

**ENSAIOS SOBRE AUTOGESTÃO  
E EDUCAÇÃO POPULAR  
(vol I)**

Claudio Nascimento



Claudio Nascimento

**ENSAIOS SOBRE AUTOGESTÃO  
E EDUCAÇÃO POPULAR  
(vol I)**

1ª edição

**LUTAS ANTICAPITAL**

Julho - 2020

**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), Édi Benini (UFT), Fabiana de Cássia Rodrigues (UNICAMP), Henrique Tahan Novaes (UNESP), Julio Cesar Torres (UNESP), Lais Fraga (UNICAMP), Mariana da Rocha Corrêa Silva, Maurício Sardá de Faria (UFRPE), Neusa Maria Dal Ri (UNESP), Paulo Alves de Lima Filho (FATEC), Renato Dagnino (UNICAMP), Rogério Fernandes Macedo (UFVJM), Tania Brabo (UNESP).

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

**Capa:** Mariana da Rocha Corrêa Silva

**Impressão:** Renovagraf

---

N244e Nascimento, Claudio.  
Ensaios sobre autogestão e educação popular /  
Claudio Nascimento. – Marília : Lutas Anticapital, 2020.  
410 p. – Inclui bibliografia

ISBN 978-65-86620-17-7

1. Autogestão na educação. 2. Educação popular.  
3. Democracia. I. Título.

CDD 379

---

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

1ª edição: agosto de 2020

**Editora Lutas anticapital**

Marília –SP

[editora@lutasanticapital.com.br](mailto:editora@lutasanticapital.com.br)

[www.lutasanticapital.com.br](http://www.lutasanticapital.com.br)

Para Aida Bezerra, Beatriz Costa e Maria José Santos,  
com quem aprendi sobre educação popular



Apresentação.....9

## **Parte I – Ensaaios sobre Autogestão**

Rui Mauro Marini: democracia, autogestão e socialismo.....15

Mariátegui - uma sensibilidade socialista autogestionária nos Andes.....69

O labirinto gramsciano: Gramsci e a questão da hegemonia.....165

Gustav Landauer: o “espiritual” na autogestão.....227

## **Parte II – Ensaaios sobre Educação**

Apresentação: do Beco dos Sapos aos canaviais de Catende.....293

Uma mutação cultural: de “celetista” e/ou “sindicalista” para “autogestionário”.....299

Os lugares da educação popular, territórios de resistência e criatividade: experiências político-pedagógicas de construção de projeto populares.....333

A autogestão reinventando Paulo Freire!.....347

Paul Singer: algumas hipóteses sobre pedagogia da autogestão.....383

Sobre o autor.....413



## **Apresentação**

---

Esta obra - 1º de uma trilogia - tem por objetivo resgatar ensaios elaborados nos anos 1980-90-2000.

Os ensaios da Parte I – têm por temas “Autogestão e Socialismo”. Eles tratam das ideias de José Mariátegui, Antonio Gramsci, Gustav Landauer, Moses Hess e o brasileiro Rui Mauro Marini.

Os ensaios da Parte II - têm por temas “Autogestão e Educação Popular”.

Os escritos sobre Educação Popular tratam de temas que articulam Educação Popular e Projetos políticos de poder popular e comunal, e, autogestão (Pedagogia da Autogestão).

Um deles aborda a Formação técnico-profissional e pedagogia da autogestão.

Minha atividade político-pedagógica foi pautada desde os tempos do CEDI (Centro Ecumênico de Comunicação e Informação) e CEDAC (Centro de Ação Comunitária), e na Pastoral Operária Nacional, nos anos 1970, pela ação educativa em torno do eixo temático “socialismo com base na autogestão”. Portanto, são ensaios elaborados a partir e para os cursos de formação política. Seja na Política Nacional de Formação (PNF-CUT), no Instituto Cajamar (INCA), na Confederação Nacional dos Metalúrgicos CNM-CUT, na SENAES e na RECID (Rede educação cidadã)

Abrimos esta parte com a apresentação da 2ª edição do livro com um ensaio “Do Beco dos Sapos aos Canaviais de Catende”, que foi ampliada em janeiro de 2020, onde conto a origem do Livro. Ele foi publicado pela Editora Lutas anticapital. Acreditamos que este livro é um exemplo da relação educação popular e autogestão.

Planejamos o 2º e 3º volumes, previstos para serem publicados no final de 2020 pela Editora Lutas Anticapital. O 2º volume é a reprodução de uma Cartilha intitulada “Autogestão na Pedagogia”, publicada pelo IEEP em 2011, para um curso de formação política em convênio com CESIT/Unicamp, com professores da Rede Pública de Campinas.

Trata, como bem explicita seu título, de ensaios sobre Autogestão/Socialismo (Mészáros, el ‘che’ Guevara, Georges Gurvitch), um ensaio sobre “Poder popular e comunal”. Um ensaio da época do CFES-SENAES, a partir dos cursos de Formação dos educadores dessa rede, realizados em 2009-2010, na 1ª etapa junto com Aida Bezerra, da Capina. Outro ensaio que é uma tentativa de construir uma ‘chave metodológica’ para estudo da História das lutas e ideias da autogestão.

Traz também escritos sobre as experiências brasileiras de lutas autogestionárias: a referência fundamental da Comuna de Paris. As experiências comunais de Canudos, Palmares, “Formoso e Trombas” (Goiás) e da “Serra da Raposa do Sol” (Roraima).

Por fim, um ensaio do período da PNF-CUT, escrito para o debate da 1ª Conferência Nacional de Formação, publicado na Revista “Forma & Conteúdo” (n. 07/1999), sobre Educação e Cultura, a partir das ideias de Gramsci, Mariátegui e Raymond Williams.

O 3º e último volume, “Teóricos da Autogestão” ampliará o número de pensadores da cultura autogestionária. Um filão de teóricos da *Nuestra America*, da Europa central e do Leste. E, um ensaio sobre “Os Socialistas utópicos” a partir das ideias de Ernst Bloch, Pierre Naville, Eugen Preobrajensky e Rudolf Rocker.

