geral das Declarações, Convenções Internacionais e das leis infraconstitucionais de proteção dos povos indígenas e comunidades tradicionais.

Dentre os instrumentos jurídicos detalhados na obra ressalta-se a Convenção Relativa a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, a criação da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e a instituição da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. São instrumentos que tem auxiliado na interpretação jurídica em face da proteção da existência coletiva de grupos sociais (SHIRAISHI NETO, 2007).

Exemplifica-se também as lutas encabeçadas pelos povos dos faxinais no Paraná, que resultaram, dentre outras conquistas, na Lei n. 15.673 de 2007, dispositivo que reconhece a territorialidade dos faxinais no dito Estado, e assegura o controle coletivo de fontes d'água, pastagens, roçados além das demais condições e possibilidade de emergência dos faxinais (ALMEIDA; SOUZA, 2009).¹⁸

Acrescenta-se que os casos dos faxinais dizem respeito a contradições que existem dentro do próprio Estado perpassando os órgãos oficiais e seus mecanismos de intervenção. Por um lado, há a lei que protege, e de outro há medidas, como os incentivos creditícios a sojicultura, a expansão da agricultura em larga escala, que podem levar a expropriação (ALMEIDA; SOUZA, 2009).

De tal modo, a presente discussão e exemplos tratam de reforçar a centralidade no sujeito e nos grupos coletivos a qual pertencem, a construção da visão complexa dos direitos humanos com os espaços de lutas e resistências, de relativizar o papel do criador e interprete

¹⁸ Para aprofundar sobre o tema recomenda-se a leitura de ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida; SOUZA, Roberto Martins de (orgs). Terras de Faxinais. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas, 2009. E de SHIRAISHI NETO, Joaquim. O Direito dos Povos dos Faxinais. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de Almeida; SOUZA, Roberto Martins de (orgs). Terras de Faxinais. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas, 2009.

do direito. De repensar a órbita de compreensão do próprio direito (SHIRAIISHI NETO, 2009).

Nessa perspectiva, passa-se a estudar mais especificamente as chamadas Leis do Babaçu Livre do Maranhão, que são advindas das lutas sociais locais, como um direito construído *desde abajo*, sua importância para o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB, quanto a manutenção das identidades das quebradeiras de coco, dos seus modos de vida, e quanto a formulação e efetivação de cidadanias múltiplas e múltiplos cidadãos.

Explica-se que se trata da edificação de um direito pluralista, capaz de relativizar a perspectiva individualista e capitalista representada nos direitos a liberdade, a propriedade privada, e uma cidadania abstrata, homogeneizante. Que também ressignifica os legitimados a dizer o direito, e o seu conteúdo e finalidade que devem ser centrados nos sujeitos sociais, na realidade a partir de processos de diálogos, de confrontação, de respeito as diferenças e não eliminação das falas, dos diversos modos de vida.

3. AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU E AS LEIS DO BABAÇU LIVRE

A atividade extrativa do coco babaçu é realizada predominantemente por mulheres¹⁹ nos Estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins, área de sua maior ocorrência²⁰. Estas mulheres se autodenominam quebradeiras de coco babaçu, revelando um processo de formação coletiva da identidade (SHIRAISHI NETO, 1999).

A emergência das quebradeiras de coco babaçu, como um grupo coletivo, está inserida no contexto de intensificação das lutas dos movimentos sociais, ocorrido a partir das décadas de 1970 e 1980, pelo reconhecimento de direitos, pela defesa dos seus modos de vida e pelo respeito às suas práticas sociais (ALMEIDA, 2006, 2008).

No Estado do Maranhão, verifica-se que os conflitos agrários aumentaram com o surgimento da Lei nº 2.979, de julho de 1969, conhecida também como “Lei de Terras do Sarney”, uma vez que, após a edição desse diploma legal – que disponibilizou as terras devolutas do Estado, antes ocupadas pelas quebradeiras e suas famílias (ALMEIDA; MOURÃO, 1976) – houve a atração e a implantação de diversos empreendimentos agropecuários que acabaram por promover a derrubada das palmeiras de coco babaçu, além de provocar concentração de terras tanto por parte de algumas importantes famílias da região, quanto de grupos de investidores de fora do Estado (SHIRAISHI NETO, 1999, 2017).

As quebradeiras de coco relacionam-se de maneira diferenciada com a natureza, utilizando saberes que são passados de geração em geração, tratam as palmeiras do coco babaçu como verdadeiras mães que proporcionam o sustento de seus filhos e devem ser protegidas (SHIRAISHI NETO; ARAUJO; LIMA, 2014).

Shiraishi Neto (1999, p. 17) explana como ocorre a coleta do coco babaçu pelas quebradeiras:

Em pequenos grupos as mulheres adentram nos “cocais”, onde recolhem os cocos que caem das palmeiras. Quando não amontoam os cocos para serem recolhidos e levados para casa, à sombra das palmeiras com um machado preso entre as pernas e um toco de madeira seguro entra as mãos, seguidamente atingem a casca do coco, retirando suas amêndoas que são amontoadas em pequenos “cofos”, cestos confeccionados das folhas do babaçu. A palmeira de babaçu é um bem que marca profundamente as atividades de trabalho dessas famílias e está incorporado no

¹⁹ Esclarece-se que as quebradeiras de coco também podem contar com a ajuda dos homens em determinados períodos, já que a safra do babaçu coincide com a entressafra da roça (SHIRAISHI NETO, 2017).

²⁰ Aponta-se que o Estado do Maranhão é o local de maior ocorrência dos babaçuais, conforme pode ser observado no Mapa da Região Ecológica dos Babaçuais (ANEXO 1).

cotidiano com uso diferente. O tronco é utilizado como viga nas construções das casas. As folhas para a cobertura das casas, cercas e fabricação de pequenos utensílios como “cofos” e “abanos”. Do coco retiram-se as amêndoas, usadas no fabrico do óleo conhecido como azeite, o mesocarpo onde se prepara uma farinha que tem propriedades médicas e a casca, empregada na produção do carvão para cozer os alimentos.

Dessa forma, percebe-se que tudo no babaçu é aproveitado, nada se estraga, o que revela um cuidado com a natureza e a preocupação em evitar a destruição e o esgotamento dos recursos naturais. Esses saberes locais são aplicados em contraposição à lógica de exploração da natureza, visando à maximização dos lucros defendida pelo neoliberalismo e pelo capital transnacional global.

Segundo Shiraishi Neto (1999), apesar do período de safra do babaçu ocorrer entre os meses de maio a outubro, a atividade extrativa do babaçu ocorre também, de forma menos intensa, nos demais meses do ano.

O autor (SHIRAISHI NETO, 1999) aponta que a atividade extrativa do babaçu ocorre de forma complementar à da roça. A roça relaciona-se com o período agrícola, de forma que envolve, em determinados momentos, todos os membros da família, cada um desempenhando uma função.

Assim, enquanto os homens estão envolvidos na preparação e no plantio da roça, as mulheres estão realizando a atividade extrativa do babaçu. Quando chega o período de colheita da roça, que coincide com o final da safra do babaçu, todos ajudam:

As atividades de cultivo na área de plantio, chamada roça, explicitam o calendário agrícola e estão intimamente relacionadas com estas estações do ano. As estações se dividem nesta região em verão e inverno. O chamado verão, ou período mais seco, compreende os meses de abril a setembro, e o inverno, ou período de chuvas, os meses de outubro a março. No período do verão são realizados os preparativos para o plantio da chamada roça. A demarcação da roça, derriba ou broca, que consiste na retirada das árvores e arbustos, queima, coivara ou corte do garrancho, consistindo na limpeza do terreno. Este período é o que demanda maior conhecimento - quando se escolhe a área onde vai ser realizado o plantio, bem como o tamanho da roça, e força individual muito grande - se comparado às outras etapas [...]. Somente no início das chuvas, antes mesmo do chamado inverno tomar corpo, é que começa o plantio, que pode ser no final de setembro, outubro e até novembro. Após o plantio ocorrem as capinas, consistentes na limpeza da roça com a eliminação da vegetação que inibe o crescimento das plantas. A colheita é realizada nos meses de março e abril, pelos membros da família, envolvendo todo o contingente da força de trabalho disponível, quando coincide com o “fim da safra do babaçu” e a dificuldade de coleta, quebra e venda com as chamadas chuvas de inverno (SHIRAISHI NETO, 1999, p. 18).

Entretanto, essa sistemática depende da situação de cada família. Isso por que, apesar da atividade do babaçu ser realizada de maneira coletiva pelas mulheres de várias famílias, não existindo delimitação de propriedade das palmeiras, já que estas são utilizadas de forma comum, é possível identificar situações de quebradeiras de coco “com terra” e quebradeiras de coco “sem terra” (SHIRAISHI NETO, 1999, 2017).

Explica-se que as quebradeiras que não têm acesso direto à terra representam a maioria das situações. Por sua vez, as quebradeiras que possuem acesso à terra são aquelas que conseguiram-na em razão de algum processo de desapropriação, por meio de regularização fundiária ou mesmo por aquisição própria. É o que se observa:

Na sua maioria, as quebradeiras de coco estão na condição de “sem terra”, isto é, não têm acesso direto à terra, residindo nas chamadas “pontas de rua” das cidades e povoados ou nas “beiras das estradas”, entre a faixa das rodovias e das cercas das fazendas. As quebradeiras de coco com acesso à terra garantido - “com terra” - representam uma minoria no contexto do movimento. Trata-se daquelas situações de áreas desapropriadas pelo INCRA, áreas regularizadas pelos institutos de terras estaduais ou mesmo adquiridas. As posses consolidadas há anos, terras de herança partilhadas, também se enquadram nessa situação. No entanto, ressalta-se que as quebradeiras de coco “com terra” nem sempre dispõem, em suas terras, das palmeiras de babaçu, o que faz com que elas adentrem outras áreas para a coleta do babaçu (SHIRAISHI NETO, 2017, p. 149).

É interessante notar a observação que o autor (SHIRAISHI NETO, 2017) fez em relação ao fato de que, mesmo que as quebradeiras possuam acesso à terra, isso não significa, por si só, que haverá incidência de babaçu no local, o que implica na necessidade de que ingressem em outros locais para coletar o coco babaçu.

Sendo assim, em virtude da necessidade de ingressar em outras áreas para coletar o coco babaçu, seja no caso das quebradeiras de coco “sem terra” ou “com terra”, é que a maioria dos conflitos ocorrem.

Isso porque, em grande parte das vezes, as quebradeiras de coco se deparam com cadeados nas cancelas, cercas elétricas ou mesmo jagunços armados contratados pelos proprietários para impedir a entrada no local de coleta do coco babaçu.

Shiraishi Neto (1999, p. 19) aponta que o livre acesso aos locais das palmeiras do coco babaçu “vai depender do grau de enfrentamento e da organização das quebradeiras de coco, a exemplo de algumas regiões do Vale do Mearim onde elas lograram conquistar diversas áreas, inclusive com leis municipais próprias que garantem o livre acesso”.

Dessa maneira, para conseguir o livre acesso às palmeiras de coco babaçu, principalmente após o já apontado processo de concentração fundiária ocorrido a partir da década de 1970 com a edição da “Lei de terras do Sarney”, e também para impedir a derrubada das palmáceas, as quebradeiras de coco se organizam, como grupo coletivo, no Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB.

3.1 O Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB e a identidade enquanto sujeitos coletivos de direitos

A proibição de acesso aos babaçuais e a devastação das palmeiras do coco babaçu são problemas enfrentados pelas quebradeiras de coco que, aliados a outras situações conflituosas, como as relações com os comerciantes e atravessadores que compram os produtos das quebradeiras à preços reduzidos e os vendem à preços exorbitantes, colocando em risco os seus modos de vida (SHIRAISHI NETO, 1999).

Com o objetivo de fazer frente a esses antagonistas que ameaçam a sua própria existência e defender os seus interesses, as quebradeiras de coco articularam-se nas suas regiões de diversas maneiras, conforme aponta Shiraishi Neto (1999, p. 19-20):

No Piauí, por meio dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais, agem contra o pagamento indevido da renda, o que originou a luta pelo coco; no Maranhão, articulados pelos Sindicatos e a Oposição Sindical, posicionaram-se contra a derrubada de palmeiras e pelo livre acesso e uso comum das áreas de babaçu, o que se constituiu na luta pelo babaçu livre - uma situação preexistente aos cercamentos e apropriações das áreas de ocorrência de babaçu; no Tocantins, também por meio dos Sindicatos de Trabalhadores, reivindicam a garantia de acesso às áreas e, no Pará, por meio das próprias mulheres, exigem o livre acesso às áreas de incidência de babaçu. É importante frisarmos que o babaçu sempre esteve diretamente relacionado à luta pela terra no Maranhão e na pauta de reivindicação dos trabalhadores. Em cada povoado, as quebradeiras foram organizando-se por meio das Secretarias de Mulheres nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais, na Oposição Sindical, na Associação de Mulheres, nos Grupos Informais de Quebradeiras, incluindo, ainda, Grupos de Estudos e Núcleos de Mulheres. Se fôssemos periodizar este momento, poderíamos dizer que é o da fundação das organizações e dos primeiros encontros, que ocorreram no final dos anos 80.

Na década de 1990, com o avanço da organização do movimento, a atuação das quebradeiras de coco passa a ocorrer também, na região da Baixada Ocidental, Mearim e Tocantina no Maranhão, Esperantina no Piauí, Norte do Tocantins e Palestina no Pará, o que

ensejou, em 1991, o I Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, em São Luís no Maranhão, constituindo, então, o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu - MIQCB (SHIRAISHI NETO, 1999).

As mobilizações camponesas nas áreas de ocorrência de babaçuais revelam uma trajetória ascensional, em termos político-organizativos, no final da década de 80 e no início de 1990, colidindo, inclusive, com as iniciativas de mercado aberto. O argumento, comumente utilizado pelos analistas políticos, segundo o qual os sindicatos e demais representações dos trabalhadores se desestruturaram e perdem associados e poder de influência, no contexto das políticas de orientação neoliberal, teria que ser revisto no que concerne às mobilizações das chamadas quebradeiras de coco babaçu (ALMEIDA, 1995, p. 13-14).

As quebradeiras de coco babaçu, “passam a constituir, desde 1989, um movimento social que se estrutura segundo critérios organizativos múltiplos, apoiados em princípios ecológicos, de gênero e de base econômica não-homogênea” (ALMEIDA, 1995, p. 14).

Compreendem mobilizações em torno da terra, do livre acesso e da preservação dos babaçuais e da relevância do trabalho feminino na unidade doméstica, não obstante privilegiarem o extrativismo, uma atividade tradicionalmente complementar e acessória às tarefas de cultivo da chamada roça. A mobilização associa-se, portanto, à defesa militante dos babaçuais, contra os desmatamentos, e abrange uma diversidade de segmentos sociais [...] correspondente à diferenciação econômica interna ao campesinato. A coesão política se edifica, pois, consoante esta heterogeneidade (ALMEIDA, 1995, p. 14).

As quebradeiras se organizam, então, para agregar valor econômico ao babaçu: organizam cantinas comunitárias, pequenas fábricas de sabonete, beneficiam as amêndoas e o óleo do babaçu, comercializam o carvão, dentre outras atividades. Com o intuito de solucionar os problemas advindos da relação com os “atravessadores” e comerciantes, buscam colocar os seus produtos, tanto os da atividade extrativista quanto os que foram processados, diretamente no mercado, sem passar pela ação dos “intermediadores” (SHIRAISHI NETO, 1999).

Nesse sentido,

As denominadas quebradeiras de coco ao se autodefinirem pela atividade complementar e extrativa, envolvendo simultaneamente critérios ecológicos e de gênero, alcançam um certo consenso que serve de alavanca para reposicioná-las política e economicamente face à ação governamental e aos circuitos de mercado. Elas invocam novas solidariedades, a partir desses critérios universais (gênero, ecologia, diversidade econômica), e logram uma dupla ruptura com o localismo ao se projetarem em articulações transnacionais com entidades ambientalistas e empresas correlatas, driblando os rígidos controles de uma economia altamente oligopolizada. Desencadeiam iniciativas que começam a redefinir a tensão entre valor de uso e valor de troca, pela agregação de valor às matérias-primas, através da montagem de prensas e de micro-unidades fabris, que produzem sabonetes, sabões, papéis reciclados e óleos refinados, e pela afirmação política, conquistando

“brechas” de mercado, não necessariamente previstas, ou ingressando em circuitos comerciais próprios, que não podem prescindir de uma modalidade de apropriação dos recursos naturais que preserva e se contrapõe à devastação. Isto se dá em meio a intensas situações de conflito ao colidir com interesses oligopolistas que desenvolvem práticas restritivas e abusivas de proteção a posições de mercado já alcançadas (ALMEIDA, 1995, p. 14).

