

IDENTIDADE, DEMOCRACIA E NARRATIVA: POR UMA ANTROPOLOGIA DO SUJEITO NA IDENTIDADE MODERNA

IDENTITY, DEMOCRACY AND NARRATIVE: FOR AN ANTHROPOLOGY OF THE SUBJECT IN MODERN IDENTITY

Alanna Caroline Gadelha Alves

Mestranda em Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará – Cesupa

Loiane Prado Verbicaro

Doutora em Filosofia do Direito pela Universidade de Salamanca, Coordenadora da Graduação e Vice-Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro Universitário do Pará.

Submissão em 14/04/2017

Aprovação em 14/06/2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.21671/rdufms.v3i1.3392>

Resumo: O presente trabalho visa orientar o debate para uma construção epistemológica da antropologia identitária a partir do debate político (Norbert Elias), simbólico (Weber) e econômico (Marx e Engels; Baremblytt), integrado na representação de uma mutação dos processos de formação das identidades. A linguagem da interioridade, encontrada na afirmação democrática social, media o lugar do sujeito no Estado Moderno, ante o reconhecimento jurídico do “Eu”, moralmente autônomo, e parte de uma comunidade identificada pelo “Nós”.

Palavras-chave: Identidade Social; Democracia; Reconhecimento; Antropologia.

Abstract: *The present work aims at orienting the debate towards a epistemological construction of identity anthropology from the political debate (Norbert Elias), symbolic (Weber) and economic (Marx e Engels; Baremblytt), integrated in the representation of a mutation of the processes of formation of the Identities. The language of interiority, found in the social democratic affirmation, mediates the place of the subject in the Modern State, before the juridical recognition of the morally autonomous “I” and part of a community identified by the “We”.*

Keywords: *Social Identity; Democracy; Recognition; Anthropology.*

SUMÁRIO: 1. Introdução. 2. O processo de formação de identidades: uma visão política, simbólica e econômica. 2.1. Dinâmica das identidades holístico-individualista. 2.2. Formas comunitárias e societárias: uma visão weberiana do processo de formação identitária. 2.3. Processo de libertação e consciência de classe: uma análise do movimento institucionalista e “social-científico” da identidade revolucionária. 3. A crise das identidades: o lugar do sujeito na democracia social. Conclusão. Referências.

1. INTRODUÇÃO

A ruptura institucional que possibilitou o autogoverno popular insere-se em um contexto de apropriação pela burguesia de um discurso de racionalidade contrário às arbitrariedades de um regime estamental, aristocrático e irracionalmente estruturado na servidão e no privilégio do clero e da nobreza (VERBICARO, 2009).

A tomada de consciência da burguesia, influenciada, sobretudo, pelo método racionalista cartesiano, propiciou a legitimidade de um discurso de poder racionalista, secular e cientificista, em contraponto às visões metafísicas do mundo pré-moderno. Trata-se do uso da razão como libertadora do dogmatismo, da arbitrariedade, da autoridade medieval, da superstição e do fundamento trans-humano do poder estatal. A propagação desses ideais foi tal que o espírito filosófico transpôs os limites da classe burguesa e se propagou aos meios populares. Nesse sentido, à luz do discurso de uma razão universal e sob a aparência de uma identidade de perspectivas, linguagens, objetivos e universos simbólicos, a burguesia promove, assim, a revolução francesa (1789), representando a vitória da racionalidade contra a irracionalidade. (VERBICARO, 2009).

Thomas Hobbes (2006) foi emblemático nesta transição. No desenvolvimento da sua teoria, traçou como premissa a realização dos microssujeitos antagônicos (ego) a partir da celebração (humana e racional) de um contrato instituidor do Estado Moderno (macrossujeito; superego todo-poderoso), propiciando, posteriormente, o surgimento de novos paradigmas políticos, igualmente racionais e humanos: 1) o modelo democrático liberal individualista; 2) o modelo democrático republicano, desenvolvidos nas ideias de John Locke (1999) e Rousseau (2007).

Ao longo dos séculos que se seguiram à concretização dos ideais democráticos, algumas variações ocorreram a respeito do tema democracia popular. Em meados do século XIX, Karl Marx transferiu a vontade geral, de Rousseau, para o proletariado, elegendo-o como a nova identidade coletiva (em oposição ao poder

burguês) e como motor determinante da mudança social emancipatória e revolucionária. Em contraste a esta perspectiva, a identidade coletiva esteve também identificada à ideia de nação soberana ou Estado-nação, o que propiciou o desenvolvimento de teorias nacionalistas e chauvinistas. Estas teorias opostas, o marxismo e o nacionalismo, culminaram, no decorrer do século XX, no surgimento de tipos antagônicos de identidade coletiva: o fascismo e o comunismo, ambos exemplos vivos da crueldade do homem para com o próprio homem em um mundo racional e civilizado (DALLMAYR, 2001, p. 11-19).

Esse é pano de fundo da discussão identitária que permeia os mais diversos campos, sejam eles sociais, políticos ou econômicos. No intuito de configurar um debate fértil no campo da construção imagética do “Eu-Nós”, a pesquisa desenvolve-se a partir do intercâmbio do processo político, simbólico e econômico do processo identitário. E após, reconhece na democracia um lugar de discussão do sujeito, mediante a relação de reconhecimento.

Inicialmente, discute-se a dinâmica das identidades holístico-individualista, pautada no processo de construção histórica que timidamente enuncia o modo de identificação do sujeito a partir do eixo político. Após, analisa-se as formas comunitárias e societárias que são fruto de uma racionalização do processo de identificação que se converte em um movimento imagético do “Eu-Nós”. Por fim, a discussão se consolida por meio do processo de libertação econômica e consciência de classe prefigurando uma consciência crítica de identificação, pela narrativa individual frente a dominação de classe.

Em seguida, a pesquisa analisa a ideia segundo a qual a crise das identidades cede lugar ao sujeito na democracia social, amparado pelo reconhecimento jurídico que, embora encontre limitações para a expressão valorativa do universal frente ao valor individual, apresenta-se como meio mais propício ao desenvolvimento de uma ética de reconhecimento. No cumprimento dessa reflexão, a pesquisa adota como referencial teórico as teorias sociológicas que se debruçaram sobre o tema da identidade, a saber: Norbert Elias, Max Weber, Marx e Engels e Barends.