De *Nuestra America*, Orlando Fals Borda (Colombia), Bolivar Echeverria (Equador), Armando Bartra (México), Raquel Aguillar Gutierrez (México), Rene Zavaleta Mercado (Bolívia). Da Europa ocidental, Nicos Poulantzas, Henri Lefebvre, Pierre Naville, Andre Gorz, Daniel Mothé, (todos da França), João Bernardo (Portugal), percorrendo ideias de Raymond Williams, Yvon Bourdet, Lucien Goldmann, István Mészáros, E.P. Thompson, Alvaro G. Linera, Raul Zibecchi, Anibal Quijano, Orlando Nunez, Abraham Guillen, Paul Singer, Mauricio Tragtenberg e Mario Pedrosa.

Tratamos as ideias de alguns destes em outros trabalhos, publicados pela Editora Lutas anticapital:

“Autogestão Comunal” - 2019.

“Sarabanda Plebeia” - 2020.

“Paul Singer: Democracia, Economia, Autogestão”

“Beco dos Sapos” - 2019/2020.

Enfim, da Europa oriental, Rudolf Bahro (Alemanha), Jacek Kuron e Karol Modezelevsky (ambos da Polônia), Karel Kosik (Tchecoslováquia).

Com esta trilogia, damos cabo de nossos escritos sobre teóricos da autogestão.

Porto Alegre, 4 de julho de 2020

Claudio Nascimento



## **Parte I – Ensaaios sobre Autogestão**



## **Rui Mauro Marini: Democracia, Autogestão e Socialismo<sup>1</sup>**

Para dois fundadores da POLOP, Piragibe Castro Alves (mestre no CEDAC) e Paul Singer (mestre na SENAES).

“Um socialismo que não seja nem imitação nem cópia” (Mariátegui).

“Um socialismo original, democrático e libertário” (Marini).

Esse ensaio tem por objetivo principal resgatar na vasta obra de Rui Mauro Marini o tema da autogestão.

Marini em obra marcante do final dos anos 1960 (“Subdesarrollo y Revolución”. México, 1969), traçou ideias sobre “a dialética do capitalismo no Brasil”. Trata-se de um estudo sobre a formação social brasileira e sua dialética da luta de classes.

Não abordamos diretamente estas ideias de Marini dos anos 60, sobre “a dialética do desenvolvimento capitalista no Brasil”, pois ele as manteve em suas análises posteriores. Mas, assimilando também estas ideias de Marini sobre o capitalismo no Brasil, podemos afirmar que, indiretamente, nosso ensaio serve também como pano de fundo para algumas considerações sobre a Economia Solidária no Brasil. O que fizemos, de modo breve e sucinto, na parte final do ensaio.

Nos últimos anos, muitas análises destacam alguns temas centrais na obra de Marini, como por

---

<sup>1</sup> Escrito em Porto Alegre, 1º de Outubro 2015.

exemplo, a obra coletiva organizada por Lafaiete Santos Neves, “Desenvolvimento e Dependência. Atualidade do pensamento de Ruy Mauro Marini”, publicada em 2012. O livro reúne vários ensaístas acadêmicos e trata de vários aspectos gerais da obra de Marini, e sobretudo, análises de diversos campos da sociedade brasileira e da América Latina, tais como, industrialização, desenvolvimento, estado, tecnologia, desigualdade social, indústria automotiva e setor bancário.

A obra aborda também temas gerais, como divisão internacional do trabalho, teoria da dependência, superexploração do trabalho. Na academia, algumas teses buscam atualizar a ideia de ‘subimperialismo’, ‘superexploração’.

Em um balanço da Teoria da Dependência, realizado por Adrián Valencia (2005), em especial na parte dedicada a Marini, “La embestida neoliberal y La respuesta de Marini” (p. 209), o autor define a “Arquitetura” da obra de Marini:

Essa tarefa começou com a inovação de conceitos como ‘superexploração do trabalho’, (que é o eixo do pensamento de Marini); ‘intercambio desigual’, ‘Estado de contra insurreição e subimperialismo’, ‘multidependencia, burguesia integrada e Estado do quarto poder. Sem esquecer importantes contribuições teóricas e políticas à teoria do Estado, a democracia e o socialismo. Estes conceitos constituem a arquitetura da dependência no pensamento marinista

É exatamente esses últimos conceitos, que Adrián clama para não serem ‘esquecidos’, de que trata nosso presente ensaio. Nas análises da obra de Marini, com

raras exceções, encontraremos temas como autogestão, cogestão, poder popular, tão presentes na última etapa da vida de Marini. São conceitos importantes na arquitetura marinista, pois como diz Adrián, “havia uma continuidade lógica e dialética nos escritos de Marini” (p.220).

Na obra de Marini, o tema da autogestão vem sempre associado a relação Estado x Sociedade Civil, na questão da democracia direta e da participação dos trabalhadores nas empresas. Marini tem muitos ensaios sobre o Estado e Democracia, tanto sobre o Brasil quanto sobre a América Latina.

Para cumprir esse objetivo vamos visitar vários momentos na longa trajetória de Marini, culminando com seus textos dos anos 1990, em que nosso tema toma uma dimensão estratégica em seu pensamento.

Marini é parte de uma 'constelação político-intelectual' das mais profundas do pensamento socialista brasileiro. Um campo de 'afinidades eletivas" cujo centro é a socialista Rosa Luxemburgo. Na origem desta 'constelação' encontra-se um grupo de militantes socialistas, que, com a ditadura militar, tomou rumos diversos, mas sempre no campo das esquerdas.

Partindo da formação da POLOP, no início dos anos 60, podemos identificar militantes do porte do próprio Marini, Michael Lowy, Piragibe Castro Alves, Moniz Bandeira, Paul Singer, os irmãos Eder e Emir Sader, Juarez de Brito, Carlos Alberto Soares, Theotônio dos Santos, Vania Bambirra e, por último, mas não menos fundamental, o automarxista Erich Sachs.

Moniz Bandeira, em entrevista recente (2013), abordou a fundação e a concepção da POLOP:

A Organização Revolucionária Marxista Política Operária (Polop), que passou a publicar a revista, depois jornal, 'Política Operária', formou-se em janeiro de 1961 com a fusão da Juventude Socialista (Esquerda Socialista), com a Mocidade Trabalhista (de Minas Gerais), com uma facção da Liga Socialista Independente (de São Paulo) e com alguns militantes da Juventude Comunista, dissolvida com a cisão de Agildo Barata, após a denúncia dos crimes de Stalin, feita por Nikita Kruschev, no XX Congresso do PCUS, de 1956. A Polop não adotou o centralismo democrático, fundamento do leninismo, por considerar que a matriz do stalinismo, como Rosa Luxemburgo apontou, era a fonte de uma 'ditadura, certamente, mas não uma ditadura do proletariado, e sim uma ditadura de um punhado de políticos, isto é, ditadura no sentido burguês, no sentido da dominação jacobina, e poderia vir a acarretar o asselvajamento da vida pública: atentados, fuzilamento de reféns, etc.