Envolvidas com essa estratégia, o II Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, realizado em 1993 na cidade de Teresina no Piauí, privilegiou a discussão das experiências econômicas dos diversos grupos de quebradeiras nas suas localidades (SHIRAISHI NETO, 1999).

O III Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu realizou-se em 1995 na cidade de São Luís no Maranhão, ocasião em que foram discutidas políticas públicas para o extrativismo do babaçu e o direito, foram tratadas também, questões relacionadas à legislação ambiental, o acesso às palmeiras e o seu uso comum (SHIRAISHI NETO, 1999).

Shiraishi Neto (1999, p. 21) aponta que

Para as quebradeiras de coco, as palmeiras de babaçu são mais importantes que a própria terra. As formas de acesso e uso dos babaçuais vêm sendo disciplinados ao longo do tempo pelas quebradeiras e suas famílias, sob práticas de uso comum em áreas de domínio privado ou público. As discussões das políticas jurídicas para as quebradeiras de coco convergem para a necessidade de garantirem-se as formas de acesso e uso comum às palmeiras de babaçu. Ao longo dos anos, as áreas de babaçu nos Estados do Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará vêm sendo cercadas, apropriadas e devastadas ilegalmente por fazendeiros, pecuaristas e empresas agropecuárias. As poucas políticas para atender as demandas das quebradeiras de coco referem-se à criação de assentamentos por parte do INCRA e à aquisição de áreas pelos órgãos fundiários estaduais, que nem sempre têm a preocupação de assentar as famílias em áreas de incidência de babaçu.

As quebradeiras de coco, em meio aos conflitos e às mobilizações pelo acesso às terras e aos babaçuais, reivindicam o reconhecimento de direitos inerentes às suas práticas sociais que são passadas de geração em geração.

Nesse processo de construção da identidade como sujeitos coletivos de direitos, rompem com a ideia do exotismo da floresta, com o preceito de que seus modos de vida seriam atrasados, vinculados ao passado e estariam fadados a deixar de existir. Assim, “descongelaram esta imagem folclórica, quebraram a imobilidade iconográfica de décadas e se derramaram organizadamente nas estruturas do campo de poder e nos circuitos de mercado, desnaturalizando-se e afirmando sua nova condição” (ALMEIDA, 1995, p.19).

Dessa maneira,

Em decorrência, o mundo das quebradeiras revela-se agora política e economicamente construído e sua abrangência transcende as fronteiras fixadas pelas divisões político-administrativas. Sua existência coletiva, por outro lado, não se confunde necessariamente com as áreas de ocorrência de babaçuais. O movimento das quebradeiras não existe em todos os lugares em que há babaçuais. A nova identidade emerge em sua plenitude onde foram construídas condições efetivas para tal, senão vejamos: conquista da terra, autonomia do processo produtivo e do local de moradia, formas de ação político-organizativas, que asseguram o livre acesso aos babaçuais, e capacidade mobilizatória permanente como pré-requisito para o êxito das iniciativas cooperativistas. [...] Seu território apresenta-se como geograficamente descontínuo, mas demonstra uma unicidade conferida pelo repertório de práticas próprio do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, que reforça o advento da nova identidade política. [...] A existência coletiva objetivada em movimento, mesmo pressupondo áreas descontínuas, vale-se da denominação “interestadual” como uma forma de interlocução e de imposição do reconhecimento pleiteado (ALMEIDA, 2015, p. 19).

As mulheres, “ao se autodenominarem como quebradeiras e serem assim reconhecidas pelos aparelhos de poder, elas emprestam significado político a uma categoria historicamente de uso cotidiano” (ALMEIDA, 1995, p. 19).

Percebe-se que as pautas das quebradeiras estão relacionadas com as formas de acesso aos babaçuais, o uso comum pelas diferentes famílias, as estratégias de comercialização e incorporação de valor ao babaçu, bem como a proteção das palmeiras, dentre outras.

Uma das principais lutas do movimento diz respeito justamente à mobilização pela aprovação das leis do babaçu livre²¹ nas Câmaras Municipais com o objetivo de garantir o livre acesso aos babaçuais e impedir a derrubada das palmeiras, como será visto.

3.2 As Leis do Babaçu Livre como um Direito vindo *de abajo*

Desde o início, o movimento das quebradeiras de coco babaçu vem discutindo maneiras para garantir o livre acesso às áreas de incidência de coco babaçu e o uso comum dos recursos naturais. As discussões, então, direcionaram-se para a elaboração e a

²¹ A expressão “babaçu livre” tornada bandeira de luta do movimento das quebradeiras, compreende a garantia do pleno acesso das trabalhadoras extrativistas aos babaçuais, sem quaisquer interdições. Separa a propriedade do imóvel rural do uso da floresta de babaçu nele incidente. Ao fazê-lo preconiza que os babaçuais seriam de uso comum e aberto, mesmo quando ocorrem em áreas privadas ou em extensões tituladas. Nesse sentido é que os babaçuais podem ser direta e livremente explorados com ou sem consentimento de terceiros. O significado de “babaçu-livre” abarca ainda o conjunto de procedimentos rotineiros, característicos da vida cotidiana, que asseguram tal disposição vivida como consuetudinária (ALMEIDA, 1995, p. 12-13).

apresentação de um Projeto de Lei na Câmara dos Deputados, resultando no Projeto de Lei nº 1.428/1996²². Este, apesar de ter tramitado normalmente, não logrou êxito e acabou sendo arquivado. A mesma situação repetiu-se com o Projeto de Lei nº 747/2003²³ e com o Projeto de Lei nº 231/2007²⁴, que também não foram aprovados (SHIRAISHI NETO, 2017).

Em razão das dificuldades de aprovação da norma nacional, as quebradeiras mudaram de estratégia e passaram a buscar a aprovação de normas locais nas Câmaras Municipais de suas regiões e também nas Assembleias Legislativas²⁵, consistindo em uma “luta jurídica localizada” (SHIRAISHI NETO, 2011, 2017).

Essas normas são chamadas de Leis do Babaçu livre e buscam garantir o livre acesso aos babaçuais e impedir a derrubada das palmeiras. A primeira Lei do Babaçu Livre foi aprovada no Município de Lago do Junco no Estado do Maranhão. Trata-se da Lei nº 05/97 que “autoriza o Chefe do Poder Executivo Municipal a tornar a atividade extrativista do babaçu uma atividade livre no município e dá outras providências” (SHIRAISHI NETO, 2006).

Conforme Shiraishi Neto (2017, p. 155) explica

Essa lei, assim como as outras que também foram propostas e aprovadas no âmbito da área de atuação do MIQCB, refletem o grau de organização das mulheres nos Municípios, bem como a sua força política. As leis formalizaram as práticas sociais já existentes no Município. Onde o babaçu era livre, ele manteve-se livre com a aprovação da lei. Enquanto algumas leis garantem o livre acesso e o uso comum das

²² O PL nº 1.428/1996 foi apresentado pelo Deputado Domingos Francisco Dutra Filho em 17/01/1996. Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu existentes nos estados do Maranhão, Piauí, Pará, Tocantins, Goiás e Mato Grosso e dá outras providências. Foi arquivado em 02/02/1999 nos termos do art. 105 do Regimento Interno da Câmara dos Deputados que diz que “Finda a legislatura, arquivar-se-ão todas as proposições que no seu decurso tenham sido submetidas à deliberação da Câmara e ainda se encontrem em tramitação, bem como as que abram crédito suplementar, com pareceres ou sem eles, salvo as: I - com pareceres favoráveis de todas as Comissões; II - já aprovadas em turno único, em primeiro ou segundo turno; III - que tenham tramitado pelo Senado, ou dele originárias; IV - de iniciativa popular; V - de iniciativa de outro Poder ou do Procurador-Geral da República. Parágrafo único. A proposição poderá ser desarquivada mediante requerimento do Autor, ou Autores, dentro dos primeiros cento e oitenta dias da primeira sessão legislativa ordinária da legislatura subsequente, retomando a tramitação desde o estágio em que se encontrava”.

²³ O PL nº 747/2003 foi apresentado pela Deputada Terezinha Fernandes em 14/04/2003. Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Mato Grosso e dá outras providências. Foi arquivado em 31/01/2007 também nos termos do art. 105 do Regimento Interno da Câmara dos Deputados.

²⁴ O PL nº 231/2007 foi apresentado pelo Deputado Domingos Francisco Dutra Filho em 27/02/2007. Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Mato Grosso e dá outras providências. Foi arquivado em 31/01/2011, desarquivado em 15/02/2011 e arquivado por último em 31/01/2015 também em razão do art. 105 do Regimento Interno da Câmara dos Deputados.

²⁵ No Tocantins foi aprovada a Lei Estadual nº 1.959, de 14/08/2008, que dispõe sobre a “proibição da queima, derrubada e do uso predatório das palmeiras do coco de babaçu e adota outras providências”. No Maranhão foi aprovada a Lei nº 9.428 que “institui o dia Estadual das Quebradeiras de Coco”, além de estabelecer a autodefinição como critério fundamental para o reconhecimento das quebradeiras de coco (SHIRAISHI NETO, 2017).

palmeiras, outras condicionam o acesso e o uso à autorização dos proprietários das terras [...].

Assim, em alguns casos o acesso livre aos babaçuais é garantido pela própria Lei do Babaçu livre, já em outras situações o acesso depende da autorização dos proprietários da terra, o que geralmente provoca conflitos no campo, uma vez que são utilizados vários artifícios para impedir o acesso às terras, como a utilização de cadeados nas cancelas das cercas, jagunços armados e mesmo cercas elétricas.

Um dos exemplos em que o acesso aos babaçuais é condicionado à autorização dos proprietários é o do Município de Praia Norte, no Tocantins, onde a Lei nº 49/2003, de 20/01/2003, dispõe no seu artigo 1º que “As palmeiras de coco babaçu existentes no Município de Praia Norte – TO, serão de propriedade e responsabilidade dos proprietários das terras, e na medida do possível poderão ser exploradas pelas quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, que deverão explorar em regime de economia familiar e comunitária, ficando a efetivação de caeiras dentro das terras de particulares, e caso destas vierem a existir danos aos pastos e à natureza, os responsáveis pela tragédia, juntamente com o segmento organizado ao qual pertence, deverão ser punidos nos termos da lei”.

Apesar da aprovação, essas diferenças no conteúdo das leis demonstram que “esse processo não tem sido tranquilo, pois envolve interesses diversos que se encontram em disputa no espaço político das Câmaras Municipais” (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 23).

Shiraishi Neto (2006, p.23) aponta também que “as quebradeiras de coco babaçu têm negociado sabiamente os projetos de lei, ora fazendo concessões onde é possível fazê-lo, ora se mantendo firmes nos pontos em que seus propósitos não podem ser transacionados”.

Ressalta-se que a Lei do “babaçu livre” representa muito mais do que uma simples regra de direito. Seu conteúdo expressa uma maneira particular de relacionar-se com a natureza e as pessoas, constituindo, portanto, uma “nova proposta” de conviver [...]. Observa-se que os ideais do “desenvolvimento sustentável” - proposta de desenvolvimento que dominou as discussões na década de 1990, estão materialmente presentes nas leis do “babaçu livre”. O profundo conhecimento da natureza e de seus ciclos faz com que as quebradeiras de coco lutem pela preservação dos recursos naturais. Ao longo dos tempos, elas deram demonstrações da ação prática dessa consciência e desse conhecimento, que rebatem na promoção da biodiversidade e das práticas culturais. A sua luta por um meio ambiente sadio vincula-se à necessidade de consumir produtos saudáveis, para garantir sua segurança alimentar. As leis do “babaçu livre” trazem em seu conteúdo os ideais de igualdade e de solidariedade, exercitados, na prática, pelas quebradeiras de coco (SHIRAISHI NETO, 2017, p. 155-156).

Dessa maneira, as Leis do Babaçu livre, além de buscarem garantir o livre acesso, constituem uma forma de proteção do meio ambiente natural, as palmeiras, e cultural, as práticas sociais, os modos de vida das quebradeiras de coco.

As quebradeiras respeitam os ciclos naturais das palmeiras, conhecimento tradicional que foi sendo transmitido de geração em geração, e demonstram um senso de solidariedade coletiva entre si:

Quando elas saem para “caçar o coco”, respeitam os diversos costumes, como o de nunca cortar o cacho inteiro do coco, pois, se assim o fizerem, apenas uma única família ganha; por outro lado, deixando o coco cair naturalmente, respeitando o seu ciclo vital, qualquer uma poderá fazê-lo. Quando caem no chão, os cocos podem ser amontoados e, assim, não são tomados por outras mulheres. Tal prática coaduna-se com a percepção da necessidade e da capacidade de cada mulher coletar o suficiente para a sua reprodução. Sabendo que cada quebradeira coleta de acordo com as suas necessidades, não se verificam disputas entre as mulheres pelo recurso, que é utilizado de forma aberta e comum pelas diversas famílias que dele dependem. O coco é igual e solidariamente distribuído entre as quebradeiras de coco e suas famílias, já que, como “árvore mãe”, deve prover a todos, indistintamente. Aqui, um segundo elemento da ideia de desenvolvimento sustentável. As práticas de preservação, associadas ao uso comum, estão vinculadas a uma compreensão de Justiça. A “mãe natureza” dispõe da vida nas suas mais variadas formas, de maneira que as quebradeiras de coco se organizam para garantir uma distribuição justa e solidária dos recursos (SHIRAISHI NETO, 2017, p. 156).

Apesar das Leis do Babaçu livre normatizarem as práticas sociais já existentes das quebradeiras de coco, consubstanciando a criação do Direito a partir da vivência e das lutas das mulheres, elas são, por diversas vezes, objeto de questionamento por parte dos proprietários de terra, ou mesmo dos governos federais e estaduais. Estes, seja por questões de desconhecimento ou ignorância, seja por que estão involucrados com uma estratégia de desenvolvimento predatória da natureza, acabam colocando em risco essas comunidades tradicionais (SHIRISHI NETO, 2017).

Contudo, uma interpretação aberta e pluralista do Direito fortalece as demandas das quebradeiras de coco e proporciona densidade normativa às Leis do Babaçu livre, como forma de reconhecimento das práticas sociais como norma jurídica.

Para as quebradeiras de coco, o “babaçu livre” é um direito fundamental, pois é garantia de sua reprodução física e social. A coexistência do direito de livre acesso e uso comum e do direito de propriedade privada da terra sugere uma “colisão de direitos”, implicando numa interpretação sistemática e aberta da Constituição Federal de 1988, na qual o princípio da dignidade deve ser o norteador da análise desse direito. [...] No caso, importa afirmar se tratar de um mínimo necessário para que essas mulheres possam ter assegurada a sua reprodução. [...] Portanto o direito ao livre acesso e uso comum das palmeiras de babaçu é um direito garantidor da própria existência (SHIRAISHI NETO, 2006, p. 27).

Dessa forma, entende-se que as Leis do Babaçu livre podem ser consideradas significativos exemplos, no Estado do Maranhão, de experiências da formulação do direito vindo *de abajo*. Pois tais Leis são fruto das reivindicações do movimento das quebradeiras de coco, da sua participação ativa, assim como até hoje, tanto na sua formulação, quanto na sua implementação e análise.

São Leis que relativizam os padrões oficiais, como a noção da propriedade privada, a utilização predatória dos recursos naturais, as fronteiras geográficas dos entes, a noção de cidadania nacional, individualista e abstrata, e postulam o exercício de cidadanias múltiplas.

Advém das necessidades locais das comunidades tradicionais, ultrapassando a importação de modelos e legislações que vêm do Norte, um imperialismo cultural neoliberal. Constituem, nesse viés, um direito pluralista, proveniente de um diálogo intercultural, do dinamismo social, do respeito à diferença e à diversidade e contribuem, a partir da sociologia das emergências, na formulação de uma globalização contra-hegemônica.