No intuito de promover uma reflexão crítica dos elementos constituintes da formação identitária, utilizou-se o método de revisão integrativa, restringindo-se o campo de debate às influências históricas e antropológicas de significação política, simbólica e econômica organizadas por meio de fontes bibliográficas com o propósito de organizar os significantes atravessados pelo atual lugar do sujeito na democracia social.

2. O PROCESSO DE FORMAÇÃO DE IDENTIDADES: UMA VISÃO POLÍTICA, SIMBÓLICA E ECONÔMICA

O processo de formação identitária, aparentemente, revela-se como fruto de uma construção simbólica proveniente da memória consciente de cada indivíduo decorrente de um percurso histórico natural e dissociado da representação cultural. A ideia de “pessoa”, a ideia do “Eu”, conforme expõe Mauss (2003 [1938], p.389), como constituição representacionista, precisa ser reinterpretada por uma visão mais precisa que convalide e reafirme o seu valor e sua história.

No intuito de pensar as figuras identitárias, e, sobretudo, fornecer elementos antropológicos e sociológicos, mais precisos que a mera abordagem convencional, tenta-se rastrear, neste primeiro momento, por meio de uma digressão histórica, as figuras pelas quais repousam as dinâmicas sociais condicionantes para a constituição da memória e da identidade do indivíduo. Conforme pontua Maurice Halbwachs, na iminência dos anos 20-30, a memória é sobretudo resultado de um fenômeno coletivo e social, sendo afetada pelo ambiente e modificando-se, a cada inter-relação. Assim o é com os modos de identificação, na medida em que a sociedade reorganiza-se economicamente, politicamente, historicamente, novas categorias de identidade são constituídas. A individualidade, portanto, é consequência, não causa de processos que alteram os modos de identificação (DUBAR, 2009).

Não havendo nenhum acordo entre historiadores, sociólogos ou antropólogos no que se refere ao processo de construção das formas identitárias, a reflexão que apresenta segue o método epistemológico de Dubar (2009), com ênfase na visão política (Norbet Elias), simbólica (Max Weber) e econômica (Marx e Engels) referente às bases teóricas de diversos campos científicos, mas que conversam entre si na discussão do “Eu” e das inferências sócio-históricas na construção da identidade moderna. Cabe observar que a ordem de exposição é proposital, uma vez que a crise das identidades aqui é apresentada como intimamente ligada, *a priori*, ao movimento econômico do século XX.

Claro que outras correntes filosóficas, teológicas e históricas produziram campos férteis para o desenvolvimento de novas formas de identidade. A Oração de Pico, apresentada por Charles Taylor, acerca da dignidade humana, já anuncia um novo modelo de distanciamento do homem com o sagrado, objetivando-se uma memória cada vez mais antropocêntrica e instrumentalizada (TAYLOR, 2005 [1994]), como diria Cassirer (1927), a natureza é devolvida a Deus, por intermédio do homem. Não esqueçamos das artes visuais e plásticas da Renascença italiana que anunciavam um novo modelo identitário, a exemplo das obras de Vasari e Alberti, ratificando-se a descoberta da natureza e da construção de uma

memória, ampliada para além do sagrado, moldada também por Michelangelo que encontrara na ideia neoplatônica a aproximação do humano com a graça do sagrado¹ (TAYLOR, 2005 [1994]).

Para tanto, o lugar do sujeito é tragado pelo processo de civilização implicando ao sujeito uma sensação abstrata de identidade personificada na relação “Nós-Eu”, em que as normas individualizadoras de identificação, sobrepõem-se às formas de representação coletiva (DUBAR, 2009, p.26). Weber (1994) já dispunha que toda investigação sociológica deve ser adequada ao significado que a representa. Nesse sentido, o processo de racionalização inteirado por Weber (1994) que contrapunha o vínculo comunitário e societário aos modelos de socialização, importam como essenciais na investigação de um pensar antropológico simbólico, ao mesmo tempo em que o processo de libertação talhado por Marx e Engels descreve uma interpretação da identidade a partir de dois polos de dominação de uma classe sobre outra, a partir da inversão de dominação, a partir do poder intrínseco do proletariado.

Nesse contexto, pretende-se investigar, por meio de Norbert Elias, as formas identitárias constituídas na relação holística e individualista, a exemplo de Mauss, que em seus estudos antropológicos, buscou traçar um mapa histórico e morfológico de construção da noção de pessoa em diferentes culturas e contextos até incidir no indivíduo moderno que para ele constitui-se como a forma acabada da pessoa (MALUF, 2013, p.135). Após, reúnem-se à pesquisa as formas comunitárias-societárias, representando o vínculo simbólico no processo significativo do Eu e, por fim, os tipos de classificação social representados no colapso da produção feudal para a produção industrial.

2.1 DINÂMICA DAS IDENTIDADES HOLÍSTICO-INDIVIDUALISTA

Norbert Elias (1991) dispõe, em seu artigo de 1987, que as transformações de equilíbrio entre o Nós-Eu são evidenciadas apenas a partir de um discurso narrativo anterior do “Nós” que define e imprime uma memória no “Eu”, em contraposição à tradição gnosiológica. A sociedade e as personalidades se complementam e contribuem para o contar narrativo uma da outra, impondo-se um mo-

¹Essa libertação da natureza em relação à tradição iconográfica também tem consequências para o lugar do sujeito. O artista que se propõe a imitar a natureza vê a si mesmo em contraposição ao objeto. Há uma nova distância entre sujeito e objeto, e estes estão claramente situados um em relação ao outro. A realidade manifestada na tradição icônica anterior, pelo contrário, não tem essa situação determinada; não pode ser definitivamente posicionada, nem dentro nem fora. Na nova arte, o espaço adquire importância, assim como a posição no espaço. O artista está olhando para o que retrata de determinado ponto de vista. Com a aquisição da nova perspectiva, a realidade mostrada é apresentada da forma como é vista de determinado ângulo. (TAYLOR, 2005, p.262)

vimento de evolução do desenvolvimento social em que o “eu” prevalece sobre o “Nós”, categorizado por Elias de processo de civilização. (MALERBA, 2004)

Dubar (2009, p.28), acerca do conceito de “Nós” e de “Eu” apresentado por Norbert Elias (1991), dispõe que o mesmo deixou de explicitar o que especificamente entendia por “Nós” e por “Eu”, o que possibilitou ao leitor uma ampliação de conceitos de categorização, não restando outra alternativa que não a definição do “Nós” como polo social e do “Eu” como polo individual, incorrendo, fatalmente, no evolucionismo, na ideia de processo. Diante desta consideração, Dubar (2009) entende que Elias (1991) propôs uma teoria de desenvolvimento social construída inicialmente por hordas e tribos nômades, após clãs e grupos étnicos em que o relato do “Eu” estava subjugado ao relato do “Nós” totalitário.