Moniz destaca os principais nomes da Organização:

Erich Sachs e eu, com o apoio de Aluizio Leite Filho e Piragibe de Castro, no meio estudantil, foram os articuladores; no Congresso de Jundiá, participaram da fundação Paul Singer, Michael Lowy, Theotônio dos Santos, Vania Bambirra, Ruy Mauri Marini, Juarez Guimaraes Brito, Eder e Emir Sader, estes ainda bem jovens, com vinte e dezoito anos" ("Margem Esquerda". n.22-2013).

Marini também integra outra constelação intelectual, esta formada a partir dos exílios devido as ditaduras instaladas nos anos 60-70 na América Latina.

Araci Amaral, certa feita, abordou o tema do "Exílio":

para o Brasil surgiria, em função do exílio em vários países da América Latina de personalidades de nosso meio cultural e político, um intercâmbio que nunca antes ocorrera neste nível e com consequências que são ainda prematuras para uma avaliação. Refiro-me aos brasileiros esclarecidos e ilustres que se radicaram no Peru, Chile, México, Argentina, a partir dos anos 60 (como Mario Pedrosa, Augusto Boal, Ferreira Gullar, Almino Afonso, Celso Furtado, Darcy Ribeiro, Francisco Julião, entre tantos outros, em vivência enriquecedora, a meu ver, e que assinala o despertar para uma consciência latino-americana ("Arte para que ?" 1987)

Em seu depoimento sobre Marini, Ana Ceceña explica esse campo plural:

O Ambiente acadêmico criado no México a partir do fim da década de 1970 era bastante propício para ampliar visões e perspectivas. Com olhares de muitos lugares do continente, armava-se o quebra-cabeças da dominação, para pensar nas condições e possibilidades do que então se chamava correntemente de mudança social. Sergio Bagu, Theotonio dos Santos, René Zavaleta, Pedro Vaz, Vania Bambirra, Pedro Vuskovic, Agustín Cuevas, e alguns outros, junto com Ruy Mauro Marini, José Luis Ceceña, Bolívar Echeverría, Pablo González Casanova, Carlos Pereira (o Tutti) e um

conjunto de pesquisadores mexicanos formavam o que bem se pode chamar de a comunidade intelectual da época. O México era um aleph (primeira letra do alfabeto hebraico) do pensamento crítico latino-americano" ("Meu querido Ruy").

Na Introdução ao livro “padrão de reprodução do Capital” (Boitempo-2012), os organizadores traçam uma breve história da “Teoria Marxista da Dependência”:

Participando do ambiente que permitiu renovar o marxismo latinoamericano nos anos 1960 e 1970, a TMD foi erigida como tributaria e continuadora do esforço autóctone para pensar as particularidades do capitalismo e a luta de classes no continente. Assim como Mariátegui integrara os temas raça e classe no debate sobre as questões agrárias e indígena, com sua proposição para um socialismo indoamericano, e Guevara, colocara na ordem do dia o tema da revolução em nível continental, um grupo de intelectuais vinculados a organizações da esquerda revolucionaria abriu o caminho para desvelar as leis próprias de funcionamento do capitalismo dependente latino-americano, enquanto modalidade sui generis da economia mundial, e pensar uma teoria que desse conta de explica-lo. Seu legado teórico implicou a superação dos limites interpretativos próprios do desenvolvimentismo de inspiração cepalina e do monopólio do marxismo pela Terceira Internacional. (pg. 10)

O próprio Marini no texto "A década de 1970 revisitada" remarca que:

O México se transformou no centro desta elaboração crítica, seja porque tinha concentrado a massa de intelectuais exilados da região, seja porque, por sua infraestrutura acadêmica e cultural e pelo clima de liberdade que ali se respirava, erigiu-se como a Meca dos cientistas de todo o mundo que visitavam a América Latina (1995).

O grupo da Polop, no período da Ditadura Militar, se dispersou. Uns foram para o exílio, outros foram presos, outros para vida acadêmica, dois foram assassinados\*. No caso de Marini, foi preso no CENIMAR, se exilou no Chile e México. No Chile de Allende, Marini participou ativamente da ação militante do MIR chileno, inclusive sendo do Comitê central com função no campo internacional.

Antes de voltar ao Brasil com a Anistia em 1979, Marini se dedicou ao trabalho acadêmico em vários centros de pesquisa, sobretudo na UNAM, quando produziu obras que tiveram enorme divulgação em todo continente.

Nessa constelação intelectual da POLOP, foram elaboradas as primeiras fundamentais análises revolucionárias sobre a Formação Social do Brasil, contrapondo-se principalmente a antiga concepção do PCB sobre existência do feudalismo no país.

Sem dúvidas, Caio Prado Jr, individualmente nos anos 60, e Mario Pedrosa na LC nos anos 30, também elaboraram visões inovadoras nesse terreno.

As análises da POLOP influenciaram os vários grupos que lutaram contra o regime militar. Sobretudo, a definição do caráter da revolução brasileira, por seu conteúdo socialista e o descarte da chamada 'burguesia

nacional' como grupo hegemônico na primeira etapa da revolução brasileira, a etapa democrático-burguesa.

### **Vigência da obra de Marini**

Emir Sader em ensaio sobre Marini intitulado "A dialética da hegemonia pós-neoliberal" (2014), declara seu espanto frente a análises que retomam o conceito de 'subimperialismo' de Marini para aplicar em relação ao Governo Lula.

quero referir-me um pouco sobre uma barbaridade que se tenta fazer com um aspecto da sua obra. Ruy caracterizou a política externa da ditadura militar como um subimperialismo brasileiro no continente. (...). Ruy expos com clareza os distintos aspectos desse fenômeno.

