

Comuna, comunidade, comunismo... Como espaços/tempos de longa duração, são milenares as práticas econômicas e culturais dos povos latino-americanos para preservar o que deve ser “comum” (a terra, os rios, os mares, os frutos do trabalho...). No século 21, a luta pelo direito de produzir a vida de modo antagônico à lógica do capital requer a reafirmação do poder comunal fundado na autogestão do trabalho e da vida social. Bem vinda a publicação do livro de Claudio Nascimento pela editora Lutas Anticapital.

LIA TIRIBA
Universidade Federal Fluminense (UFF)
Associação de Educadores da América Latina e Caribe (AELAC)



A AUTOGESTÃO COMUNAL

Claudio Nascimento



A AUTOGESTÃO COMUNAL

Claudio Nascimento

1ª edição
LUTAS ANTICAPITAL
Marília - 2019

Claudio Nascimento

A Autogestão Comunal

1ª edição
LUTAS ANTICAPITAL
Marília - 2019

Editora LUTAS ANTICAPITAL

Editor: Julio Okumura

Conselho Editorial: Andrés Ruggeri (Universidad de Buenos Aires - Argentina), Bruna Vasconcellos (UFABC), Candido Giraldez Vieitez (UNESP), Dario Azzellini (Cornell University - Estados Unidos), Êdi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Mauricio Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM).

Projeto Gráfico e Diagramação: Mariana da Rocha Corrêa Silva e Renata Tahan Novaes

Capa: Mariana da Rocha Corrêa Silva

Impressão: Renovagraf

Nascimento, Claudio.
N244a A autogestão comunal/ Claudio Nascimento. –
Marília: Lutas anticapital, 2019.
126p.
Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-53104-23-9
1. Participação dos empregados na administração da empresa. 2. Cooperativismo. 3. Trabalho – Aspectos sociais. 4. Comunismo. I. Título.

CDD 335

Ficha elaborada por André Sávio Craveiro Bueno CBR 8/8211
FFC – UNESP – Marília

1ª edição – abril de 2019
Editora Lutas anticapital
Marília –SP
edlutasanticapital@gmail.com
www.lutasanticapital.com.br

Sumário

Nota.....	7
Introdução.....	11
1 - Autogestão e “Sentimento de Comunidade”....	13
2 - A Questão Comunal.....	17
3 - As “Paixões Comunais” (Karl Marx).....	21
4 - Os Caracóis da Autogestão comunal.....	31
5 - O Sistema Comunal/Rebeliões Comunais (Raul Zibechi).....	39
6 - A Comuna Aymara (Alvaro Garcia Linera).....	51
7 - O sistema comunal socialista (István Mészáros).....	97
Referências.....	119
Sobre o autor.....	123

Para M.Tragtenberg e P.Singer
(em memória)

“El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias” (Karl Marx)

Nota

O Brasil vive um dos momentos mais difíceis da sua história. Como nos lembra Florestan Fernandes, o golpe fulminante de 1964, que completou 55 anos, se transfigurou nos anos 1980 em “institucionalização da ditadura”, pois houve uma transição lenta, gradual, segura, sem rupturas e acerto de contas com este período histórico.

Fernando Collor de Melo e sua ira farsesca venceram a eleição de 1989, depois de uma grande manipulação da TV Globo no 2º turno. Fernando Henrique Cardoso aprofundou nosso neoliberalismo, com sua reforma do Estado e um grande ciclo de privatizações, aprimorando a ditadura do capital financeiro.

Depois de um curto período de ascensão do lulismo, dentro de uma estratégia de conciliação de classes e algumas concessões à classe trabalhadora (política de melhoria do salário mínimo, geração de emprego, cotas, direito das empregadas domésticas, etc.) tivemos um golpe de novo tipo em 2016, e em 2018 a prisão política de Lula, que abriu espaço para eleição de um novo Collor, com suas soluções meteóricas de inspiração na ultradireita supostamente para “corrigir” os males o país.

As classes proprietárias declaram guerra aos trabalhadores. No caso brasileiro, interromperam as parcas vitórias da “Nova República”, deram um golpe e enterraram a possibilidade de conciliar as classes sociais, ao ejetar o lulismo do poder. Elas estão

promovendo a destruição das parcas conquistas da “Nova República” num ritmo mais acelerado.

Dias atrás o capitão reformado, atualmente na presidência da república, esteve nos EUA para anexar o Brasil como novo protetorado do império estadunidense.

Preparados para este novo ciclo de lutas sociais, onde vai vigorar um longo período de resistência histórica, a Editora Lutas anticapital e nós – coordenadores do Curso Técnico em agropecuária integrado ao ensino médio, com ênfase em agroecologia e agrofloresta, nos colocamos contra o desmonte da nação e nos comprometemos a publicar livros de qualidade acessíveis ao público brasileiro, que tem “sede” de conhecimento crítico.

O curso é fruto de uma demanda do MST e demais movimentos sociais do campo tendo em vista a escolarização e qualificação da população que vive do campo.

Somos partidários do estudo da história na perspectiva materialista e dialética. Temos partido, o partido da ciência e somos comprometidos com as lutas emancipatórias da classe trabalhadora.

Combatendo nas trevas, optamos por convidar algumas autoras e autores a se pronunciar sobre diversos temas candentes que serão imprescindíveis para os alunos e demais interessados.

Estamos montando uma série de Livros de Bolso, de caráter introdutório. Já publicamos “Sobre o óbvio” de Darcy Ribeiro e “Quem é o povo no Brasil?” de Nelson Werneck Sodré. O texto “A conspiração

contra a escola pública” de Florestan Fernandes está em fase de acabamento. Pretendemos ainda publicar livros sobre e de Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Heleieth Saffioti, dentre outras e outros pesquisadores brasileiros mais jovens.

Para se pronunciar sobre a autogestão comunal, convidamos o intelectual autodidata Claudio Nascimento. O livro faz parte da série de bolso e ao mesmo tempo da Biblioteca Básica do Mundo do Trabalho Associado, coordenada por Henrique Tahan Novaes.

Neste livro que o leitor agora tem em mãos, Nascimento faz uma rápida síntese sobre a autogestão comunal, muito adequada para iniciantes, através de um diálogo profícuo com clássicos do marxismo autogestionário e do pensamento crítico, principalmente com a obra de Alvaro Garcia Linera, Raul Zibechi e István Mészáros. Neste Livro de Bolso, um destaque especial é dado às experiências comunais na Bolívia, tanto suas experiências pré-hispânicas quanto as desenvolvidas nos últimos anos. Boa leitura.

Marília e Iaras, 8 de abril de 2019

Angelo Diogo Mazin, Daniela Bittencourt Blum,
Henrique Tahan Novaes, João Henrique Pires e
Joice Aparecida Lopes

Coordenadores do Curso Técnico em Agropecuária,
com ênfase em agroecologia e agrofloresta,
integrado ao ensino médio

Escola de Educação Popular Rosa Luxemburgo
(MST - SP)

Convênio UNESP - Centro Paula Souza –
PRONERA (INCRA)

Bruno Michel da Costa Mercurio, Cláudia Maria
Bernava Aguillar, Luiz Roman, Natalia
Dorini de Oliveira e Theo Lubliner

Produtores de Material Didático do Curso Técnico
em Agropecuária integrado ao Ensino Médio
Alan Salles, Ana Carolina Mazin, Rogerio Gomes
Coordenadores Técnicos da Escola Rosa Luxemburgo

Introdução

O presente ensaio foi escrito para edição de Livro de Bolso. Trata-se de um resumo de uma obra maior: “O Princípio da Autogestão Comunal”, com dois tomos.

Esse resumo refere-se apenas a partes do tomo 1. Nele, abordamos as concepções sobre o tema, através de 3 pensadores, dois latino-americanos e um originário do leste europeu: Linera, Zibechi e Mészáros. Deixamos de lado as visões de outros teóricos, como por exemplo, Rosa Luxemburgo, Paul Lafargue, Rudolf Bahro, Karel Kosik, Gustav Landauer, Michael Lowy, e três teóricos latino-americanos: Orlando Fals Borda, Rene Zavaleta Mercado, Emir Sader. Em relação a Marx/Comunas, recorreremos ao mexicano Armando Bartra, Mariátegui e W. Benjamin, que atravessam todo o ensaio.

O centro do ensaio é a análise das experiências recentes da América Latina, sobretudo da Bolívia. Duas obras fundamentais são tomadas como exemplo: “A Potência Plebeia”, de A. G. Linera, e “Dispersar o Poder”, de Raul Zibechi. As obras destes dois teóricos, através da narrativa das rebeliões comunais da Bolívia, articulam uma concepção política e filosófica. A obra de Mészáros teve grande influência na linha do “Poder popular comunal” na Venezuela. Assim, aborda-se as duas principais experiências em curso em Nuestra América. São análises das lutas pela autogestão comunal das experiências do Ciclo iniciado com a rebelião indígena

de Chiapas de Janeiro de 1994. A obra de Zibechi alimenta-se também desta experiência mexicana.

Enfim, o olhar feminista sobre o “Poder comunitário popular”, de Raquel Aguilar Gutierrez, nos traz uma outra perspectiva. É uma obra que abordamos de forma mais ampla no livro sobre o “Princípio da Autogestão Comunal”, que esperamos publicar brevemente.

Um segundo tomo do “Princípio Autogestão Comunal”, trata de um tema mais complexo: a relação “Autogestão e Filosofia”. Nele tratamos o ponto de vista ontológico, através de obras do “Grupo Praxis” (Markovic e Gajo Petrovic), e das Ontologias de G.Lukács (“Para uma Ontologia do Ser social”), Karel Kosik (“A Dialética do Concreto”) e Ernst Bloch (“Experimentum Mundi”). E, a visão de Raya Dunayevskaya sobre as lutas operárias e “O Capital” de Marx.

Por fim, sua totalidade é uma obra que busca uma “filosofia política da autogestão”, complementando os ciclos de lutas pelo socialismo autogestionário, de “O Beco dos Sapos” (Nascimento, 2019).

1. Autogestão e “Sentimento de Comunidade”

Michael Lowy, na introdução a sua obra “Marxisme et Romantisme Revolutionnaire” define seu objetivo como “reencontrar a dimensão romântico-revolucionária do marxismo e enriquecer a perspectiva socialista do futuro com a herança perdida do passado pré-capitalista, com o tesouro precioso dos valores qualitativos comunitários, culturais, éticos e sociais afogados pelo capital, nas ‘águas geladas do cálculo egoísta’ (Lowy, 1979, p. 44).

Eugene Gogol, analisando as rebeliões indígenas latino-americanas, sobretudo as dos anos 2000, nos lança uma pergunta: “Qual é a maneira pela qual a organização revolucionária do pensamento, que é a própria filosofia, e as formas de organização das massas que se levantam pela base e que expressam a subjetividade revolucionária podem estar juntas?”. Gogol assinala duas expressões dessa ‘subjetividade revolucionaria’: primeiro, a do ‘movimento de massas desde abaixo’, isto é, “a subjetividade revolucionária da América Latina, auto-atividades das massas, “um movimento da prática que é em si mesma uma forma de teoria”; segunda, a da ‘Filosofia da Revolução’.(2007, p. 9 e 340)

Nosso trabalho tem por inspiração fundamental a ideia de Michel Lowy, e a pergunta de Gogol. O ‘porque’ dessa inspiração tentaremos explicar neste ensaio. E, começamos, por uma “volta às fontes”.

Cascalhando na História do que chamamos de economia popular e solidária, o chileno Luis Razeto Migliaro foi, o pioneiro do estudo da Economia da Solidariedade na América Latina.

Em Março de 1987, o CEDAL (ONG francesa coordenada por Henriane Chaponay e Sebastian Cox), promovia em Santiago do Chile um “Encuentro em busca de Alternativas”. Era época da ditadura militar chilena. Nesse Encontro, tomei contato com a obra de Razeto, “Economia Popular de Solidariedad, Identidad y Proyecto en una Vision Integradora”. O Chile era palco de uma imensa investida neoliberal e o desemprego marcava a vida dos trabalhadores. Nesse contexto, surgiram diversas experiências de economia popular. Visitei no bairro Vicuna-Makeña, em Santiago, a beira dos Andes, uma “empresa recuperada para o sistema de autogestão”, que já tinha sido alvo da repressão, foi queimada, mas os operários a reconstituíram. Experiências desse tipo se expandiram em vários países com a chegada dos ‘ajustes neoliberais’. Razeto e outros chilenos acompanhavam essa onda de economia popular e solidária. Com apoio da Arquidiocese de Santiago do Chile, fundou o PET (Programa de Economia del Trabajo).

Anos depois, desta vez em Porto Alegre, em Agosto de 1998, ocorreu o “Encontro latino-americano de Cultura e Economia Solidária”. O contexto estava marcado pelo primeiro ano do Governo Olívio Dutra (Rio Grande do Sul), que estava implementando um ousado “Programa de Economia Popular e Solidária”

(na SEDAI).

Nesse Encontro, tomei conhecimento de outra obra de Razeto, “Los Caminos de la Economía de Solidariedad” (Chile, 1993). E, nessa obra, já havia referências a “El camino de los Pueblos Antiguos”.

Uma publicação do campo da economia solidária, a segunda versão do “Diccionario de la otra economía” (Buenos Aires, 2009), traz verbete de Henry Chiroque Solano e Valeria Mutuberría Lazarini sobre “Economía Comunitaria”. Na bibliografia, os autores fazem referência a Razeto e a outros pensadores da experiência em curso na América Latina (Bolívia, Equador, Chiapas (México), Venezuela). Usam o conceito de “Modo de Produção Andino”, de “Sistema Comunal”, e também falam de Mariátegui. São temas vigentes no atual ciclo das experiências da autogestão na América Latina e Central. E o Amauta voltou à tona para os que buscam entender esse ciclo.

Vamos nos debruçar sobre as questões teóricas, mas levando em conta que, para o estudo do que podemos chamar de um novo ciclo das lutas pela autogestão, (sem dúvidas, iniciado em Nuestra América com a rebelião neo-zapatista em Chiapas, em Janeiro de 1994, e, que foi, significativamente também o ano que marcou o Centenário de Mariátegui), nossa abordagem não será histórica, ou seja, estudo destas lutas do novo ciclo, seja na Bolívia, Venezuela, etc, mas será uma abordagem voltada para as questões da atualidade e perspectivas da autogestão comunal, tal qual se apresentam nos teóricos desse novo ciclo (Raquel, Linera, Patzi, Tapia

e etc.) ou dos anos 70/80, que definiram um corpo conceitual latino-americano que nos ajuda na análise das experiências atuais, como por exemplo, Rene Zavaleta, Orlando Fals Borda, Rui M. Marini). Na verdade, trata-se de um filão prático-teórico que ultrapassa as conjunturas específicas, desde Mariátegui até Linera.

2. A Questão Comunal

Vamos traçar um caminho que começa com Marx, e vamos chegar aos teóricos na América Latina.

Vamos iniciar nossa reflexão pela obra de Carol C. Gould, para quem a “Ontologia Social de Marx” está centrada na relação “Indivíduo e Comunidade”. Gould identifica a ideia de “Sociedade Comunal do futuro” como sendo a terceira forma de sociedade na perspectiva histórica de Marx. Vejamos:

Marx trata o desenvolvimento do processo de objetivação através de diversas etapas históricas, e, especificamente, as etapas do que chama formações pré-capitalistas, capitalismo, e sociedade comunal do futuro” (CAROL, 1983, p. 135).

E, na linha da autogestão social, diz que, “Em uma sociedade fundada em relações mútuas, os meios de produção pertencem aos produtores associados” (ibid, p. 218).

Mas, adverte , “Isso não deve se tomar como um regresso à propriedade comunal da sociedade pré-capitalista” (Ibid).

E, nesta “terceira etapa, a propriedade, no sentido de uma relação com as condições para a produção social, pertence a comunidade” (Ibid).

E, que, essa comunidade, “entendida não com uma totalidade acima dos indivíduos, mas como estes indivíduos mesmos em suas relações mútuas. Assim,

essa comunidade não governa os indivíduos” (Ibid).

Como sabemos, na sociedade pré-capitalista, a propriedade comunal se caracteriza pelas relações sociais de dependência pessoal.

Nosso trabalho busca desenvolver a ideia de ‘comuna’ numa perspectiva “ontológica” e no campo dos marxismos (Lukács, Kosik, Bloch, etc.).

Nesse sentido, é possível que o ‘partido comunista’ à época do seu “Manifesto” (1848) tomasse em sua organicidade a ‘forma comuna’. E, o próprio Marx, foi ‘presidente’ de uma Comuna.

Não é por acaso que na forma de organização da “Liga dos Comunistas” (1836-1847), vamos encontrar como núcleo básico a forma “comuna”, como que uma prefiguração desta “sociedade futura comunal”. Em seus “Estatutos”, o número 1, a Liga tem por objetivo a supressão da escravidão dos homens pela difusão da teoria da comunidade dos e, desde que possível, sua introdução na prática” (BERT ANDREAS, 1972. p. 38).

No primeiro Congresso da Liga, realizado em Londres em 1847, um novo artigo foi acrescido submetendo “toda decisão de Congresso com força de lei à ratificação das comunas” (Ibid. p. 67). O artigo número 2 dos estatutos da Liga diz que: “A Liga se divide em *Comunas* e em *Círculos*: a sua cabeça e como poder executivo está a Autoridade central.” (Ibid. p. 111).

Na “Seção II” define o ponto “A Comuna”:

Art. 6. Uma comuna se compõe no mínimo de três e no máximo de doze membros.”.

Art. 10: "As comunas não se conhecem entre elas e portam nomes distintos que elas escolhem".