Nesse sentido, os indivíduos foram considerados por um longo período cronológico como desprovidos de qualquer consciência individual, pelos primeiros sociólogos (DUBAR, 2009). O Relato de si mesmo, só seria possível, inteiramente, a partir de um “Nós”, coletivamente definido e determinado anteriormente. Como destaca Dubar:

Pode-se assim supor a existência de uma configuração social que implica a dominação de uma forma de identificação particular a que chamarei ‘forma cultural’, num sentido (etnológico) preciso: os indivíduos são designados aí por seu lugar na linguagem das gerações e por sua posição sexuada nas estruturas de parentesco. Essa forma de identificação, se não é necessariamente a única, prima sobre todas as outras pelo fato de as relações sociais particulares imporem a dominação de um grupo ou categoria de pessoas sobre todos os outros: os ‘antigos’, que são ao mesmo tempo homens e membros da geração mais idosa (e, as vezes, do segmento dominante). (DUBAR, 2009, p.30)

Norbert Elias enuncia uma noção de pessoa inserida na díade dirigentes e classes dominadas como fator determinante para a construção do processo de “evolução” das identidades do “Eu”, nos diferentes domínios de seu desenvolvimento consciente, adstrita ao poder político no contexto de inserção do indivíduo. O processo de civilização perpassa, dessa forma, tanto pelo autocontrole e autogoverno de si ante à dominação dos príncipes, recalçando-se determinadas pulsões direcionadas para o exterior como proteção do “Eu”. Dubar (2009, p. 33) coloca que o processo de formação do “Eu” e do “Sujeito Moral”, conforme propunha Norbert Elias (1975, p. 250) em “A dinâmica do Ocidente”, se explica pelas limitações e eventualidades no processo de formação dos Estados Modernos, de “centralização do poder e da reconversão da violência exterior em ideal interior: a ação moral”.

Nesse sentido, Perls (1977) conversa com Norbert Elias (1991 [1939]), na medida em que este considera que o processo de formação do Ego se constitui, primeiramente, na obliteração da vontade diante do desespero da moral absoluta, frente a incerteza da moral relativa. O “Eu” se constrói, portanto, diante dessa agressão gerada no processo de discriminação do organismo, frente à discriminação introjetada do “bom” e do “mal” (Superego) em termos morais e que se refere, eminentemente, às escolhas do “Outro”, incorporadas pelo “Eu”. Naturalmente, tudo que não é abraçado pela fronteira do Superego é ruim, emergindo o perigo real, pois quanto maior a proximidade da fronteira, mais próximos “estão os vizinhos no espaço ou no espírito, maior o perigo da mistura entre eles, o que significa perigo de perder sua identidade” (PERLS, 1977, p.56), instituindo, por consequência, a agressão do “Eu”.

Descartes, no *Cogito*,² foi o primeiro a ressignificar o “Eu”, em sua concepção moderna, entretanto, tal empreitada custou-lhe um alto preço que, para Dubar (2009, p.35), se resume em três apontamentos: “primeiro, por causa do gênio maligno, o *Cogito* permanece proibido a Deus, a uma instância transcendente, garantia desse Eu; em seguida, o Eu é só: não há Outro como parceiro, não há raiz coletiva, enfim, o Eu é puro espírito³.” Kant (2004), na esfera político-filosófica, é quem mais se aproxima da concepção de Descartes de condição humana, por meio de seu processo de racionalização da ética, em que a moral é um olhar por si mesmo e significante da ideia de boa vontade, o outro é visto como um fim e não mais como um meio, a identidade é construída por meio de uma visão ética.

O surgimento da ideia de humanidade surge no humanismo ético porque pela primeira vez na história, o homem se sente pertencendo a um grupo só, que lhe atribui uma característica de igualdade, a saber, a possibilidade do uso devido da razão, isto é, a boa vontade no sentido da conduta do dever. O que reúne

² Descartes, em suas *Meditações Metafísicas*, chega à primeira verdade: “Penso, logo existo”. Segundo o filósofo, pode-se duvidar de todo o conhecimento, exceto de um: o próprio pensamento. Assim, “se duvido deste pensamento, estou pensando e se penso, logo, existo.” E “quanto mais duvido da verdade das coisas, mais evidente se torna a verdade do meu próprio ser.” E essa evidência exemplar do *Cogito* o faz irrefutável, é dizer, uma ideia clara e distinta. Donde pode-se tomar como regra que todas as concepções claras e distintas são sempre verdadeiras. (VERBICARO, 2011, p. 141-163).

³ Descartes rejeitou totalmente essa forma teleológica de pensamento e abandonou por completo a teoria do *logos* ôntico. O universo devia ser compreendido mecanicamente, pelo método resolutivo/combinatório criado por Galileu. Essa mudança na teoria científica, como a chamaríamos hoje, envolveu também uma transformação radical na antropologia. A teoria das ideias de Platão implicava uma relação muito íntima entre explicação científica e visão moral. A pessoa tem a compreensão correta de ambas ao mesmo tempo, poderíamos dizer, ou de nenhuma das duas. Se destruímos essa visão do *logos* ôntico e a substituímos por uma teoria muito diferente da explicação científica, toda a descrição da virtude moral e do autodomínio também terá de se transformar. (TAYLOR, 2005 [1994], p.190)

o homem dentro de um mesmo grupo é que o mesmo é livre em relação à sua natureza.