Transposições mecânicas e isoladas do fenômeno para América Latina contemporânea fizeram com que surgisse a absurda visão de que o Brasil hoje reproduziria o papel de subimperialismo. Nada indignaria mais Ruy do que essas visões ultraesquerdistas que isolam um elemento da realidade e o deslocam para contextos históricos completamente diferentes. (Margem Esquerda-n. 23/pg.105)

Sem dúvidas, Marini recorreria a observação de método do início de sua "Dialética da Dependência":

Em suas análises da dependência latinoamericana, os pesquisadores marxistas incorrem, no geral, em dois tipos de desvios:  
1: a substituição do fato concreto pelo conceito abstrato, ou a adulteração do conceito em nome de

uma realidade rebelde a aceita-lo em sua formulação pura (ERA. México/1974/pg.13).

Na verdade, nos próprios ensaios de Marini, como em "A acumulação capitalista mundial e o subimperialismo" (Cuadernos Politicos. México/1977), há clara definição metodológica dialética do conceito:

O subimperialismo brasileiro não é só a expressão de um fenômeno econômico. Resulta de modo amplo do processo da própria luta de classes no país e do projeto político, definido pela equipe tecnocrático-militar que assume o poder em 1964, acrescentados das condições conjunturais na economia e na política mundiais.

Assim, Marini fala de uma totalidade articulada de fenômenos econômicos, político-militares em nível nacional e mundial. Para Marini, "As condições políticas se relacionam com a resposta do imperialismo ao passo da monopolaridade à integração hierarquizada, que já mencionamos, e mais especificamente sua reação frente a revolução cubana e ao processo de ascenso de massas registrado na América Latina na década passada; não vamos analisar agora estas questões. As condições econômicas se relacionam com a expansão do capitalismo mundial nos anos sessenta e sua particular expressão: o boom financeiro". (ibid)

Em outro ensaio de 1977, ("Estado e Crise no Brasil". ibid.), Marini detalha o "esquema de realização do subimperialismo" no quadro da Ditadura Militar do Brasil:

O esquema de realização da ditadura militar e do grande capital para esta fase de desenvolvimento que caracterizamos como subimperialista, se baseou em três elementos fundamentais.

1) o primeiro deles, que cronologicamente, é o último, já que só se configurou plenamente a partir de 1968, ao passo que os demais já eram visíveis no curso da crise de 1962-1967) é o consumo suntuário.

2) um segundo elemento na realização de mercadorias do modo subimperialista é a exportação e, em particular, exportação de manufaturas.

3) o terceiro elemento do esquema de realização subimperialista, que é o que mais nos interessa agora, é o representado pelo Estado (a importância do gasto público na economia).

Marini destaca dois setores da ação do Estado na política econômica da ditadura militar: a indústria nuclear e a indústria bélica pesada, o complexo industrial-militar.

Virginia Fontes, em entrevista ao IH da Unisinos (maio 2010), tenta atualizar as condições do subimperialismo segundo Marini:

IH: Estamos assistindo ao nascedouro do imperialismo brasileiro, no qual empresas brasileiras se voltam para explorar a força de trabalho em outros países?

VF: “Tenho analisado a questão por dois caminhos: um é o da história contemporânea, do desenvolvimento do capitalismo nos últimos 50 e 60 anos, e o outro são as características específicas da sociedade brasileira.

Então, começando pela história brasileira, desde os anos 1960, Ruy Mauro Marini apontava as características de um subimperialismo brasileiro. Isso, em função da industrialização, razoavelmente complexa, já atingida pela economia brasileira, assim como pela relativa autonomia do Estado em relação a cada fração capitalista, o que permitia uma atuação mais ampla e organizadora do conjunto dos capitais, e também pela superexploração do trabalhador e pela escassez de mercado interno.

O termo ‘subimperialismo’ tinha a ver com o fato do Brasil se expandir, exportando capitais. E, naquele momento, principalmente, sob a forma de mercadoria. Houve uma exportação crescente de produtos manufaturados e industrializados para a América Latina. Considero que essa linha, aberta por Ruy Mauro Marini, é muito importante, mas acho que hoje precisamos averiguar se as condições são exatamente as mesmas.

Diria que há vários fatores importantes para se compreender no processo brasileiro contemporâneo. Atualmente, diferente da exportação de mercadoria, os grandes capitais brasileiros estão se concentrando em uma proporção faraônica e passam a exportar capital sob a forma de investimento direto no estrangeiro, e a implantar empresas no exterior. E estes contam com o apoio de entidades públicas, como o BNDES e Banco do Brasil, por exemplo.

IHU: E qual a diferença dessa fase descrita por Marini para essa que está nascendo?

VF: “Ruy Mauro Marini tinha razão. A interconexão entre capitais de origem estrangeira e brasileiros só se aprofundou. Portanto, hoje é muito difícil distinguir entre um capital genuinamente

brasileiro e um capital mesclado com capitais internacionais.

O primeiro ponto é de que, no contexto internacional, a expansão do capitalismo contemporâneo só pode ocorrer sobre a forma de imperialismo. Porque o grau de concentração de capitais e de centralização exigido para que as burguesias brasileiras permaneçam capitalistas determina um saldo de exportação de capitais, no sentido de investimento direto no exterior e de extração de mais valor para além das fronteiras.

A segunda diferença, com relação a Marini, é que houve uma expansão do mercado interno, principalmente a partir dos anos 1970, não exatamente em função de melhorias salariais de redução da desigualdade. Ao contrário, as desigualdades se aprofundaram. Porém, expandiu-se absurdamente, o crédito para todas as formas de consumo, desde o consumo especulativo e produtivo ao imediato, das famílias. Outro ponto importante é uma análise mais ampla do conjunto do processo histórico. Acho que isso irá caracterizar os saltos de etapa da sociedade brasileira”.

Em ensaio para antologia publicada em 2009 (Boitempo/PUC), Emir situa a "atualidade de Ruy Mauro Marini":

A atualidade da obra de Ruy Mauro Marini se deu no marco do período hegemônico pelo capital financeiro, na sua modalidade de capital especulativo. A desnacionalização das burguesias nativas se deu por intermédio de sua financeirização, esta estreitamente vinculada aos compromissos internacionais dos governos, endividados no marco das políticas de ajuste do

FMI. Mas o principal tema de sua obra, que revela mais profundamente sua atualidade, é o da superexploração do trabalho (pg.32).

Emir destaca alguns elementos de atualidade das análises de Ruy:

Em suas análises originais, a dialética da dependência reservava aos países da periferia a superexploração do trabalho como forma específica de extração do mais-valor para compensar as desvantagens tecnológicas com relação aos países do centro do sistema. (ibid/pg.104).