Nos "Estatutos", um círculo agrega no mínimo duas e no máximo dez comunas". (Ibid. p. 113)

D. Riazanov, em Introdução ao "Manifesto Comunista", fala da única vez em que Marx escreveu sobre A Liga: "A Liga dos Comunistas foi criada em Paris em 1836, primitivamente com outro nome. A organização, ao passo que ela se ampliou passo a passo, era a seguinte: Um certo número de membros formavam uma Comuna; diferentes comunas constituíam na mesma cidade um círculo... ('Le Manifeste Communiste'. J. Molitor, Paris, 1947, p. 2).

Por sua vez, M. Rubel em "Crônica de Marx: datos sobre su vida y su obra" (1972), afirma que em 1847: "Junho: primeiro congresso da Liga dos comunistas em Londres, com a participação de Engels. Marx não pode assistir por falta de dinheiro (...). Agosto: Marx é eleito presidente da "comuna" de Bruxelas da Liga dos comunistas" (Ibid. p. 28). Deste modo, o tema Comuna faz parte da obra de Marx.

3. As Paixões Comuns de Marx

Marx: a Comunidade Utopica, a Comuna de Paris, a Comunidade Russa

No que diz respeito a relação de Marx com a ideia de Comuna, a obra do mexicano Armando Bartra nos fornece elementos importantes. Em “Marxismo Mundano”, Bartra aborda os “Três Encontros de Marx com a Comuna”, e os efeitos em sua visão de mundo.

desde sua juventude, Carlos Marx tropeçou com a comunidade nas propostas de Saint-Simon, Owen, Fourier e Cabet, e se negou um utopismo que lhe parecia romântico, desde meados dos quarenta do século XIX adotou o termo “comunismo” para designar seu projeto emancipatório. (BARTRA, p. 91).

Segundo Bartra, a referência de Marx é “uma comunidade imaginária que só tem realidade durante os breves dias da insurreição operária de 1871 chamada precisamente a Comuna de Paris.” (Ibid).

Mas, Bartra ressalta que: “anos depois, em final dos anos setenta ou princípios dos oitenta em que lê o livro de Lewis Morgan intitulado “A Sociedade primitiva”, Marx crê ter descoberto uma comuna arcaica que prefigura os traços do comunismo sonhado, elo providencial que o ratifica em sua convicção de que a comunidade está no começo e no fim do tempo histórico que vivemos”. (Ibid. p. 92).

E, nestes mesmos anos o autor de “O Capital” se adentra no conhecimento da sociedade russa na qual, pelas mãos dos intelectuais eslavófilos, vai descobrindo um vasto mundo camponês em que as comunidades realmente existentes não apenas não foram dissolvidas pelo incipiente capitalismo do país dos czares mas que lutam por sobreviver. Comunidades que não estão no passado nem no futuro, mas no presente, e que em sua luta por abrir-se a um futuro mais justo e livre interpelam as ideias de Marx sobre a história, o sujeito emancipatório e a revolução”. (Idem).

Para Bartra, “o moderno pensamento rebelde tem sido sempre comunalista”, pois, “o capitalismo destrói a experiência comunitária”. (Idem).

Primeiro nosso autor analisa os socialistas utópicos e suas ideias comunais: “desmarcando-se do utopismo platônico, próprio das ideias e portanto irrealizável, e do utopismo renascentista carente de planos de realização, os utopistas do século XIX concebem ordens sociais distintas e as vezes opostas ao tempo dominante.”

Em seguida, especifica as propostas dos utópicos: “As associações industriais de produtores de Saint-Simon, as sociedades domésticas agrícolas – chamadas falanstérios – de Fourier, as aldeias de cooperação de Owen, a sociedade comunista de Cabet, são desenhos destinados a realizar-se não como resultados de uma revolução social à francesa mas mediante esforços construtivos marginais que liberem espaços sociais utópicos no seio mesmo da sociedade

que se critica, ou em suas margens, onde se considera que são mais viáveis. Owen quis materializar sua utopia em New Lanark, Inglaterra, e em New Harmony, Estados Unidos, Cabet tratou de estabelecer sua Nueva Icaria em Illinois.” (Idem).

Marx, assim, tem seu primeiro contato com a Comunidade utópica. E, a partir das ideias sobre o comunismo de Cabet, e das obras dos economistas Smith e Ricardo, nos “Manuscritos econômico-filosóficos de 1844”, assume o comunismo, mas, a partir de “uma crítica severa não das ideias imperantes mas de sua base material, uma crítica da economia política” (Ibid. p.93).

Anos depois, a insurreição da Comuna de Paris (1871) colocaria Marx em contato outra vez com a Comuna, desta vez, como experiência histórica de luta dos operários. “Por uns dias gloriosos a insurreição proletária põe em ato uma ordem inédita que, entre outras coisas, pretende reinventar a economia mediante a reativação pelos trabalhadores das fábricas fechadas sob forma de uma união de cooperativas e substituir o Estado centralista por um descentralizado regime comunal assembleário” (idem.p.94).

Cerca de uma década após a Comuna Paris, uma terceira ideia de Comunidade chega a Marx. A Comunidade Arcaica. A obra de Morgan, “A Sociedade primitiva”, publicada em 1877, foi lida por Marx dois ou três anos após. Para Bartra, “Marx fez suas principais conclusões, pois traziam suporte etnográfico a suas ideias sobre o comunismo”. (Ibid. p.

96).

O círculo se fechou: “comunismo arcaico de Morgan, comunismo utópico de Fourier, Owen e Cabet, capitalismo de Smith e Ricardo. Faltava então um terceiro encontro com a Comunidade, desta feita, contemporânea”, conclui Bartra.

A comunidade realmente existente na Rússia, entre Europa e Ásia, sobrevivendo a todas as batalhas contra o czarismo, “esta comunidade é que baterá a porta de Marx no termino de sua vida” (Ibid. p. 98). A este Marx, Theodor Shanin, chamou de “Marx tardio”, para além do “Jovem Marx” e do “Velho Marx” (‘Marx tardio e a via russa’. São Paulo, 2017).

É conhecida a carta que Marx escreveu em 1881 a revolucionaria russa, Vera Zalusich, respondendo a perguntas sobre o potencial revolucionário do Mir, a Comunidade russa.

Para Bartra, essa polêmica em torno da obra de Marx, para aqueles que se aprofundaram, marca uma virada epistemologia na obra marxiana. Assim, “Andrej Walicki encontra nos anos de velhice do autor de O Capital ‘uma mudança de perspectivas e questões, cuja importância, foi grosseiramente subestimada no século XIX devido ao fascínio exercido pela ideia de um progresso linear e eurocêntrico.” (Idem. p. 98). Para José Arico, trata-se de “uma ruptura no interior da própria doutrina” (Ibid).

Diz Marx, no Prefácio a edição russa do “Manifesto Comunista” (escrito em um ano após a carta): “Poderá a comunidade rural russa – forma por certo já muito desnaturalizada da primitiva

propriedade comum da terra – passar diretamente à forma superior da propriedade coletiva, à forma comunista, ou, ao contrario, deverá passar primeiro pelo mesmo processo de dissolução que constitui o desenvolvimento histórico do Ocidente?”.

Bartra conclui, com base no Prefácio citado: “a única resposta que pode se dar hoje a essa questão é a seguinte:

se a revolução russa dá sinal para uma revolução proletária no Ocidente, de modo que ambas se completam, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida a uma evolução comunista. (Idem. p. 100)

Se no século XIX estas questões foram subestimadas, e também, no século XX, a experiência da Bolívia iniciada com as lutas e rebeliões chamadas de guerra da água e guerra do gás, no início do século XXI, trouxeram à tona o debate sobre a Comunidade/Comuna.

Nesse sentido, a Vice-presidência da Bolívia editou a antologia “K. Marx, Escritos sobre a Comunidade Ancestral” (2015). A apresentação da obra se deu em um debate entre A. Bartra e A. G. Linera. A fala de Bartra está contida em sua obra “Hacia um marxismo Mundano”, a de Linera em sua obra “Forma valor y Forma Comunidad”, que abordaremos adiante.

Voltemos às fontes. De onde vem essa ideia de “Comuna”?

Como veremos a seguir, se na revolução Francesa de 1789, encontramos a ideia de ‘comuna’, será na revolução de 1871 na França que a ideia será desenvolvida como forma de “autogoverno dos trabalhadores”, como disse Marx: “O verdadeiro segredo da comuna estava em ser essencialmente um governo operário, fruto da luta da classe produtora contra a classe exploradora, a única forma política, ao fim descoberta, sob a *“Guerre Civile en France 1871”*. (1975, p. 67).

As “Experiências Inventivas”

A autogestão significa, acima de tudo, a instalação de esferas públicas democráticas, a partir dos locais de trabalho, mas estendendo-se ao território, às cidades. Na Comuna de Paris, os trabalhadores formularam um programa que dizia respeito a todas as esferas sociais. Também na Iugoslávia - única experiência de longa duração - o processo iniciou com os conselhos operários nos locais de trabalho, disseminando-se posterior e lentamente pelo território, isto é, pelas comunidades.

Como pensar sobre a autogestão, em um mundo marcado pelas configurações neoliberais do capital, em que exatamente o “público” foi sequestrado? Como questiona Chico de Oliveira, este é “um Estado de exceção”, um “novo tipo de autoritarismo”? É o caso de abandonarmos as

utopias, como proclama ironicamente Francisco de Oliveira?, - o mais utópico dos lutadores pernambucanos.

Oliveira (*apud* Silva, 2006), desde então, anunciou sua tese central: “no Brasil, a construção da cidadania e da democracia parecem-se com trabalhos de Sísifo [...] A história brasileira é, assim, uma espécie de história de permanente exceção” [grifo nosso] (p. 164). Nessa tese, há um *splenn* semelhante a Benjamin e Blanqui, quando tratam da história dos trabalhadores em geral e, em particular, quando estudamos as lutas pela autogestão ao longo da história.

Este discurso está todo atravessado por categorias peculiares à obra de Bloch: possibilidades, utopia, otimismo, indeterminação, *experimentum*. O autor, em seu princípio de esperança, discorreu sobre o que chamou de *saber decisão* em oposição ao saber contemplativo:

Portanto, em lugar do otimismo falso - tendo em vista o verdadeiro - , a única coisa associada ao saber da decisão e a decisão do saber obtido é, por seu turno, o seu correlato na possibilidade real, concebido em termos utópico-concretos, como um correlato em que de modo algum todos os dias são noite, mas tampouco - em termos de otimismo não-utópico- todas as noites, dia. A postura diante desse cenário de indecisão, contudo mediada, chama-se “otimismo militante” (p. 197).

Oliveira (2007), em “Política numa Era de Indeterminação”, destaca o “salto quântico”,

afirmando que o salto quântico pode ser longamente esperado no “acelerador de partículas” dos conflitos em curso na longa indeterminação brasileira, mas há apenas traços dele por enquanto; não há ainda formação de um conjunto previsível de partículas. A indeterminação não significa o estancamento das experimentações inventivas; quer dizer apenas que elas ainda não cristalizaram o campo dos conflitos dentro do qual os atores devem se movimentar doravante (p. 43).

Desta ‘experimentação inventiva’, Oliveira (2007) aborda o orçamento participativo:

Em resumo, o orçamento participativo é uma invenção política da periferia brasileira - parente de uma história ocidental do poder local imensamente rica, que vai desde a Comuna de Paris, passando pela Viena vermelha e pela Turin conselheirista, até os *banlieus rouges* parisienses das décadas de 1950-1960, pela qual a população organizada territorialmente - não uma “sociedade civil” abstrata, mas uma comunidade arendtiana - interfere ativamente no orçamento, que é exatamente o coração do Estado capitalista moderno (p. 44).

Além disso, Oliveira (2007) faz referência às políticas do Governo Lula:

Salvo o programa assumidamente utópico da “economia solidária” de que Paul Singer é o grande expoente teórico no Brasil – e um admirável ativista da “incubação” de cooperativas, não há na crítica mais frequente, mesmo no programa dos partidos de oposição, nenhuma proposição alternativa ao capitalismo, nem sequer comendo-o pelas bordas, como se toma sopa (p. 44).

Este discurso do grupo ligado a Oliveira nos interpela profundamente, tanto pelo diagnóstico, quanto pelas alternativas; tanto pelas categorias utilizadas para pensar o contexto (possibilidade, utopia, experimentação, esperança), quanto pelos exemplos citados como “experimentações inventivas” (economia solidária, orçamento participativo); tanto pelos exemplos atuais (como os citados), quanto pelos de caráter histórico. Além disso, as reflexões nos convidam a revisitar a Comuna de Paris, os conselhos operários de Turim, a Viena vermelha, etc. - um fio condutor das experiências de autogestão. Afinal, este é nosso principal objeto de estudo. E, o mundo atual, sobretudo no Sul, está prenhe destas “experimentações inventivas” que fala nosso Oliveira. Isso, aprendemos ou começamos a ver mais atentamente, com outro Oliveira, que não era Chico, mas Oscar.

4. Os Caracóis da Autogestão Comunal

Em 2001, final do ano, em Lille¹, estivemos numa assembleia mundial, organizada pela “Aliança por um Mundo Solidário, Sustentável e Plural”. Essa Assembleia era o ápice de vários encontros continentais, dentro os quais coordenamos (com Mauricio Sardá e Armando Lisboa) a canteira temática número 1 – “Trabalho e Autogestão”, que realizou o encontro da América Latina, realizado na escola Sul da CUT, em Florianópolis.

Em Lille, encontrei um índio boliviano, chamado Oscar Oliveira, que se apresentou como dirigente fabril e da “Coordenadora de Defesa da Água e da Vida” de Cochabamba. Durante a semana, ficamos no mesmo hotel e frequentamos os mesmos restaurantes. Oscar me falou da luta de que participava em Cochabamba, contra a privatização da água, do povo ocupando a cidade durante 10 dias, eliminando tudo que significasse autoridade. Não podia deixar de lembrar a Comuna de Paris, com suas assembleias populares. No ano seguinte, encontrei Oscar no Fórum Social Mundial, em Porto Alegre, quando me contou a sequência da luta em Cochabamba.

¹ Lille é a cidade operária francesa em que se localiza a famosa mina de carvão “Germinal”, do romance de E. Zolá.

Nas muitas conversas com esse outro Oliveira, percebi que em Cochabamba algo de novo surgia nos horizontes andinos, mas que tinha amplitude maior.

Era uma “experimentação inventiva autogestionária” com base nas Comunas!

Em testemunho sobre a experiência de Cochabamba, Oscar definiu que: “a horizontalidade radical que criamos, para deliberar, lutar ou criar, tem suas fontes nas mais velhas e profundas tradições dos povos andinos. Entre nós, a ‘comunidade manda’. (‘Amanhecer em Bolívia’, 2007, p. 64).

Socialismo na Praxis

A atual experiência boliviana, iniciada na primeira metade dos anos 2000, com a Guerra da Água e a Guerra do Gás, em Cochabamba, abriu espaços para análises das formas de “poder comunitário” surgidas nos momentos de crise aguda e mesmo da nova institucionalidade, tipo Estado Comunal.

No Continente latino-americano-central, as experiências da “Forma Comunidade” são fenômenos de “longa duração” e fazem parte do processo.

Essa sobrevivência está presente em experiências com base autogestionária territorial, como “Villa El Salvador”, no Peru. Além disso, há o movimento “Integracion Ayllu”, que defende a cultura andina a partir da ideia do ‘ayllu’, que em quéchua significa “grupo de parentes”. Através da Obra do

peruano Mariátegui fica claro o caráter coletivista e mesmo autogestionário dessa “forma comunidade”. Em seu livro “7 Ensaios”, ao criticar o método liberal-individualista, Amauta nos fala destas experiências como base para um possível “Socialismo Indo-americano”.

Diz Mariátegui: “[...] considero fundamentalmente esse fator incontestável e concreto que dá um caráter peculiar a nosso problema agrário: a sobrevivência da comunidade e de elementos de socialismo prático na agricultura e na vida indígenas” *(apud MAZZEO, 2009, p. 52)*.

Segundo Mazzeo (2009), autor que vem analisando a obra do Amauta a partir das experiências recentes nos Andes, em sua obra “Vigência de Mariátegui (2009),

Para Mariátegui, estes elementos surgiram no Peru em tempos pré-incaicos e se desenvolveram, junto com uma economia que se desenvolvia espontânea e livremente, até a Conquista espanhola. O que significa que estes elementos não foram eliminados ou afetados pelos Incas, que estes não alteraram esse estado natural; pelo contrário, segundo Mariátegui, o potencializaram: “O trabalho coletivo, o esforço comum, foram empregados frutuosamente com fins sociais”. Deste modo, estes elementos garantiram a subsistência e o crescimento da população. No marco do Império Inca, as comunidades foram as

células de um Estado “dinâmico”.(2009, p. 52).

Todavia, ressalta Mazzeo, “essa postura, que põe Mariátegui na linha dos que sustentam a tese do “Comunismo Incaico”, não o conduziu a uma idealização ingênua do incato e a formulação de restaurações utópica. Pelo contrário, o Amauta dizia:

Não creio em obra taumatúrgica dos Incas. Julgo evidente sua capacidade política; porém, não menos evidente que sua obra consistiu em criar o império com os materiais humanos e os elementos morais herdados por séculos. O ayllu – a comunidade – foi a célula do Império. Os Incas fizeram a unidade, inventaram o Império, mas não criaram a célula. O Estado jurídico organizado pelos Incas reproduziu, sem dúvida, o Estado natural preexistente. Os Incas não violentaram nada (*apud* MAZZEO, 2009, p. 53).