Os séculos XVII e XVIII ensejam para o Ocidente um novo modelo de formação identitária, com a consolidação do Estado absolutista, centrado no monarca. A identidade passará por uma mutação como consequência de um novo “Nós”, marcado pela predominância do poder disciplinar e pela vigilância psicológica dos indivíduos. A “identidade cortês” dialoga com o “Nós-Eu” ao proporcionar um aprisionamento dos grupos sociais às instituições. Nobres, camponeses, aristocratas, todos estes movimentam-se em direção a uma nova formação social, enraizada no processo político. A identidade permanece como ‘identidade de outrem’ (DUBAR, 2009, p.37), entretanto, este outro permanece diante de uma ‘posição estatutária em função’. Os estatutos representarão não formas culturais diferenciadas, como expunha Dubar (2009), mas processos de categorização, onde cabe ao indivíduo dispor de comportamentos a serem mantidos para que conquiste uma forma identitária no Estado. Em termos políticos, a identidade estatutária representa a utopia de uma sociedade que interrompeu a continuidade e o respeito intergeracional e segmentou sua idade e inclusive a proteção da pessoa, conforme as expectativas políticas, sociais e econômicas de cada respectiva geração.

No século XIX, esse movimento estatutário determinará progressivamente o surgimento de uma identidade nacional, como reflexo do “Eu”. O processo de criação destas identidades permitirá, no século XX, o florescimento do extremismo nacional, reforçando-se, inicialmente, a consciência de uma urgente necessidade de higienização do Ocidente, corporificado no Holocausto.

Após a Segunda Guerra Mundial, o surgimento de inúmeros Estados-Nação e da Organização das Nações Unidas nos remete, portanto, a um segundo momento de reflexão: o processo de civilização, passa a reivindicar um “Nós globalizado” multifacetado pelos diversos movimentos sociais e categoriais, estatais e nacionais, como forma de proteção do “Eu”. O nacionalismo, neste momento, reveste-se de um novo modelo, agora de um “Nós localizado” submerso em “uma história imemorial e “Eus” identificados com seu grupo local e sua cultura” (DUBAR, 2009, p.39). Logo, a mudança social constrói um novo conceito de pessoa.

Da historicidade das formas identitárias de Norbert Elias, observa-se que o mesmo, ao inteirar o processo de transformação da autoconsciência, exclusivamente, pelo campo da política, estreou uma afinada compreensão do processo “Nós-Eu”, entretanto, o progressismo histórico deixa de observar a relação do “Eu” com o relato da memória, das relações econômicas e culturais dos modos de subjetivação da pessoa e suas implicações metodológicas ao estudo das iden-

tidades sociais e normativas, recaindo-se, inevitavelmente, numa armadilha evolucionista contada a partir de um único narrador: a história.

2.2. FORMAS COMUNITÁRIAS E SOCIETÁRIAS: UMA VISÃO WEBERIANA DO PROCESSO DE FORMAÇÃO IDENTITÁRIA

Weber propõe uma nova forma de perspectiva epistemológica dos processos sociologicamente interpretados, apoiada na racionalização da explicação histórico-cultural, impondo-se uma nova forma de subjetivação, contida no simbólico. Ao criticar as teorias naturalistas, em que o objeto de estudo é fruto de abstrações generalizantes da verdade, Weber indica um novo caminho a ser trilhado em superação ao “naturalismo conceitual”. O objeto, para Weber, deve ser reconhecido na medida que dialoga com os significantes e significados da ação humana, assim como da autocrítica do processo de formação identitária do indivíduo. Por conseguinte, o objeto é identificado como o “ato do sujeito do conhecimento” (CAMPOS, 2009, p.203).

Nesse sentido, Weber (1994) não utiliza o termo identidade na elaboração de seu estudo, mas de categorias de conceitos que podem significar esta forma de identificação do “Eu”. As formas comunitárias, portanto, enunciam uma identificação simbólica do “Eu”, fundada no sentimento de pertencimento à uma comunidade, seja por laços tradicionais ou emocionais. Para Weber (1994) há dois tipos de ação que contribuem, substancialmente, para a formação dos vínculos sociais: a força da tradição, evidenciada pelos laços sanguíneos e de filiação, e a força da identificação coletiva e emocional reforçada pela figura do líder influente e tendente a produzir laços propícios ao fortalecimento da comunidade.

As formas societárias, por sua vez, são constituídas nos diálogos motivados no cuidado e na compreensão de linguagens comuns. Estas formas societárias prefiguram como consequência da racionalidade axiológica e da racionalidade econômica, sendo a primeira estrutura elementar das relações de subjetividade dos valores e a segunda evidenciada pelas relações de câmbio econômico. Dubar (2009, p.42) acrescenta que a segunda se sobrepõe à primeira, mas não a anula, pelo contrário, age de maneira concomitante e motivacional para a investigação epistemológica das “individualidades históricas” e “agrupamentos sociais”, na medida em que funcionam como “compostos de valores e interesses, de relações comunitárias e societárias”.

Os Estados Modernos vão representar uma aproximação da nobreza à burguesia, determinando um fomento à racionalização do direito a partir do positivismo jurídico. As estruturas jurídicas estariam entrelaçadas ao avanço das grandes navegações e da complexidade social. Weber (2013) dirá que a base

do capitalismo será o direito moderno atrelado ao protestantismo. A religião, portanto, é precursora de um processo de racionalização para a dominação do simbólico, que para o pensador prefigura-se como mais importante que o real, vez que representativo da figura comunitária, por primazia. A identificação do sagrado, por intermédio de seu representante terreno, induz uma racionalização simbólica pautada no poder carismático imanente do mágico instituído pelo sobrenatural.

A reforma protestante contribuiu para a universalização do sagrado e propiciou uma ampliação do conhecimento anteriormente acessível apenas aos clérigos e autoridade religiosas, únicas responsáveis pela interpretação do texto sagrado. Com a tradução das Escrituras e sua disponibilização pela imprensa de Gutemberg, a interiorização da ordem simbólica pelo “Eu”, instituiu para Weber uma nova forma de racionalização, ante a separação da natureza e do sagrado. Consequentemente, novas relações de poder e de consciência da moral foram instituídas, a partir de uma reordenação simbólica e política, ante a universalização das religiões.