Desse modo, foi realizado por Shiraishi Neto (2006) um levantamento que aponta que foram aprovadas Leis do Babaçu livre nos municípios do Maranhão, Tocantins e Pará. Ressalta-se que esses dados foram atualizados e complementados em pesquisa de campo realizada no primeiro semestre de 2019 junto ao MIQCB, na qual foi disponibilizado acesso aos registros e arquivos do movimento:

Ordem	Número da Lei	Ementa	Local	Estado
01	Lei 005/1997	Autoriza o Chefe do Poder Executivo Municipal a tornar a Atividade extrativista do Babaçu uma atividade livre no município e dá outras providências.	Lago do Junco	MA
02	Lei 32/1999	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no município de Lago dos Rodrigues, Estado do Maranhão, e dá outras providências.	Lago dos Rodrigues	MA
03	Lei 255/1999	Dispõe sobre a proibição da	Esperantinópolis	MA

		derrubada de palmeiras de babaçu, no município de Esperantinópolis, Estado do Maranhão, e dá outras providências.		
04	Lei 1.137/2001	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no município de Pedreiras, e dá outras providências.	Pedreiras	MA
05	Lei 01/2002	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no município de Lago do Junco, no Estado do Maranhão, e dá outras providências.	Lago do Junco	MA
06	Lei 319/2001	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras, no município de São Luís Gonzaga, e dá outras providências.	São Luís Gonzaga	MA
07	Lei 058/2003	Dispõe sobre a preservação das palmeiras de babaçu, no município de Buriti do Tocantins, Estado do Tocantins, e dá outras providências.	Buriti do Tocantins	TO
08	Lei 306/2003	Dispõe sobre a preservação das palmeiras de babaçu, no município de Axixá do Tocantins, e dá outras providências.	Axixá do Tocantins	TO
09	Lei 49/2003	Dispõe sobre a proibição de queimadas desenfreadas, a derrubada de palmeiras de babaçu e sobre a preservação da área ribeirinha no município de Praia Norte, e dá outras providências.	Praia Norte	TO
10	Lei 1.084/2003	Dispõe sobre a proibição da	Imperatriz	MA

		derrubada de babaçu, no município de Imperatriz, Estado do Maranhão, e dá outras providências.		
11	Lei 934/2004	Dispõe sobre a preservação das palmeiras de babaçu, no município de São Domingos do Araguaia, Estado do Pará, e dá outras providências.	São Domingos do Araguaia	PA
12	Lei 05/2005	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no município de São Miguel do Tocantins, e dá outras providências.	São Miguel do Tocantins	TO
13	Lei 052/2005	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no município de São José dos Basílios, Estado do Maranhão, e dá outras providências.	São José dos Basílios	MA
14	Lei 001/2005	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no município de Cidelândia, Estado do Maranhão, e dá outras providências.	Cidelândia	MA
15	Lei 227/2006	Dispõe sobre a proibição da derrubada de palmeiras de babaçu, no município de Amarante, Estado do Maranhão, e dá outras providências.	Amarante do Maranhão	MA
16	Lei Estadual 1.959/2008	Dispõe sobre a proibição da queima, derrubada e do uso predatório das palmeiras do coco de babaçu e adota outras providências.	Estado do Tocantins	TO

Fonte: SHIRAISHI NETO, 2006 e ARQUIVO DO MIQCB.

Dentre as Leis do babaçu livre, elegeu-se como objeto de análise a Lei nº 005/97 do Município de Lago do Junco, por ter sido a primeira aprovada, a Lei nº 01/2002, também do Município de Lago do Junco, por trazer as modificações relacionadas com a proibição da derrubada das palmeiras, e a Lei nº 32/99, do Município de Lago dos Rodrigues, a Lei nº 255/99, do Município de Esperantinópolis, e a Lei nº 1.137/2001, do Município de Pedreiras, como amostragem.

A Lei nº 005/97, de 22/08/1997, do Município de Lago do Junco é composta por um artigo que diz: “Art. 1º. Fica autorizado o Chefe do Poder Executivo Municipal a tornar a atividade extrativa do babaçu uma atividade livre no Município de Lago do Junco, mesmo na área de fazendeiro”. Esse artigo é acompanhado de uma Justificativa:

É visível que atividade extrativa do babaçu é a principal fonte de emprego e renda do nosso município. Contribuindo para a diminuição dos problemas sócio administrativo do município, haja vista ser a Prefeitura Municipal a única geradora de emprego. Justifica-se a razão e o interesse social e econômico do projeto. É justo, pois, que Câmara Municipal torne a atividade livre, onde a classe beneficiadora tenha livre acesso à propriedade garantindo o seu sustento e de sua família.

Observa-se que, apesar de constituir o marco inicial para que as Leis do babaçu livre fossem discutidas, propostas e aprovadas em outros Municípios, essa Lei traz apenas a permissão para que a atividade extrativa do babaçu pudesse ser realizada de forma livre, mesmo nas propriedades dos fazendeiros.

Trata-se do livre acesso, o que pode ser considerado uma vitória, já que foi o reconhecimento, dentro da norma jurídica, das práticas sociais das quebradeiras de coco, o que, se devidamente colocada em prática, garante o livre acesso aos babaçuais no Município de Lago do Junco.

Entretanto, percebe-se que não foi prevista a questão da proibição da derrubada das palmeiras de babaçu, que é o outro aspecto das Leis do Babaçu livre. Em razão disso, Shiraishi Neto (2006, p. 25) aponta que “em 2002, as mulheres do município decidiram melhorar a Lei, apresentando novo projeto, que foi submetido à apreciação da Câmara Municipal e aprovado (Lei Municipal nº 01/2002)”.

Essa Lei Municipal nº 01/2002, de 14/06/2002, do Município de Lago do Junco diz o seguinte:

Art. 1º As palmeiras de babaçu existentes no Município de Lago do Junco, Estado do Maranhão, são de livre acesso e uso comum das quebradeiras de coco babaçu e suas famílias, que as exploram em regime de economia familiar e comunitária.

Art. 2º No Município de Lago do Junco é terminantemente proibido a realização de qualquer ato que venha causar danos diretos ou indiretos às palmeiras de babaçu, como derrubada, corte de cacho, queimada, uso de agrotóxicos, cultivos de plantações que tragam algum prejuízo ao seu desenvolvimento, entre outras ações.

§1º Serão permitidos os trabalhos de raleamento, desde que se obedeça a uma densidade de no mínimo 60 palmeiras por hectare, distribuídas de forma a evitar a concentração de palmeiras na área.

§2º Para efeito do disposto no parágrafo anterior, deverão ser consideradas não só as palmeiras adultas, mas também deverá ser mantido um igual número de palmeiras jovens (capoteiros ou pindovas) para a futura substituição da vegetação, com vista a manutenção de um sistema de proteção baseado no desenvolvimento sustentável e conservação de recursos naturais.

Parágrafo único: Os trabalhos de raleamento deverão ser comunicados com antecedência mínima de 07 (sete) dias, e deverão ser acompanhadas pelo Conselho Municipal de meio Ambiente instituído conforme a Lei orgânica Municipal de Lago do Junco, Estado do Maranhão, ou na falta deste Conselho, pelas entidades representativas da classe dos trabalhadores e trabalhadoras rurais do município, representantes dos proprietários da terra e poder público.

Art. 3º As infrações pelo não cumprimento desta Lei, sujeitará o infrator às seguintes sanções:

I - multa, que deverá ser arbitrada pela Secretaria de Agricultura, enquanto cria-se a Secretaria de Meio Ambiente do Município e determinada de acordo com os danos causados às palmeiras e à área afetada, não podendo ser inferior a três salários mínimos, independentemente do ressarcimento dos danos causados ao meio ambiente e das sanções penais aplicáveis ao caso; e

II - multa dobrada, caso o infrator seja reincidente.

Art. 4º A fiscalização do disposto nesta Lei caberá à Secretaria de Agricultura, enquanto cria-se a Secretaria do Meio Ambiente do Município, sob o acompanhamento do Conselho Municipal do Meio Ambiente ou das entidades de que trata o parágrafo único do art. 2º desta Lei.

Art. 5º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação.

Art. 6º Revogam-se as disposições em contrário.

Percebe-se uma ampliação significativa em relação à Lei nº 005/97. Foram previstos vários dispositivos que protegem e garantem a continuidade dos modos de vida das quebradeiras de coco, bem como a preservação do meio ambiente, das palmeiras de babaçu, com a proibição das queimadas, derrubadas, cortes, dentre outros.

Além disso, no intuito de dar força normativa à Lei do Babaçu livre, foi estabelecida a imposição de multa em caso de descumprimento dos seus dispositivos, bem como a fiscalização da sua aplicação pelo poder público.

A Lei nº 32/99, de 03/09/1999, do Município de Lago dos Rodrigues expressa:

Art. 1º As palmeiras de babaçu existentes no Município de Lago dos Rodrigues, Estado do Maranhão, são de livre acesso e uso das populações extrativistas que as exploram em regime de economia familiar e comunitária.

Parágrafo Único: Fica terminantemente proibido o uso predatório das palmeiras de babaçu, no Município de Lago dos Rodrigues, para tanto fica proibido:

I - a derrubada;

II - o corte de cacho das palmeiras; e

III - o uso de agrotóxicos ou defensivos agressivos às pindovas.

Art. 2º - Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º - Revogam-se as disposições em contrário.

Percebe-se que a Lei do Babaçu livre do Município de Lago dos Rodrigues garante tanto o livre acesso e uso dos babaçuais e proíbe a derrubada, o corte e o uso de agrotóxico contra as palmeiras. Entretanto, não foi previsto a existência de multa pelo descumprimento e nem indicada a fiscalização para a aplicação da Lei. Assim, as quebradeiras necessitam se mobilizar para garantir a aplicação de fato da Lei e lutar contra a derrubada das palmeiras.

A Lei nº 255/99, de 13/12/1999, do Município de Esperantinópolis, é semelhante à Lei nº 32/99, do Município de Lago dos Rodrigues. A diferença é que foi acrescentado ao parágrafo único do Art. 1º, os incisos IV e V que dizem: “IV - quanto ao espaçamento ou raleamento no máximo oito metros, de uma palmeira para outra” e “V - que seja criado uma comissão com participação de vários segmentos da sociedade, que esta comissão seja credenciada pela Secretaria do Meio ambiente, para acompanhar as áreas de produção ou campo agrícola à árvore que deverá ser retirada do terreno”.

Por sua vez, a Lei nº 1.137/2001, de 27/06/2001, do Município de Pedreiras estabelece o seguinte:

Art. 1º As palmeiras de babaçu existentes no município de Pedreiras são de livre acesso e uso das quebradeiras de coco e suas famílias, que as exploram em regime de economia familiar e comunitária, mesmo em áreas de fazendas.

§1º No livre acesso às áreas de babaçuais localizadas nas fazendas, ficam as quebradeiras de coco obrigadas a zelarem pela integridade e segurança da propriedade, respondendo pelos danos que ali causarem.

Art. 2º É terminantemente proibido o uso predatório das palmeiras de babaçu, no Município de Pedreiras, para tanto ficam proibidos:

- I - o corte de cacho das palmeiras;
- II - o uso de agrotóxicos ou defensivos agrícolas; e
- III - a derrubada.

Parágrafo único: Será permitido o raleamento das palmeiras de babaçu, desde que o mesmo obedeça a um espaçamento de no máximo 20 metro entre uma e outra palmeira, cujos trabalhos deverão ser acompanhados por uma comissão composta por segmentos da sociedade civil, previamente credenciados junto à Secretaria de Desenvolvimento Econômico do Município.

Art. 3º As infrações administrativas pelo não cumprimento do disposto no artigo anterior, sujeitará o infrator às seguintes penalidades:

I - multa de no mínimo três e no máximo vinte salários mínimos, arbitrados pela Secretaria do Meio Ambiente do Município e recolhidos na Divisão Municipal de tributação, independentemente das sanções penais e civis pelos danos causados ao Meio Ambiente.

II - as multas serão escalonadas proporcionalmente ao grau do dano causado ao Meio Ambiente, sendo:

- a) grau mínimo - três salários;
- b) grau médio - dez salários;
- c) grau máximo - vinte salários.

Parágrafo único: A fiscalização do dispositivo nesta Lei caberá à Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico.

Art. 4º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 5º - Revogam-se as disposições em contrário.

Da mesma forma que a Lei nº 01/2002 do Município de Lago dos Rodrigues, a Lei do Babaçu Livre do Município de Pedreiras também estabelece o livre acesso, a proibição das derrubadas, a aplicação de multa em caso de dano ao meio ambiente e fiscalização por parte do poder público.

Entretanto, foi previsto a possibilidade das quebradeiras de coco responderem por dano, o que pode se constituir em problemas para as mulheres, tendo em vista que pode ser utilizado como estratégia por parte dos fazendeiros para impedir o livre acesso.

Passa-se, então, a analisar, uma série de entrevistas gravadas em vídeos pelo professor Dr. Joaquim Shiraishi Neto e que compõem o material bruto de elaboração do Documentário intitulado “Quebradeiras de Coco Babaçu”, que está em fase de produção.

3.3 A construção do movimento, da identidade e do direito pelos sujeitos sociais: as vozes das quebradeiras de coco

Neste tópico da dissertação dialoga-se com as vozes das quebradeiras de coco babaçu a partir de entrevistas já gravadas pelo professor Dr. Joaquim Shiraishi Neto e que fazem parte, como mencionado anteriormente, do material para elaboração do documentário “Quebradeiras de Coco”.

O professor Dr. Joaquim Shiraishi Neto ouviu e gravou diversas quebradeiras de coco no âmbito das pesquisas que têm realizado junto às mulheres e ao movimento. Trata-se de uma série de falas que foram assistidas, ouvidas e transcritas por este pesquisador e revelam a visão das próprias mulheres acerca da construção do movimento, da identidade, do direito, dos problemas enfrentados, da necessidade de articulação e discussão para preservação da natureza e dos modos de vidas desses sujeitos sociais. Essas falas são elucidativas acerca de como ocorreu a luta das mulheres pelo reconhecimento das suas práticas sociais, passadas de geração em geração.

As entrevistas ocorreram na própria cidade das quebradeiras e foram realizadas de maneira semi-estruturada, onde haviam alguns temas e perguntas elaboradas previamente e suscitadas pelo entrevistador à medida que as falas aconteciam.

As mulheres respondiam de forma livre e contavam a sua história, a participação no movimento, as lutas, as dificuldades, de onde surgiu a necessidade de se discutir e propor as leis do babaçu livre, como foi o processo de participação na tramitação e votação das leis, qual a contribuição do processo de mobilização e das leis para a organização das quebradeiras, para a construção da identidade e para a vida de cada uma, dentre outros assuntos relacionados.

Os tópicos foram, então, divididos por temas recorrentes nas entrevistas, conforme será visto. Na transcrição das entrevistas que foram elencadas, optou-se por utilizar apenas as iniciais dos nomes das quebradeiras, acompanhada do local onde residem.

3.3.1 Situação anterior às Leis do Babaçu livre e prática social

Como primeiro item das entrevistas, observou-se que diversas quebradeiras relataram como era a situação que vivenciaram no processo de concentração de terras, com o cercamento dos babaçuais, a derrubada das palmeiras, os empecilhos que foram surgindo e que colocavam em risco os seus modos de vida e as suas práticas sociais que existiam antes mesmo das Leis do babaçu livre.

MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, relatou que “pra falar da Lei babaçu livre é importante que a gente faça um pequeno resgate. Na década de 80 a 90 a gente vivenciou muito essa questão de coco preso²⁶, atravessador, carestia. E com essa situação, nós aprendemos a se organizar em grupos pra enfrentar, fazer enfrentamento”.