Mazzeo, na pista traçada por Mariátegui, recusa todo tipo de “nostalgia”: “A tradição para permanecer viva e atuante não deve ser “continuada” nem “recomposta” mas “redescoberta, isto é, refundada conscientemente” (2009, p. 52). Com a Conquista espanhola, veio uma nova *Visão de Mundo*. Como bem disse René Zavaleta, uma das fontes do atual pensamento de esquerda boliviano,

Os espanhóis trouxeram o sentimento do ouro, isto é, as noções de abundância e carência, desconhecidas naquela cultura coletivista e também, por consequência, as ideias da solidão, a concorrência e o indivíduo. É o idioma da ambição que, no gold rush da conquista, constrói o mito do Eldorado cuja versão alto peruana é o Grande Paititi, perdido ou escondido na manigua inacessível de Moxos (1967, p. 19).

Em Nuestra América, já na Revolução Mexicana (1910-1911), esses elementos tomaram vida. Mas, será, sobretudo, no contexto de hegemonia e posterior crise do Neoliberalismo no Continente que estes “Povos originários” darão vida a essa “Potência Plebeia”, através de diversas revoltas e insurreições e revoluções. Desta forma, em 1994, em Chiapas no México, os índios retomaram a ideia da Comuna de Morelos da época de Emiliano Zapata, inaugurando um ciclo de lutas de caráter “pós-neoliberal” e mesmo revolucionário no continente.

Em Chiapas, a experiência foi se acumulando até chegar aos territórios livres, tipo de “autogoverno municipal”, governados pela própria população e que se chamam de “Caracóis”. Em Cochabamba, Bolívia, em 2001, a população se rebelou contra a privatização da água e assumiu o controle da cidade durante dez dias. Em Oaxaca, México, em 2006, foi construída a Comuna de Oaxaca. Na Venezuela bolivariana, a experiência traz elementos de participação popular na linha do poder popular. Sobretudo, no “Programa de Desarrollo Endogeno” e nas diversas “Misiones”.

Muitas destas experiências são lutas com elementos e/ou possibilidades para “Além do Capital”, como diz Mészáros. A concepção de “poder comunal” e mesmo a visão filosófica de “tempo”, na linha de Walter Benjamin, revivem nas chamadas “Comunidades Andinas”. Deste modo, revivendo e atualizando as ideias de Mariátegui.

Mazzeo, em obra que define com o espírito de “uma proposta de resignificação e atualização da obra do peruano J. C. Mariátegui” (2009) põe como um dos objetivos de seu trabalho contribuir para que cada leitor e leitora descubram seu próprio Mariátegui. Em uma dimensão mais própria, aspiramos a construir um diálogo com as tradições, as temporalidades, os saberes, enfim, as cosmovisões dos movimentos “societários” condensadores de sociedades em movimento, portadores de projetos civilizatórios. Damos a esse diálogo caráter estratégico. (2009, p. 13)

Mazzeo define seu objetivo em relação ao Amauta:

Queremos pensar em Mariátegui a partir das experiências que, nas últimas décadas, sobretudo nos últimos anos, tornaram possíveis outras perspectivas e mudaram algumas formas de percepção. De modo mais específico, queremos pensar Mariátegui desde as práxis das organizações populares da Argentina e de Nuestra América contidas e articuladas no que podemos chamar de um campo de

hegemonia, isto é, de contra hegemonia, um espaço reduzido, mas com capacidade de abrir novas superfícies e de resistir à política estatal da direita neoliberal e do progressismo realmente existente que recicla e anula toda intervenção de ruptura. (*apud* MAZZEO, 2009, p. 49).

Segue: “A chave de leitura e apropriação impõem, então, um conjunto de necessidades relacionadas com o poder popular e os modos de construí-lo, consolidá-lo e ampliá-lo” (MAZZEO, 2009, p. 48). Para Mazzeo, estas tarefas implicam:

a autonomia ideológica e política das classes subalternas, conectadas com a democracia, a ação direta e com os vínculos entre a revolução e a cotidianidade, etc. Em geral, o ponto de vista que adotamos remete a tudo aquilo que faz a reformulação de um projeto socialista para Nuestra América. (Idem, p. 48).

Portanto, é nessa linha que caminham algumas obras recentes. Neste sentido, por um lado, a obra de Álvaro García Linera é sintomática dos novos tempos de “Nuestra América”. Retoma a visão anti-imperialista de José Martí, além de ampliar e atualizar as concepções de Mariátegui sobre a ‘autogestão andina’. Sua principal obra, “La Potencia Plebeya”, tem por eixo a visão que chama de “Forma Comunidade”.

5. O Sistema Colonial/ Rebeliões Comuns

Em outra perspectiva, dialogando com a obra de Linera, Zibechi (2006) polemiza algumas questões de caráter estratégico. São duas perspectivas presentes nas atuais lutas na América Latina e Central. Sua obra principal, “Dispersar El Poder”, tem por eixo central a questão dos “poderes não estatais”. Por exemplo, a mobilização popular em bairros, tal qual ocorreu na rebelião popular boliviana em setembro-outubro de 2003, no que diz respeito à segurança pública, é significativa:

Uma das experiências de mobilização popular no bairros foi a forma de controle de roubos e assaltos. Nos dias da revolta, não havia força policial que pudesse garantir a segurança cidadã. O povo, principalmente em seus setores indígenas e populares, recolheu a experiência dos acontecimentos de fevereiro de 2003.

Os centros comerciais mais disputados, como as áreas do Grande poder e a Huyustus, funcionaram sob a lógica da organização de vizinhos. Por turno e fazendo a vigília a cada 24 horas, controlaram a entrada de estranhos nos bairros comerciais. Esta forma de segurança vizinha possibilitou que não houvesse nem assaltos, nem roubos às casas comerciais e às moradias. Aqui funcionou um tipo de “polícia sindical” urbana, no melhor estilo dos congressos operários e de camponeses que recordam à

Comuna de Paris (2006, p. 22).

Como vimos acima, em outra perspectiva estratégica, mas dialogando com Linera, Raúl Zibechi (2006) analisa os movimentos bolivianos:

Sinto que o que está acontecendo nos territórios dos movimentos, que em minha opinião é a formação de “outro mundo”, não apenas novo mas diferente do atual, assentado em lógicas de construção diferentes, está relacionado com a reflexão de Marx sobre a Comuna de Paris.

Os operários não têm nenhuma utopia pronta para implementar por *decreto do povo*. Eles não têm que realizar nenhum ideal, mas simplesmente dar vez aos elementos da nova sociedade que a velha sociedade burguesa agonizante traz em seu seio [grifos nossos]. (p. 23)

No sentido da autogestão, Zibechi (2006) afirma:

Marx não utilizou as palavras espontaneidade ou espontâneo – foram introduzidas por Kautsky e Lênin, em sua visão estadocêntrica; mas os adjetivos *selbstanding* (por si só, por iniciativa própria) ou *eigentumlich* (próprio-inerente), ou seja o que existe por si mesmo. Sua obra está atravessada pela ideia da *auto-*

atividade dos operários e pela utilização do termo “*naturalmente*” para referir-se à forma como surge essa atividade (p. 24).

A obra de Zibechi está plena de alusões à Comuna de Paris. Toda a obra está atravessada pela ideia de “Comunidade”, e, neste ponto, se encontra com o esforço teórico de Linera, em seu “Potencia Plebeya”. Zibechi leva a ideia de comunidade ao seu “limite positivo”. Deste modo, no prólogo de seu livro, afirma:

A noção de comunidade assume – com razão – um peso decisivo em cada uma das formulas alcançadas por “Dispersar El Poder”, e preside cada uma das estratégias de argumento, desde o momento em que se busca fazer da comunidade não uma categoria geral –útil para nomear uma infinidade de objetos diferentes- mas, um conceito específico para um devenir histórico social: a comunidade é o nome de um código político-organizativo determinado como tecnologia social singular. (...)A comunidade opera, então, neste texto, como nomeação das formas da ação coletiva, e o faz com toda intenção de circular a contrapelo da sensibilidade evanescente para qual tudo que é sólido se desmancha no ar.(Idem, p. 212)

Para Zibechi, “A comunidade não é, se faz; não é uma instituição, nem sequer uma organização, mas uma forma que adotam os vínculos entre as formas. Mais importante que definir a comunidade, é ver como funciona”. Em outra passagem da obra, o autor afirma: “As comunidades existem e ainda preexistem ao movimento social boliviano. Porém, não há um ser comunitário essencialista, uma identidade comunitária abstrata e geral”.

Raúl Prada, integrante do grupo “Comuna” da Bolívia, também faz referência à Comuna de Paris, ao falar sobre o processo de “Descolonização”:

[...]Embora também se possa entender por comunidade as novas formas coletivas de resistência ao capitalismo nesta perspectiva, não esqueçamos que a Comuna de Paris colocou um projeto de sociedade autogestionária. Desde essa experiência se recolhe o projeto comunista como alternativa radical ao capitalismo, sustentado no desenvolvimento alcançado das forças produtivas, baseado no trabalho cooperativo, no intelecto geral; em estruturas de comunidade conformadas com a linguagem, a ciência e a comunicação.(2010, p. 82-83)

Em sua análise Zibechi é taxativo:

Existe, sim, um sistema comunal que se expressa em formas econômicas e políticas:

a propriedade coletiva dos recursos e o manejo ou usufruto privado dos mesmos. A deliberação coletiva e a rotatividade da representação (...) e o representante não é designado para mandar, senão para simplesmente organizar o curso da decisão comum. (2006, p. 38)

Zibechi recorre a Felix Patzi: “As características do sistema comunal são universalizáveis” (*apud* Zibechi, 2006). São as mesmas características e princípios da experiência da Comuna de Paris. Assim,

A economia do sistema comunal exclui a exploração ou apropriação do trabalho alheio, já que os bens coletivos são usufruídos em forma privada/familiar. Da mesma forma, não existe o trabalho alienado, já que a família e seus membros controlam os modos e ritmos de produção, não estão sujeitos a outro controle que não seja o da comunidade. (Ibid. p. 38)

Na esfera do poder político, a figura do representante comunal é oposta a que conhecemos na política tradicional(...). Nas comunidades, a representação não é voluntária, mas obrigatória e rotativa. À diferença da lógica neoliberal, na comunitária não se elege o mais capaz ou o mais instruído ou inteligente, mas apenas

simplesmente ao que lhe toca o turno(...). Como a representação não é opção, mas um dever que se presta à comunidade, que todos a seu turno devem prestar se querem seguir usufruindo dos bens comunais (terra, água, pastos). (ZIBECHI, 2006, p. 39)

Patzi considera três aspectos fundamentais do Sistema Comunal:

1) Os postos de venda dos comerciantes não são propriedade privada, são manejados pelo sindicato, pelos grêmios; o proprietário é a coletividade, os vendedores são possuidores. Ou seja, o comércio tem o mesmo papel que a terra na comunidade, sem comercio morreriam de fome. Esse é um dos elementos. Ninguém entendia por que as pessoas obedecem e quem não o faz paga multa. Por que pagam? Que elementos de coerção há? Seus espaços de venda podem perdê-los e, se isso ocorre, ficam marginalizados.

2) O segundo elemento é a junta de vizinhos. As zonas que não têm serviços são as mais efetivas na mobilização. Nestas zonas, a água, a luz, o gás, não são decisões individuais. Estes serviços são controles coletivos, passam pela junta de vizinhos. Por isso, lutam por uma ficha, se não lutam sua rua fica sem serviços (...). A formação de cooperativas para a água ou a luz são ações coletivas que suprem o déficit do Estado. São recursos construídos politicamente.

3) A terceira é a educação. Com a participação dos pais pela reforma educativa, há um controle de

toda a educação. Os comitês de pais controlam o acesso dos filhos à educação, se não participam das marchas, os filhos têm problemas(...). Em todos os estabelecimentos há juntas escolares.

Estes são os atores principais. Todas as instâncias que mencionei têm sua estrutura. Tudo está organizado. Cada mercado tem uma, o controle mais comunal é o mercado, o territorial são as juntas. Na zona, no bairro e no grêmio o controle é coletivo, comunitário (Idem, p. 55-56).

Em relação as organizações do poder popular nos bairros, Zibechi (2006) enfatiza o papel das Juntas de Vizinhos:

Chama a atenção a evolução quantitativa das juntas de vizinhos e as organizações territoriais de base. Até 1988 havia 180 juntas vizinhais, o que segundo a população desse momento (uns 360 mil habitantes) indica que havia uma cada 2.000 habitantes aproximadamente.

Até 2004 havia 540 juntas vizinhais, para uma população de uns 750 mil habitantes, o que indica que havia um cada 1.300-1,400 habitantes. A densidade de juntas de vizinhos respeito à população aumentou. Isto é, quando cresce a população as juntas são menores mas também mais fortes, como indicam as mobilizações dos últimos 5 anos.

Por comunizar entendemos um processo em que os vínculos sociais adotam um caráter comunitário, em que portanto se fortalecem

a reciprocidade, a propriedade coletiva dos espaços comuns, a “democracia do ayllu”, o papel das unidades familiares na vida social, entre os mais destacados. (2006, p. 45).

A análise de Zibechi (2006) sobre a relação entre Comunidade e Insurreições é um elemento fundamental para entendimento da dialética do poder popular, de suas estratégias em curso.

Durante os momentos insurrecionais a mobilização dissolve as instituições, tanto as estatais como as dos movimentos sociais. As sociedades em movimento, articuladas desde o interior de seu cotidiano, fissuram os mecanismos de dominação, rasgam os tecidos de controle social, dispersam as instituições; deixam, em síntese, expostas as fraturas sociais que a própria sociedade, ao mover-se, ao deslizar-se de seu lugar anterior, põe a descoberto. (Idem, p .33).

Os tempos de desbordares, de intensa criatividade coletiva – durante os quais os grupos sociais liberam gigantescas energias -, atuam como relâmpagos capazes de iluminar as sociabilidades subterrâneas, moleculares, submergidas, ocultas pelo véu das inércias cotidianas nas quais se impõem os tempos e os espaços da dominação e da subordinação.

Esta passagem de Zibechi (2006) lembra não somente o movimento da famosa “toupeira”, mas também a dialética do mito de Sísifo. Ao analisar as insurreições do início de 2000 em Cochabamba e no

Altiplano Aymara e na cidade de El Alto, na Bolívia, ou os que se seguiram em abril e setembro-outubro de 2000, o autor segue a perspectiva da filosofia da história de Walter Benjamin e O autor chama de “momentos epistemológicos” estes “relâmpagos insurreccionais” . Neles e através deles, podemos “privilegiar a fugacidade do movimento”, sua “intensidade”, para conhecer o que se esconde nas formas estabelecidas. A esse respeito, afirma Zibechi (2006):

Durante o levante se iluminam, mesmo fugazmente, as zonas de penumbra (ou seja, as margens vistas desde o estado); a insurreição é um momento de ruptura em que os sujeitos desenvolvem suas capacidades, seus poderes como capacidades de fazer e, ao desenvolvê-los, mostram aspectos ocultos nos movimentos de repouso ou de menor atividade coletiva. (Idem, p. 33).

São os momentos em que Sísifo chega ao pico da montanha! Como, portanto, articular estes grandes momentos com a vida cotidiana da comunidade? O que faz Sísifo quando retorna à planície, ao pé da montanha? O desenvolver múltiplo da capacidade de fazer dos “de abaixo” desarticulam o instituído. Nesse sentido, o autor busca responder questões de fundo estratégico:

- Como é que essa maquinaria social é capaz de destituir, dispersar, o instituído?
- Que características intrínsecas lhe conferem essas

potências?

Uma delas, que rastreamos ao longo desse trabalho, consiste na formação de poderes não estatais, isto é, poderes distribuídos – tendencialmente – de forma homogênea ao largo do tecido social, poderes políticos não separados da sociedade em que nascem. Durante as insurreições vemos como o corpo social, as comunidades rurais e urbanas, são elas mesmo as poderes sem órgãos especializados, poderes em movimento sem poderes sobre o coletivo.

Durante os grandes movimentos se multiplica a energia social em comunidades, bairros, vilas e cidades; observamos como centenas, milhares, milhões, desde suas vidas cotidianas se tornam capazes de ações que pouco antes pareciam impossíveis. (Idem, p. 35).

Não é possível que só durante as grandes mobilizações surge essa energia. Em infinitudes de casos, sobretudo em situações de catástrofes ou naquelas em que o trabalho individual não é suficiente para resolver os problemas, reaparecem essas energias coletivas.

Isso indica que estão “adormecidas” para despertarem quando necessário?

Ou, pelo contrario, são energias que se desenvolvem e se recriam na infinidade familiar, de bairro, nos interstícios da vida cotidiana?

As perguntas se acumulam, e de antemão sabemos que muitas não têm respostas simples.

Não podemos esquecer o fato de que –

inclusive no mundo dos oprimidos, nesse caso o dos aymaras rurais e urbanos- as relações estatais existem e ganham força quando se aquietam as águas da rebelião social.

O que sucede com essas energias coletivas e os poderes não estatais que elas acalentam, quando os tempos de insurreição cedem espaço para os períodos mais calmos?

Podem institucionalizar-se os poderes estatais?

Como, em que espaços, em que tempos?

Ou seja, como podem as relações não estatais converterem-se em relações de tipo natural na sociedade atual?

Nos interessa saber como as relações sociais de caráter estatal cedem espaço para as relações não estatais, mas também, como se produz o caminho inverso. E, muito particularmente, como convivem nos mesmos espaço-tempos ambas dinâmicas.(Idem, p. 35-36).

Estas são as questões de fundo que Raul busca responder. As ações de caráter insurrecional só podem ocorrer, conforme Zibechi (2006), se houver a existência de uma densa rede de relações entre as pessoas; relações que são também formas de organização. O problema é que não estamos dispostos a considerar que na vida cotidiana as relações de vizinhança, de amizade, de companheirismo, de compadrio, de família, são organizações da mesma importância que o sindicato, o partido, e até o próprio estado.(Idem, p. 37).