Esse encontro proximal com o sagrado germina uma aproximação do indivíduo com a sua condição sensível, afastando-o de sua representação comunitária e societária. Pela primeira vez, o “Eu” se distancia do “Nós”, o indivíduo começa a tomar consciência de si, como distinto do outro. A *beatitudo perfecta* passa a ser o fim do homem para o alcance de sua completa realização, na medida em que o mesmo se reconhece como pecador, cuja natureza é má, sendo apenas por meio da dispensação da graça e na perseverança em oração que o ser alcança a santificação (AGOSTINHO, 2004). A unidade moral da pessoa se apresenta unicamente por meio de um modelo de referencial mimético circunscrito ao cristianismo, prescrevendo “um trabalho de sistematização racional dos mandamentos éticos” (WEBER, 1994, p.488).

Além disso, Weber (2013) descreve um movimento do protestantismo para a introjeção do trabalho enquanto meio para a salvação. Assim, o trabalho é condição essencial para a dignificação do homem e categoria necessária para que o mesmo exercite a sua vocação no profano. Após, esse processo permitiu uma racionalização leiga motivada pelo crescimento econômico, cuja consequência desse processo propiciou a insurgência do empresário capitalista puritano. A igreja e diálogo com o novo processo narrativo de racionalização identitária, nesse sentido, responsabilizou-se por ditar os meios de salvação do homem, vez que figurava como única legítima pela interpretação fidedigna do texto sagrado, o que lançou as bases para a racionalização de uma nova identidade simbólica retratada pela identidade burguesa.

A figura histórica do empresário capitalista puritano, posteriormente, substituído pelo empresário-capitalista dispôs uma nova forma de identificação, pausada, *a priori*, na ação em detrimento da condição reflexiva de si. O fazer passou a representar a identidade do “Eu”, assim, a profissão desenvolvida, a figura social e comunitária, substituiu a internalização da consciência do “Eu” como ser representativo de personalidade e indivisibilidade. Os elementos que ora compunham a personalidade do ser, assumiu o lugar da identificação a partir do relato do exterior, extremado pelas interações sociais e motivado para as realizações práticas (DUBAR, 2009).

Esta racionalização puramente axiológica paulatinamente contribuiu para o progresso da economia capitalista e, conseqüentemente, incidiu no desencanto do mundo ante a morte do mágico, outrora representativo do divino, e o nascimento do empresário capitalista, amparado em suas ambições econômicas, representante de uma racionalidade econômica, exclusivamente instrumental (WEBER, 2013).

2.3. PROCESSO DE LIBERTAÇÃO E CONSCIÊNCIA DE CLASSE: UMA ANÁLISE DO MOVIMENTO INSTITUCIONALISTA E “SOCIAL-CIENTÍFICO” DA IDENTIDADE REVOLUCIONÁRIA

O processo de racionalização econômica forneceu condições favoráveis ao desenvolvimento de uma nova classe social, a dos empresários capitalistas, responsáveis pela monopolização dos meios de produção e pela exploração das classes que a eles estavam vinculadas através da força de trabalho. O capital e a dominação de classe tornam-se temas recorrentes do século XIX, a partir de Marx e Engels e seu socialismo científico. O capital torna-se definidor das relações humanas e a divisão social e técnica do trabalho e do saber, apresenta-se como o modo em que as sociedades primitivas ou os povos e grupos leigos se organizam no sentido de autogerir sua comunidade de origem, orientados por uma ordem hierárquica e de gerência.

Por conseqüência, a divisão social será a função social que o indivíduo exerce na sociedade em que está inserido, ao passo que a técnica do trabalho e do saber seriam os meios e instrumentos de contribuição que cada indivíduo pensa a sua inserção no meio de trabalho do qual faz parte. Em segundo lugar, as ciências, disciplinas e seus *experts*, em geral, colocam-se a serviço das classes e dos grupos dominantes, na medida em que o conhecimento adquirido por eles tende a sobrepujar os conhecimentos destituídos de qualquer instrução organizacionalmente científica com seus métodos e técnicas autosegmentados por blocos dominantes e autogestionados pelas normas e visões impostas por estes.

Na era moderna, pós-moderna e contemporânea este saber e o saber-fazer das comunidades primitivas ou povos e grupos leigos acumulados pela sua experiência de vida, vêm sendo subjugado pelo conhecimento técnico e científico, de modo que, os *experts* ampliaram a sua 'dominação' sob o modo de condução dito mais adequado a estas comunidades primeiras ou aos povos e grupos leigos em geral. As leis, as normas, pautas e a divisão do trabalho humano seriam exemplos de instituições.

Na visão de Baremblytt (1992) não haverá demandas necessárias ou espontâneas e particularmente naturais das comunidades, mas sim algumas demandas questionáveis quanto a sua necessidade que advém de uma necessidade produzida pelo mercado de consumo e das teorias liberais de mercado, bem como pelo modelo de institucionalização perpetrado pelos *experts* ante a gestão imputada às organizações sociais, assim temos uma demanda modulada caracterizadora de uma condição mínima proveniente de um imaginário gerado pelo próprio sistema de poderes ambivalente de sociedade para sociedade.

As organizações, para Baremblytt (1992, p.29-30) passam a ser entendidas como "formas materiais, muito variadas, que compreendem desde um grande complexo organizacional tal como um ministério (...) até um pequeno estabelecimento", integrada por um conjunto de estabelecimentos. Um exemplo de organização, segundo o autor, seriam os Ministérios da Justiça e Ministério da Fazenda. Estabelecimentos, por sua vez, seriam os locais em que as organizações se constituem, normalmente compostos por equipamentos⁴ que proporcionam viabilidade ao funcionamento da organização. Exemplos de estabelecimentos seriam as escolas, um banco, um clube, um quartel. Os agentes são os entes que operacionalizam e gestam as organizações, estabelecimentos e manipulam os equipamentos, protagonistas das práticas que podem ser verbais, não verbais, discursivas ou não, teóricas e técnicas. As práticas passam a representar o ato de realidade.