Disse também que os fazendeiros utilizavam diversas estratégias para impedir as mulheres de adentrar nas propriedades e quebrar o coco e que, em meio às dificuldades e aos conflitos enfrentados, as mulheres tiveram que se organizar e criar maneiras para resistir e defender os seus modos de vida, o que contribuiu para a formação da identidade de quebradeira, revelando também um processo de empoderamento enquanto mulher e emancipação dos maridos. Relatou o seguinte:

Quando as mulheres se mobilizaram, que os fazendeiros achavam que era uma forma de tá perdendo a autoridade, de tá perdendo, dizendo eles, as riquezas que eles

²⁶ A expressão “coco preso”, ou “babaçu preso”, é utilizada quando o acesso aos babaçuais não é permitido e contrapõe-se à expressão “coco liberto”, ou “babaçu livre”, que ocorre quando se conquista o direito de ingressar nas propriedades para coletar e quebrar o coco babaçu. É interessante pensar nessa visão de mundo das quebradeiras à respeito da natureza, das palmeiras, do coco babaçu, uma vez que propõe a natureza como um sujeito de direitos que pode estar “preso” ou “liberto”.

tinham dentro dos terrenos e que a gente podia deixar arame cortado, cancela aberta, eles começaram a inventar vários tipos de estratégia, além de tomar o coco, o machado. E aí a gente aprendeu a ir em mutirão, para o embate, pedir pra não derrubar as palmeiras, aprendeu a ir quebrar em coletivo também, em grupos, aprendemos a se associar no sindicato, em coletivo também. As mulheres começaram a se desmembrar dos maridos como mulher independente do marido, cada uma fazendo no seu sindicato. Isso foi um problema que no fundo serviu pra gente se mobilizar e se organizar até chegar ao ponto de lutar pela terra junto com os homens (MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco).

A preocupação com a preservação da natureza²⁷, com o aumento das derrubadas das palmeiras também foi um aspecto abordado pelas quebradeiras e que serviu para mobilizá-las para a discussão acerca da lei do babaçu livre. Nesse sentido, SFCS, quebradeira do Município de Lago do Junco, disse que:

O nosso primeiro pensamento era de preservar o meio ambiente. Depois a gente viu que não era só isso que nós precisa. Nós precisa de saúde, nós precisa de muitas outras coisas que precisa tá sendo discutido na MTR e em outras organizações que tem no Município. A MTR é uma associação de mulheres trabalhadoras rurais em dois Municípios, Lago do Junco e Lago dos Rodrigues. Aí, quando a gente pensou e discutiu que era bom preservar, que também a gente começou a sentir na pele, nesse buscar desse babaçu, e tá passando sete ordem de arame farpado, rasgando roupa, rasgando o próprio corpo, aí a gente, não, agora a gente vai ter que pensar em tá discutindo uma Lei de livre acesso.

Outro ponto que também foi recorrente nas entrevistas, relaciona-se com a questão das suas práticas sociais, anteriores à existência das Leis do babaçu livre, serem tomadas como fonte criadora do Direito a partir das suas lutas e reivindicações. Sendo assim, o Direito, com as Leis do Babaçu livre, reconheceu os seus modos de vida, e, com fundamento no respeito à diversidade, no pluralismo jurídico, normatizou as práticas das quebradeiras de coco.

Conforme afirmou DLR, quebradeira da comunidade Ludovico, Município de Lago do Junco:

A gente já fazia essa Lei antes de ser criada pro papel. Porque você sabe que no nosso país, tudo só vale se ir pro papel. Mas essa a gente antes de botar no papel, a

²⁷ Sobre a questão da preservação da natureza, e as atividades que as mulheres realizam, MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, afirma que “não somos nós mulheres que vamos brocar, não somos nós mulheres que vamos derrubar. [...] Não é da cultura da gente de roçar e brocar. No babaçu as mulheres juntam o coco, elas quebram, elas fazem carvão, elas vendem o coco e hoje tá mais porque a gente aproveita melhor o babaçu, tira a massa, já não estraga mais. Antigamente, até os anos oitenta, noventa, a gente quebrava o coco e a casca ficava lá no mato. Na minha comunidade nem carvão a gente fazia, a gente cozinhava com lenha. Aí depois foi que foi mudando. Agora não, a gente já bota o coco em casa e queima a casca. Já aproveita tudo. Hoje a gente faz o óleo, faz sabão, tem mulher que já tão fazendo o sabonete, tem lugar que já tão tentando fazer o shampoo. Já houve, no Lago do Junco, as mulheres já estão tentando fazer um produto pra passar na pele. Na roça tem mulher que planta arroz, planta milho, capina, corta arroz, quebra milho, põe no feijão, põe na fava. Só não faz mesmo brocar e derrubar, mas o resto do serviço todo as mulheres fazem”.

gente já praticava ela. Porque eu acho que todas as Leis eu acho que deveriam ser praticadas, ir pra prática, porque Lei tem demais. Mas a do babaçu livre foi assim, a gente já praticava antes de ir pro papel, mas como é uma moda que tem no mundo de ter uma coisa escrita, então nós fomos batalhar pra conseguir colocar essa Lei no papel.

No mesmo sentido, MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, disse que “a Lei só chegou a botar num papel e legitimou com o voto de Vereadores lá na Câmara. [...] Quando agente vai no embate a gente usa a Lei. [...] Quando eu chamo um novo jeito de lutar, é porque agora a gente não vai mais naquela coisa da violência, tem que ir usando mesmo os artigos da Lei, tem que ir tentando buscar formas junto à Promotoria, usando mesmo os espaços que se tem legítimos”.

MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, conta que “lá pra nós, do lado que a gente mora, sempre a gente teve o livre acesso. Só que nós moramos do lado de cá do Rio e tem um pessoal que mora do lado de lá do Rio. Agora do lado de lá do Rio foi uma briga terrível porque ela botou o cadeado na porteira e não queria deixar as mulheres entrar”.

Observa-se, portanto, que o Direito passa a ser utilizado como instrumento de combate, de enfrentamento. As mulheres, portanto, apropriam-se das Leis do babaçu livre como ferramenta para resguardar os seus modos de vida e a sua identidade enquanto quebradeiras de coco babaçu.

3.3.2 O movimento e a necessidade de criação das Leis do Babaçu livre

A necessidade de criação das Leis do babaçu livre foram relatadas por diversas quebradeiras, as quais explicavam, por várias razões, cada uma de acordo com a sua vivência, os motivos para a criação da Lei.

CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, afirmou que “a Lei é porque as nossas queixas pro movimento era não ter direito de pegar o babaçu porque as quintas eram de donos. Então surgiu, já aqui no Maranhão, a criação da Lei do babaçu livre, também fizemos a campanha e depois disso a gente criou também pra todos os grupos”.

Já DLR, quebradeira da comunidade Ludovico, Município de Lago do Junco, apontou a necessidade de ter uma Lei escrita que resguardasse o direito de adentrar nas propriedades, diante das dificuldades, humilhações, violências psicológicas e até mesmo físicas que passavam para poder apanhar e quebrar o coco:

Tem que ter alguma coisa no papel. E a outra coisa é porque a gente aqui vivia muito humilhada, muito deprimida, porque não se podia entrar em nenhuma dessas quintas que tinha aí desse pessoal que era fazendeiro, nas terras a gente não podia entrar pra apanhar o babaçu. Tudo era privado. A gente, quando ia, era um sacrifício. Lá dentro eram os caras chicoteando a gente, chicote que era pra dar em boi, era dando era na gente pra gente sair de dentro da solta porque o patrão num queria que a gente tivesse lá dentro. E graças a gente fazendo isso acontecer, com a Lei, agora a gente já pode entrar, porque eles veem no que já tá feito, no papel, porque essa é a moda do país, dessa elite que a gente tem aí. Como eles sabem que tá no papel, aí agora a gente já pode entrar nas solta e apanhar o coco. E não tem quebra, e não tem mais essa de antes, de estarem insultando a gente.

Da mesma forma, SFCS, quebradeira do Município de Lago do Junco, disse que “a Lei foi feita pela necessidade que a gente tinha de não poder estar entrando nas propriedades pra coletar o coco pra quebrar. E por essa necessidade, a gente pensou em tá discutindo essa Lei de Livre acesso”.

MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, contou um pouco de sua história no movimento e do fortalecimento da identidade em meio aos conflitos e necessidades:

Eu tô no movimento há 30 anos. Eu comecei no movimento pelos conflitos. Os conflitos nos levou a ser movimento e também a criar movimentos. E aprender dentro do movimento porque a nossa luta como movimento foi que fez a gente aprender com as necessidades e nós fomos aprendendo que o nosso espaço não era só aquele onde a gente tava na comunidade e que a gente tinha que buscar espaços mais além. E com essa luta nós conseguimos muita coisa, o que foi um aprendizado pra nós. Primeiramente participei da ASSEMA, desde a criação, depois eu fui Diretora do Sindicato e também no Movimento Interstadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, participei desde as primeiras articulações. Nesse espaço, que pra nós era um espaço tanto de articulação, como era um espaço político, aí a gente conseguiu, a gente foi discutindo tanto a nossa organização, porque estávamos ali, e também em outros municípios aonde as mulheres não estavam inseridas no grupo de estudo. E depois de muitos anos a gente conseguiu começar.

MDJF relatou também que eram discutidas várias questões relacionadas com a derrubada das palmeiras, a preservação do meio ambiente, as dificuldades para adentrar nos locais de ocorrência de babaçu, o problema do coco inteiro²⁸, bem como os aspectos socioeconômicos:

A gente discutia a questão das palmeiras, que estavam sendo derrubadas, a questão do livre acesso, porque tinha lugar inclusive que tinha até cadeado na porteira pras

²⁸ Sobre a questão do coco inteiro e também sobre os diferentes interesses em disputa envolvendo as quebradeiras de coco e os seus antagonistas, conferir ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. **Guerra Ecológica nos Babaçuais**: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luís: Lithograf, 2005.

mulheres não entrar. A discussão sobre o coco inteiro, que a gente sempre discutiu, até a preservação do meio ambiente a gente sempre discutiu, que era a preservação dos nossos lagos, dos nossos igarapés, porque é a fonte de renda da gente, que a gente vai pescar e não paga nada pra ninguém. Então a gente fazia essa discussão toda. A gente sonhava de ter uma Lei. Aí a gente foi discutindo, em cada reunião que a gente tinha, a gente ia fazendo a discussão da Lei e chegou o momento que nós mulheres, a gente fazia parte da ASSEMA e tínhamos uma assessoria que ajudou a gente a discutir e criar a Lei. Participou algumas mulheres que faziam parte da comissão e alguns diretores do sindicato e a nossa assessoria. Depois de tudo pronto, a gente levou pra câmara de vereadores.

Observa-se, então, que a ideia das Leis do babaçu livre foi sendo construída ao longo do tempo, foi sendo discutida em vários momentos, reuniões, grupos de estudos, com o envolvimento tanto das quebradeiras quanto de assessores do movimento, até que foi elaborada uma proposta para ser apresentada como projeto de Lei nas Câmaras Municipais.

MDJF também expressou a sua concepção da Lei do babaçu livre como um instrumento que fortaleceu as quebradeiras:

Pra nós, a Lei era um instrumento que a gente, por exemplo, estão derrubando, então agente ia pra lá sem nada na mão, ia só com a força e a coragem. E a gente sabe, mesmo sendo uma Lei Municipal, que diz que não tem muita força, mas pra nós era um instrumento forte que a gente tem. Porque a gente vai, leva a Lei e a gente diz: olha, a gente tem essa Lei e ela foi aprovada no Município, e aí a gente passa e diz, é proibido por isso. Porque a palmeira de babaçu, se acaba com tudo, acabou a nossa mão de obra, o nosso ganho de dinheiro, acaba tudo.

MASC, quebradeira do povoado de São José dos Mouras, Município de Lima Campos, por sua vez, apontou que, mesmo nos Municípios onde ainda não existe a Lei do Babaçu livre, as mulheres organizam-se para conseguir entrar nos babaçuais e para que cessem as derrubadas quando estas ocorrem, tudo em razão das necessidades para a própria sobrevivência:

Mas essa Lei, na verdade, era um sonho nosso que essa Lei viesse resolver a questão das quebradeiras, a necessidade. [...] Nos municípios que as mulheres têm uma certa mobilização, como é no nosso Município que nós não temos a Lei, mas a gente termina fazendo a Lei acontecer na marra, funcionar, sem ter Lei. Quando tem derrubada, a gente vai pro embate, a gente entra nas propriedades, mesmo privadas, passa por debaixo do arame e colhe o coco. Então nós não temos a Lei, a nossa Lei no Município é a lei mesmo da sobrevivência. E funciona.

Assim, percebe-se que a mobilização das mulheres para garantir o livre acesso e impedir a derrubada das palmeiras, aliada à coragem para enfrentar as dificuldades e, principalmente, à luta pela sobrevivência impulsionaram o movimento pela criação das Leis do babaçu livre.

3.3.3 Mobilização para apresentação e aprovação da Lei do Babaçu Livre

A primeira Lei do Babaçu livre foi aprovada no Município de Lago do Junco. MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, explica que “começou pelo Lago do Junco. Em Lago do Junco eles criaram a Lei e essa Lei do babaçu livre do Município de Lago do Junco foi que serviu de espelho pros outros Municípios”.

Depois que nós lutamos pela terra [...], a gente começou a pensar que era importante essa moral que a gente ganhou, dentro desses aspectos ambientais de preservação do babaçu, pensar de tá construindo uma proposta de Lei. Foi quando a gente elegeu a Zélia, como PT em Lago do Junco, e ela apresentou a proposta da Lei [...]. O movimento na época era o sindicato, a igreja, que ainda tinha muito poder de unidade ainda, e nós nos mobilizamos, enchemos o carro e fomos lá pra Câmara de Vereadores dar apoio a ela e olhar pros representantes que a gente tinha na época (MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco).

SFCS, quebradeira do Município de Lago do Junco, também disse que a Lei foi apresentada na Câmara com o apoio das mulheres. Entretanto, apesar de ter sido a primeira Lei do babaçu livre, não continha todos os aspectos que eram importantes para as quebradeiras:

Aí ela deu entrada, a gente junto, só que a Lei no momento que foi discutida com ela, que foi aprovada, não era, não tinha todos os tópicos que a gente queria. Ainda faltava fazer mais algumas emendas pra poder melhorar a Lei. Porque lá na Lei só dizia que a gente só tinha o livre acesso de entrar, mas não falava de queimadas, não falava de derrubadas, não falava de uma série de coisas. Aí depois, com uns oito anos, com o passar do tempo, a gente pensou melhor que deveria ter nessa lei tudo isso que também ajudava a melhorar ela e a nossa vida.

Em razão de ser preciso tratar desses outros aspectos que não constaram inicialmente, em 2002, foi proposta uma emenda à Lei do Babaçu livre do Município de Lago do Junco. Pode-se observar essas modificações, conforme explica MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco:

Só que esse artigo que a Zélia criou só era um, e ele não falava do corte do coco, da queima do coco, não falava do agrotóxico, não falava de distanciamento, de raleamento. Então quando foi em 2002, que eu cheguei na Câmara em 2000, em 2002 a gente juntou, inclusive a gente juntou com a assessoria do Prof. Joaquim Shiraishi Neto, com a assessoria dos movimento da ASSEMA, dos Sindicatos, a gente criou essa nova versão pra Lei, fazendo essa alteração, onde nós deixamos 05 artigos.

Depois de modificada e sancionada com as alterações²⁹, a Lei de Lago do Junco serviu de parâmetro para que fossem apresentadas outras Leis do Babaçu livre em outros municípios, como em Lago dos Rodrigues. MAAS explica também que se tratou de um esforço em conjunto das quebradeiras:

Com essa Lei, o Lago dos Rodrigues simpatizou. Como um espaço da MTR, como um instrumento de luta também das companheiras lá, e a gente, juntos, de novo, fez estudos pra implementar a Lei de lá, baseada na de Lago do Junco. Colocaram lá na Câmara, a gente dando apoio também, e foi aprovada. E daí isso seguiu na regional da ASSEMA, que nós chegamos a aprovar em 13 municípios. O pessoal do MIQCB pegaram as experiências da Regional da ASSEMA e levaram para os Estados.

MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, informa como foi a experiência para aprovação da Lei do Babaçu livre no Município de São Luís Gonzaga:

A Lei a gente encaminhou através de um Vereador, que era o Elias, que era o Presidente da Câmara na época, aí depois a gente foi na Câmara, as quebradeiras, a gente esteve com a assessoria, a gente discutiu, e depois que foi aprovada. E a nossa Lei foi aprovada por unanimidade na Câmara, não teve um Vereador contra, todos votaram, a favor. Ela só demorou um pouco pro Prefeito sancionar, mas como a gente tinha um Vereador que era do nosso lado e que a gente acreditava e pedia pra ele ir lá pressionar o Prefeito, e aí também o prefeito de São Luís Gonzaga na época assinou.