Estas relações de carácter comunitário portam forças enormes e é dentro delas que se constroem os movimentos de insurreição.

Um olhar feminino/comunal é realizado por Raquel G. Aguillar, que tem se dedicado a análise do que chama de “Horizonte Comunitário-Popular”. Raquel Augillar, centrada no caso boliviano, identifica a “Forma Comunal ou Comunitária”, na sua vertente popular-comunitária, nas lutas a partir de 2000 :

Nas tramas comunitárias aymaras, com seus coloridos e variados formatos associativos é onde mais claramente se exhibe a disposição a recuperar tempos e reconstruir espaços – territórios – para desenvolver múltiplas capacidades de autogoverno, ao menos na América do Sul, pois sob essa chave também podemos entender os esforços zapatistas realizados desde 2003 com a construção-consolidação dos Caracóis; é possível encontrar ‘germens’ análogos a tais esforços, desenvolvidos uma e outra vez por todo o continente(...). (2015. p. 63).

6. A Comuna Aymara

O líder boliviano Felipe Quispe, na década de 90, publicou obra em que defendia uma “Revolução Índia Comunitária” para destruir o capitalismo:

(...) e sobre suas ruínas construir e voltar à Comuna Aymara e, assim, poder formar uma União de Nações Socialistas de Qullasuyu chegando a uma sociedade sem classe nem raças, onde reina o Coletivismo e o Comunitarismo de Ayllus. Em que seremos donos de nossa Pacha Mama ancestral, de nossos destinos do poder político, para governarmos os próprios aymaras a nós mesmos como no tempo Tiwanakense. (Zibechi, p. 152)

A Comuna de Aymara foi explicitada em folheto do “Movimento Katarista de Libertação”.

Buscando uma reconstrução atualizada do Ayllu que não seja apenas um retorno à época anterior a conquista, as formas de organização deste Sistema Comunal aparecem da seguinte forma:

Ayni - cooperação entre famílias do ayllu
Mink - reciprocidade entre ayllus
Mit - reciprocidade entre ayllus e a marka (a marka é toda comunidade humana em um mesmo território - uma Marka pode ter de 4 a 20 comunidades).
Q’amaña - reciprocidade relacionada com o espaço ecológico (Idem, p. 153).

O funcionamento da Comuna segue os seguintes Princípios:

A prática política do ayllu (designa autoridades por rotatividade e sucessão por tempo limitado, de modo que não exista o monopólio do poder) é a base do poder político. O exercício político não só fica em nível do ayllu, mas se generaliza em nível da Marka através dos malkus, que são designados rotativa e sucessivamente pelos diferentes ayllus. Trata-se de construir uma “sociedade comunitária” em base a ayllus, de baixo para cima, incluindo a formação de empresas comunitárias de base “até construir a Grande Confederação Econômica e Política de Ayllus e Comunidades, em que os jilaqatas e os malkus sejam as autoridades deste novo modelo econômico e social. Estas autoridades governariam através de cabidos e assembleias. (Idem, p. 153)

As Rebeliões Comunais

Essa utopia concreta se materializou em diversas lutas e insurreições no início do Século XXI. Zibechi (2006) relata as três maiores. Esta série de Documentos foi produzida numa conjuntura de ascenso das lutas sociais: das 3 primeiras e grandes insurreições aymaras do século XX, cujo epicentro foi a província de Omasuyos e a cidade de Achacachi,

centro histórico, econômico, político e cultural aymara. (Idem, p. 154).

Sigamos a cronologia traçada por Zibechi (2006):

1. Em abril de 2000, ocorre a 1ª insurreição que dura 9 dias, com bloqueios massivos de rotas contra a lei das águas que partem da província de Omasuyos mas com alcance nacional. É a 1ª grande manifestação desde as lutas de 1979 contra a ditadura. Nas formas de luta e organização, utilizam-se de forma massiva o sistema de turnos e rotatividade para garantir os bloqueios, sendo os cabides e assembleias os modos de tomar decisões com até 15 mil aymaras em Achacachi. Essa luta significou “a primeira grande derrota do sistema liberal na Bolívia”, e foi simultânea à “Guerra da Água” ocorrida em Cochabamba, em “uma luta em que os aymaras fizeram nascer o *ethos comunal* como estratégia de luta”;
2. Em setembro-outubro 2000, ocorreu uma nova insurreição, a 2ª que abrangeu toda a região do altiplano e o vale norte da La Paz. “O fato mais notável é que durante os 10 que durou a luta, criou-se o “Quartel Geral Indígena de Qalachaka”, o eixo articulador do movimento, onde se concentravam 50 mil comuneiros em estado de militarização, exercendo o autogoverno de fato”;
3. Entre junho e julho de 2001, ocorreu a

3º insurreição, com duração de cerca de dois meses, abrangendo também o Altiplano e os Valles do Norte de La Paz. Foi criado, desta vez, junto ao “Estado Maior” de qalachaka vários micro quartéis para controle do território”. (p. 154-155).

O que trouxe de novo esse movimento?

Diferentemente do que ocorreu em 1979, esse movimento não foi para defender a democracia representativa nem para obter reivindicações. Pelo contrário, significou em 1º lugar, o início do fim da democracia representativa e a queda do modelo econômico neoliberal que se implementou a partir de 1985 e, em 2º lugar, o início da legitimação do projeto político da autodeterminação das nações originais confederadas (Idem, p. 155).

Nesta conjuntura revolucionária foi emitida a “Declaração de Achacachi”, com seis pontos. Dentre eles, destacamos os seguintes:

- O 1º ponto destaca que o “Renascimento do poder indígena e das nações originarias desta República dominada pelo poder econômico, político e ideológico do colonialismo” (p. 155);
- O 3º ponto, supõe um salto qualitativo na história das lutas aymaras recentes: “Para qualquer ação conjunta do movimento camponês, se fixa como quartel geral e

capital do poder indígena a Achacachi, província de Omasuyos, departamento de La Paz” (p. 155).

- O 5º ponto diz “Qualquer ação contra os camponeses por parte do governo, será respondida com o levantamento em armas das nações originárias” (p. 155);
- O 6º ponto afirma “Instaurar nos territórios indígenas Conselhos de Justiça Comunal em vez de corregedorias e policcias. Assim mesmo, expulsar os órgãos repressores do governo tanto a policcia quanto o exercito” (p. 155-156).

Segundo Zibechi (2006), “O decisivo é que todo o enorme potencial do movimento aymara descansa nos “micros-espacos da vida social”, esse conjunto de relações sociais que se manifestam nas comunidades, nos vínculos entre comunidades, em feiras, assembleias, nas autoridades comunais”.(p. 161)

O autor apanha depoimento do prefeito de Achacachi sobre o que seria “uma sociedade comunitária” capaz de destruir o estado boliviano para “construir uma nova estrutura, sob o sistema de nossos antepassados”:

Não havia Poder executivo, Poder Legislativo, Poder judicial, todo esse sistema; já pensávamos outro tipo de estado [...] porque a questão moral, a reciprocidade, o ayni, todas estas questões não existem no estado boliviano, isso é o que rompe todas estas questões, a propriedade privada, a acumulação de

capital [...] No Kollasuyu não há isto, mas há outras forças, que são a reciprocidade, a redistribuição, o trabalho na ajuda mútua, no sentido por exemplo da propriedade comunal. (p. 171-172).

Portanto, a referência principal do atual movimento aymara não é o estado nem a sociedade colonial. É o passado distante, a cosmovisão e a religião andinas e o sistema comunitário que inspira o futuro e seus objetivos do movimento. Parte de uma lógica integral, que integra o “cultural” e o “político” em uma totalidade inseparável, assume o discurso como povo e nação e não só como classe. Estas características estariam, na visão do de Zibechi (2006), vinculadas ao caráter não capitalista das comunidades andinas.(p. 188)

Se buscarmos em Mariátegui os três eixos sobre os quais Amauta definia o socialismo indo-americano, podemos identificar estas características das sociedades comunitárias dos Andes:

- 1- a socialização dos meios de produção, implicando a abolição da propriedade privada dos recursos produtivos e sua substituição pela propriedade social;
- 2- a socialização do poder político, a participação dos cidadãos livres e iguais na formação coletiva de uma vontade política e no exercício direto da autoridade; enfim, a democracia direta;

3- a transformação do mundo das relações intersubjetivas no sentido da afirmação da solidariedade.

Na sociedade Aymara, os produtores e o produto não estão separados, a produção se realiza sem comando externo de patrões, não existe a medicina porque a comunidades tem o poder de curar, nem o ensino porque o acesso ao conhecimento só requer a participação da própria pessoa, é uma sociedade assentada no Ayllu, um sistema articulador de todos os elementos sociais, econômicos, culturais e políticos, como um modo de vida com intimidade e confiança.

Adentremos um pouco no campo da organização do trabalho aymara, olhando de perto o “setor informal e o da economia familiar”. Em “El Alto” (a primeira grande cidade índia aymara do continente), 70% da população ativa trabalha no setor familiar (50%) ou semiempresarial (20%). Esse tipo de negócio é majoritário no comércio e restaurantes (95% dos ocupados), seguidos pela construção (80%) e pela manufatura (75%). Nestes setores predominam os jovens - mais da metade empregada na manufatura tem entre 20 e 35 anos – e a presença feminina é majoritária no comércio e nos restaurantes (79%).(p.67)

Segundo dados de Virgine Baby-Collin, a origem étnica da população com mais de 15 anos, de “El Alto”, tem a seguinte composição:

Quechua	Aymara	Outra	Nenhuma
6,4%	74,3%	0,7%	18,7%

Portanto, “El Alto é uma comuna Aymara”. (COLLIN, 2005, p. 275).

Vejamos sua dinâmica: neste setor informal não existe uma divisão interna do trabalho e, portanto, não há separação do trabalhador com o objeto produzido, pois os trabalhos são assumidos comunitariamente. Em lugar da relação patrão-operário, há relações sociais afetivas entre parentes, compadres e amigos.(p. 68)

Nas “unidades familiares”, nas quais trabalha 50% da população ativa de “El Alto”, não há separação entre a propriedade e a gestão da unidade econômica e do processo de produção. Nestas unidades, predomina o trabalho familiar não remunerado; uns ensinam aos outros como fazer o trabalho e cada um administra seu próprio tempo desde que cumpra sua tarefa. É uma atividade laboral em que não há vigilância direta do patrão. (p. 68-69).

Conclui, então, Zibechi (2006): “A maioria dos trabalhadores de “El Alto” e do conjunto do país, não estão submetidos à divisão taylorista do trabalho, eles dominam os tempos de produção e praticam uma organização do trabalho quase sem divisão, com capacidade de rotação entre os vários postos” (p. 69). Sem dúvida, são princípios da autogestão!

Qual o perfil deste trabalhador? “Um trabalhador jovem, com elevada proporção de mulheres, muito pobre e instruído (só há 8% de

analfabetismo, mas só 52% tem algum ano do ensino secundário), com grande autonomia em seus trabalhos e com forte presença familiar”. Foi esse trabalhador que protagonizou a insurreição de setembro-outubro de 2003! (p. 69)

Nesse contexto, é um tipo de Economia Popular que se constitui:

Em uma primeira etapa, os novos pobres concentram suas estratégias de sobrevivência nos serviços, reciclando materiais de lixo da sociedade de consumo ou aproveitando as brechas para instalar-se em áreas como o comércio através de microempresas ou iniciativas familiares. Com o tempo, desenvolvem também a produção manufatureira. (p. 70)

Zibechi põe a questão central: “existe alguma relação entre esse tipo de desempenho no trabalho-familiar autônomo e o fato de que estes mesmos setores tenham sido capazes de protagonizar uma insurreição sem direção nem dirigentes?” (p. 70)

Zibechi nos fala destas questões em relação à experiência do Equador:

A proposta índia deveria criar um pensamento pluricultural, isto é, um conjunto de pontes que unam: as diversas modalidades de resistência não indígenas, com as utopias ecologistas, de supressão das diferenças de gênero, de supressão das

classes e o humanismo das comunidades eclesiais. (...) Seguramente, o resultado será algo diferente que imaginar um estado, apontando mais bem a formas autogestionárias de organização da sociedade, sem as ataduras dos poderes centralizadores: portanto, a luta indígena não estaria centralmente dirigida a aperfeiçoar o estado, embora essa seja uma tarefa necessária, mas a fortalecer à sociedade contra o estado.(p. 178)

Deste modo, conclui Zibechi (2006):

O projeto dos índios vai além de um estado que não deixa de ser um estado nacional, já que concebem o poder de outra forma, com base numa sociedade pluricultural autogestionária a partir do paradigma comunitário andino, que compreende uma relação harmoniosa com a natureza, sistemas de pensamento holísticos e outra relação com o tempo e o espaço, já não cindidos mas integrados. Em síntese, trata-se de um projeto civilizatório diferente do ocidental capitalista, e que não gira em torno ao poder estatal. (p. 178)

Na mesma linha benjaminiana, Zibechi (2006) afirma:

A comunidade não admite ser pensada como um fio de continuidade e na história de certas regiões latino-americanas ou

como sujeito persistente no tempo, mas a condição de ser decifrada como um conjunto de traços que – muitas vezes de forma intempestiva- encarnam o comum. [p. 213]

E, olhar a Bolívia através da interrogação sobre o comum é tratar de captar o laboratório de uma maquinaria social comunitária (como surge e como se desenvolve a fórmula = autonomia + cooperação) em plena marcha. (p. 214).

Zibechi (2006), então, singularizando seu raciocínio:

Na Bolívia a reorganização indígena-urbana e a luta social pela gestão pública da água e a nacionalização do gás se desenvolvem nesta lógica. O desafio de pensar o comunitário hoje na América Latina deve partir dessa nova composição do comum e de suas dinâmicas que abrangem a reapropriação de recursos naturais e da autorregulação das relações sociais que surgem destas lutas. No reconhecimento destas tendências (efetivas mesmo que parciais e mediadas pela representação) está o mais novo dos traços da governabilidade emergente no continente, cuja ameaça mais notável é – precisamente - o desejo de controlar e estabilizar a força de rua dos movimentos.(p. 218)

Essa força, Zibechi (2006) chama de “Potência Dispersante da Lógica Comunitária”. A essa mesma força, Linera chama de “*Potencia Plebeya*”. Porém, os dois autores, como veremos adiante, têm visões diferentes sobre a questão crucial: *O que fazer com o Estado ? e O que é o Poder?* Vejamos como nos momentos de ascensão das lutas, essa “Força Plebeia” entra em ação.

Linera (2007) debate com Negri a questão do “Movimento dos Movimentos na América Latina”² e explica a dinâmica das lutas ocorridas em seu país:

O Continente – e não apenas a Bolívia – é uma zona de experimentação de novas formas do movimento dos movimentos [...] Na Bolívia, passamos de uma forma de mobilização territorial – fábrica, grande empresa – a um tipo de ação coletiva desterritorializada usando abusivamente de seu poder. É a mobilização de “El Alto”, a mobilização do Altiplano Aymara, a mobilização dos regentes e cidadãos de Cochabamba (2007, p. 50)

Estas grandes mobilizações não partiram de uma fábrica nem de um bairro, mas de múltiplos atores, operários, microempresários, camponeses,

² Cabe contextualizar a produção e divulgação deste texto. Linera apresentou-o num dos Ciclos de Seminários Internacionais, promovido pelo Grupo Comuna (“Pensando o mundo a partir da Bolívia”).

intelectuais que, a partir de redes locais territoriais, criaram outra rede flexível, móvel, que se deslocou ao largo da sociedade e que ocupou o território, porque não pertencia a um território específico, porque podia mover-se como se a totalidade do território fora própria.

Na Bolívia não há movimentos sociais de base territorial; podemos dizer que o que existe hoje são movimentos sociais com temáticas transversais. O tema da água e o tema do gás juntam camponeses, intelectuais, pequenos produtores, comerciantes, operários assalariados, que se deslocam em torno a um objetivo. Uma vez conquistado o objetivo, cada um regressa à sua atividade local, territorial, para logo ser convocado novamente para outra ação coletiva, para outra mobilização e por outra demanda.

Algo novo para entender a Bolívia é a recolocação do tema da identidade. Toni Negri dizia que, no fundo, tudo é luta de classes – eu coincido plenamente com essa afirmação-e o interessante na Bolívia é que as classes sociais têm sido construídas etnicamente ou, se preferem, há uma dimensão étnica da classe social.

No caso da Bolívia, a forma de visibilização da organização, não a única porem a mais importante e com maior capacidade de pressão, se fez notória a partir da reivindicação do complemento étnico, cultural e de identidade.

O interessante na Bolívia é que há uma mobilização coletiva de pequenos produtores, de operários fragmentados, de operários desterritori-

alizados, mas que não se mobilizam nem levantam suas bandeiras públicas através da identidade operária, mas da identidade cultural ou, em outros casos, a partir de uma temática aglutinadora. Então, isso obriga a reinventar as formas de organização, as formas discursivas e as formas de interconexão. (p. 51-52)

A dinâmica que vamos narrar é chamada por Zibechi (2006) de “Guerra Comunitária”:

Quanto as formas de ação, vimos cabildos, assembléias e aptapis, formas massivas comunitárias; logo, há o momento da dispersão, o da picada da pulga; e, finalmente, a ação ‘final’ massiva, gigantesca, em que se joga toda a força em golpes contundentes. É como um jogo de concentração-dispersão. Porém, o momento da concentração busca inicialmente ganhar força interior, em forma de consenso. Não se trata então de concentração externa, na forma de massa ou multidão, mas uma forma interna, mais espiritual que material, já que não existe uma só concentração, mas tantas como as comunidades de bairro. Logo se combate dispersando ao desarticular o aparato repressivo estatal. Por fim, há outro movimento de concentração, porém já é móvel, em movimentos-marchas que nascem de muitos espaços que já não são necessariamente as comunidades, mas os

espaços desde os quais se foi dispersando o estado, as centenas de nós de bloqueios-sembleias-combates. Forma-se assim uma multiplicidade de riachos-rios que convergem para o espaço que a memória ampla fixou como o lugar do confronto final ou, se preferem, da concentração-em-movimento: a praça de San Francisco, o espaço desde o qual os setores populares desafiam e disputam com a praça do poder, a Murillo.(p. 93)

Esse movimento expressa a visão de mundo aymara, o “pachakutik” (visão de mudança): “não é a tomada do poder mas a subversão do poder, o dar a volta ao mundo, o que está dentro sai e o que está fora entra, é inversão dos termos”, que, na cultura Maya, se expressa no movimento do Caracol.