Para o institucionalismo, as formas de organização social submetidas ou não à autoridade do Estado, representam as sociedades, sendo que as mesmas apresentam-se funcionalmente estruturadas por mecanismos de hierarquia e gerência da vida coletiva. Dizer que as instituições são lógicas e que podem estar formalizadas em leis ou normas ou que se manifestam em pautas, significa que as mesmas estão organizadas mediante normas estruturalmente pré-definidas, pré-ordenadas que atendem a uma determinada finalidade social, espacial ou

⁴ Os equipamentos estão intimamente atrelados à técnica, enunciados como instalações, arquivos, maquinaria, podem ser tanto talhadas a partir de uma realidade material coincidente ao estabelecimento, bem como, podem constituir-se como grandes equipamentos de modo a formar um extenso sistema de máquinas, tais quais, a organização de massa (BAREMBLYTT, 1992).

cultural. Destaque-se que tais instituições são anteriores à formação solene de organização, advindas prioritariamente das comunidades auto-organizadas e autogeridas predominantemente pelo saber interno da sociedade analisada, complementado pelo conhecimento técnico e científico proveniente dos *experts*, de modo simultâneo e articulado. O instituinte surge como a força de transformação do instituído, o processo, caracterizado por Baremblytt (1992, p.32) como as “forças produtivas de códigos institucionais”, ao passo que o instituído é o resultado do investimento do instituinte, portanto, o resultado do processo. Dessa forma, o instituinte aparece como dinâmico enquanto o instituído como estático no processo de investimento.

Tanto, a função e o funcionamento são determinados pelos processos de exploração, dominação e mistificação incidentes no processo de formação das utopias sociais significantes dos desejos sociais institucionalmente modulados, caracterizando-se por instituintes. Então, a função apresenta-se a serviço das instituições, das organizações, estabelecimentos e práticas, de modo a determinar o objetivo natural, desejado, invariável e lógico das mesmas, sendo que o funcionamento é sempre instituinte, transformador, justiceiro e tende à utopia, conforme expõe Baremblytt (1992).

A produção é o novo, geração daquilo que persegue a utopia, sendo que funcionamento e produção são sinônimos. Reprodução é a tentativa de repetir o igual e reiterar o velho, o que nos faz chegar à conclusão de que a reprodução não acompanha o processo das transformações sociais. A antiprodução é o que caminha na contramão da produção, da função, do instituído e da reprodução, sendo, portanto, operativa para acompanhar as funções sociais.

Partindo desse pressuposto, dois conceitos devem ser apresentados a fim de decodificar o modo de atuação das instituições: o atravessamento e a interpenetração, que produzem no indivíduo um novo formato de identificação. O atravessamento é a interpenetração das funções das várias organizações, a nível da função e da reprodução, ao passo que a transversalidade apresenta-se como a interpenetração a nível do funcionamento das várias instituições, a saber: do instituinte, do produtivo, do revolucionário e do criativo. Então, para a análise institucional, a constituição da subjetividade passa primeiro pela oferta e após pela encomenda, sendo que agir com uma identidade revolucionária é analisar as implicações antes de responder às encomendas, sendo a democracia meio para que a autonomia se estabeleça.

Para Marx e Engels, a libertação das identidades só ocorrerá por meio do socialismo científico fluido na consciência do processo de dominação da classe proletária rompida exclusivamente pelo processo revolucionário de libertação

transformador dos “Eus” aprisionados ao movimento econômico e institucional em “Eus críticos, multidimensionais e livremente associados (‘reflexivos’)” (DUBAR, 2009, p.70).

3. A CRISE DAS IDENTIDADES: O LUGAR DO SUJEITO NA DEMOCRACIA SOCIAL

A democracia inicia uma nova forma de reconhecimento do sujeito na economia capitalista, sua identidade não está mais memorada na individualização por categorias, se estende para todos os campos sociais, políticos e econômicos constituindo-se objeto de proteção talhada por uma moldura jurídica representativa de sua condição de pessoa. Tocqueville, ao observar os movimentos comportamentais dos americanos em democracias distintas, América e Europa, percebeu que tanto o modelo aristocrático quanto o modelo democrático propiciam o surgimento de respostas comportamentais diferentes, ante o fundo e a forma de implicação no sujeito. Para Tocqueville,

Os homens que vivem nos séculos democráticos não compreendem facilmente a utilidade das formas, sentindo por elas um desdém instintivo (...) As formas provocam o desprezo e, a seguir, o ódio. Como aspiram habitualmente apenas a prazeres fáceis e presentes, eles [os indivíduos] se lançam impetuosamente em direção ao objeto de seus desejos; os mínimos detalhes os exasperam. Esse temperamento que transpõem para a vida pública os indispõe contra as formas que retardam ou paralisam, dia após dia, alguns de seus projetos⁵. (TOCQUEVILLE, 1990, p.274-5)

Tocqueville (1990), assim, dispõe que o indivíduo democrático é movido a pulsões, sendo o estímulo ao prazer característica marcante de sua individualidade. As regras e normas, por menores que sejam, tornam-se componentes de coerção ante à barreira do prazer que transportam. O modelo de democracia traduz uma linguagem de liberdade irrefreada do “Eu”, sem um componente de identificação que imprima um modelo imagético de imitação da condição social, o indivíduo é seu próprio referencial. Nas sociedades aristocráticas, por sua vez, ante o modelo de comunidade, cada um possui um modelo de identificação, condicionado à nação, como forma de “exprimir respeito ou marcar sua benevolência”, à identidade cortês (TOCQUEVILLE, 1990, p.183).