Da mesma forma, CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, explanou como foi o processo de apresentação, tramitação e aprovação da Lei do babaçu livre no seu Município:

Lá no Pará, a gente apresentou, né, foi feita a proposta pela advogada que fez, primeiro a discussão com as trabalhadoras e depois fez a proposta pra advogada ir lá conversar com a comunidade. E foi daí que criamos a proposta de Lei que apresentamos na Câmara pra um Vereador que apresentou lá pros outros. Em São Domingos não foi difícil. O Vereador fez a proposta pros outros e depois teve um dia que tava demorando a resposta e todas as mulheres vieram assistir a sessão pra apresentação da Lei e, todos os Vereadores daquela época, eles aprovaram e foram pra localidade de Vila São José e lá fizeram a sessão aonde aprovaram a Lei e logo depois o Prefeito sancionou.

MASC, quebradeira do povoado de São José dos Mouras, Município de Lima Campos, relata sua experiência enquanto estava na direção do MIQCB, no intuito de apresentar e aprovar Leis do Babaçu livre em vários Municípios, conforme se observa:

²⁹ MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, explica que “o Prefeito sancionou, mas a primeira sanção não dizia muita coisa, porque só falava assim: fica terminantemente proibido as derrubadas. Não fala de acesso. Quer dizer, só fala das derrubadas. Mas são duas visões que se tem, o acesso é de entrar pra tirar, coletar, entrar e sair e a derrubada é só do corte do machado. Então essa, nessa época só dava essa palavra. E aí a gente complementou dizendo o acesso livre, porque aí entra o acesso de você entrar e sair pra coletar o babaçu”.

Durante esse período em que eu fiquei na direção do MIQCB a nossa principal prioridade naquele momento era apresentar projetos de Lei do livre acesso aos babaçuais. Aprovamos o primeiro projeto nos anos 90, no Município de Lago Junco. Depois aprovamos outro projeto de Lei em São Luís Gonzaga, Lago dos Rodrigues, Esperantinópolis. Depois que nós começamos a trabalhar com a Lei do Babaçu livre e com o movimento, como tem uma abrangência dos quatro Estados, Maranhão, Piauí, Tocantins e Pará, o movimento também trouxe pra dentro de sua discussão, de suas políticas, a Lei do Livre acesso aos babaçuais. E conseguimos aprovar algumas Leis em outros Estados, como em São Domingos do Araguaia, nós aprovamos o projeto de Lei do Livre acesso. O conteúdo da Lei de São Domingos do Araguaia não é muito bom, mas foi os que as mulheres, nós conseguimos. Tivemos também outras Leis em outros Estados, como Tocantins, que também é um dos Estados que aprovou bastante Leis, acho que 03 ou 04 Municípios que têm Lei do livre acesso.

Percebe-se, dessa maneira, que para a apresentação das Leis do Babaçu livre as mulheres utilizam estratégias³⁰ que passam desde a escolha do Vereador que vai propor o Projeto de Lei, em conjunto com as discussões que são realizadas pelo movimento, até a organização das mulheres para estar presentes no dia da votação e verificar como se dará o voto de cada Vereador (SHIRAISHI NETO, 2017).

3.3.4 Tramitação das Leis nas Câmaras de Vereadores e Mobilização das mulheres no dia da votação

As mulheres relataram como ocorria a mobilização no dia da Votação da Lei³¹ e também outros aspectos relacionados com a tramitação nas Câmaras de Vereadores Municipais.

MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, contando como foi a experiência para a aprovação da Lei do Babaçu Livre do seu município disse que na ocasião “nós mobilizamos aqui a região que a gente chama fundo do Município, que é onde o povo é mais organizado, as quebradeiras, e juntamos as mulheres da vizinhança, do São José, parte do Bertolino, Marajá, São Manoel, e a cooperativa arrumou o carro pra gente”. MAAS relatou

³⁰ Sobre as estratégias utilizadas pelas quebradeiras de coco para aprovação das Leis do Babaçu livre, Shiraishi Neto (2017) explicita que “para a discussão e a apresentação da lei, as quebradeiras de coco se mobilizaram, utilizando-se de várias estratégias traçadas, que vão desde a escolha do vereador que apresentará a proposta à pressão política no dia da votação da lei. Os relatos descrevem a intensa participação das mulheres no dia da votação do projeto: elas descem da cacimba dos caminhões, lotando as câmaras municipais com faixas, cestos, abanos, porretes e machados. Entretanto, nem sempre essas ações se mostram válidas; às vezes, as mulheres são obrigadas a recuar e aguardar uma nova oportunidade para a apresentação do projeto. Em várias ocasiões, o projeto foi reescrito de forma a atender os diversos interesses em jogo”.

³¹ A intensa mobilização das mulheres também foi relatado por MASC, quebradeira do povoado de São José dos Mouras, Município de Lima Campos, que disse que “no momento de aprovação, de apresentação do projeto de Lei, a gente consegue fazer uma mobilização muito grande e aí as mulheres também despertam pra necessidade. Isso também é um ponto muito positivo, porque aí as mulheres vêm de suas bases, no interior, vêm pra Câmara e conseguem ver quem é a favor, quem é contra. Então isso também é um ponto positivo, porque elas começam a perceber a necessidade que tem de se organizar”.

que no dia da votação “a gente encheu o carro de mulheres e fomos lá pra Câmara. Lá, mulher sentou em banco, sentou no chão”.

Já sobre a tramitação da Lei na Câmara de Vereadores, MAAS explicou que houve a necessidade de demonstrar para os Vereadores o quão importante é o babaçu na vida das quebradeiras de coco:

Na Comissão de Constituição e Justiça a gente teve que justificar o quanto valia o coco na nossa vida, na nossa família. E quando a gente colocava, justificando isso, a gente incluía a questão da pequena produção, a palmeira ali dentro da roça, o carvão, a amêndoa, o que complementava na agricultura. E a gente somando isso dava pra uma quebradeira ter razoavelmente o seu modo de vida. [...] Enquanto tinha Vereadora e Vereador que justificava que o boi tinha mais utilidade na vida do desenvolvimento do Município, com os valores econômicos. [...] Mas quando chegou na hora de passar o voto, findou que a gente ganhou no voto na Comissão de Constituição e Justiça e quando chegou na Plenária, que a gente tava fazendo a defesa, quando ela tramitou na Plenária, quem deu moral pras pessoas sentirem que tinha alguém olhando pra cara deles, que no caso eram as mulheres, foi a Câmara cheia de mulheres.

No mesmo sentido, CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, relatando a experiência em seu Município, disse que “reunimos as mulheres todas que se manifestaram quebradeiras de coco, viemos pra assistir a sessão da Câmara e pedir, falar pra eles da nossa necessidade de ter um babaçu pra aproveitamento”. Contou também que “quando encheu a Câmara, não eram muitas mulheres, eram umas 30, 40 mulheres e eles já sentiram que tem necessidade”.

Essas informações revelam a importância da pressão política exercida pelas quebradeiras para lograr a aprovação das Leis do Babaçu livre e fortalecer as suas demandas e interesses em jogo.

Entretanto, nem sempre as quebradeiras conseguem que as Leis sejam aprovadas³². Conforme apontou Shiraishi Neto (2017), em algumas ocasiões as mulheres se

³² Nem sempre as Câmaras Municipais provam as Leis do Babaçu Livre, alegando questões relacionadas com a propriedade privada. Nesse sentido, é interessante apontar a percepção de MQSN, quebradeira do Município de Imperatriz, sobre o argumento: “tem uns Municípios que os Vereadores dizem: Ah, mas esse projeto de Lei é contra a Lei nacional, porque na Constituição, porque na Constituinte diz que a propriedade é de fato e de direito do cidadão e ele faz dela o que quer. Mas a gente já sabe que tem um artigo também na Constituição que esses recursos, que é da natureza, o cidadão não pode impedir. Como a água, ele não pode privar a água. E o babaçu ele não pode fazer dele o que quer, porque ele chegou naquela propriedade e já encontrou. E hoje, devido os valores tá tão bem discutido no meio político, eu acho que a gente tem alguma coisa que contribui pra que a gente possa fazer alguma coisa e que essa Lei vai valer de fato e de direito”.

veem obrigadas a recuar³³. Além disso, mesmo com a Lei aprovada as mulheres encontram ainda resistência para que ela seja de fato cumprida.

3.3.5 A dificuldade de se respeitar as Leis do Babaçu livre e alguns dos problemas enfrentados

As quebradeiras também comentaram acerca das dificuldades que vivenciam acerca da implementação das Leis do Babaçu livre, o que demanda uma atuação constante por parte delas, tanto para conseguir o livre acesso de fato, quanto para impedir as derrubadas dos babaçuais.

MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, disse que a Lei do Babaçu livre “pra ser atuante, ela é implementada no momento em que você faz ela valer. Ela tá escrita no papel, mas a gente ainda vai na ação [...] Então a gente tá dizendo, você tem que respeitar a Lei, tá aqui a cópia da Lei”.

Da mesma maneira, CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, expõe que “vem também das companheiras, né, que precisa mobilização. A gente fez a mobilização pra criar, pra eles aprovarem. Agora pra acontecer, respeitar ela, precisa dessa mobilização”. Contudo, relata que na sua região, a Lei “não funciona. Porque eles não botaram em prática né. A gente vai lá, alega que não tá funcionando, mas os Vereadores de hoje e do outro mandato também já não fizeram mais nada pela Lei”.

Relatando determinada situação de enfrentamento com os fazendeiros, SFCS, quebradeira do Município de Lago do Junco, disse que a Lei deve ser colocada em prática, “porque eu me lembro que, tá com uns quatro anos atrás, teve um fazendeiro que tava aradando e foram lá um grupo de mulheres e mostraram a Lei pra ele. Ele disse que aquela Lei era inventação nossa, que era um papel e ele embolou e jogou no mato”.

Menciona também que

Aqui na nossa região, eles não têm medo da Lei. Eles acham que nada pode acontecer, mas aí, mesmo do outro lado do Município, eu acredito que eles respeitam a Lei mais porque eles não têm conhecimento. Aqui é porque eles já tomaram nós a pagode e ninguém respeita. Mas pra lá eu acredito que, se a gente

³³ É o que CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, relatou sobre os outros três Municípios que fazem parte da sua região: “em Palestina, Brejo Grande e São João, eles não deram importância. A gente já foi várias vezes lá, mas eles não aceitaram apresentar a Lei nesses outros Municípios, porque nós somos quatro Municípios no Pará. Então só São Domingos que tá com a Lei aprovada”.

começar a trabalhar a questão dessa Lei, ela vai ser mais valiosa do que pro nosso lado aqui (SFCS, quebradeira do Município de Lago do Junco).

MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, também expõe as dificuldades enfrentadas e diz que em situações de enfrentamento, as mulheres tentam explicar “que existia a Lei, que foi criada por mulheres. Mas tem fazendeiro que diz que a Lei não vale nada. [...] Ele tem isso na cabeça que não vale nada, mas pras quebradeiras de coco a Lei vale muita coisa”. Afirma também que “por conta de algumas tendências políticas partidárias, tá voltando algumas derrubadas, o que não é legitimado dentro da Lei. A Lei é contra isso”.

Para tentar fazer com que a Lei do Babaçu livre seja respeitada, DLR, quebradeira da comunidade Ludovico, Município de Lago do Junco, informa que

Nós fizemos um trabalho educativo e pra cada proprietário a gente levou uma cópia da Lei. [...] E aí nós saímos entregando pra cada proprietário uma cópia da Lei. Teve proprietário que aceitou numa boa, teve outros que jogou fora, que jogou na cara da gente e disse que: eu não vou querer isso daqui que é papel que vocês escrevem e acham que a gente tem que obedecer. Mas depois ele passou a ver mesmo no Município e terminou até pedindo desculpa.

Há, portanto, uma ideia equivocada, por parte daqueles que descumprem as Leis do babaçu livre, de que essas leis não possuiriam força normativa, de que podem ser desrespeitadas porque foram propostas de acordo com os interesses das quebradeiras.

Sobre essa questão, MQSN, quebradeira do Município de Imperatriz, afirma que se trata de um problema social e político:

É problema e é desafio e é muito grande. É problema político e é problema social. Nessa questão do babaçu é um problema social porque, no Município que as quebradeiras não tão quebrando coco mais à vontade, não tem bem acesso, a pobreza é maior. Porque a gente sente que elas perderam uma boa parte da renda familiar. E pra mim isso é um problema social muito grande. Em vez dela tá se beneficiando no seu trabalho, e do jeito que o babaçu hoje já tem não sei quantos mil produtos que você pode tá trabalhando a cadeia produtiva do babaçu, né? Como é que você vai trabalhar a cadeia produtiva do babaçu queimando o coco inteiro? Então é um problema social muito grande. Porque a gente já sabe todos os valores, quanto custa um quilo de massa, quanto custa um quilo de coco, quanto custa um saco de carvão, a gente sabe de tudo isso. E a gente já imagina assim: se eu tivesse fazendo tudo isso aqui, livre, à vontade, era melhor pra mim. Então é um problema social muito grande. E também é um problema político muito sério, porque o povo diz que Lei não vale nada. Quando você diz: E a Lei? Ah, a Lei não vale nada, porque o povo continua derrubando as palmeiras, continua queimando o coco inteiro, continua fazendo o que eles querem, privando da gente entrar, então a Lei não vale nada. E quando diz que a Lei não vale nada, eu, pra mim é um problema político muito sério. [...] Mas e as outras Leis que existem? E quando a gente diz que a Lei não vale, você tá levando todas elas no mesmo pé de igualdade.

Aponta-se, ainda, sobre a questão da lei ter sido construída a partir das lutas e interesses das quebradeiras de coco, que MQSN, quebradeira do Município de Imperatriz diz que:

Outro problema sério que é uma discriminação de só não vale essa Lei porque foram as quebradeiras que fizeram. Se tivesse sido o fazendeiro que tivesse feito, ela valia. [...] É uma discriminação muito séria que a gente ainda padece. E que é posto mesmo de cima pra baixo. Parece que é premeditado, a lei do agronegócio, a política do agronegócio e a política do capitalismo. Pra desmotivar o trabalhador a dar continuidade de geração em geração com o seu trabalho.

Essa percepção revela o choque entre os diversos interesses que estão em jogo nesse campo de disputas pelo direito de dizer o direito (BOURDIEU, 1989): os interesses econômicos capitalistas, que relativizam os modos de vida das comunidades tradicionais, em contraposição a uma forma diferenciada de se relacionar com a natureza que não se enquadra na lógica do capital.

3.3.6 A importância das Leis do Babaçu livre e a organização do movimento

Foi suscitado durante as entrevistas qual era a importância das Leis do Babaçu livre para as quebradeiras de coco. MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, disse que “eu sinceramente acho importante porque nesse país o que funciona e Lei. Se não tiver uma Lei, o pessoal nem respeita. O nosso país é o país das Leis, então tudo tem que ter uma Lei”.

MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, posicionou-se da seguinte forma:

A criação da Lei babaçu livre, no aspecto social em Lago do Junco, foi muito importante pra nós, deu muito respeito. E isso é de suma importância pro Regional porque é uma conquista que não é de uma pessoa, é uma conquista de muitas pessoas. Isso vale a gente pensar na questão de referendar uma luta, onde a gente não pode nunca esquecer. Quando a gente fala no objetivo alcançado, é como se fosse levando pra 04 Estados que têm a mesma realidade, que têm os mesmos sofrimentos, que têm o mesmo poder capitalista e que ela entra também como um poder de articulação e de organização e de mobilização pros outros Estados. [O livre acesso] é importante porque quem lutou, lutou pensando no Município inteiro, não foi pensando só em quem trabalhou pela preservação. É importante porque nós sabemos que o Maranhão tem um índice de desenvolvimento muito baixo e que a riqueza tá no babaçu ainda. É importante também porque as terras desapropriadas aqui ainda são poucas pro número de famílias que são trabalhadoras rurais. Por exemplo, o nosso Município é Rural. Enquanto na sede tem três mil e poucos habitantes, nós somos seis mil e poucos rurais. Então isso também mostra pra gente que o meio de vida econômico tá ainda no babaçu. As roças são pequenas, nem todo mundo tem onde botar roça, são poucos que tem onde botar roça. Então por isso que a Lei é importante. Eu acho que ela é legítima pela necessidade. Eu acho que ela é

legítima porque na Constituição Brasileira tem seu artigo que diz que nós temos direito de ir e de vir em todo o território nacional. E se nós não temos as palmeiras libertas, a gente perde esse direito que é garantido na Constituição, o direito de ir e de vir, e o direito também da vida. Porque pra mim vale muito a vida, não é a privatização da vida.