A Autogestão Comunal

Neste parte, veremos como a partir de Mariátegui (2008) e de Marx, as análises de Linera, Zibechi, entre outros, tomam como ponto de partida a Comuna ancestral ou arcaica, asiática, europeia ou incaica, para a construção do socialismo. Na reflexão sobre essas leituras, em nossos estudos, partimos do peruano Mariátegui (2008) e de suas ideias esboçadas em seus “7 Ensaio”. Nesta obra, em seu “Esquema da evolução econômica”, o Amauta afirma que:

A conquista divide a história do Peru (...). Até a conquista, desenvolveu-se no Peru uma economia que nascia espontânea e livremente no solo e da gente peruana. No império dos Incas, agrupação de comunas agrícolas e sedentárias, o mais interessante era a economia. Todos os testemunhos históricos concordam com a afirmação de que o povo incaico –trabalhador, disciplinado, panteísta e simples – vivia com bem-estar material. As subsistências abundavam; a população crescia. O império ignorou radicalmente o problema de Malthus. A organização coletivista, regida pelos incas, tinha amortecido o espírito individualista nos índios (...). O trabalho coletivo e o esforço comum eram frutiferamente empregados nos fins sociais (p. 33-34).

Nessa perspectiva, buscamos traçar “afinidades” de duas obras de Linera com o Princípio da Autogestão Comunal. Podemos mesmo afirmar que, mais que ‘afinidades eletivas’, a obra de Linera faz parte do *campo* político e cultural da Autogestão. As duas referências de Linera analisadas são “Forma Valor y Forma Comunidad” (2009) e “La Potencia Plebeya” (2008), por serem obras que se complementam³.

³ Apesar das datas de publicação, na realidade, as publicações foram construídas em tempo inversos. Em

Em seu prefácio à “Potencia Plebeya”, principal obra de Linera, (2008), Pablo Stafanoni assinala a “evolução político-ideológica” de Linera: “Talvez a evolução político-ideológica mais significativa de Linera é sua passagem – com poucas mediações – de suas posições ‘autonomistas’, para uma defesa quase hegeliana do Estado como síntese da ‘vontade geral’” (p. 19).

O próprio Linera (2008) explica esse processo, com sua maneira peculiar de se expressar:

Nas mobilizações – desde 2000 – tinha crescido um enorme potencial comunitário, um enorme potencial universalista, um enorme potencial autônomo. Meus momentos de maior leitura autonomista, autogestionária e de possibilidade comunista são os momentos anteriores às mobilizações sociais (p.20).

O autor viu nas mobilizações uma contradição: de um lado, seus enormes potenciais (que ele assinalou acima) e, de outro, as claras limitações que vão surgindo. Essa contradição refletiu-se no caráter da revolução em curso: após 2002, vimos que não caminhávamos para o comunismo,

“Forma Valor y Forma Comunidad”, Linera escreveu ainda na prisão, nos anos 1990, e tem caráter mais filosófico. Por sua vez, “La Potencia Plebeya” em tempo posterior e tem caráter mais político, de análise dos movimentos sociais, ausente no primeiro livro.

mas para uma revolução democrática e descolonizadora. Para seu grupo, “a possibilidade do comunismo estava assentada em um forte movimento operário auto organizado que já não existe, mas que poderá voltar a emergir em 20 ou 30 anos” (LINERA, 2008, p.20).

Essa mudança decorre de uma mutação profunda no mundo do trabalho na Bolívia:

A crise da economia atual repousa sobre a interiorização ou desmantelamento dos setores produtivos antes mais importantes e mais organizados do proletariado (automóveis, siderurgia, carvão, petróleo, etc.) e o surgimento privilegiado de novos ramos industriais construídos sobre os ombros de um proletariado novo, desorganizado, carente de experiência associativa, em feroz concorrência interna (indústria eletrônica básica, telecomunicações, indústria aeroespacial, etc) (LINERA, 2008, p.20).

O par dialético “capital x trabalho” toma, então, nova configuração, afetando profundamente seus “personagens” históricos:

A estrutura material do trabalho e do capital se reconfiguram ante nossos olhos e, com isso, a própria estrutura material da constituição do trabalho, do trabalho assalariado e da classe operária. Isto que

temos chamado da formação histórico-material da proletarização social (...). Entender as renovadas maneiras de constituição das classes sociais na sociedade contemporânea (...). Nos anos 1990, produziu-se uma reconfiguração total da condição operária que desorganizou tudo o que existia antes e deixou micronúcleos dispersos e fragmentados de identidade e de capacidade auto organizativa. No mundo camponês indígena vimos a enorme vitalidade em termos de transformação política, de conquistas de igualdade, porém a enorme limitação e a ausência de possibilidades de formas comunitárias de gestão e produção da riqueza (LINERA, 2008, p.20).

Essa nova visão decorre de análises das lutas de 2000, 2003 e 2005: “Isso começamos a observar com o tema da água em Cochabamba em 2000 e, depois, em 2003, com as dificuldades para o abastecimento de garrafas no El Alto”. Posteriormente, o autor acresce: “Isso foi ainda mais claro na segunda ‘guerra do gás’, em junho de 2005”.

Como consequência, seu grupo pensa:

O horizonte geral da época é comunista. E esse comunismo terá de ser construído a partir das capacidades auto-organizativas da sociedade, de processos de geração e distribuição de riqueza comunitária, autogestionária (LINERA, 2008, p.21).

No entanto, neste momento, está claro que não é um horizonte imediato o qual se centra em conquistas de igualdade, redistribuição de riqueza, ampliação de direitos. Sua entrada no Governo, como vice-presidente, está alicerçada nessa leitura da Bolívia atual:

Quando entro no Governo o que faço é validar e começar a operar com o Estado. Então, onde fica o comunismo? Que se pode fazer a partir do Estado em função desse horizonte comunista? (LINERA, 2009, p.21).

Por fim, diz Linera (2009):

Apoiar o mais que se possa o desenvolvimento das capacidades organizativas autônomas da sociedade. Até aí vai a possibilidade do que pode fazer um Estado de esquerda, um Estado revolucionário. Ampliar a base operária e a autonomia do mundo operário, potenciar formas de economia comunitária onde há redes, articulações e projetos mais comunitaristas. Sem controlá-los (p. 21).

A obra de Linera está assentada em uma longa pesquisa que realizou em centros europeus, em busca da “Forma Comunidade” na obra de Marx, inicialmente através de obras em que Marx estudou a “Comunidade”. Por exemplo, anota que Marx, nos Grundrisse, distingue entre Gesellschaft (sociedade

fundada em laços abstratos) e Gemeinschaft (comunidades fundada em laços produtivos e diretos).

O pensamento revolucionário de Marx, “oposto aos esquematismos reacionários” da sucessão linear dos modos de produção, avançou na compreensão de que “a história social tinha continuado a partir de um ponto comum inicial, a comunidade primordial, através de múltiplas vias de desenvolvimento, distintas de um povo para outro ou de um continente para outro. Assim, em sua concepção, já nos Grundrisse de 1857, Marx assinala quatro caminhos distintos de transformação e desenvolvimento da antiga comunidade original:

- a comunidades escrava;
- a comunidade germânica;
- a comunidade asiática ou peruana-modo de produção asiático; e
- a comunidade antiga-sociedade escravista européia (LINERA, 2009, p. 27).

O autor cita as Notas de Marx em relação a América Latina no seu estudo sobre Kovalevsky: “Para Marx a comunidade pré-colombiana na América constitui uma via distinta do desenvolvimento do modo de produção asiático, diferente da Índia, China, Argélia, Rússia, Médio Oriente e outros países” (LINERA, 2009, p. 28).

Mais adiante, o autor destaca a metodologia de Marx para estudar a história dos povos sob formas de produção não capitalistas comunitárias, como o principal “encontrar as tendências comunistas destas sociedades antigas, que juntos com as tendências

comunistas no capitalismo, abrem as possibilidades e a necessidade da revolução comunista no mundo” (LINERA, 2009, p. 28).

No capítulo intitulado “O Marxismo e a Comunidade Andina”, Linera se aproxima de seu objetivo central: “A importância deste pensamento criativo de Marx para nós é fundamental (...) em primeiro lugar, para entender as forças comunitárias que junto as que criou o capitalismo para negá-lo empurram nossa sociedade à possibilidade do socialismo” (LINERA, 2009, p. 29). Linera critica radicalmente tanto as análises stalinistas quanto trotskistas por não entenderem a realidade concreta da América Latina. E retoma suas ideias a partir dos estudos de Marx:

Marx que nunca sacralizou os cinco modos de produção assinalados em sua Introdução de 1859, em outros textos como os Grundrisse e depois em O Capital, os Cadernos Kovalevsky, os Cadernos Etnológicos, etc, assinalou a existência de outras possíveis formas de produção diferentes; tal é o caso da comunidade incaica, que para Marx, nem era escravismo, nem feudalismo, nem é a comunidade primitiva, nem muito menos um ‘semi-socialismo’, mas que foi assinalada como uma forma de desenvolvimento-dissolução da comunidade primordial que deu passo a outra formação econômico-social baseada em um novo tipo de comunidade (...) (LINERA, 2009, p. 30-31).

As características dessa forma de sociedade conjugam os seguintes aspectos:

- uma elevada divisão do trabalho;
- uma forma de controle comunal da terra;
- associação para o trabalho junto ao trabalho individual;
- união da manufatura e do trabalho agrícola;
- a existência de um Estado como personificação da unidade das comunidades, mas que, em seu interior, manifestam-se e desenvolvem-se diferenças sociais e relações de dominação, etc. (LINERA, 2009, p. 31).

Trata-se, então, de um modo de produção, estudado por Marx nos Grundrisse, sob a denominação inicial de forma comunitária incaica e logo em sua forma desenvolvida, generalizada como modo de produção asiático, que também poderia ter se chamado inca, afro-asiático, etc.”(LINERA, 2009, p. 31).

Nesse âmbito, Krader (1988) destaca dois pontos na obra de Marx:

Os estudos etnológicos de Marx se achavam:

- por uma parte em conexão com seus estudos sobre a COMUNIDADE CAMPONESA, ou seja, coma questão do solo e os agricultores como tema histórico e atual;
- por outra parte, se relacionavam com o problema das aplicações agrícolas da ciência e da tecnologia (p. 11).

Nas décadas de 1850 e 1860, tinha escrito sobre os principiaados danubianos e sobre temas orientais, referentes sobretudo à Índia e à China. Seus estudos sobre as comunas camponesas eslavas, germânicas, irlandesas e asiáticas, e sobre a história destas regiões, tinham sido citados junto com dados

etnológicos de autores antigos nos grundrisse, na crítica de 1859 e em o capital. Esses estudos foram aproveitados mais extensamente nos extratos das décadas de 1870 e 1880.

Nas cartas com Vera Zasulic, Marx mostrou qual era concretamente seu interesse nesses temas: o problema histórico de comuna camponesa russa e suas relações sociais internas, tão sumamente vitais, lhe era familiar:

nas proximidades de Tréveris, sua pequena pátria, existia ainda em seu tempo uma comunidade assim. A comunidade camponesa se baseava em atividades coletivas, cujo fim social não era em primeira linha a acumulação de propriedade privada. Ao contrário, o característico destas comunidades era a imanente vinculação de moral social e ética comunal coletiva assim como a não divisão entre o âmbito privado e o público (idem, p. 11).

Segundo Marx, os povos eslavos e outros com uma alta percentagem de comunidades e instituições camponesas não tinham necessariamente que atravessar o processo do capitalismo. Essa tese ia contra o fatalismo histórico e, em geral, contra o historicismo e diversos determinismos históricos.

Os estudos etnológicos dos anos 1879-1882 tratavam dos Estados antigos e das comunidades e sociedades tribais tanto arcaicas como modernas.

Marx entendia a categoria de Morgan, “sociedade gentilica”, como interpretação de uma instituição concreta, como também desde um ponto de vista abstrato, como estágio do progresso evolutivo.

Dessa categoria, posta em relação com as comunidades camponesas, Marx tomou o modelo de uma sociedade que, em vez de concentrar-se no esforço para adquirir riqueza pessoal e privada, desenvolvia instituições coletivas de propriedade” (Idem, p. 11).

Voltemos a Linera, que, sempre apoiado nos clássicos marxistas (Marx e Engels), diferencia as várias formas de Comunidade.

Dois esclarecimentos são importantes sobre o tema. Uma é o estudo das formas produtivas comunais arcaicas,...); e, a outra, é o estudo das formas comunais agrícolas, (...)A primeira ,corresponde a uma época extremamente remota e ainda pouca estudada pelas dificuldades que implica remover as inumeráveis louças da história passada até chegar a estes períodos. A segunda, ao contrario, corresponde a presença de estruturas comunais que, por uma parte, se definem frente a uma sociedade maior configurada como Estado despótico, Estado colonial ou Estado capitalista e, por outra, apresentam estratificações sociais internas que se intensificam frente as extorsões das sociedades maiores que as dominam. Este segundo caso corresponde a nossa realidade(...) (LINERA, 2008, p. 89).

Segundo o eixo da organização do trabalho, Linera define estas formas comunais:

Nas formas comunais, os meios de trabalho são propriedade individual ou patrimônio comum das unidades domésticas (terras de cultivo) por separado ou em conjunto (terras de pastoreio); a força de trabalho é agrupada mediante a ativação de circuitos de parentesco e de reciprocidade dos esforços diferidos no tempo, enquanto as ferramentas permanecem sob soberania processual dos produtores diretos, igual as poucas ou muitas técnicas comunais de trabalho necessárias para a reprodução comunal (LINERA, 2008, p. 93).

Trabalhando com a categoria dialética do “possível”, Linera (2008) questiona: Qual o futuro desta “classe comunal”? Sua análise sobre o próprio questionamento destaca:

Dependerá do curso aleatório da própria história das lutas de classes frente à qual a prescrição de uma rota obrigatória não passa de uma adivinhação de profetas decadentes(...) A comunidade não está condenada a desaparecer, embora este seja seu caminho mais provável. Também pode ser o ponto de partida de uma renovação geral da sociedade, na medida em que a própria moderna sociedade tende também, tal como o temos visto, como contra finalidade de seu progresso, até formas superiores e universalizadas de vida comunal. Esta possibilidade estará

assinada pela presença em escala nacional da comunidade agrária, coletânea das aquisições do trabalho social criadas e reprimidas pelo capital (p. 93).

Com firmeza, Linera (2008) assevera que “De fato, em países como os latino-americanos, a estas altura, a possibilidade de uma autêntica insurgência contra o domínio do capital é impossível a margem da classe comunal e de sua luta para universalizar a racionalidade social comunal que a caracteriza”(p. 93).

Linera traça vários cenários de possibilidades das lutas operárias na América Latina. Numa linha da “Fenomenologia do Espírito” hegeliana, Linera (2008) constrói um tipo de “fenomenologia da trajetória do operário moderno”, para além da mercantilização do trabalho pelo capital e do fetichismo da consciência operária:

Sem dúvidas, sobre estas condições materiais da realidade do operário moderno, há outra possibilidade material: que o operário rompendo estas cadeias escalonadas de submissão; primeiro individualmente frente ao patrão, ao capitalista individual, o qual supõe a erosão das complacências com os medos internos, o desgosto com o abuso, a recuperação de uma dignidade humana enterrada atrás da docilidade regateada. Este é o início de uma série escalonada de rupturas com o antigo ser, portanto, de antagonismos com as

disposições do capital, que estará dando início à constituição do operário em classe por afirmação própria. Isto levará imediatamente a pôr-se a necessidade de deixar de ver a si mesmo como uma vulgar mercadoria ou um mercador e, portanto, à necessidade de ter que manter relação com outros trabalhadores já não como competidores mas como associados. Ao dar-se essas circunstâncias e não ser derrubada essa inter-reunificação parcial do trabalho, surgirão coalizões permanentes para obter seus objetivos. Em caso dessas associações locais unicamente reivindicuem para si os montes de retribuição pela venda de sua mercadoria, terá superado parcialmente a concorrência entre operários de uma fábrica ou ramo, mas para retomá-la em nível de vários ramos ou regiões (LINERA, 2008, p. 115).

Após essa fase em que aparece o operário como “entidade coletiva”, prossegue Linera (2008):

Contudo, esse nível de unidade parcial representa um desenvolvimento da confrontação do trabalho com o capital que poderá desenvolver uma maior compreensão prática dos frutos de sua unidade que (...) poderá dar lugar a lutas mais articuladas, a rebeliões e triunfos que, por sua parcialidade restrita a um ramo ou localidade, terão a contra finalidade de

intensificar as condições de opressão operária em outros ramos menos organizado, com que outra vez se acentuará a concorrência operária que conspirará contra os brotes de unidade local existentes.

Mas há também outra possibilidade: que estas lutas aumentem e, em algum momento, se inter-unifiquem em uma luta nacional, ou seja, em uma luta que disputa o sentido de totalidade orgânica primária do capital, o espaço de domínio, de direção da vida social; a luta de classe terá tomado a forma de uma luta política geral pondo em questão as relações de poder social(...) (LINERA, 2008, p. 116).