Sader aponta o elemento 'novo':

Mas a maior novidade veio do centro do sistema, especialmente da Europa, com a chegada massiva de trabalhadores imigrantes(...). Os milhares de trabalhadores imigrantes que chegaram a países como a Alemanha, a França, a Espanha, a Itália, a Suíça, a Bélgica, os Estados Unidos ou o Canadá, entre tantos outros, assumiram papel importante no mercado de trabalho, sofrendo as condições mais clássicas da superexploração analisada por Marini, além da discriminação e da exclusão dos direitos para seus familiares são chegarem a esses países ilegalmente (ibid-pg 104)

Todavia, algumas pesquisas na área acadêmica retomaram o tema do subimperialismo brasileiro. Por exemplo, o trabalho de Carolina Borges de Andrade, “Subimperialismo Brasileiro na perspectiva da Integração da infraestrutura regional sulamericana”, repõe a questão:

A hegemonia brasileira no subcontinente sulamericano na primeira década do novo século reaviva o conceito de suimperialismo no campo acadêmico. O protagonismo brasileiro na condução da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura regional Sulamericana (IIRSA), lançada em 2000, em Brasília, pelo presidente Fernando Henrique Cardoso, na primeira reunião de cúpula dos chefes de Estados da América do Sul, recoloca o Brasil numa posição intermediária entre o centro e a periferia (p. 61).

Em 2009, a IIRSA foi substituída pelo COSIPLAN, órgão subordinado a UNASUL, criada em 2008. Para Carolina:

A iniciativa da IIRSA converge não apenas na direção de uma integração regional “para dentro”, mas também “para fora”, correspondendo a uma cooperação antagônica nos moldes da interpretação de Marini. (pg. 62).

Em relação a presença do Brasil no campo político na região, Carolina destaca que:

a hegemonia brasileira se dá, em grande medida, na mediação de conflitos na região. A postura brasileira é vista muitas vezes como solidária pelos vizinhos. A revisão do acordo de Itaipu em 2010 e a não interferência nos assuntos internos da Bolívia quando o presidente Evo Morales nacionalizou as reservas de energia não-renováveis do País, em 2006 são exemplos disso. O Brasil ora é visto como nação “subimperialista” na região, ora é visto como nação “anti-imperialista” (pg.63). Carolina conclui pela

‘necessidade de aprofundarmos cada vez mais o debate acerca das consequências do subimperialismo brasileiro, para o país e para a America do Sul (pg. 64).

Em e-mail que me enviou, Carolina Borges apresenta a posição do professor Nildo Ouriques, estudioso da economia brasileira, que esteve em sua banca:

O professor Nildo Ouriques que participou da minha banca defende que o subimperialismo brasileiro na IIRSA só foi possível devido a valorização das commodities, principalmente no final do primeiro mandato e início do segundo mandato do Governo Lula. Segundo ele, isso teria permitido a política de Estado via BNDES que favoreceu o subimperialismo brasileiro, ou seja, para ele, o ponto alto do subimperialismo brasileiro teria se dado precisamente nesse período, com ênfase para a condição “grau de monopolização do capital e do sistema financeiro”. Sem esse aspecto, o Brasil perderia sua característica subimperialista, mantendo apenas o posto de potência regional, que até o momento parece incontestável.

Em outro e-mail, Carolina define a cooperação do Brasil e EUA na IIRSA e de caráter antagônico:

A polarização em torno de interesses bolivarianos e liberais dentro da UNASUL me levou a optar pela confirmação da cooperação antagônica. Além disso, mesmo intermediando conflitos, o que atende também aos interesses dos Estados Unidos de ter uma nação-costura como o Brasil na

América do Sul, o fato do Brasil defender e criar consensos em torno da criação de um Conselho de Defesa Sul-Americano (CDS) e da Unasul, frente a OEA, me levou a reconhecer a cooperação antagônica.

Penso ainda que a cooperação antagônica se dá ainda na participação inicial do BID sem que isso tenha representado a atração dos financiamentos necessários à IIRSA, como pretendia o Brasil. Outro aspecto ainda da cooperação antagônica identificado no trabalho é que a IIRSA, ao integrar fisicamente o continente sul-americano, atende no sentido físico ao menos, tanto o regionalismo para dentro quanto o regionalismo para fora e levando em conta a crise mundial e a polarização entre bolivarianos e liberais dentro da UNASUL é difícil saber o rumo que a integração irá tomar, se subimperialista ou não. (agosto 2015).

Sobre a obra "Dialética da dependência", Ceceña diz que:

R.M. Marini se propôs compreender o capitalismo de todos os pontos de vista, com suas contradições e modalidades contrapostas e articuladas(...). Foi assim que, com a América Latina na carne e a partir de uma leitura cuidadosa e crítica das obras de Marx, Marini mergulhou nos mares da mais-valia e das estratégias multidimensionais de obtenção do lucro e produziu uma obra que, sem dúvidas, condensa as suas maiores contribuições (ibid-pg.41).

E, define a ação operada por Marini:

É nesse esforço coletivo de construção de visões de mundo emancipatórias que o pensamento de Marini deve ser colocado. Nos anos 1960 e 1970, Ruy Mauro Marini realizou um salto epistemológico quando insistia em realizar uma leitura do capitalismo a partir da América Latina... (ibid-pg 43)

Na última fase de sua vida, no fim dos anos 1980 e início dos anos 1990, "Marini estudou o sentido e o caráter da nova ordem emergente na América Latina e das lutas sociais e políticas dos trabalhadores na busca de afirmar e ampliar a sua participação nas novas democracias renovadas e continuar resistindo no embate contra o neoliberalismo. Esse é o contexto no qual se produzem as últimas contribuições de Ruy Mauro Marini" (L.F.O. Costilla.2009/pg.311).

Partindo de depoimento de Nelson Gutierrez Y., podemos destacar os estudos dos últimos anos de Marini:

Em 1979, com a lei da anistia(...). Os temas de sua preocupação nessa época eram, os processos de democratização na América latina e, em particular, no Brasil e no Cone Sul; o movimento operário e a democracia; os limites das assembleias constituintes e das novas constituições; as relações, no caso do Brasil, entre o Estado, grupos econômicos e projetos políticos.

Gutierrez define o foco destes temas:

A preocupação central era esclarecer o caráter de classe da luta democrática, para que esses processos não se limitassem à capacidade de

iniciativa e determinação exclusiva das forças burguesas" (Exp. Popular-2006/pg.277).