Já sobre a contribuição das Leis do babaçu livre para a organização do movimento, CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, aponta que “a gente sente que contribuiu. Hoje a gente não tem dificuldade de convidar as mulheres pra se organizarem, pra fazer qualquer trabalho”. Disse que “todas as famílias das quebradeiras, elas se sentem umas pessoas mais interessadas, respeitam o movimento. Então a gente sente que ajudou muito a desenvolver aquilo que era muito difícil pra nós, que era a compreensão do povo”.

MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, na mesma direção, afirmou que “ajudou sim, e ajudou também o pessoal no sindicato. Porque essa Lei lá no Município de São Luís Gonzaga, quando o sindicato está fazendo discussão sobre o meio ambiente, eles sempre passam nas comunidades e distribuem essa Lei pras pessoas”.

MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, aponta que as Leis do Babaçu livre são vistas como um instrumento utilizado pelas mulheres e são importantes até para se pensar a questão da produção e comercialização do babaçu:

Eu acho que ajudou. Por exemplo, quando a gente vai pro Regional, que a gente começa a discutir os desafios da produção, os desafios da comercialização, a forma que a gente vai se organizar, entra em primeiro lugar esse aspecto. Se tem o babaçu preso, não existe forma de pensar esse desenvolvimento da produção e comercialização. Então, assim, isso já dá um elemento pra pessoa lutar em prol disso. Quando se pensa em colocar produção, no que diz respeito ao sabonete, sabão ou algum tipo de cosmético, já pensa em ter a Lei de acesso livre. Se não tem isso, não tem como pensar na sequência do produto, do babaçu, do aproveitamento integral do babaçu. Então, de qualquer forma, a Lei é um instrumento que dá esse suporte que dá pra gente trabalhar a organização da mulher, a mobilização da mulher. E uma coisa que eu sinto falta nessa questão ainda, é porque nós estamos pensando simplesmente numa Lei, mas a gente não pensou em ocupar um espaço maior. Eu acho que a importância da Lei podia estar em torno também de uma mobilização da necessidade de ter mulher legislando no Estado, mulher legislando no país. Isso faz a gente se mobilizar, mas de uma certa forma fica vazia a mobilização, porque encontra homens que não têm tendência de reconhecimento do que é importante pra vida da mulher como produtora de um certo extrativismo.

SFCS, quebradeira do Município de Lago do Junco, preocupada com a questão das derrubadas dos babaçuais, diz que a Lei do Babaçu livre é importante para a organização do movimento e que deve haver uma mobilização constante para que a Lei seja efetivamente aplicada e respeitada, não somente no aspecto do livre acesso, mas, também como forma de preservação da natureza:

A Lei do Babaçu livre contribuiu muito com a nossa organização, foi muito boa. [...] Agora ainda precisa muito, nós quebradeiras, fazer valer a nossa Lei. Porque no momento a gente não pode dizer que ela vale pro objetivo que a gente criou ela. Ela vale, sim, porque libertou o babaçu. Aqui na nossa região não tem babaçu privado. A gente entra, coleta o coco pra casa, quebra lá na terra, eles não dizem nada. Mas, assim, de dizer que respeitaram na questão das derrubadas, não respeitaram, não respeitam ainda. E isso precisa a gente fazer valer a nossa Lei, porque senão não adianta nada a gente ter uma Lei no papel e não fazer ela valer na prática. Então a gente tem que esforçar pra isso acontecer. Fazer valer na prática que eu acho é: tá derrubando? Tá. Nós vamos lá e mostra que nós temos uma Lei. Não resolve? Não. Vamos lá na Promotoria, vamos aonde tem os defensores do meio ambiente, porque, senão, a gente tá vivendo esse quenturão é por falta de tudo isso que a gente tinha, uma terra, um solo bem coberto pelos babaçu, porque a árvore da nossa região é o babaçu e, cada dia, tá ficando mais pouco. Todo mundo que bota uma roça derruba um bocado, todo mundo que tem um pouquinho de palmeira a mais, os fazendeiros derrubam outro bocado e, assim, tão acabando. E a gente tá vendo que se a gente não tiver um meio de dizer, de parar essas derrubadas, daqui a dez anos nós não temos mais uma palmeira aqui na nossa região. Porque eles mete o arado e o arado leva é tudo.

DLR, quebradeira da comunidade Ludovico, Município de Lago do Junco, afirma que a Lei ajudou no empoderamento das mulheres, uma vez que estas ganharam força para lutar contra as derrubadas das palmeiras, que são vistas como mães que sustentam várias famílias³⁴:

Sim, eu vejo que ajudou. Porque, assim, no nosso tempo, pra gente correr atrás de alguém, não derruba a palmeira, não faz tanta queimada, essa coisa toda da pena que a gente tinha de ver uma palmeira sofrer as consequências, porque era uma mãe que sustentava muita gente. Tinha muita companheira que não tinha essa coragem, mas hoje, pela Lei, elas vão e dizem: não, existe uma Lei. Então eu quero é ver quem vai me empatar de lutar. Então pra mim melhorou mais. Melhorou até a coragem das outras companheiras, elas criaram pra enfrentar, a questão da não derrubada de palmeiras, a não desistência de ir trabalhar.

MQSN, quebradeira do Município de Imperatriz, também se posiciona no mesmo sentido, uma vez que as mulheres participaram ativamente na discussão, elaboração, apresentação e aprovação das Leis do Babaçu livre e elas continuaram a mobilização, cobrando a sua aplicação:

³⁴ A importância do babaçu na vida das quebradeiras de coco é explanada por DLR, quebradeira da comunidade Ludovico, Município de Lago do Junco, que afirmou que “pra mim é uma das coisas que eu morro e não vou desvalorizar nunca é o babaçu. Por que se não fosse o babaçu, eu acho que nós não era gente, tinha morrido todo mundo de fome. Na minha família e na minha comunidade que eu convivo, que há muitos anos eu tô convivendo e vi a situação que era antes e tô vendo hoje. Quando eu me entendi, eu já vi a minha mãe indo pro mato quebrar coco pra dar sustento pra nós. Porque na roça já não dava mais. Tirava um pouquinho de arroz e o resto era complementado pelo babaçu. Se não tivesse, o que seria da gente? Então ele deu muita sustentabilidade pra todo mundo. E terminou que eu fiquei jovem vivendo do babaçu, quebrando coco pra almoçar e jantar, pra me calçar, pra algum remédio quando necessitava, porque a minha mãe fazia muito remédio caseiro, eu vim conhecer médico já depois de mulher velha, casada. E assim criei os meus filhos, quebrando coco pra dar sustentabilidade. E aí pra mim o babaçu tem muita valia. Tanto é que eu não suporto ver uma palmeira caindo. A gente aguenta porque a perversidade ainda hoje continua.

A gente mesmo, nós até do próprio movimento já, de alguns Municípios, não sabiam que a gente tinha esse poder de participar da discussão, de propor, de tá propondo a criação de Lei com alguns artigos que poderia tá beneficiando a gente. E a gente sentiu que uma boa parte das mulheres hoje, elas inclusive cobram, e a Lei, cadê a Lei que foi aprovada? Porque o povo continua empinando a gente de apanhar o coco, o povo continua queimando o coco inteiro. Tem um Município, que foi posto na Lei que era também proibido queimar o coco inteiro. Tem outros Municípios que não foi botado, né?. E aí nos Municípios que foi botado esse artigo que é proibido todos os danos contra o babaçu, elas cobram: E como tã queimando o coco? Porque é uma dano e etc. Então daí a gente sentiu que vale a pena a gente continuar fazendo essas discussões políticas com as quebradeiras. Elas se envolvem no processo. E é muito bom também porque elas começam a dizer: Oh, nós vamos buscar nossos direitos, porque tem uma Lei aí que proíbe, ou, tem uma Lei que a gente pode entrar. E porque que a gente não entra? Então elas se sentem já como quem diz: Tem uma coisa que nos protege. Então isso foi muito interessante pra gente, foi uma experiência muito boa. Quando nós ingressamos a se articular nesse movimento das quebradeiras, a gente imaginava que era só organizar grupo pra trabalhar. E hoje, o que eu sinto, é que o embate é muito sério. É um embate político muito sério. Daqui pra frente a gente tem que fazer muito movimento político. [...] Esses debates sérios, têm que se dá na base, que aí você bota jovem, você bota as mulheres, você bota os homens, você bota a comunidade pra participar. Que só aí começa a se inteirar dos valores, tanto das bandeiras de luta, quanto das florestas que nós defendemos.

3.3.7 Contribuições da luta e da mobilização para o aspecto pessoal, as relações dentro da família e a participação dos homens

As quebradeiras relataram também as contribuições da mobilização e da luta pela aprovação das Leis do Babaçu livre para o aspecto pessoal de cada uma, bem como as mudanças ocorridas no âmbito familiar e as relações com os maridos.

Nesse sentido, MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, disse que “como mulher, é muito importante essa história na nossa vida, na vida das quebradeiras. Como ocupar espaços é importante porque ali foi um símbolo de organização do movimento social”.

CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, também relatou as mudanças com o envolvimento nas mobilizações, nas lutas, na liderança do movimento, nas relação com a família e na valorização da mulher:

Eu acho assim nessa questão de desenvolver, de participar, de ter interesse pelas coisas, de se empenhar. Porque eu me tornei uma liderança e pra ser liderança a gente já se doa toda, né. Então eu me tornei uma liderança, minha família compreende o trabalho, valoriza o produto. Então é uma mudança assim. Todos que vão chegando também na minha família, também já sabem com o que a gente lida, a responsabilidade que a gente tem com as companheiras e com a gente mesmo. Então essa é a mudança. É muito importante. Como mulher que luta pra defender a sua família, pra dar educação, luta na questão política. Então pra mim é muito importante como mulher. E as companheiras agora, que vão direto com a gente

também vão mudando a vida nessa parte, essa visão de que a mulher faz parte diretamente da família. Ela não é só pra receber a ordem do marido, ela é pra contribuir e toda a responsabilidade é dividida entre os dois. Mudou muito. A gente tá buscando hoje condição pra que os nossos filhos, eles continuem a fazer o que a gente vem fazendo. Porque os filhos das quebradeiras, dos trabalhadores rurais, eles não querem seguir a profissão que o pai deles segue. Então a gente hoje já sente os jovens interessados. Quando se faz uma reunião, eles vão lá participar. Então a gente sente que já tem um interesse. A maioria dos maridos já sabem valorizar as suas mulheres, o trabalho que fazem.

MASC, quebradeira do povoado de São José dos Mouras, Município de Lima Campos, ressalta que a participação no movimento auxiliou a tomada de consciência sobre si mesmas, a valorização do trabalho e das atividades que exercem, o empoderamento das mulheres em meio aos conflitos, às discussões, à reivindicação por direitos:

Eu acho que uma coisa boa como mulher mesmo, eu acho que o movimento tem dado uma autoestima, a mulheres começaram a se perceber como um ser, uma cidadã que tem direito em políticas públicas e que reivindicam e que vão para o embate, pras associações discutir de igual pra igual com os homens. Então eu acho que o movimento tem trabalhado essa questão muito bem, dessa questão de gênero e até a divisão do trabalho, a valorização desse trabalho. Porque até então a gente trabalhava, mas se chagasse uma pessoa e perguntasse, você trabalha? A gente dizia não, não trabalho. E na verdade a gente não parava. Hoje se você perguntar pra uma quebradeira se ela trabalha, ela diz trabalho, eu faço todo o trabalho doméstico, quebro coco, ajudo na renda familiar. Então isso é muito positivo porque isso deu um olhar, abriu-se uma porta e tem uma participação. E se a gente disse assim, vamos fazer uma reivindicação em Brasília, o que nós temos dificuldade de conseguir é recurso pra levar a quantidade de mulheres. E antes não, era preciso a gente tá adulando: oh mulher, pede pro teu marido, vê se ele deixa. Então eu acho que é uma autoestima, é um reconhecimento de si própria [...], até da mulher ter a coragem de ir pro enfrentamento.

MAAS, quebradeira do Município de Lago do Junco, sobre a participação dos homens, relatou que “a Lei foi criada a partir das mulheres. E os homens só ficaram de braço dado com a gente quando ficou muito séria. [...] Mas foi um luta puxada pelas mulheres”.

Também foi ressaltado a importância da participação dos homens nas discussões. MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, contou que “quando a gente ia pras comunidades, a gente convidava todo mundo, convidava homens e mulheres. Tinha vez que dava pouco homem, mas tinha vez que dava muito homem nas discussões”. Disse também que “o nosso interesse era discutir pra não derrubar o babaçu, então a gente discutia com os homens, porque as mulheres na verdade não derrubam. Então a conversa com os homens pela preservação”.

3.3.8 Avaliação das mudanças com a aprovação das Leis do Babaçu livre

As quebradeiras fizeram uma avaliação acerca das mudanças ocorridas com a aprovação das Leis do Babaçu, se foram mais positivas ou negativas do ponto de vista de cada uma.

MDJF, quebradeira da comunidade Monte Alegre, Município de São Luís Gonzaga, disse que “a Lei nos ajudou bastante porque as mulheres têm muita confiança de ir lá. Por exemplo, se eu sair de minha casa sem um papel na mão, mas se eu sair de minha casa com a Lei na mão eu chego lá e digo, tá aqui, tem uma Lei, ela é Municipal e isso deu uma força danada”.

CMBO, quebradeira de São Domingos do Araguaia, também avaliou que as Leis do Babaçu livre ajudaram, deram mais segurança e respeito para as mulheres:

Foi mais positivo. Muita gente tem respeito pelas quebradeiras. Com a Lei a gente fez uma grande divulgação. Até as próprias quebradeiras também se sentem mais seguras, porque tinha até vergonha de dizer que era quebradeira. Então com esse movimento da Lei, a gente se sentiu mais segura. Mesmo que a Lei não vale pra todo mundo, mas tem uns que respeita, que quando a gente conversa que tem essa Lei, que lê pra eles as penalidades que a Lei pode cobrar dele e ele sabe que ele é fraco, o grande não se preocupa, mas o pequeno, aí já deixa mais aberta a situação pras quebradeiras.

SFCS, quebradeira do Município de Lago do Junco, avalia que a Lei do Babaçu livre é justa, já que está aprovada, mas que é preciso continuar lutando para que seja respeitada e aplicada na prática, principalmente por aqueles que derrubam as palmeiras de babaçu:

Pra mim ela é justa porque tá lá aprovada, mas nós como quebradeiras, como trabalhador rural, temos que fazer valer essa Lei, porque ela aprovada no papel, mas se nós cruzar os braços, nada feito, nada resolvido. Então a gente tem o apoio da Lei pra tá lá dizendo, nós temos essa Lei aqui e que ela precisa ser respeitada pelos fazendeiros, pelos derrubador de palmeiras, que ainda hoje não é respeitada. Ainda derrubam palmeira e aí a gente vai lá e eles faz deboche da cara da gente, mas pra mim a Lei foi boa sim.

No mesmo sentido, DLR, quebradeira da comunidade Ludovico, Município de Lago do Junco, entende que a Lei é justa, mas que precisa ser colocada em prática, não pode permanecer apenas no papel, deve ser utilizada para que funcione de fato:

Pra mim ela é justa sim. Agora, é aquilo que eu falei, a Lei não basta tá no papel. Porque Lei boa tem demais, no papel. Mas em prática não. E a se a gente não botar na prática, não parou. Ou bota na prática ou não funciona. Mas pra mim é muito boa. Porque aí, ela tá falando, é a Lei do babaçu livre, então eu posso entrar aonde eu bem entender pra eu quebrar meu coco e ninguém pode me impedir. Pra mim foi

boa. Foi boa porque é aquela história de ter que ter uma Lei. Porque se não tivesse, eles iam dizer, qual é a Lei que assegura pra vocês estarem invadindo a minha propriedade? E hoje eles não falam. Então a Lei, ela serviu. A gente vai. Vai e entra em qualquer propriedade pra pegar o babaçu e tem que esclarecer várias vezes pras pessoas que não estão entendendo. Mas aqui na nossa região, não tem mais essa de não aceitar a gente. Porque muita gente já reconhece, já sabe que existe a Lei, quase todo mundo.