Enfim, Linera (2008) conclui sua ideia numa perspectiva marxista e autogestionária:

A construção da classe operária pelos próprios operários é a produção de um sujeito autônomo, de um sujeito que se define a si mesmo como coletividade, que elege, que opta sobre a formação de seu horizonte histórico. Nestas condições, a liberdade operária é o processo de sua libertação de ser-operário-do-capital e que, portanto, deixa de ser operário para afirmar-se como trabalhador livremente associado (p. 117)

Nosso próximo ponto, após as definições de Linera (2008) sobre Comunidade e Comunal e a nova situação do operário, é levar estas questões ao mundo indígena.

De Katari aos Willcas do século passado; da república do Qullasuyu aos rebeldes de Ayopaya de 1949; do apedrejamento a Barrientos em Omasuyus ao bloqueio de estradas de 79; dos comitês de autodefesa no Chapare à última avalanche comunal aimara de setembro, há um fundo comum que comprime épocas e lugares para destacar o significado concreto variável, mas também persistente e irreduzível do que se tem acordado chamar “o indígena”. (p. 200).

Linera (2008) destaca um elemento fundamental desta “Avalanche Comunal Indígena”: não recorreram à narração escrita para validar a radicalidade de seus objetivos! Outros meios são usados para expressar as “paixões comunais” e ocupar o espaço público com a “politicidade comunal”: “a palavra, a rebelião de fato, o tecido, o ritual, o sacrifício, a encenação simbólica e a linguagem dos fatos”!

Esse “fundo comum” que aponta Linera nas “avalanches comunais” é o que chamamos de “princípio da autogestão”, em que a “associação comunal” é “diariamente reinventada”. Essa comunidade é base deste Fundo Comum?

E que é, então, essa comunidade capaz de engendrar um movimento social do ímpeto que todos conhecemos? Independentemente das precisões

sociológicas e da abundância de variações locais, é uma forma de socialização entre as pessoas e da natureza; é tanto uma forma social de produzir a riqueza como de conceitualizá-la, uma maneira de representar os bens materiais como de consumi-los, uma tecnologia produtiva como uma religiosidade, uma forma do individual confrontado ao comum, um modo de mercantilizar o produzido mas também de subordiná-lo à satisfação de usos pessoais consumidos, uma ética e uma forma de politizar a vida, um modo de explicar o mundo (p. 204).

Essa definição nos leva a concepções de Mariátegui, que diria uma ‘visão de mundo’. O Socialismo é: socialização dos meios de produção; é socialização de base do poder político e é um “reencantamento do mundo”⁴.

Encerrando a definição de Linera (2008): “em definitivo, uma maneira básica de humanização, de reprodução social distinta e em aspectos relevantes antitética ao modo de socialização que emana pelo regime do capital” (p. 204).

Então, uma “visão romântica revolucionária”, conforme Lowy, e que conduz a lutas e rebeliões “além do Capital” (Mészáros). Contudo, Linera (2008)

⁴ Ou do poeta mexicano Octavio Paz, quando define a visão de mundo do romantismo: “O romantismo foi um movimento literário, porém foi uma moral, uma erótica e uma política. Se não foi uma religião foi algo mais que uma estética e uma filosofia. Uma maneira de viver e uma maneira de morrer”!

também assinala contradições:

porém, e isso não deve-se ocultar, de socialização fragmentada, subjugada por poderes externos e internos, que a colocam como palpável realidade subordinada. A comunidade personifica uma contraditória racionalidade, diferente a do valor mercantil, porém subsumida formalmente por ela há séculos (...) se acha sistematicamente deformada, retorcida e readequada pelos requerimentos acumulativos, primeiro do capital comercial e depois do industrial (p. 204).

Prossigamos com Linera (2008), em profunda inspiração benjaminiana:

Na rebelião comunal ,todo o passado se concentra ativamente no presente; mas, a diferença das épocas de quietude, onde o passado subalterno projeta-se como presente subalternizado, agora é a acumulação do passado insubmisso o que se concentra no presente para derrubar a mansidão passada. Ê, pois, um momento de ruptura fulminante contra todos os anteriores princípios de comportamento submisso, incluídos os que têm perdurado no interior da unidade familiar. O futuro aparece ao fim como insólita invenção de uma vontade comum que escapa descaradamente de todas as rotas prescritas, reconhecendo-se nessa audácia como soberana construtora de si mesma (p. 206)

Na verdade, a obra de Linera (2008) é uma tentativa de construir a narrativa escrita desse mundo “de conteúdos reconstrutivos e inventivos” e busca, a partir dele, construir, especificamente, o texto do programa social dos movimentos indígenas. As lutas recentes, com toda sua diversidade, na América Latina, formam o momento em que quando a comunidade entra em rebelião, ela é capaz de derrogar de fato a fragmentação a que estava até então condenada a languidescer e reabilita os parâmetros comunais da vida cotidiana como ponto de partida de uma nova ordem social autônoma (...) isso significa que é nestes momentos que o mundo comunal-indígena se deseja a si mesmo como origem e finalidade de todo o poder, de toda identidade e todo futuro que lhe compete (p. 206).

No mesmo espírito benjaminiano-mariateguiano, Linera (2008) segue seu raciocínio: Com a rebelião, assim como a forma comunal de produzir, deixa de ser catalogada como uma relíquia de épocas remotas e se relança como embasamento racional de uma forma superior de produzir autonomamente a vida em comum, a política da comunidade deixa de ser aditivo “étnico” com o qual se doura localmente o predomínio da democracia liberal, e se mostra como possibilidade de superação de todo regime de Estado (p. 206).

Além disso, assinalando o “Espírito Comunal da Autogestão” nestas lutas, Linera (2008) afirma:

Claro, a comunidade insubordinada, mais que o exercício de uma democracia direta que poderia complementar a democracia representativa, como ergue certo esquerdismo frustrado, o que efetivamente postula é a supressão de certo modo de delegação de poderes em mãos de especialistas institucionalizados. O aporte da comunidade às práticas políticas não é tanto a democracia direta, e tampouco se contrapõe irremediavelmente à democracia representativa; embora é certo que a primeira é consubstancial às práticas comunais, a segunda lhe permite em ocasiões coordenar critérios em uma escala territorial e populacional mais ampla. A autêntica contribuição da comunidade em rebelião é a verificável reapropriação, por parte da gente comunalmente organizada, das prerrogativas, dos poderes públicos, dos mandos e da força legítima anteriormente delegada a funcionários e especialistas (p. 207).

Finalizando, Linera (2008) afirma que frente a essas lutas e rebeliões,

Estamos diante de uma nova forma de sensação e produção do poder social, em que a gente aparece como consciente sujeito criador de seu destino, por muito trágico que este possa ser; ao passo que o velho poder alienado como Estado retorna em sua

fonte de onde se autonomizou: as pessoas simples de carne e osso, os criadores do mundo e da riqueza que se reassumem como os verdadeiramente poderosos. A desalienação do poder político e econômico, moral e espiritual, é por isso a grande lição legada pelas contemporâneas revoltas indígenas continentais destes últimos anos (p. 208).

Na mesma perspectiva mariateguiana:

O movimento indígena, se alguma característica notável tem, se alguma lição e rumo tem nos acontecimentos de Chiapas, do Altiplano aimara, do Chapare, é essa reinvenção da política como reabsorção pelas mesmissimas comunidades de todos os poderes públicos. Praticar assim a política constitui um golpe mortal ao Estado do Capital (p. 208).

Sem dúvidas, a autogestão social na linha do Amauta peruano! Linera define a atualidade e pertinência “destas reflexões práticas” em cima das rebeliões indígenas: “à luz das rebeliões comunal-indígenas é possível reencontrar-se com outras formas de comunidades insurgentes de operários e da plebe urbana, que, há mais de cem anos, luta para abrir caminho, e sem cuja presença o comunal-indígena não pode avançar” (p. 208). Com isso, o autor propõe uma análise da formação social boliviana, a partir da

ideia de civilização:

1) Na Bolívia, pode afirmar-se que existem quatro grandes regimes civilizatórios: A moderna mercantil-industrial - abarca pessoas que, possuidoras de uma racionalidade eminentemente mercantil e acumulativa, Têm sofrido processos de individuação, perda de contato comunitário tradicional. Ademais, vivem a separação do político e do econômico e têm as bases de suas condições de existência, como atores dominantes ou subordinados, em atividades de trabalho assalariado (mineração, manufatura industrial, banco, grande comércio, serviços públicos, transporte, etc., com seus respectivos circuitos de acumulação e intercâmbio diretamente mercantil de produtos, bens e força de trabalho. Em termos de população, não são mais do que 20 ou 30% das pessoas que técnica e diretamente estão envolvidas nesta campo social;

2) O segundo regime civilizatório é a Economia e cultura organizadas em torno da atividade mercantil simples de tipo doméstico, artesanal ou camponês. São portadores de uma racionalidade gremial ou corporativa. Possuem um regime de instituições políticas com base na coalizão com normas de pequenos proprietários mercantis. Este segmento social corresponde a uma boa parte da chamada informalidade que ocupa 68% do emprego urbano, artesãos e os pequenos camponeses parcelários;

3) Em terceiro lugar, está a civilização comunal. Seus procedimentos tecnológicos fundam-se na força da massa, na gestão da terra familiar e comunal, na fu-

são da atividade econômica e política, com suas próprias autoridades e instituições políticas. Privilegiam a ação normativa sobre a eletiva. E, na que a individualidade é um produto da coletividade e de sua história passada; e

4) Por último, está a civilização amazônica (LINERA, 2008, p. 231), baseada no caráter itinerante de sua atividade produtiva, a técnica baseada no conhecimento e capacidade individual e na ausência do Estado. Em conjunto, duas terças partes (66%) do habitantes do país se acham em algumas das três franjas civilizatórias ou societais.

Enfim, adverte-nos Linera que esse modelo conceitual não exclui vínculos, cruzamentos e hibridações complexas, produtos da colonização entre estes quatro blocos civilizatórios. Em relação ao que chama “forma sindicato”, Linera também trabalha com conceitos de “tipos de economia”: “O movimento operário e a forma sindicato sob a qual existiu foi então uma síntese intensa de três economias que constituíram a coluna vertebral desta forma de mobilização e identidade histórica” (LINERA, 2008, p. 274). Ele refere-se a uma economia mercantil, uma economia moral e uma economia política e simbólica.

Linera historiciza e caracteriza a “forma sindicato”: “Ser cidadão é ser membro de um sindicato, seja no campo, na mina, na fábrica, no comércio ou na atividade artesanal, o modo de ter identidade palpável frente às demais pessoas e de ser reconhecido como interlocutor válido pelas autoridades do governo é por meio do sindicato” (p.

281).

Sobre esta base estrutural é que os trabalhadores puderam produzir essa forma singular de presença histórica chamada “movimento operário”. (...) A formação histórica deste modo de existência coletiva foi um processo social que, atravessando revoluções, perseguições, congressos, mártires e documentos, teve como ponto de partida e de chegada o centro de trabalho (p. 281).

Deste ponto, Linera (2008) aponta as 05 características da “forma sindicato”, como “forma de mobilização social”:

- 1^a) a forma sindicato tem como célula organizativa a empresa;
- 2^a) é a formação de um discurso unificador e o horizonte de ação central em torno ao litígio pelo valor histórico-moral da força de trabalho;
- 3^a) uma sólida estrutura organizativa que, sustentada pela consistência da identidade por centro de trabalho, abarcará o território nacional;
- 4^a) uma força de massa mobilizadora e disciplinada em torno aos comandos hierárquicos por centro de trabalho, ramo de ofício e direção nacional;
- 5^a) uma série de práticas organizativas internas, uma delas é a assembleia democrática e deliberativa; um tipo de democracia radical que combinou um sentido moral de responsabilidade pessoal com o bem comum;
- 6^a) um modelo de mobilização pactual e integrado à racionalidade do Estado (p. 281).

Zavaleta definiu a forma sindicato como “forma massa”, um modo de presença ativa da

centralidade operária e sua irradiação nos momentos de mobilização da COB (1970-1971, 1978-1981, 1982-1985). Linera (2008) define a dialética desse processo:

Cada uma dessas compactações de blocos de classes sociais são singularidades históricas, excepcionalidades que articulam espacial e geograficamente o operário em torno ao sindicato, o popular assalariado em torno ao operário e o plebeu em torno ao sindicato, rompendo o diagrama de forças estatais e criando um ponto de inflexão na estrutura de legitimidade governamental. (...)

Daí a carga eminentemente política deste tipo de articulação social e que deu lugar a grandes modificações da vida política nacional, em uns casos a processos de democratização social (1978-1982) e, em outros, de regressão conservadora (1971-1985), dependendo da densidade e da continuidade propositiva deste “bloco histórico composto” (ZAVALETA) (p. 288).

Linera contrapõe à “Forma Sindicato” a “Forma Multidão”. Todavia sua ideia de “forma multidão” difere de A. Negri. Linera (2008) se debruça nas lutas recentes da Bolívia: “vamos nos deter sobre as circunstancias particulares que permitiram a emergência da forma multidão_nas jornadas de mobilização social de janeiro a setembro de 2000. (...) O que vamos fazer é uma análise mais estrutural

desta forma de ação coletiva (...)” (p. 295).

Línera traça três componentes constitutivos e comuns à Forma Multidão:

- 1) modo de unificação territorial - Nesse eixo, desde que grande parte das unificações por centro de trabalho foram atacadas pelas políticas de flexibilização trabalhista, livre contratação e fragmentação produtiva, formas pré-existentes de organização territorial, como as juntas de vizinhos, os sindicatos por jurisdição (camponeses e gremiais) ou associações por ramo de ofício, têm adquirido uma relevância de primeira ordem”. No caso da “Associação de Regantes”, a “Coordenadora da Água e da Vida”, uma das *formas multidão*, é uma rede de ação comunicativa e uma rede de ação prática. O decisivo dessa *forma multidão* é que ela “é majoritariamente a *agregação de* indivíduos coletivos, uma associação de associações em que cada pessoa que está presente no ato público de encontro não fala por si mesma, mas por uma entidade coletiva local diante da qual presta contas de suas ações, decisões e palavras” (LINERA, 2008, p. 296-297);
- 2) tipo de reivindicações e base de organização - Nesse eixo,

A preexistência de ‘comunidades solidárias locais’ como base de mobilização, em que a grande força de agregação dos regentes recolhe a vigorosa tradição da cultura e experiência organizativa do movimento camponês firmadas entre os anos 1930-1960 tende a reforçar esse olhar (...) a forma multidão não apenas apresentada em redes de associação com base comunal ou tradicional; também contém, e de um

modo crescente, grupos de base associativa e eletiva emergentes dos intermitentes e mutilados processos de modernização social (p. 298).

- 3) demandas e ações ‘proativas’ - A base mobilizada da Coordenadora, o passo que se foi consolidando, ampliando e radicalizando o movimento social, começou a buscar reconhecimento a suas formas de democracia assembleística como técnica de gestão de demandas civis”. Por exemplo, o Referendum de março 2000, para exercitar os direitos democráticos; ou a convocatória de uma Assembleia Constituinte; o controle direto do poder político em nível departamental durante as jornadas de mobilização; a proposta de implementação de uma forma autogestionária da provisão de água potável (p. 301).

A Forma Multidão

Essas formas de autogestão estão presentes em muitos aspectos de luta e organização na Forma Multidão: assembleias de bairro, comunidades camponesas, de sindicato e de regentes; assembleias provinciais e regionais, assembleias departamentais e cabildos deram lugar a uma estrutura hierarquizada que combinou democracia assembleística e deliberativa em cada um dos níveis horizontais, com democracia representativa e assembleística entre os níveis escalonados que permitiam formar critério público entre iguais no âmbito local (assembleia territorial) e departamental (cabildo), e condensação executiva de opiniões em nível departamental

(Assembleia de representantes locais, porta-vozes da Coordenadora) (p. 301). Segue Linera (2008),

Repetidas vezes (fevereiro, abril, setembro, outubro), esta robusta rede de assembleias e de práticas democráticas plebeias não somente se apresentou enquanto demandantes de direitos frente ao Estado com seu sistema de partidos e parlamento, como o substituíram como mecanismo de governo, como sistema de mediação política e como cultura de obediência (...)

A multidão de fato é uma politização extrema da sociedade possuidora de uma força organizativa capaz de por em questão a pertinência dos sistemas de governo vigentes, o regime de democracia liberal e de erigir, até agora provisoriamente, sistemas alternativos de exercício do poder político e da vida democrática legítima (p. 305).

Enfim, para Linera,

A virtude deste movimento social é que nasceu e pôs em questão as relações dominantes vigentes e, na medida em que há uma forte cultura de autogoverno local, estas lógicas do poder e da democracia assembleística podem ser projetadas à escala departamental ou nacional, pondo em disputa a maneira de enunciar o público, a maneira de gestioná-lo, isto é, a

forma de governo (p. 305).

Em relação às comunidades e Ayllus mobilizados em várias regiões da Bolívia, Linera (2008) ressalta:

têm como antecedentes mais imediato de sua constituição o processo social de reforma agrária iniciada em 1952, que fez desaparecer as formas de propriedade de fazendas e o trabalho servil, formando um sistema de propriedade da terra que combina de maneira flexível e diferenciada, segundo a zona, a propriedade individual-familiar com a propriedade e posse comunal de terras de cultivo, em algumas comunidades e terras de pastoreio e recursos hídricos, na maioria (p. 308).

Ainda conforme Linera, “Esse acesso direto à terra, junto com a indústria doméstico-rural de tecidos, construção, artesanato, permitiu articular as condições de *uma economia familiar-comunal* com elevado índice de auto reprodução” (p. 308).