Na Área mundial, os temas de Marini são destacados por Gutierrez:

a democracia e o socialismo; a Perestroika; a geopolítica latino-americana; o desenvolvimento do capitalismo mundial. (ibid-pg.278).

Muitas das ideias de Marini renascem na década de 2000 com a nova conjuntura surgida nos países da América latina. Todavia, Marini já assinalava as novas possibilidades em estudos da década dos anos 1990, quando houve a abertura de um novo ciclo de lutas com a rebelião ocorrida no México, em Chiapas, em janeiro de 1994. Marini faleceu quatro anos depois, em 1997, ainda jovem, com 65 anos de idade.

### **O caráter de classe da democracia**

Um dos ensaios de maior vigência de Marini versa sobre a Luta pela Democracia, tema permanente da última etapa de sua obra.

Em ensaio de 1985, com esse título, Marini inicia afirmando:

Nunca, como hoje, a questão da democracia ocupou lugar tão destacado nas lutas políticas e sociais da América Latina e na reflexão que sobre elas se faz. (Pensamiento Critico Latino-Americano.n.1-pg 10).

Nada tão atual nessa primeira década dos anos 2000, com a diversas experiências em curso em Nuestra America, Bolívia, Venezuela, Equador em um campo, e noutro campo Brasil, Argentina, Uruguai, Chile.

Marini traça as razões dessa vigência do debate sobre a democracia:

Isso se deve sem dúvidas, à dura experiência do período de autoritarismo e repressão de que a região recentemente emergiu. Mas se deve, também, a que a idéia da democracia, tal como se apresenta para nós, envolve conteúdos, agrega conceitos e indica significados que transcendem a sua definição habitual (ibid)

Nada tão atual, nesse contexto de globalização e de processo político pactuado ‘por cima’, no caso do Brasil, no ciclo de 1988 (Constituinte) até estes primeiros meses do segundo mandato do Governo Dilma.

Nesse último período, a contribuição de R.M. Marini as ideias sobre a construção de um poder popular comunal-autogestionário assumem papel muito importante com o novo ciclo de lutas iniciado com a rebelião neo-zapatista em Chiapas-México em janeiro de 1994.

Desde a rebelião neo-zapatista no México, Chiapas, janeiro 1994, que o novo ciclo de lutas sociais em Nuestra America, junto com os sucessivos governos de esquerda, questiona radicalmente as estratégias de revolução no Continente.

As décadas de 1990 e 2000 marcam a emergência de novas lutas sociais e novas estratégias via movimentos sociais e governos democráticos em Nuestra America.

Em um sentido gramsciano podemos marcar dois campos:

- 1: "revoluções ativas de massa" (Bolívia, Venezuela, Equador),
  - 2: 'revoluções passivas', de 'transformismos moleculares" (Brasil, Argentina, Chile, Uruguai).
- Estas experiências políticas recolocaram em pauta a questão do socialismo.

É sintomático que Marini faça parte do grupo de sete pessoas que formam a Comissão Consultiva da revista "Chiapas" fundada em 1995, um ano após a Rebelião indígena de Chiapas.

Na vasta obra de Rui M. Marini, podemos encontrar reflexões nesse sentido, e particularmente, em torno do conteúdo do socialismo: a autogestão.

O ex-dirigente do MIR chileno, N. Gutierrez Y, destaca a perda de muitos trabalhos de Marini do exílio chileno:

Entretanto, as principais produções teóricas de Ruy Mauro Marini, durante sua permanência no Chile e sua vinculação com a esquerda revolucionária entre 1969-1973, se perderam na furia genocida e incendiária que teve lugar a partir do 11 de setembro. Trata-se das notas elaboradas para o curso Teoria da Mudança, que se referia na realidade à teoria da revolução.

N. Gutierrez fala do conteúdo dessa obra de Marini:

Eram estudos das revoluções burguesas e das quatro revoluções socialistas: soviética, chinesa,

vietnamita e cubana. Também se aprofundava na reelaboração dos conceitos de revolução democrática e revolução socialista, buscando estabelecer novas relações entre elas; aprofundava-se na investigação de classe e aliança de classes, vanguarda e classe, luta de massas, ao mesmo tempo em que se reexaminavam as concepções e práticas da luta armada na recente experiência latino-americana"("Vida e Obra". Exp.Popular-2005/pg.208).

Sem dúvidas, estes temas voltaram nas reflexões de Marini nos anos 1980 e 1990.

Na apresentação ao livro com textos de Marini (Boitempo/PUC Rio. 2005), é dito que o 'ressurgimento da problemática do socialismo', exige uma 'reconstrução teórica' que, na obra de R.M. Marini, "a teoria da dependência elaborada nos anos 60 seria apenas o ponto de partida. Ela deveria ser transcendida no plano do marxismo, isto é, depurada de seus aspectos estrutural-funcionalistas e reorientada para a construção de um socialismo libertário e original. Esse socialismo deveria se distinguir pela sua capacidade de introduzir elementos da democracia direta que permitissem o controle do estado pela sociedade e por sua capacidade de democratizar os processos de gestão internacionais". (grifos nossos/p.12).

Marini em seu livro "América Latina: dependência e integração" (1992) define o socialismo como uma etapa superior de desenvolvimento, "um socialismo original, democrático e libertário".

Sem dúvidas, pelo conteúdo definido, o que o autor acima chama de 'socialismo libertário', é o tema da autogestão e do poder popular comunal.

Nessa perspectiva, retomamos ideia de M. Lowy (em ensaio conjunto com Samuel Gonzalez):

Nos parece, à vista das experiências de luta social e política em nível mundial da última década, hoje mais que nunca é necessário e coerente o horizonte socialista para este século, pois, frente à crise de civilização, o socialismo continua propondo e impulsionando a criação de um mundo sem opressão nem exploração, sem propriedade privada nem Estado. Isto indica a necessidade de seguir pensando a realidade de modo distinto: de seguir atuando de maneira crítica e radical, isto é, revolucionária.

A pergunta, então, é que tipo de socialismo construir e sob quais bases históricas e teóricas, o que forma um desafio que supera a uma só corrente teórica, a uma só corrente política ou a um só autor. Por isso, é importante ressaltar a necessidade consolidar um ambiente de diálogo permanente entre autores e correntes com a intensão de recriar nossos horizontes práticos e teóricos.