⁵ *Les hommes qui vivent dans les siècles démocratiques ne comprennent pas facilement l'utilité des formes, se sentant pour eux un dédain instinctif (...) Les formes provoquent le mépris, puis la haine. Comme d'habitude seulement aspirer à des plaisirs et des cadeaux faciles, ils [les individus] sont impétueusement jeter vers l'objet de ses désirs; les moindres détails de la exasperate. Ce tempérament transposition dans la vie publique du indispõe contre les formes qui ralentissent ou paralyser, jour après jour, certains de ses projets* (Tocqueville 1990 p.274-5) (tradução livre)

Na crítica de Haroche (2008, p.89), Tocqueville “deseja que o estado democrático reconheça a necessidade de se conformar a modelos fixos, à obrigação de respeitar as convenções, às maneiras comuns destinadas a fortalecer o laço social entre os homens”. O lugar do sujeito na democracia e a liberdade se confundem, na medida em que, ser livre, na visão do senso comum é não ter fins, ser sujeito é exercer todas as potencialidades do “Eu”, em detrimento do referencial de liberdade circunscrita à escolástica (AQUINO, 2005-2012) que dirá que a liberdade entre possibilidades é não ser escravo das paixões, pois a vontade está intimamente relacionada à liberdade, lembrando que a vontade é a capacidade de se automoldar. As identificações em demasia, dirá Freud (1920), umas conflitantes com as outras, possibilita à ruptura do “Eu”, incidindo em resultados patológicos sérios, na medida em que o “Eu” (Percepções) está sob influência das pulsões (Isso). Para compreender melhor esta percepção humanística, Douzinas nos intrui:

Jean-François Lyotard notoriamente definiu a condição pós-moderna como sendo a exaustão e o ceticismo diante das grandes narrativas, entre as quais a narrativa histórica hegeliana é a mais grandiosa de todas. Porém, a discussão de Fukuyama indica que a ‘revolução liberal mundialmente difundida’ reivindicou a posição de universal e anunciou a utopia, iluminada por luzes néon, divulgada por Saatchi & Saatchi e disponível na internet. Será a nova ordem mundial o Estado ético de Hegel? O capitalismo liberal era o destino da história? Não vamos tentar responder a isto, mas apenas dizer que, quando o hegelianismo se torna um tipo de jornalismo filosófico, ele desenvolve um sabor bem amargo. Uma versão mais modesta da teoria hegeliana pode ser empregada, no entanto, como um corretivo para a concepção monológica dos direitos e da personalidade idêntica a si mesmo da tradição liberal. (DOUZINAS, 2009, p.279)

O processo de formação das identidades, paulatinamente desvinculou-se da esfera da moral e encontrou seu reconhecimento em outras esferas de atuação política e econômica. A narrativa do eu é validada pelo reconhecimento do outro. Como Hegel dispunha, o desejo de ser, de permanecer no próprio ser só se satisfaz na medida em que é reconhecido pelo “Outro”. Entretanto, esse “Outro” não assume unicamente a forma do humano, ele molda-se na medida em que reconhecido por outras esferas de formação social, percorrendo desde a entidade familiar até o Estado, em suas diversas esferas de atuação. Em verdade, os direitos, reconstroem politicamente uma comunidade, na ordem simbólica (DOUZINAS, 2009, p.25).

A essencialidade do sujeito, pelo viés althusseriano, assume a forma de uma ideologia jurídica por meio da operação do “dispositivo ideológico” que invade

não apenas a economia, mas contrapõe uma representatividade da vida socio-cultural. Partindo de uma análise histórica da força do trabalho no movimento econômico capitalista e pré-capitalista, percebe-se que esta saiu de uma relação forçada e assumiu o status de forma contratual, cabendo ao direito regulamentar as normas que regerão este contrato de trabalho, a forma jurídica assume postura delimitadora da igualdade dos sujeitos de direito e prática dos atos de vontade (SAES, 2012).

Cabe observar que, se de um lado a vontade universal se manifesta no sistema jurídico, a vontade individual de poder, dialoga com a individualidade e pessoalidade de cada um. A universalização do “Nós” suprime o “Eu” que outrora via-se classificado por estatutos e agora, exprime-se por identidades rígidas delimitadas pelo sistema jurídico. A liberdade e a vontade apresentam-se como paradoxos, uma vez que o direito, primeiro, cria determinados direitos ao mesmo tempo em que os restringe à uma determinada categoria de sujeitos, com características semelhantes de reconhecimento jurídico, de aplicabilidade ao trabalhador e ao empresário, ao ofensor e ao ofendido. Essa fórmula jurídica tem um caráter normativo ao mesmo tempo em que se converte em um dispositivo ideológico, como opunha Sales (2012), que para Miller (1972) contribuem para a formação de um quadro de “subjetividades submissas”, cuja manutenção da ordem socioeconômica tende a manter, cujo significante atua como representante do sujeito para outro significante. Para Douzinas:

A abordagem ética do reconhecimento jurídico parece falhar em seu momento mais crucial, precisamente quando surgiu a expectativa de que as primeiras concepções parciais e formais de lei e direitos seriam transcendidas por uma ética do cuidado mais inclusiva. Sem esse movimento, as relações e os direitos legais permanecem em seu estágio e formulação kantianos e se abrem para a devastadora crítica de Hegel. (...) Para retificar esse problema Honneth suplementa Hegel ao introduzir um terceiro tipo de reconhecimento, ao qual ele chama de solidariedade. Uma personalidade baseada em solidariedade possui todos os elementos do reconhecimento jurídico, mas desfruta adicionalmente de estima social, um reconhecimento de suas características e qualidades particulares desenvolvidas no interior de seu grupo e comunidade. Uma sociedade baseada em solidariedade introduz direitos econômicos e sociais na lei e tenta mitigar o formalismo jurídico ao dirigir-se a necessidades sociais e histórias de vida reais. (DOUZINAS, 2009, p.285)

O processo de formação das identidades para Honneth (1949), na democracia social, só é fortalecido quando sustentado por um padrão de reconhecimento intersubjetivo-estruturado para além das categorias de reconhecimento jurídico,

que para Hegel deveriam permanecer intactas, ante o progressivismo histórico representado no *Geist*. Ressalte-se que a denominação “intacta” não é sinônimo de inerte, pois o reconhecimento das identidades do “Eu” firmam-se na representação de um “Eu” autônomo que se movimenta e conversa com o “Nós” na capacidade que lhe é conferida pelo sistema jurídico de perseguir na satisfação de suas demandas individuais, ante os direitos e deveres que se estende a todos. Este reconhecimento do “Eu”, portanto, só é possível em uma comunidade que tem legislação participativa e dialógica.