Voltemos, mais uma vez, às caracterizações das comunidades-Ayllus, em que encontramos elementos do *princípio da autogestão*:

Sem dúvidas, a maioria das comunidades-Ayllus que sustentam as mobilizações são:

- estruturas produtivas, culturais e de filiação que combinam modos de organização tradicionais com vínculos com o mercado, a migração urbana e

pausados processos de diferenciação social interna;

- a posse da terra mescla formas de propriedade ou posse familiar com a comunal; as regras de posse territorial estão articuladas com responsabilidades políticas no interior da comunidade-ayllu;

- os sistemas de trabalho assentados na unidade doméstica mantêm formas não mercantis de circulação da força de trabalho e do trabalho coletivo para a semeadura e colheita;

- o sistema ritual e de autoridade locais vincula a responsabilidade rotativa de cada família no exercício da autoridade sindical e o ciclo de celebrações locais, com a legitimidade e continuidade da posse familiar das terras de cultivo e pastoreio e as técnicas produtivas básicas, que estão dirigidas por padrões culturais de reprodução da unidade comunal (p. 309). Linera, então, sistematiza:

Em conjunto, falamos das comunidades e dos Ayllus como estruturas civilizatórias de sistemas culturais, de sistemas temporais, de sistemas tecnológicos, de sistemas políticos e de sistemas produtivos estruturalmente diferentes das constituições civilizatórias do capitalismo dominante (p.310)

Para finalizar as ideias de Linera, passemos a conclusão em torno do processo do Ayllu em Ação - uma estrutura civilizatória comunal-andina:

Primeiro. Substituição do poder estatal por um poder político comunal supra-regional descentralizado em vários nós (cabildos).

A poucos dias da mobilização, o sistema estatal de autoridades (subprefeituras, corregedorias, alcadias, centros policiais, administração estatal), foi dissolvido em toda a área de mobilização comunal (Sorota, Achacachi, Huarina, Ancoraimes, Pukarani, etc.) e substituído por um complexo sistema de autoridades comunais (denominadas dirigentes sindicais, mas que, na verdade, funcionavam sob a lógica comunal da responsabilidade pública rotativa ligada à legitimidade da posse familiar-comunal da terra);

Segundo. Sistema comunal produtivo aplicado à guerra de movimentos.

A possibilidade de que tanta gente possa manter-se por tantos dias nas rodovias se apoiou no sistema de 'turnos', mediante o qual, a cada 24 horas, as pessoas mobilizadas de uma comunidade são substituídas pelas de outra comunidade a fim de permitir que as primeiras descansem e dediquem-se, durante uns dias, a suas tarefas agrícolas e regressem novamente à mobilização quando for seu 'turno'. (...)

Para cada 100 pessoas mobilizadas em uma das centenas de bloqueios, há um círculo de outras 1.000 ou 2.000 pessoas que esperam seu turno para deslocar-se. Assim, o cálculo conservador de que só no Altiplano mobilizaram-se cerca de 500.000 comuneros (p. 319-322).

O terceiro aspecto é a ampliação da

democracia comunal ao âmbito regional-nacional e remete, portanto, à *produção de uma moral pública de responsabilidade civil*. Neste ponto, Linera aborda a “pedagogia da democratização da vida pública” a qual permite: “falar da presença de um “*princípio de comunidade*” que obriga as pessoas a atuar dentro da coletividade, sob o suposto de que esses laços de unidade já existem com anterioridade a qualquer atitude que se tome em respeito a eles” (p. 323).

O aspecto seguinte corresponde à política da igualdade: “As palavras, os gestos, a corporalidade e a estratégia destes índios insurgentes romperam uma secular hierarquia étnico-cultural por meio do exercício do direito básico da igualdade” (p. 324).

Por fim, Linera (2008) aborda a política da identidade e da alteridade.

A rebelião de abril foi uma guerra simbólica pelo uso do idioma aymara ou quéchua para expressão nos meios de comunicação, assembleias e diálogos; o conhecimento comunal do território; o uso do sistema de deliberação via assembleias; e a lógica de uma economia comunal com alto grau de auto sustentabilidade (p. 325-326).

Assim, concluímos nossa viagem através da obra de A. G. Linera, uma das mais instigantes, pois, é uma ‘análise concreta do concreto’, teorização da experiência de mudança radical em curso na Bolívia. Pensamos que, ali onde A. G. Linera refere-se ao *Princípio de Comunidade*, podemos compreendê-lo como “Princípio da Autogestão comunal”.

7. O Sistema comunal socialista (István Mészáros)

O filósofo húngaro, procedente da chamada escola Lukacsiana de Budapeste, István Mészáros é um dos poucos pensadores socialistas contemporâneos a por na ordem do dia a questão da estratégia socialista, como forma antagônica ao Capital, e não apenas a sua forma histórica atual, o sistema capitalista. Em obras fundamentais, “O Poder da Ideologia” (1989), “O Desafio e o fardo do tempo histórico” (2007) e, “Para Além do Capital” (1996), Mészáros tratou do tema do socialismo na perspectiva de uma sociedade constituída por “produtores livremente associados”, ou seja, da autogestão socialista.

Mészáros parte da ideia da ‘crise estrutural’ do capital como marca fundante desta nova época, que alguns chamam de ‘globalização’. E, por varias razões, nos mostra que a única alternativa a barbárie do capital é uma hegemonia radical socialista antagônica ao Capital.

Esta hegemonia tem por objetivo a construção de um novo tipo de sociedade, que Mészáros sempre chama em suas varias obras, de “Livre associação dos produtores”, ou seja, o que na cultura socialista significa Autogestão Social.

As lutas dos trabalhadores nos séculos XIX e XX, na perspectiva da autogestão social, portam a radicalidade antagônica contra os três eixos do núcleo

central do metabolismo social: o Capital, o Trabalho Assalariado e o Estado.

Em “O Beco dos Sapos” (2019) , aprofundamos esta questão: o caráter e a natureza das lutas autogestionárias como experiências radicais contra o Capital, ou seja, para ‘além do capital’. Sem dúvidas, por isto, tenham sido massacradas a ferro e fogo pelas personificações históricas do Capital, isto é, em ciclos distintos do capitalismo.

Estes ciclos de lutas autônomas e autogestionárias foi sistematizado por João Bernardo, em sua obra intitulada “A Economia dos Conflitos Sociais”. Bernardo qualifica tanto em termos de forma quanto de conteúdo estas lutas pela autogestão. Seu trabalho mostra claramente o que são lutas antagônicas ao Capital, para além do Capital.

Neste sentido, a obra de Mészáros é fundamental .

Em relação à autogestão, Mészáros já em “O Poder da Ideologia” (1989), traçou elementos muito importantes, e também pondo questões sobre a ‘transição socialista’ que aprofundaria em “Para Além do Capital” (1995).

No “Poder da Ideologia” (2004)há um ensaio em que analisa a ‘visão otimista’ de Marx sobre a Comuna de Paris, intitulado “Revolução Social e divisão do trabalho”; aqui, Mészáros afirma que “Uma revolução da classe trabalhadora – como Marx via a Comuna- só em uma escala histórica de longo prazo é também ,ipso facto, uma revolução ‘contra o próprio Estado’”.(p. 342).

Em seguida, seguindo as definições de Marx ,em “Guerra civil na França”, Mészáros define ‘a natureza da tarefa’: “ realizar a ‘emancipação econômica do trabalho’ mediante a ‘forma política’ finalmente descoberta’, para que o ‘trabalho livre e associado’ assuma a forma de ‘sociedades cooperativas unidas’ a fim de regulamentar a produção ‘nacional’ segundo um plano comum”.(Ibid. p. 343);

Noutro ensaio, “Ideologia e Autonomia”, Mészáros fala abertamente em autogestão:

...Os socialistas afirmam que a única autoridade capacitada para a tarefa de administração dos seres humanos como os recursos vitais do progresso social e econômico é a autoridade auto constituída dos produtores associados. A ‘autogestão’ é por eles considerada não apenas praticamente viável, mas também historicamente necessária, tendo em vista as crescentes contradições internas do sistema reprodutivo socialista e a crise de autoridade agora abertamente admitida até por seus defensores mais agressivos”. (Ibid. p. 513)

Analisando o capitalismo em relação a fabrica e ao mercado, Mészáros busca suas alternativas: “A segunda alternativa ao sistema de despotismo prevalecente no local de trabalho e à anarquia na divisão do trabalho voltada para o mercado na

sociedade em geral é ainda menos compatível com o modo de controle capitalista que a primeira. Ela exige a total eliminação do capital, tanto nas microestruturas em cujo interior as práticas produtivas e distributivas da sociedade são realizadas, quanto do modo como estão articuladas em um todo crescente. Sem isto, a ‘auto-atividade conscientemente planejada’ dos produtores associados no plano de seus intercâmbios abrangentes se tornaria impossível, o que por sua vez prejudicaria inevitavelmente seus esforços para instituir a ‘autogestão autônoma’ da atividade produtiva do local de trabalho”. (Ibid. p. 516).

Prossegue Mészáros: “Esta radical eliminação do capital pelos indivíduos auto emancipados de sua presente dominação do metabolismo social é o exato conteúdo do projeto socialista. Em oposição ao modo como se exerce o domínio do capital sobre a sociedade, a concepção socialista vislumbra, nas palavras de Marx, “um plano geral de indivíduos livremente associados’...É o que se quer dizer com a proposta de ‘transformação do trabalho em auto atividade’. (Idem).

Transformar esta visão em realidade pressupõe ‘obstáculos imensos’. Para Mészáros, “Permanece a questão, como antes, de como romper as cadeias do capital “lá onde são forjadas”, substituindo-as em um sentido positivo pelos ‘laços cooperativos’ conscientemente adotados – que ligam e fortalecem a todos, concedendo e determinando a cada um direitos e deveres- mediante os quais possam

ser implementadas as necessárias alterações pelos produtores associados”. (Ibid. p. 517).

Mais adiante, Mészáros volta a mesma questão: “A concepção socialista da atividade produtiva como ‘não apenas um meio de vida, mas a principal necessidade da vida’ (...) é compatível tão somente com a forma de autoridade correspondente, isto é, com a autoridade diretora livremente auto constituída dos próprios produtores associados”.(p. 533).

E, categoricamente, reafirma, a atualidade do projeto de autogestão, na perspectiva de Marx:

Neste sentido, o programa marxiano de transferência do controle do metabolismo social para os produtores associados não perdeu nada de sua validade desde a época de sua formulação. Ao contrario, surgiu de novo, mais forte do que nunca, na agenda histórica de nossos dias, visto que somente os produtores associados podem elaborar, por si próprios, as modalidades praticas com as quais pode ser resolvida a dupla crise, hoje omnipresente, da autoridade e do desenvolvimento.(Idem, p. 538).

Na mesma obra, no ensaio “A constituição da solidariedade”, Mészáros analisando o que chama de ‘a tragédia de Rosa Luxemburgo’, já tinha dito o mesmo que em relação à Marx:

Assim sendo, em todas as questões de importância vital para o movimento, Rosa Luxemburgo apresentou um conjunto de ideias coerente, profundamente dialético e, apesar das complexidades, exposto com notável clareza; conjunto de ideias que, com relação às perspectivas a longo prazo da transformação socialista vindoura, ainda não foi superado.(Idem. p. 393-394).

Enfim, não por acaso, Mészáros, de forma inspirada, cita Rosa no início do capítulo “Ideologia e Emancipação”:

O socialismo não pode ser e não será inaugurado por decreto; não pode ser estabelecido por qualquer governo, ainda que admiravelmente socialista. O socialismo deve ser criado pelas massas, deve ser realizado por todo proletário. Onde as cadeias do capitalismo são forjadas, aí existem cadeias a ser rompidas. Somente isto é socialismo, e só assim ele pode nascer. As massas devem aprender a usar o poder usando o poder. Não há outro modo. (p. 325).

Já mergulhamos nas experiências autogestionárias, ocorridas em vários países. Nelas, através de suas formas Istvan Mészáros, autor de obras como “Além do Capital”, é um dos raros pensadores socialistas contemporâneos a por na

ordem do dia a questão da estratégia socialista, de forma inovadora, ao toma-la como forma antagônica ao Capital, e não apenas a sua forma histórica atual, o sistema capitalista.

Vamos, então, retomar algumas ideias de Mészáros que apresentamos na introdução deste trabalho, e, acrescentar outras que serão importantes para nossas conclusões.

Em sua introdução a “Para Além do Capital” (2002), Ricardo Antunes sintetizou, de forma brilhante, as 3 teses mais originais do pensamento de Mészáros:

1ª) Mészáros diferencia ‘capital’ e ‘capitalismo’. O primeiro antecede ao capitalismo e é a ele também posterior. O capitalismo é ‘uma’ das formas de realização do capital, a forma dominante nos últimos três séculos. Mas, assim como existia capital antes do capitalismo, há capital após o capitalismo (o ‘capital pós-capitalista’), vigente na URSS e demais países do Leste Europeu, durante varias décadas do século XX. Estes países, embora ‘pós-capitalistas’, foram incapazes de romper com o domínio do capital.

Para Mészáros, ‘o sistema de metabolismo social do capital’ tem seu núcleo central formado pelo tripé ‘capital’, ‘trabalho assalariado’ e ‘Estado’. São três dimensões fundamentais e inter-relacionadas, sendo impossível superar o capital sem a eliminação do conjunto dos elementos que compreendem este sistema.

2ª) sendo um sistema que não tem limites

para a sua expansão, o capital acaba por tornar-se incontrolável e essencialmente destrutivo.

3ª) qualquer tentativa de superar esse sistema de metabolismo social que se restrinja à esfera institucional e parlamentar esta fadada à derrota. Só um vasto movimento de massas, radical e extraparlamentar, pode ser capaz de destruir o sistema de domínio social do capital e sua lógica destrutiva.

Mészáros parte da ideia da ‘crise estrutural’ do capital como marca fundante desta nova época, que alguns chamam de ‘globalização’. E, por várias razões, nos mostra que a única alternativa a barbárie do capital é uma hegemonia radical socialista antagônica ao Capital.

Esta hegemonia tem por objetivo a construção de um novo tipo de sociedade, que Mészáros sempre chama em suas várias obras, de “Livre associação dos produtores”, ou seja, o que na cultura socialista significa “Autogestão Social”.

Como vimos nas experiências históricas, as principais lutas dos trabalhadores nos séculos XIX e XX ,na perspectiva da autogestão social, portam a radicalidade antagônica contra os três eixos do núcleo central do metabolismo social: o Capital, o Trabalho Assalariado e o Estado.

Este caráter e a natureza das lutas autogestionárias como experiências radicais contra o Capital, ou seja, para ‘Além do Capital’, explicam o porque tenham sido massacradas a ferro e fogo pelas personificações históricas do Capital, em ciclos

distintos do capitalismo.

Estes ciclos de lutas autônomas e autogestionárias foi sistematizado por João Bernardo, em sua obra intitulada “A Economia dos Conflitos Sociais”. Bernardo qualifica tanto em termos de forma quanto de conteúdo estas lutas pela autogestão. Seu trabalho mostra claramente o que são lutas antagonicas ao Capital, para “Além do Capital”.

Neste sentido, aproximar as ideias de Bernardo com a obra de Mészáros é fundamental .

A relação da Autogestão com a Economia Solidária é outro desafio deste ensaio. É claro que, a Ecosol porta princípios da autogestão ,contudo, como veremos, suas formas de luta e de organização não portam (pelo menos na conjuntura atual) a radicalidade e o antagonismo das lutas históricas da autogestão em relação ao Capital. Suas lutas são de resistência dentro do capitalismo.

As experiências históricas de lutas autogestionárias mostram que estas começam nos locais de trabalho, nas empresas heterogenias, de submissão do trabalho assalariado ao Capital, e vão assumindo formas radicais de organização e programas em relação a organização capitalista do Trabalho, e, em relação ao Estado (forma política articulada de expressão do Capital).

Já a Ecosol tem suas experiências mais articuladas no território, nas cidades, e, há um segmento especial: o das ‘Empresas recuperadas’, mais próximo das experiências de controle operário.

As lutas pela autogestão ocorreram em conjunturas e ciclos pré ou mesmo revolucionários, por sua vez, com poucas exceções, as experiências da Ecosol ocorrem em conjunturas de baixa intensidade de lutas sociais, períodos de poucas convulsões sociais.

Em momento de crise das lutas nas empresas, nos locais de trabalho, a Ecosol é a única forma de expressão da autogestão na época atual do Capital? Define, em si mesma, uma alternativa ao atual modo de produção e mesmo ao próprio metabolismo social do Capital? Que articulações seriam necessárias entre as lutas e formas de organização das experiências da Ecosol e as do movimento operário nas empresas, através de formas associadas de organização (seções sindicais, comissões de fábrica, conselhos operários, etc.)?

Ou, será que teremos, nesta época do Capital, novos ciclos revolucionários de lutas autogestionárias, no sentido assinalado por João Bernardo? O próprio Bernardo remarca que na etapa atual do capitalismo, os próprios ciclos são alterados.

A nova característica de 'crise estrutural do Capital' não determinará, também, nova época para as lutas sociais? Tal qual, não se prevê mais ciclos econômicos do Capital, não seria esta a nova lógica das lutas envolvendo Capital x Trabalho, em suas formas de existência atualmente.