E, seguindo esse raciocínio, concluem M. Lowy-S. Gonzalez:

Com a intenção de impulsionar um socialismo revolucionário e libertário, vamos propor uma abordagem e um resgate crítico, desde uma perspectiva marxista, de três correntes teóricas e políticas que na atualidade gozam de um peso significativo para as lutas das classes subalternas em nível mundial: O romantismo revolucionário, o anarquismo e o ecosocialismo. Tudo isso, com a intenção de tecer uma perspectiva criativa e

dinâmica para o socialismo do século XXI ('Ideias para o socialismo do século XXI"-2013/ disponível em "marxismocritico.com').

Um elemento comum a estas três correntes político-teóricas é a perspectiva mariateguiana do socialismo: a socialização dos meios de produção; a socialização de base do poder político e, uma nova racionalidade ético e cultural. Ou seja, o tema da autogestão comunal.

Nesta mesma perspectiva e refletindo a experiência em curso na revolução boliviana, o vice-presidente A. G. Linera a define como 'construção de um socialismo comunitário':

O que estamos fazendo na Bolívia de maneira dificultosa, as vezes com retrocessos, mas sem dúvidas como horizonte de nossa ação política, é encontrar uma via democrática à construção de um socialismo de raízes indígenas, que chamamos socialismo comunitário ('la Construcción del Estado". Conferencia Magistral na Fuba"/9 abril 2010).

### **A Teoria da Democracia Autogestionária**

Sem dúvidas, a rica experiência vivida por Marini no exílio chileno, na época do Governo Allende (1970-1973), foi fundamental na construção de sua visão da democracia. Essa participação teve seu aspecto mais profundo na militância de Rui no MIR chileno. Essa organização teve papel determinante na experiência chilena da autogestão, expressa sobretudo nos “Cordões Industriais dos Trabalhadores”, que aprofundou e

ampliou a práxis decorrente do projeto da Unidade Popular e da CUT chilena, da “Área de Propriedade Social”.

E, em termos de pensar uma estratégia de poder nacional, a ideia da “Assembleia Popular”, como forma de ‘duplo poder’.

A partir de relato Emir Sader podemos ver que a elaboração de "A Dialética da Dependência" ocorreu quando Marini estava no exílio chileno em 1972, marcado por uma forte luta política de classes. Marini se afastou desse clima e foi para o México:

Ele havia se ausentado por algumas semanas da fogueira da luta de classes para produzir a obra mais importante sobre o desenvolvimento histórico da América Latina (“Margem esquerda”. n.23/pg 101).

Nas palavras de Emir:

Era uma situação excessivamente sui generis governo socialista por vias institucionais, em meio ao alastramento de ditaduras militares na região, mas que servia para que Ruy pensasse os impasses e dilemas dos países latinoamericanos na década de 1970, quando se esgotava o ciclo econômico longo do capitalismo no pós-guerra.

A participação das massas, sobretudo dos trabalhadores, era uma das marcas principais da conjuntura chilena:

Nos meses de agosto-setembro, numa tentativa de manter o ritmo da produção, os trabalhadores ocupavam as fábricas que os empresários

fechavam, provocando conjunturas extremamente tensas nos enfrentamentos de classe. Daí surgiram os cordões industriais nos bairros operários (grifo nosso), forma avançada de organização de base dos trabalhadores" (ibid-pg.101).

Essa conjuntura de construção do órgão de autogestão na base, também foi descrita por Mario Pedrosa (um outro luxemburguiano brasileiro, mas que não foi da Polop) então exilado no Chile:

Foi essa a terceira ou quarta tentativa de virar a mesa feita pela direita, desde a tentativa de impedir a posse de Allende, pela ITT, e o assassinato do general Schneider. Certamente novas tentativas virão, mas sobretudo na tentativa de impelir as Forças Armadas a uma intervenção maciça, cousa que para conseguir-se necessita tempo e mais tempo (...) O que caracteriza a situação política atual é o processo de crescente conscientização da classe trabalhadora. Isso começou a acentuar-se nas fábricas e nas usinas tomadas da área social. A cousa é de tal ordem que ameaça os próprios burocratas dos partidos. E tudo culminou com o ato público de 4 setembro. A classe sente que o que está em jogo é o seu governo, que esta é a sua hora. A pressão é tão alta que os dirigentes do PC sentem-se cada vez mais da classe, e menos do partido.

Mario prossegue, analisando a dinâmica autogestionária:

Tomar usinas, fábricas, bancos, terras, com jeito, interpretações e perigos se faz e se tem feito, com

mais ou menos acidentes e choques". (Cartas do Chile).

Em relação a Marini, sem dúvidas, sua militância na POLOP teve também sua influência, pois, essa organização tinha em Rosa Luxemburgo uma referência fundamental.

Será após sua volta ao Brasil em 1979, sobretudo na segunda metade dos anos 1980 e nos anos 1990, que Marini aprofunda sua ideia da democracia com base na autogestão.

Deste modo, Rui Mauro Marini, em ensaio de 1985, nos dizia que:

É esta a razão pela qual, ante a privatização ou a simples estatização, o movimento popular sem perder de vista que a propriedade pública lhe é sempre mais conveniente que a privada está em condições de sustentar a proposta de uma área social regida pelo princípio da autogestão e da subordinação dos instrumentos de regulação do Estado às organizações populares. (La lucha por la democracia em América Latina. 1985).

Em 1986, entrávamos na conjuntura de luta pela Constituinte, após as grandes mobilizações pelas Diretas Já, em 1984.

Um momento fundamental para Marini foi o da Constituinte no Brasil. Nesse sentido, dois textos são importantes na obra de Marini:

1)"Possibilidades e limites da Assembleia Constituinte", em livro organizado por seu amigo Emir Sader, publicado em 1985 pela Brasiliense em pleno processo da luta constituinte.

Emir Sader define a “ideia do livro”:

partiu da necessidade de fazer da Constituinte um processo de construção da nacionalidade como força democrática popular(...). Contribuir para transformar o processo constituinte num passo a mais, que ajude a construir a democracia brasileira à imagem do povo das diretas e não sob a forma de reduzidos pactos de elites ("Constituinte e Democracia no Brasil Hoje".1986- pgs 5 e 6).

Um dado interessante é que nesse livro há ensaios de 3 exs-POLOP; Marini, Emir e Teothonio dos Santos.