A centralidade moral na luta pelo reconhecimento não pode ser negligenciada quando avaliado o processo de formação identitária. O Estado representativo do lugar do sujeito em todas as suas potencialidades e garantidor de sua individualidade, representa uma construção narrativa que se dá para além do Espírito, confluindo-se com todo o movimento histórico, social, político e econômico. É a crise da identidade que possibilita o confronto e o enfrentamento jurídico de reconhecimento intersubjetivo, e esse lugar só é alcançado mediante o *ethos* do estado social democrático.

CONCLUSÃO

O homem caminha rumo ao processo de identificação do “Eu” paulatinamente tanto pela autoconsciência quanto pela autocrítica. Esse caminho, se constrói, aparentemente, por meio de seu relato narrativo de si e de seu tempo cronológico, entretanto, essa história, pelo senso-comum, é contada a partir de um único narrador que julga-se não afetado pelos movimentos sociais, políticos e econômicos que o circunda. O processo de transformação desse “Eu”, distinto do “Nós” que, primeiramente, aparece como um estranho, um “Outro” que não nos é reconhecível, pelas luzes da história, do simbólico, da economia aos poucos começa a ganhar uma identidade, que também é parte do “Eu” narrado e da memória construída.

A construção política na formação das identidades, observa-se em Norbert Elias, por meio de um processo civilizador como referência de uma exigência de formalidade no comportamento, a identidade cortês é sustentada como representativa do “Eu”, ante um “Nós” que se identificava no processo de formação dos Estados Modernos.

Após, mediante um processo de construção simbólica, a identidade referencia-se a partir de um vínculo de racionalidade que é encontrado tanto na racionalidade axiológica enfrentada pela relação de valor moral, quanto na racionalidade econômica que é evidenciada pelo processo de troca comercial. O vínculo

social é encontrado no ato da ação social que repousa na tradição encontrada na cultura e nos laços consanguíneos, assim como na identificação coletiva e racional enunciada pelo líder carismático. A reforma protestante, assim, induz uma nova dimensão de encontro com o sagrado, a religião é colocada por Weber como responsável pelo processo de uma nova construção identitária, a do empresário puritano.

Marx e Engel, assim como Barends, diante de uma ordem econômica prefiguram o capital como agente mobilizador de uma nova ordem identitária e colocam o proletário diante de uma dominação de classe. O homem é questionado como sujeito e passa a ser definido como estrutura socioeconômica, em detrimento da figura do homem como sujeito de direitos, sustentado pela modernidade, o homem para Marx é posto como suporte da estrutura socioeconômica e do capital, sendo o socialismo científico, condição para que o “Eu” encontrado na dimensão de dominação, se desconstrua e revele “Eus” individuais encontrados para além das categorias jurídico-normativas.

A democracia, na dimensão moderna, prefigura como aquela que permitirá ao “Eu” um autêntico relato de si mesmo, mesmo diante da crise das identidades, na medida em que a ética da solidariedade (HONNETH, 2009) permite ao homem o encontro com a individualidade imersa no coletivo, encontrado no reconhecimento do Estado social democrático, a identidade nesse sentido é pré-condição da Alteridade de um sistema jurídico legislado para todos.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2004.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2005-2012.
- BAREMBLIT, Gregorio F. *Compêndio de análise institucional e outras correntes: teoria e prática*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- CAMPOS, Daniel Vasconcelos. *Racionalização e Racionalismo na Teoria de Max Weber*. Teoria e sociedade, nº17.1, janeiro-junho, 2009. Disponível em: <https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/939565/mod_resource/content/1/weber2.pdf>. Acesso em: 20 de janeiro de 2017.
- DALLMAYR, Fred. Para além da democracia fugida: algumas reflexões modernas e pós modernas. In: SOUZA, Jossé (org.). *Democracia hoje*. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UNB, 2001.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. In: Coleção Os Pensadores. Tradução Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Brasil Cultural, 1973.
- _____. *Discurso sobre o Método*. São Paulo: Hemus, 1975.
- DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUBAR, Claude. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel. *Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981.

ELIAS, Norbert. *La Dynamique de l'Occident*. Paris: Calmann - Lévy, 1975.

_____. *La Civilisation des mouers*. Paris: Calmann - Lévy, 1991.

_____. *La Societé des individus*. Paris: Fayard, 1991.

HAROCHE, Claudine. *A condição sensível: formas e maneiras de sentir no Ocidente*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

HONNETH, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jossé (org.). *Democracia hoje*. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: UNB, 2001.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos morais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura: texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

LOCKE, John. *Ensaio sobre a Verdadeira Origem, Extensão e Fim do Governo Civil*. Lisboa: Edições 70, 1999.

MALERBA, Jurandir. *A influência intelectual de Norbert Elias*. Lopes, M. A. Grandes nomes da história intelectual. São Paulo: Contexto, 2003.

MALUF, Sônia Weidner. *Por uma antropologia do sujeito: da Pessoa aos modos de subjetivação*. Campos - Revista de Antropologia Social, v.14, n.½ (2013). Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5380/campos.v14i1/2.42463>>. Acesso em: 20 de agosto de 2016.

MILLER, Jacques Allain. *Ação da estrutura*. Tempo brasileiro, n. 28, janeiro-março, 1972, 2ª edição, Rio de Janeiro.

PERLS, Frederick S. *Isto é Gestalt*. São Paulo: Summus, 1977.

RÉMOND, René. *Introdução à História de nosso tempo: do antigo regime aos nossos dias*. Lisboa: Gradativa, 2. ed., 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. São Paulo: Martins Claret, 2007.

SAES, Décio Azevedo Marques. *O lugar da noção de sujeito na sociedade capitalista*. Revista Lutas Sociais, n.29, 2012. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/lis/artic/e/view/18474>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2016.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOCQUEVILLE, Aléxis de. *La Democratie en Amérique*. Paris: Vrin, 1990.

VERBICARO, Loiane Prado. O Racionalismo e a Construção da Verdade em René Descartes. In: DIAS, Bárbara; DARWICH, Ana. (org.). *Direito e Democracia*. Estudos sobre o ativismo judicial. São Paulo: Método, 2011.

_____. *As Teorias Democráticas à luz dos Direitos Humanos*. In: XVIII Congresso Nacional do CONPEDI, São Paulo. XVIII Congresso Nacional do CONPEDI. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: UNB, 1994.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2013.