O Estado Comunal

Ainda Mészáros, sobre a ideia do ‘fenecimento do Estado’. Mészáros , na obra “O Desafio e o Fardo do Tempo Histórico” (2007), traz um ensaio sobre “O Socialismo do Século XXI”, em que analisa a postura de Marx frente à Questão do Estado:

Marx era explicito em sua defesa inflexível do ‘Fenecimento do Estado’ com todos os seus corolários. Somete a condução inexorável à realização de uma sociedade de ‘igualdade substantiva’ pode fornecer o ‘conteúdo social’ exigido ao conceito de ‘democracia socialista’, um conceito que não pode definir-se apenas em termos políticos, porque deve ir ‘além da própria política’ tal como herdada do passado. Assim a ‘igualdade substantiva’ é também o princípio orientador fundamental da ‘política de transição’ em direção à ordem social alternativa. Quer seja explicitamente reconhecido ou não, a principal ação da política de transição é colocar-se fora de ação pela transferência progressiva dos poderes de decisão aos ‘produtores associados’, capacitando-os, desse modo, a se tornarem ‘produtores livremente associados’. (p. 237)

Mészáros, mais adiante aprofunda esta questão, através da ideia de ‘unificação das esferas da

reprodução material e da política”. Em varias experiências históricas da autogestão, vamos encontrar essa ideia no Programa dos Conselhos Operários.

Ao expor as condições para libertar o movimento socialista da ‘camisa-de-força’ do parlamentarismo (democracia representativa),pondo a primeira condição como sendo ‘a participação real’, Mészáros retoma a questão do Estado:

Há também uma outra dimensão, que concerne ao desafio muito mais amplo e fundamentalmente tão inevitável a que se normalmente se refere na literatura socialista como o ‘fencimento do Estado’. As dificuldade aparentemente proibitivas desse projeto marxiano vital se aplicam com a mesma relevância e peso tanto a ‘participação – como a autoadministração plenamente autônoma de sua sociedade pelo ‘produtores livremente associados’ em todos os domínios, muito além das restrições mediadoras (por algum tempo necessárias) do Estado político moderno – quanto ao modo duradouro de unificação das esferas de reprodução material e política como alternativa radical visada ao ‘parlamentarismo’. (p. 276)

Com efeito, prossegue Mészáros, “quando consideramos a tarefa histórica de tornar real o fencimento do Estado, a autoadministração por meio da plena participação e a superação

permanentemente sustentável do parlamentarismo por uma forma positiva de decisão substantiva – em oposição à formal/jurídica politicamente limitada – são inseparáveis”. (Idem).

Neste sentido, Mészáros assinala as experiências dos últimos 15 anos ocorridas na Venezuela e na Bolívia, em que, as tentativas de grandes mudanças sociais foram acompanhadas de uma crítica substancial do sistema parlamentar e pelo restabelecimento de assembleias constitucionais. Como veremos adiante, as experiências dos Governos Alvaro, no Peru; do Governo Torres, na Bolívia, e, Allende, no Chile, além das mais recentes de Chaves e Morales, trouxeram esta marca de crítica radical à ‘democracia representativa e parlamentar’. (p. 279).

Na verdade, uma retomada contemporânea da ideia da Comuna Popular. Mészáros também aborda esta ideia tão cara à Grande revolução Francesa :

Ao criticar ‘deturpação tendenciosa’ das ideias de Rousseau, Mészáros diz que “Contudo, a verdade do problema é que, por um lado, o poder de decisão fundamental não deveria jamais ser separado das massas populares. Ao mesmo tempo, por outro lado, o cumprimento das funções administrativas e executivas específicas em todos os domínios do processo sócio reprodutivo pode, com efeito, ser ‘delegado’ por um determinado período de tempo aos membros de dada comunidade, contanto

que isso se faça sob regras estabelecidas de modo autônomo, pelos ‘produtores livremente associados’ e por eles controladas em todos os estágios do processo substantivo de decisão”. (p. 280)

Mészáros situa a questão central:

Pois o desafio inevitável nesse sentido requer a solução de um problema extremamente desorientador: a saber, que o capital é uma ‘força extraparlamentar por excelência’ de nossa ordem social e, contudo, ao mesmo tempo ‘domina completamente o parlamento’ de fora, embora pretenda ser simplesmente uma ‘parte dele’, professando operar em relação com as forças políticas alternativas do movimento da classe trabalhadora de um modo ‘plenamente igualitário’. (Idem).

Para o pensador húngaro, “Em uma ordem socialista, o processo ‘legislativo’ teria de se fundir com o próprio processo de produção de tal modo que a necessária ‘divisão horizontal do trabalho’ fosse complementada de maneira apropriada por um sistema de coordenação autodeterminada do trabalho, dos níveis locais ao global” (Idem).

E que, “essa relação está em agudo contraste com a perniciosa ‘divisão vertical do trabalho’ do capital, complementada pela ‘separação de poderes’ em um ‘sistema político democrático’ alienado e

inalteravelmente imposto sobre as massas trabalhadoras'. (p. 281.)

Em outro momento, Mészáros afirma categoricamente:

é por isso que a reconstituição radical historicamente viável da unidade indissolúvel da esfera política e de reprodução material em uma base permanente é, e permanece, a exigência essencial do modo socialista de controle sociometabólico". (Idem).

Para Mészáros, “ou a sociedade de ‘produtores associados’ aprende a controlar a riqueza alienada e reificada, com forças produtivas emergentes do trabalho social autodeterminado de seus membros individuais- porém não mais ‘isolados’. (Idem).

Seguindo Marx, Mészáros diz que “as condições objetivas de trabalho não aparecem subsumidas ao trabalhador; antes, este aparece subsumido a elas. Capital ‘emprega’ trabalho, mesmo essa relação em sua simplicidade é ‘uma personificação das coisas e uma reificação das pessoas” (p. 288).

Enfim, “O capital é a ‘força extraparlamentar por excelência’ cujo poder de controle sociometabólico não pode de maneira alguma ser restringido pelo parlamento. É por essa razão que o único modo de representação política compatível com o modo de funcionamento do capital é aquele que ‘efetivamente nega’ a possibilidade de contestar seu ‘poder material’.

(p. 281).

Assim, o único desafio que poderia afetar de maneira sustentável o poder do capital seria aquele que tivesse simultaneamente o objetivo de assumir as funções produtivas chave do sistema e adquirir o controle sobre os processos políticos de decisão correspondentes em todas as esferas, em lugar de restringir-se de modo incorrigível pela limitação circular da ação política institucionalmente legitimada de legislação parlamentar. (p. 289).

Façamos longa citação, em que Mészáros retoma o problema do ‘fenecimento do Estado’, concluindo seus pensamento:

Nesse sentido, em vista da questão inevitável que emerge do desafio das determinações sistêmicas, com relação tanto à reprodução socioeconômica quanto ao Estado, a necessidade de uma transformação política abrangente – em estreita conjunção com o exercício significativo das funções produtivas vitais da sociedade sem o qual uma mudança política duradoura e de longo alcance é inconcebível – torna-se inseparável do problema caracterizado como ‘fenecimento do Estado’. (p. 290).

Em seguida, Mészáros, define o conteúdo, sem dúvidas ,de autogestão, desse processo:

Por conseguinte, na tarefa histórica de realização do ‘fenecimento do Estado’, a autoadministração pela plena participação e a superação permanentemente sustentável do parlamentarismo por uma forma positiva de decisão substantiva são inseparáveis...

Essa é uma preocupação vital, e não uma fidelidade romântica ao sonho irrealizável de Marx”, como algumas pessoas a procuram desabonar e descartar. Na verdade, o ‘fenecimento do Estado’ não se refere a algo misterioso ou remoto, mas a um processo perfeitamente tangível que deve iniciar-se já em nosso próprio tempo histórico. Isso significa em uma linguagem franca, a re aquisição progressiva dos poderes alienados de decisão pelos indivíduos sem eu empreendimento de mover-se em direção a uma sociedade socialista genuína.” (Idem).

E, remarca que:

Sem a re aquisição desses poderes (...) não é possível conceber nem o novo modo de controle político da sociedade como um todo por seus indivíduos, nem tampouco a operação cotidiana ‘não-conflitual/adversa’ e, portanto, ‘coesiva/planejável’ das unidades produtivas e distributivas

particulares pelos ‘produtores livremente associados’ e ‘auto administrados’. (Idem)

Enfim, que:

A suplantação radical da ‘conflitualidade/ adversidade e a conseqüente seguridade do fundamento material e objetivo do ‘planejamento global viável’ (...) são sinônimos do ‘fenecimento do Estado’ como um empreendimento histórico contínuo.” (Idem).

Mészáros avança na definição do ‘sujeito revolucionário’ à altura dessa tarefa histórica.

Obviamente, uma transformação dessa magnitude não pode realizar-se sem a ‘dedicação consciente’ de um movimento revolucionário à mais desafiadora tarefa histórica, capaz de sustentar-se contra toda a adversidade, já que seu engajamento tende a despertar a hostilidade feroz de todas as maiores forças do sistema do capital. (Idem)

Vimos esta barbárie das forças do Capital contra os trabalhadores, por exemplo, na Comuna de Paris e, quase um século depois, no Chile de Allende.

Por essa razão, o movimento em questão não pode ser simplesmente um partido

político orientado a fim de assegurar concessões parlamentares, que em via de regra acabam por anular-se mais cedo ou mais tarde pelos interesses extraparlamentares auto vantajosos da ordem estabelecida vigente também no parlamento. O movimento socialista não pode obter êxito diante da hostilidade dessas forças a menos que seja rearticulado como um movimento revolucionário de ‘massa’ conscientemente ativo em ‘todas’ as formas de luta social e política: local, nacional e global/internacional, utilizando plenamente as oportunidades parlamentares quando disponíveis, por mais limitadas que possam ser, sobretudo sem se esquivar de asseverar as demandas necessárias da desafiadora ação extraparlamentar. (p. 291).

Mészáros aponta elementos da estratégia: “Assim, em relação a ambos os domínios de reprodução material e político, a constituição de um movimento socialista extraparlamentar ‘de massa’ estrategicamente viável – em conjunção com as formas tradicionais de organizações políticas do trabalho, ora irremediavelmente desencaminhadas, que ‘precisam com urgência da pressão e do apoio radicalizantes’ de tais forças extraparlamentares – é uma pré-condição vital pra a contraposição ao poder extraparlamentar maciço do capital”. (Idem)

Adiante, no mesmo ensaio sobre “O Socialismo no século XXI”, Mészáros afirma que “O sujeito social capaz de regular o processo de trabalho com base no ‘tempo disponível’ só pode ser a ‘força conscientemente combinada da multiplicidade de indivíduos sociais’: os “produtores livremente associados”, como são habitualmente denominados”. (p. 304).

Para cumprimento destas tarefas de atualização da proposta socialista, Mészáros põe algumas questões de método:

“A constituição urgentemente necessária da alternativa radical ao modo de produção do metabolismo social do capital não ocorrerá sem um reexame crítico do passado. É necessário examinar o fracasso da esquerda histórica em concretizar as expectativas otimistas expressas por Marx quando ele postulou, em 1847, a associação sindical e o consequente desenvolvimento político da classe trabalhadora paralelamente ao desenvolvimento industrial de vários países capitalistas”. (p. 291).

Desde que o “Capital controla ‘realmente’ todos os aspectos vitais do metabolismo social, o capital é capaz de definir separadamente a esfera constituída da legitimação política como uma questão estritamente ‘formal’, excluindo a priori a possibilidade de qualquer contestação legítima em sua esfera ‘substantiva’ de operação reprodutiva socioeconômica”, para Mészáros, “A reconstrução radical historicamente viável da unidade indissolúvel da esfera política e de reprodução material em uma

base permanente é, e permanece, a exigência essencial do modo socialista de controle do metabolismo social”. (p. 284).

E, neste sentido, “a experiência histórica pós-capitalista é um relato triste e premonitório”, conclui Mészáros. Faltou a instituição de um ‘controle democrático substantivo’. Se, o ‘capital nada é sem o trabalho, e de sua exploração permanente’; se a ‘relação entre capital e trabalho é não-simétrica’;isto quer dizer : “ enquanto o capital depende absolutamente do trabalho, a dependência do trabalho em relação ao capital é ‘relativa, historicamente criada e historicamente superável”.

Esta relação entre capital e trabalho, conduz Mészáros a considerar a possibilidade –‘é apenas a possibilidade’- de uma evolução positiva dos acontecimentos que conduz a ‘uma importante mudança histórica na confrontação entre capital e trabalho, e traz consigo a necessidade de buscar uma nova forma de afirmar os interesses vitais dos “produtores livremente associados”.

E, portanto, do Socialismo com base na Autogestão Comunal!

Referências

- Aguillar, G. R. “Horizonte comunitário-popular”. Buap. Puebla.México.2015
- Andreas, Bert- “La Ligue des Communistes-1847”. Aubier. Paris .1972.
- Bartra, Armando. “Hacia un Marxismo mundano”. Editorial Itaca. México.2016
- BERNARDO, João. Economia dos Conflitos Sociais. São Paulo: Cortez, 1991.
- Collin-Baby, Virgine. “La Paz-El Alto”. L’Amerique Latine.Capes-agregation.CNED.Paris.2005
- Garcia, Victor- “America Hoy”.editorial americalee.B.Aires.1956
- Gogol, Eugene. “El concepto del Otro en la liberación latino-americana”. Herramienta ediciones. Buenos Aires. 2002
- Gould, Carol C.- “Ontologia Social de Marx. Individualidad y Comunidad en la teoria marxista de la realidad social”.FCE.México.1983
- Krader, L.- “Los apuntes etnológicos de Karl Marx”. Editorial Fabio Iglesias. Madrid.1988
- “La premiére internationale”. UGE. Collection 10/18. Paris.1976
- Linera, A. “Indianismo y Marxismo”. In: “Memoria, Insurgencia y movimientos Sociales. Bolivia”.Editorial El Colectivo.Clacso/Osal.Buenos Aires.2007
- Linera, A. “Karl Marx. Escritos sobre la Comunidad Ancestral”. Vice-presidencia do Estado. Bolivia. 2015
- Linera, A. Garcia. Forma valor y forma comunidad. La Paz: Clacso; Muela del diablo editores; Comuna, 2009.

Línera, A. La Potencia Plebeya. Buenos Aires: Clacso; Prometeo Libros, 2008.

Línera, A.. A Potência Plebeia. Buenos Aires; São Paulo: Clacso; Boitempo Editorial, 2010.

LOWY, M. (coord.). Mariátegui, por um socialismo indo-americano. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

Lowy, Michael. “Marxisme et Romantisme Revolutionaire”. Le sycome. Paris.1979

Mariategui, J. C.- “Sete ensaios de interpretação da realidade peruana. Editora Alfa-Omega. São Paulo. 2004.

Marx,Karl. La guerre civil em France 1871.éditions sociales.paris.1975

MAZZEO, Miguel. Invitación al Descubrimiento – Mariátegui y el Socialismo de Nuestra America. Buenos Aires: Editorial El Colectivo, 2009.

MAZZEO, Miguel. Los elementos de socialismo practico. In: CUESTA, Micaela et al. Vigencia de Mariategui - Ensayos sobre su pensamiento. Buenos Aires: Dialektik, 2009. [textos para la militância popular]

Mészáros, István- “Para Além do Capital”. Boitempo editorial. São Paulo. 2002

Mészáros, István. O Desafio e o Fardo do Tempo Historico. Boitempo.2007

Mészáros, István. O Poder da ideologia. Boitempo. 2004

Nascimento, Claudio. “Do Beco dos Sapos aos Canaviais de Catende”. Marília: Editora Lutas anticapital, 2019.

Oliveira, F. “Politica numa era de indeterminação”.

- Boitempo. São Paulo. 2007
- Razeto, M. Luiz. "Los Caminos de la Economía de Solidariedad". Vivarium. Chile. 1993
- Riazanov, D. "Le Manifeste Communiste". Molitor. Paris. 1947.
- RIZEK, C.; ROMÃO, W. (orgs). "Francisco de Oliveira. A tarefa da crítica". Editora UFMG. 2006
- Rubel, M. - "Crónica de Marx". Editorial Anagrama. Barcelona. 1972
- Shanin, T. "O Marx tardio y la via Russa". Editorial revolucion. Madrid. 1990
- Shanin, Theodor- "El Marx tardio y la via Rusa". Editorial revolución. Madrid. 1990
- Solano, C. Henry-Lazartini, M. Valeria. "Economía Comunitaria". in: Diccionario de la outra economía. Altamira. Buenos Aires. 2009.
- Zavaleta, M. Rene. El Poder Dual em America Latina. Siglo Veintiuno. México. 1974
- Zibecchi, Raul. Dispersar el poder. Buenos Aires. Tinta Limon ediciones. 2006

Sobre o autor

Claudio Nascimento é educador popular, com trabalhos no CEDAC (Centro de Ação Comunitária), equipe nacional da CUT, diretor de formação do Instituto Cajamar. Fez estágio sobre formação sindical na CFDT (Confederação Francesa Democrática do Trabalho) - França. Educador na CUT-RJ. Educador no Projeto Economia Popular e Solidária do Governo Olívio Dutra-RS. Coordenador Projeto "Aliança Mundo Solidário"(PACS). Coordenador geral de educação na SENAES (Secretaria Nacional de Economia Solidária); membro da Equipe pedagógica nacional da RECID; membro comitê pedagógico do CFES nacional. Equipe nacional Projeto REDEs Solidárias ADS-CUT. Autor de ensaios e livros sobre autogestão e educação popular, como, “Rosa Luxemburgo e Solidarnosc: autonomia e autogestão” (Marília: Lutas anticapital, 2018); “Do Beco dos Sapos aos canaviais de Catende” (Marília: Lutas anticapital, 2019); “A oposição sindical no exílio” (Marília: Lutas anticapital, 2019); “Autogestão e economia solidária” e "Pedagogia da Autogestão". www.claudioautogestao.com.br

ESCOLA DE EDUCAÇÃO POPULAR
ROSA LUXEMBURGO (MST-IARAS-SP)
CONVÊNIO UNESP-CENTRO PAULA SOUZA-
PRONERA-INCRA