MQSN, quebradeira do Município de Imperatriz, faz uma avaliação política das mudanças advindas com as Leis do Babaçu livre, e ressalta que, apesar dos resultados, ainda é preciso continuar lutando para que ocorra o seu cumprimento de fato:

Bom, o resultado dela hoje, tem muito resultado político. Nessa questão da derrubada do coco, apesar de ainda continuar, mas têm alguns Municípios que o povo diz logo: Olha, tu toma cuidado aí, porque se essas mulheres se juntarem aí tu pode tá dando alguma multa. É porque hoje elas têm essa Lei aí que pode ajudar a ser punido alguém. Agora, em termos mesmo de criar mesmo o impacto, de impedir, ou de proibir de fato e de direito, ainda não é nem noventa por cento. É preciso que tenha mais alguma rigidez na questão de cumprir. Se tem validade, vamos ter que ter validade, né.

Percebe-se, portanto, com essas falas, que a aprovação das Leis do Babaçu livre foi vista como positiva, como uma maneira de reforçar o movimento, ajudar a fortalecer a identidade das quebradeiras de coco e garantir a possibilidade de continuidade dos seus modos de vida.

Entretanto, apesar das conquistas e avanços, com a construção de um direito pluralista vindo de baixo, a partir das lutas das mulheres, é preciso continuar a mobilização para que as Leis do Babaçu livre sejam de fato aplicadas e respeitadas, como forma de garantir o livre acesso aos babaçuais e preservar as palmeiras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que o posicionamento adotado quanto ao pluralismo jurídico depende da capacidade de relacionar e entender o campo jurídico como parte do mundo em que vivemos, de perceber os sujeitos sociais que fazem parte da construção da realidade, do direito e de sua interpretação.

Há, nesse sentido, uma postura monista-estatista, pela qual o direito tem como fonte exclusiva o Estado, e uma postura pluralista. Antônio Carlos Wolkmer (2001, 2013, 2013b) a seu turno, aponta a insuficiência do direito positivo formal. Shiraishi Neto (2011) também entende que o excesso de formalismo jurídico tem dificultado a compreensão dos complexos processos sociais, das demandas e interesses dos diversos grupos sociais.

Assim, Wolkmer (2001, 2013, 2013b) adota uma postura interdisciplinar e relacional do fenômeno jurídico e postula por uma teoria crítica do direito, por um novo paradigma relacionado as condições históricas e lutas sociais atuais e insurgentes, pela edificação de instrumentos jurídicos emancipadores dos sujeitos coletivos, dos grupos vulneráveis. Desfaz-se a centralidade no Estado e projeta-se a força da ação da comunidade com a realização de um diálogo intercultural e a formulação de um direito a diferença.

Reitera-se como fundamento desse processo pluralista emancipatório que é a emergência e interação de novos atores sociais, participativos e produtores do direito, os conflitos locais. Reitera-se também a rejeição da imposição de reformas e sistemas padronizados atinentes a interesses financeiros mundiais, da homogeneização e da ideia da cidadania abstrata e universalizante.

Quanto à cidadania, analisou-se inicialmente a teoria de Marshall (1967) que a relacionou a aquisição, na Inglaterra, de direitos civis – correspondentes a liberdade individual, de ir e vir, de contrato, entre outros -, de direitos políticos – referentes a participação no exercício do poder político – e de direitos sociais – para garantir o bem-estar de acordo com os padrões da sociedade -, nessa ordem cronológica. Observou-se, contudo, que essa noção de cidadania e de seus direitos não implicou na eliminação das desigualdades sociais, mas tornaram-se, na realidade, condições para o desenvolvimento capitalista que é em si um sistema de desigualdades.

Os direitos de liberdade, por exemplo, implicavam na segurança e maior competitividade, os direitos políticos passaram a ser cada vez mais representado pelo voto individual (MARSHALL, 1967).

Jose Murilo de Carvalho (2008), por sua vez, explica que no Brasil a pirâmide dos direitos da cidadania, cronologicamente demarcados por Marshall (1967) foi invertida. Que primeiro vieram os direitos sociais implementados no período da ditadura de Vargas, em seguida os direitos políticos, e posteriormente os direitos civis. O autor (CARVALHO, 2008) acrescenta que não há o alcance da plena cidadania no país, afirmando que há, nessa perspectiva, cidadãos incompletos e até mesmo não cidadãos – que não tem acesso a nenhum desses direitos definidos por Marshall (1967).

Além das críticas acima elencadas, a concepção de cidadania e de seus direitos na teoria de Marshall (1967), e quanto à aquisição do ideal de cidadania plena, soma-se o questionamento quanto às limitações ainda dessa concepção em relação a efetivação do projeto pluralista emancipador, do direito à diferença, das outras formas de viver que não se enquadram na perspectiva capitalista individual ocidental.

Nesse sentido Francisco de Oliveira (1999) operando uma arqueologia revela como a história da formação da sociedade brasileira é marcada pela anulação do dissenso e pela privatização do público. Compreende-se como essa cidadania conjecturada a partir do fetiche da igualdade, de um consenso imposto, macula a diferença, os campos de lutas, os conflitos envolvendo interesses e modos de vida diversos.

Desse modo, Wanderley Guilherme dos Santos (1987), analisando a cidadania instituída durante a ditadura Vargas de 1930 a classifica como uma cidadania regulada, vinculada a um sistema de estratificação ocupacional definida pela norma legal, a carteira profissional de trabalho. Só eram considerados cidadãos nesse período aqueles que ocupavam profissões reconhecidas em legislação, que possuíam a carteira de trabalho profissional. Foram tidas como principais dadas a constituição da previdência social.

O que Francisco de Oliveira (1999) considera é que houve, na verdade a institucionalização de formas de proteção social já existentes nos sindicatos, como as caixas de socorro, e que não entender isso leva ao silenciamento, a destituição da fala.

Já no período pós segunda guerra mundial houve a vinculação de vários países a teoria de Keynes em torno do Estado de Bem-estar social, o que na perspectiva de Oliveira (1999) continuou implicando no abafamento de vozes com a naturalização dos direitos

conquistados que foram desligados das suas bases materiais, o fomento do individualismo, a redução do espaço público pelos interesses privados, etc.

Quanto a crise do Estado de Bem-estar desencadeada da década de 70 Capella (1998) considera que houve a sobreposição dos interesses das classes empresariais com políticas de privatização, políticas neoliberais, de redução da eficácia dos direitos sociais. O Estado soberano torna-se poroso, não pela sociedade, mas pela capacidade de coerção das empresas multinacionais, instituições financeiras, dentre outros.

O autor (CAPELLA, 1988), nessas condições, explica que há, quanto à cultura política, a pretensão de apresentar como livres relações que são de servidão, como se a máscara de cidadão abstrato, tivesse o poder taumaturgo de libertar as pessoas das inter-relações sociais, de suas particularidades, etnias. Capella (1988) ressalta que somente a intervenção dos grupos sociais pode ser processo de emancipação real, trata-se de afiançar poderes as pessoas para que contribuam para a formação do público, e não deixem isso a cargo do Estado.

Destaca-se o movimento dos povos indígenas e comunidades tradicionais que vem reivindicando o reconhecimento das suas identidades, como sujeitos ativos capazes de dizer o direito, rompendo com o silenciamento dos dissensos e com as limitações da cidadania individual.

A partir de tais reflexões se discute acerca da Constituição do estado, se deve definir apenas aspectos formais, competências e procedimentos sendo um instrumento de governo, ou se deve se preocupar com as transformações sociais definindo tarefas tanto para o Estado quanto para a sociedade (BERCOVICI, 1999).

A Constituição Federal de 1988 especificamente é a constituição de um Estado Social voltada a conceder direitos sociais básicos, e é denominada como uma constituição dirigente, ou seja, uma constituição que define através de normas pragmáticas fins, programas de ação no sentido de melhorar a vida social e econômica da população (BERCOVICI, 1999; BONAVIDES, 2011).

Vem-se apontando, entretanto, as posturas cada vez mais conservadoras no âmbito doutrinário, metodológico e jurisprudencial quanto a aplicação dos direitos sociais, na medida em que entendem que tais prestações partem de um mínimo de vida digna, que são objetivos do estado e não direitos subjetivos. Vincula-se a eficácia das prestações sociais a previsão financeira dos cofres públicos, a efetividade do sistema fiscal, dentre outras previsões orçamentarias (CANOTILHO, 2010).

Sob tal ótica coloca-se em cheque o Estado social, pela falta de condições de garanti-lo. Aponta-se, ademais, que onde há falha do Estado social há tendência de sua substituição por um conglomerado de serviços privados, tem-se o cidadão na qualidade de consumidor.

Fala-se, portanto, na crise da Constituição Dirigente, na possibilidade de continuidade, ou não, do Estado Social. Canotilho (2010, 2006, 2013, 2001) levanta importantes considerações sobre o assunto. O autor (CANOTILHO, 2010, 2006, 2013, 2001) explica que subjacente ao programa constitucional esta toda uma filosofia de sujeito e teoria da sociedade em torno da ideia da subjetividade projectante e do sujeito do progresso histórico.

Erigir tal Estado de “homem de direção” corresponde a desconhecer um alto grau de diferenciação, de outras realidades, outras formas de direção política de organizações estatais, dando luz a um processo de modernização estatizante, de direção única.

Por outro lado, elucida que a constituição não pode ser tida como um documento “sagrado”, e que possui um núcleo denominado de identidade reflexiva, que é o conjunto de normas e princípios constitucionais abertos a mutação face a sociedade.

Para Canotilho (2010, 2006, 2013, 2001), dessa forma, a teoria da constituição deve ser uma instancia critica de um constitucionalismo reflexivo que evite o sujeito projectante e o homem de direção.

Verifica, todavia, que alguns autores brasileiros tem criticado as teorias da relativização da constituição dirigente com receio de que junto com a constituição dirigente caia também o Estado social, que sejam abandonadas as conquistas alcançadas de um estado democrático social e que haja uma regulação privatista neoliberal deixando de lado as políticas públicas (CANOTILHO, 2010, 2006, 2013, 2001).

O autor (CANOTILHO, 2010, 2006, 2013, 2001), no entanto, reafirma a ressignificação do dirigismo com instrumentos cooperativos de encorajamento da responsabilidades e do dinamismo civil, sendo ultrapassadas formas planificadoras globais e alcançadas ações e experiencias locais, a diversidade cultural. A direção que deve ser mantida pelo estado deve compreender esquemas múltiplos acionados por vários atores sociais, um sistema comunicativo de interação social, neoinstitucional, evitando que a Carta Magna caia em um vazio formal. Propõe-se a existência de cidadanias múltiplas e de múltiplos cidadãos.

Nesse contexto também se enfatiza a teoria de Peter Habermas (1997) que sugere uma hermenêutica constitucional da sociedade aberta – superada a sociedade fechada de interpretes –, em face da sociedade pluralista.

Contextualiza-se que no Brasil, desde a década de 70, tanto no campo quanto na cidade, os novos movimentos sociais vêm relativizando os padrões de relação com o Estado e o campo jurídico que entendia que apenas determinados agentes eram legitimados para dizer o direito (ALMEIDA, 2006, 2008; BOURDIEU, 1989; SHIRAIISHI NETO, 2017). Os novos movimentos ultrapassam as configurações sindicais incorporando novos elementos, como a etnia, e as identidades e formas de lutas e resistências vem sendo fortalecidas com a criação de novos laços de solidariedade frente aos conflitos.

Nesse processo, aponta-se os movimentos envolvendo os povos indígenas e comunidades tradicionais, a ressignificação do conceito de tradição e a importância da autodeterminação através da qual o que passa valer é o que o sujeito diz de si mesmo e do grupo a que pertence. Os povos e comunidades são os únicos capazes de decidir, por si mesmo, os seus interesses, como desejam viver, o seu destino (SHIRAIISHI NETO, 2007).

Ressalta-se, nesse direcionamento a Constituição Federal de 1988 e o reconhecimento e proteção dos diferentes modos de fazer, viver e criar, dos povos indígenas, quilombolas, seringueiros, entre outros. Frisa-se também na Convenção n 169 da OIT que fortalece a lógica desses movimentos sociais, e as disputas jurídicas regionais que vem ocorrendo em relação a tutela dos recursos naturais, territórios e outros critérios essenciais a vivência da diversidade.

De tal maneira, questiona-se a implicância das denominadas Leis do Babaçu Livre, especificamente no estado do Maranhão, para a manutenção das identidades das quebradeiras de coco, e se podem ser compreendidas como instrumentos jurídicos vindos de *abajo* (SANTOS, 2003; SANTOS, GARAVITO, 2007).

Sugere-se a utilização da sociologia das emergências para interpretar de maneira expansiva as iniciativas, experiências, estratégias que vem trazer alternativas ao pensamento e modo de viver neoliberal globalizado, para dar-lhes visibilidade numa perspectiva de contribuição para a construção de uma globalização contra-hegemônica.

Joaquim Herrera Flores (2009; 2006) indica a elaboração de uma visão complexa dos direitos humanos, a partir da periferia, com uma racionalidade da resistência e prática intercultural com respeito as diferenças. Dispõe sobre a edificação de políticas que estimulem

as resistências e as formas de alterar o status quo, com foco no concreto, na capacidade de fazer e desfazer mundos, nos espaços de luta para subversão do já existente.

Aborda-se como ilustração da articulação dessa visão complexa dos direitos humanos, além das lutas regionais travadas pelas Quebradeiras de coco no estado do Maranhão, o novo constitucionalismo da América Latina que é resultado de lutas e reivindicações populares por um modelo de Estado e de direito que ampliasse o rol de direitos fundamentais muito além da concepção da igualdade jurídica formal e a participação política dos cidadãos para além dos pleitos eleitorais.. Em especial no que diz respeito a Constituição do Equador de 2008 e a Constituição da Bolívia de 2009.

Na Constituição do Equador há o reconhecimento expresso dos direitos da *Pachamama*, ou, derechos de la naturaleza, enquanto que na Bolívia há a adoção do *suma qumana* como princípio ético-moral da sociedade plural na refundação de um Estado marcadamente indígena, plurinacional e pluricultural (MORAES; FREITAS, 2013; MAMANI, 2010; ACOSTA; GUDYNAS, 2011).

Entende-se que ambas, apesar de suas limitações, se tornam vanguardistas ao institucionalizarem filosofias de vida dos povos indígenas andinos e realizarem um giro biocêntrico, também denominado de giro ecocêntrico, a partir da proteção da natureza. Enfim, se destaca em tais aparatos constitucionais o rompimento com a concepção individualista, homogeneizadora e abstrata, capitalista do direito, da cidadania, da democracia, do Estado, emanadas das resistências, demandas e modos de vida locais, dos conflitos.

Diante de tal conjuntura se nota que no Brasil a Constituição não foi reformada, não se institucionalizou o giro biocêntrico, mas mesmo assim representa relevante mecanismo de superação da lógica formal individualista, da cidadania abstrata, e propulsor de avanços pluralistas. Ademais, como mencionado, o país se tornou signatário de importantes tratados internacionais, como a Convenção n 169, e os campos jurídicos regionais vem conferindo ferramentas locais de proteção da diversidade, de promoção de uma visão complexa do direito a partir da dinâmica das comunidades locais, do diálogo intercultural, a legitimidade dos atores sociais em dizer o direito. Tem-se como exemplo, ora em análise, as Leis do Babaçu Livre no Maranhão.

Essas Leis são oriundas da atuação das quebradeiras de coco babaçu nos âmbitos legislativos municipais. Pretendem garantir o livre acesso aos babaçuais e a preservação da natureza com a proibição da derrubada das palmeiras. Trata-se, pois, do reconhecimento das suas práticas sociais que são passadas de geração em geração.

Realizou-se um levantamento junto aos documentos e arquivos que foram disponibilizados pelo Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu e observou-se a existência de Leis do Babaçu livre em diversos Municípios do Maranhão, Tocantins e Pará. Dentre essas, foram analisadas algumas Leis do Babaçu livre dos municípios do Maranhão.

Percebeu-se que algumas Leis preveem tanto o livre acesso quanto a proibição da derrubada das palmeiras, outras não. Algumas possibilitam o livre acesso de forma irrestrita, enquanto outras condicionam a entrada das mulheres à autorização dos proprietários.

Essas diferenças entre as Leis de um Município para outro estão relacionadas com os diferentes interesses em jogo nos campos jurídicos regionais em que as quebradeiras de coco se encontram. Tem-se uma disputa pelo direito de dizer o direito (BOURDIEU, 1989), onde as mulheres têm atuado para normatizar as suas formas de viver e conviver em grupo e garantir a sua própria existência enquanto sujeitos coletivos.

Essa normatização está inserida no contexto da interpretação aberta da Constituição Federal, com a criação de um pluralismo jurídico, o respeito à diversidade e à pluralidade das comunidades tradicionais e a construção de cidadanias múltiplas e múltiplos cidadãos.

Considera-se que as Leis do babaçu livre são exemplos de um direito vindo *de abajo*, a partir das lutas dos movimentos sociais, e contribuem, por meio da sociologia das emergências, para a criação de uma globalização contra-hegemônica.

Ocorre um processo de visibilização, através de uma interpretação expansiva, das demandas das quebradeiras de coco, que se mobilizam para discutir, elaborar e propor projetos de Lei, além de lutar pela aplicação de fato das Leis do Babaçu livre, a fim de garantir a manutenção dos seus modos de fazer, criar e viver.

Analisou-se também uma série de falas das quebradeiras de coco babaçu, constantes de arquivos audiovisuais que já haviam sido gravados pelo Prof. Dr. Joaquim Shiraishi Neto e que fazem parte do material que está sendo utilizado na elaboração de um documentário sobre o tema.

Nessas entrevistas foram relatadas como eram suas práticas sociais antes das Leis do Babaçu livre, como constituiu-se o movimento e a necessidade de criação das leis, como ocorreu a tramitação nas Câmaras Municipais, como se deu a mobilização das mulheres, quais são as dificuldades enfrentadas, a necessidade de preservação dos babaçuais, dentre outros aspectos.

Percebeu-se a importância das Leis do Babaçu livre para as mulheres, para a organização do movimento, as suas contribuições para o aspecto pessoal e a relação com a família.

As quebradeiras avaliaram de forma positiva as Leis do babaçu livre, mas possuem uma percepção clara de que não basta a aprovação das Leis, é necessário uma intensa participação e mobilização das mulheres para que essas leis sejam realmente aplicadas e respeitadas.

Frisa-se que é nesse processo de mobilização e luta, diante da necessidade de fazer frente aos interesses antagônicos aos seus, que a identidade das quebradeiras de coco vai sendo construída e auto-afirmada.

É esse processo de luta, de participação, de discussão, de mobilização que contribui para o empoderamento e para a emancipação das mulheres, para a constituição das cidadanias múltiplas e para a emergência das Leis do Babaçu livre, como um direito pluralista vindo *de abajo*.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **Buen Vivir Sumak Kawsay**. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos. Quito: Abya Yala, 2012.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quebradeiras de coco babaçu**: identidade e mobilização. III Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu. São Luís, 1995.

_____. **Terras tradicionalmente ocupadas**: processos de territorialização e movimentos sociais. Revista Brasileira de estudos Urbanos e regionais, São Paulo, Vol. 6, n. 1, 2004.

_____. Arqueologia da tradição: uma apresentação da coleção “tradição e ordenamento jurídico”. In: SHIRAIISHI-NETO, Joaquim. **Leis do babaçu livre**: práticas jurídicas das quebradeiras de coco e normas correlatas. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

_____. Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; MOURÃO, Laís. Questões Agrárias no Maranhão Contemporâneo. **Pesquisa Antropológica**. Brasília, n. 9/10, p. 1-27, 1976.

BANCEL, Nicolas; BLANCHARD, Pascal; LEMAIRE, Sandrine. Ces zoos humains de la République Coloniale. **Le Monde Diplomatique**. Aôut. p.16-17, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner de. SOUZA, Roberto Martins de (orgs). **Terras de Faxinais**. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas, 2009.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SHIRAIISHI NETO, Joaquim; MARTINS, Cynthia Carvalho. **Guerra Ecológica nos Babaçuais**: o processo de devastação dos palmeirais, a elevação do preço de commodities e o aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luís: Lithograf, 2005.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quebradeiras de coco babaçu**: identidade e mobilização. III Encontro Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu. São Luís, 1995.

BARTH, Fredrik. **O guru, o inciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BERCOVICI, Gilberto. A problemática da constituição dirigente: algumas considerações sobre o caso brasileiro. **Revista de Informação Legislativa**. Brasília a. 36, n. 142. Abr.jun. 1999.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Malheiros Editores, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

_____. **Contrafogos 2**: por um movimento social europeu. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. A Astúcia da razão Imperialista. In: BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic. **O mistério do ministério**. Rio de Janeiro: Renavan, 2005.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **Constituição Dirigente e Vinculação do Legislador**. Coimbra: Coimbra, 2001.

_____. **“Brançosos” e interconstitucionalidade**: itinerários dos discursos sobre a historicidade constitucional. Almedina: Coimbra, 2006.

_____. O direito constitucional como ciência de direção - núcleo essencial de prestações sociais ou a localização incerta da sociedade (contributo para a reabilitação da força normativa da “constituição social”). In: CANOTILHO, J. J. Gomes. CORREIA, Marcus Orione Gonçalves. CORREIA, Érica Paula Barcha. **Direitos Fundamentais Sociais**. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. Os métodos do achamento político. In: CANOTILHO, J. J. Gomes. MENDES, Gilmar Ferreira. SARLET, Ingo Wolfgang. STRECK, Lenio Luiz (Coords.). **Comentários à Constituição do Brasil**. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013.

CAPELLA, Juan Ramón. **Cidadãos Servos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no brasil**: o longo caminho. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

DEZALAY, Yves; GARTH, Bryant. **Adoralização do conhecimento técnico profissional e do Estado**: processos transnacionais e questões de legitimação na transformação do Estado, 1960 – 2000. *RBCS*. vol. 15. n. 43. Jun/2000.

DEZALAY, Yves; TRUBEK, David M. A Restruturação Global e o Direito. In: FARIA, José Eduardo (Org.). **Direito e globalização econômica**. São Paulo: Malheiros, 1996.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. O futuro do *Welfare State* na nova ordem mundial. **Lua nova**. n.35, 1995.

FARJADO, Raquel Z. Yrigoyen. **Pluralismo jurídico y jurisdiccion indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista**. 2012. Disponível em: https://www.mpfm.gov.pe/escuela/contenido/actividades/docs/4939_4_ryf_constitucionalismo_pluralista_2010%5B1%5D.pdf Acesso em: 20.04.19.

FLORES, Joaquín Herrera. **Teoria crítica dos direitos humanos**: os direitos humanos como produtos culturais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

FLORES, Joaquín Herrera. Derechos humanos, interculturalidad y racionalidad de resistencia. In: SARLET, Ingo Wolfgang. **Jurisdicao e direitos fundamentais**: anuario 2004.2005. Porto Alegre: Escola superior da magistratura do Rio Grande do Sul – AJURIS: Livraria do advogado, 2006.

GARAVITO, César Rodríguez. **Etnicidad.gov**: los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa em los campos sociales minados. Bogotá: Centro de Estudios de derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2012.

GONÇALVES, Cláudia Maria da Costa. **Direitos Fundamentais Sociais**: releitura de uma constituição dirigente. Curitiba: Juruá, 2015.

GOWAN, Peter. **Roleta Global**. Rio de Janeiro: São Paulo, 2003.

GUDYNAS, Eduardo. ACOSTA, Alberto. El buen vivir mas ala del desarrollo. **Desco**, 2014.

HABERLE, Peter. **Hermenêutica Constitucional**. A sociedade aberta dos interpretes da constituição: a contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

HARVEY, David. **O neoliberalismo**: história e implicações. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MAMANI, Fernando Huanacumi. **Vivir Bien/Buen Vivir**: Filosofia, políticas, estratégias y experiências regionales. CAB, 2010.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Plunder**: when the rule of law is illegal. Blackwell Publishing, 2013.

MACIEL, Luciano Moura. SHIRAISHI NETO, Joaquim. Acesso à justiça: direitos decepados dos cidadãos múltiplos no estado do Amazonas. **Revista Jurídica da Presidência**. Brasília, v. 18, n.114, fev-maio, 2016.

MORAES, Germana de Oliveira. FREITAS, Raquel Coelho. O novo constitucionalismo latino americano e o giro ecocêntrico da constituição do Equador de 2008: os direitos de *Pachamama* e o bem viver (*sumak kawsay*). In: WOLKMER, Antônio Carlos. **Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013b.

OLIVEIRA, Francisco. **Da Dádiva aos Direitos**: a dialética da cidadania. RBCS, 25, ano 9, jun., 1994.

_____. Privatização do Público, destituição da fala e anulação da política: totalitarismo neoliberal. In: OLIVEIRA, Francisco de. PAOLI, Maria Célia. **Os sentidos da democracia**: políticas do dissenso e hegemonia global. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Brasília: NEDIC, 1999.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e America Latina. pp. In: LANDER, Edgardo (organizador). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RUBIO, David Sánchez. Pluralismo Jurídico e Emancipação Social. In: WOLKMER, Antonio Carlos; VERAS NETO, Francisco Quintanilha; LIXA, Ivone Morcilo (Orgs.). **Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o Direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n. 65. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2003.

_____. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n. 78. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; GARAVITO, César Rodríguez. El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; GARAVITO, César Rodríguez (Eds.). **El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita**. Universidad Autónoma Metropolitana: Cuajimalpa, 2007.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Cidadania e Justiça: a política social na ordem brasileira**. 2º ed. Rio de Janeiro: Campus, 1987.

SILVA, José Afonso da. **Curso de Direito Constitucional Positivo**. 29. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. **As Quebradeiras de Coco no Meio Norte**. Paper do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos nº 121. UFPA-NAEA, 1999.

_____. **Leis do babaçu livre: práticas jurídicas das quebradeiras de coco e normas correlatas**. Manaus: PPGSCA-UFAM/Fundação Ford, 2006.

_____. Novos Movimentos Sociais e Padrões Jurídicos no Processo de Redefinição da Região Amazônica. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim, et. All. (orgs.). **Meio Ambiente, Território & Práticas Jurídicas: enredos em conflito**. São Luís: EDUFMA, 2011. p.23-52.

_____. **Convenção 169 da oit: “quando a forma determina o conteúdo”**, 2014. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br/2014/09/01/convencao-169-da-oit-quando-a-forma-determina-o-conteudo-por-joaquim-shiraishi-neto/>>. Acesso em: 10 jul. 2017.

_____. Direito ao Desenvolvimento: o lugar como categoria jurídica necessária a uma sociedade plural. **Revista Jurídica da Presidência**. Brasília, v. 16, n.109, jun-set, 2014b.

_____. Quebradeiras de Coco: “Babaçu Livre” e Reservas Extrativistas. **Revista Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 147-166, jan./abr. 2017. Disponível em: <<http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/920>>. Acesso em: 20. jul. 2017.

SHIRAISHI NETO, Joaquim; LIMA, Rosirene Martins. “Idealismo Jurídico” como obstáculo ao “Direito a Cidade”: a Noção de Planejamento Urbano e o Discurso Jurídico Ambiental. **Revista Magister de Direito Imobiliário, Registral, Urbanístico e Ambiental**, nº 22, 2009.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. O direito dos povos dos faxinais. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner de. SOUZA, Roberto Martins de (orgs). **Terras de Faxinais**. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas, 2009.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais**: declarações, convenções internacionais e dispositivos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA Edições, 2007.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim; ARAUJO, Marlon; LIMA, Rosirene Martins. Pachamama: estudo comparativo como instrumento de reflexão dos direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil. **Pensar (UNIFOR)**, v. 19.2, p. 401-426, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.unifor.br/rpen/article/viewFile/2596/pdf>>. Acesso em: 20. jul. 2017.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos dos povos indígenas na América Latina. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). **Novos direitos na América Latina**: estudo comparativo como instrumento de reflexão do próprio Direito. São Luís: EDUFMA, 2016.

TOMEI, Manuela; SWEPSTON, Lee. **Povos indígenas e tribais**: guia para a aplicação da convenção n. 169 da OIT. Brasília: Organização Internacional do Trabalho, 1999.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001.

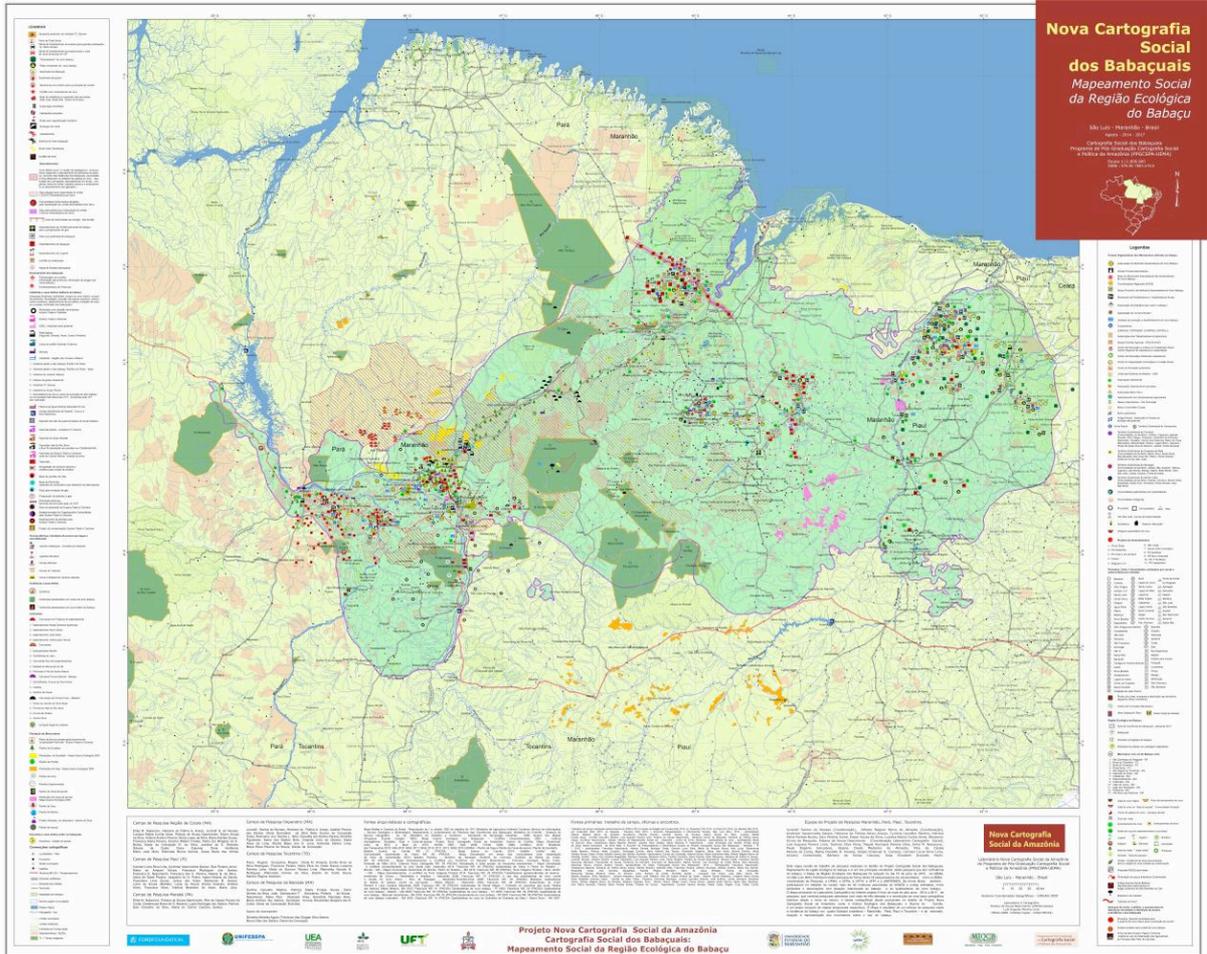
_____. Pluralismo Jurídico: um espaço de resistência na construção de direitos humanos. In: WOLKMER, Antonio Carlos; VERAS NETO, Francisco Quintanilha; LIXA, Ivone Morcilo (Orgs.). **Pluralismo Jurídico**: os novos caminhos da contemporaneidade. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo Crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. In: WOLKMER, Antônio Carlos. **Constitucionalismo latino-americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013b.

WOLKMER, Antonio Carlos; WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher. Novos horizontes na produção do conhecimento: pluralismo, direitos humanos e a questão dos bens comuns. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). **Novos direitos na América Latina**: estudo comparativo como instrumento de reflexão do próprio Direito. São Luís: EDUFMA, 2016.

ANEXOS

ANEXO 01 - Mapa Social da Região Ecológica dos Babaçuais



Fonte: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2017.