2)"A Constituição de 1988". Nos arquivos dos escritos de Marini, com o título "inédito" acha-se um ensaio em que, Marini fez uma profunda análise da Constituição de 1988, tendo como centro o tema da democracia.

No geral, uma premissa marca a obra de Marini nessa época:

Lucio Costilla afirma que "Marini se mostrava otimista em relação ao fato de que, na América Latina, existisse um novo movimento de massas pela democracia, portador de um enraizamento local e de uma dimensão social que lhe daria condições de força na luta social que antes não tinha: "De fato, se é certo que o modo como se desenvolveu o movimento popular se constitui em obstáculo para sua plena afirmação política, proporciona-lhe, porém, as premissas para uma estratégia de luta pelo poder e para um projeto

novo de sociedade" (Marini-"América latina: dependência e integração, 1992).

São estas premissas do novo movimento popular de massas que Marini destaca em suas obras, com eixo central na Estratégia de Poder a partir da democracia popular.

Em seu ensaio L. Costilla chega a afirmar que:

Ruy Mauro Marini chegou mesmo a defender a tese de enfraquecer o Estado, retirar dele força econômica e política, sempre que isso implicasse transferir atribuições e riqueza ao povo e não à burguesia. E, para tanto, propunha a criação de uma área social regida pelo princípio da autogestão e subordinação dos instrumentos estatais de regulação às organizações populares (ibid-pg. 314).

Pensamos que Costilla se engana nesse comentário. Marini não propunha 'enfraquecer o Estado', mas tudo ao contrário, um tipo de 'fenecimento do Estado em benefício de um possível "Sistema Comunal", como veremos adiante na perspectiva marcada por István Mészáros.

### **"A CONSTITUIÇÃO DE 1988"**

Passemos, então, aos 2 textos sobre o processo Constituinte no Brasil, e como Marini aborda vários temas:

democracia direta, autogestão social, poder local municipal, acúmulo de forças, socialismo e

também um dos seus campos de atuação,o da formação política de quadros dirigentes.

Os textos de Emir e Dos Santos definem o quadro histórico da Constituinte. Ambos mostram profundas afinidades com a defesa de Marini da Área Social baseada na Autogestão. Sem dúvidas, uma das marcas da POLOP, na linha luxemburguista, ainda atualmente presente em Paul Singer com a economia solidária e, nos últimos anos, na vasta obra de M. Lowy.

Emir Sader mostra como no processo da transição da ditadura militar, houve uma cisão entre a 'questão democrática e a questão nacional e popular. "O processo de crise da ditadura militar foi gerando, ao mesmo tempo, a força social e política que pode transformar o cenário histórico brasileiro, criando uma nova força hegemônica, democrática e anticapitalista, popular e nacional, combinando a homogeneidade do proletariado com a amplitude dos setores populares mobilizados na luta antiditatorial e pela defesa do nível de vida do povo."(pg.145 e 146).

Já T. dos Santos, define essa nova força, "forma-se uma corrente de conteúdo popular, ainda mal organizada e dispersa em vários partidos, com uma vanguarda pouco experiente, mas que reflete bem ou mal as aspirações da grande maioria da nação". (pg 165 e 167).

Segundo T. dos Santos,

A Constituinte deverá ser um reflexo da correlação de forças nascidas do movimento popular iniciado com a campanha eleitoral de 1974, radicalizando

com as greves operárias de 1976-1978, ampliado com a campanha pela anistia, as eleições de 1982 e a campanha pelas eleições diretas-já (pg.164)

Sobre o tema “Empresa Pública”, Theotonio defende que “O movimento popular, além de defender a empresa pública como núcleo estratégico da economia, deve reivindicar o reconhecimento constitucional das formas de empresas sociais como as cooperativas, as empresas de autogestão e comunitárias e a empresa familiar”. (pg.167)

Sem dúvidas, uma proposta estratégica bem atual para Economia Solidária no contexto de uma Constituinte exclusiva.

Emir Sader, no final do seu ensaio, caminha nessa mesma pisada:

Somente a gestão de órgãos populares e democráticos de controle do exercício do poder, que assumam gradualmente responsabilidades na direção da sociedade pode alterar as relações de poder no país e permitir com que tenhamos não apenas uma Constituição, mas um Brasil democrático, popular e nacional (pg.146).

Outro socialista do “filão Rosa Luxemburgo”, que também se exilou no Chile, traçava suas expectativas sobre o Brasil e a Constituinte. Mario Pedrosa, experiente militante socialista e fundador do PT, em diversos ensaios dos anos 1980, explicitava sua Utopia Constituinte:

O Brasil, voltado para si mesmo, para empreender a sua revolução moral, política e tecnológica, não se confinará a imitar como até este momento, as técnicas e ideias do capitalismo internacional. A

revolução que deverá ser a bandeira do PT não se limita aos velhos moldes do capitalismo das nossas classes dirigentes. Ela irá as diversas regiões do Brasil desprezadas e sufocadas pelo poder central de Brasília, que trata desigualmente em estados da Federação, e as chamará para constituírem-se em assembleias soberanas que levarão em seu tempo, a uma Constituinte verdadeiramente nacional, seus cadernos de reivindicações(...). (“O Futuro do Povo”. In: “Sobre o PT”. 1980).

E, em “A Missão do PT”, retoma e completa a fala anterior:

O que se passa na realidade é que nos encontramos em face de um impasse burocrático total do Brasil. O quadro estrutural do estado brasileiro não pode sobreviver; tem que ser alterado de alto a baixo para que a nova federação reviva. E é desse impasse que temo que recomeçar.

Palavras tão atuais neste final de primeira década dos anos 2000. Segue Mario em sua pisada:

E eis porque todas essas palavras de ordem de Assembléia Constituinte, com João ou sem João (Figueiredo), nem funcionam nem estão na ordem do dia. De que se necessita é recomeçar por baixo, a partir realmente da vocação das regiões e daí sim iniciar um trabalho imenso de reconstrução da nação através de assembleias constituintes regionais que permitiriam ir ao encontro das necessidades fundamentais do povo que habita essas regiões. Ir porém à busca da vocação das regiões não significa projetos grandiosos do Brasil potência, mas significa dar procedência aos povos

que habitam essas regiões malfadadas para que eles entrem afinal na vida social e pública do Brasil. (ibid)

Na perspectiva de Pedrosa, essas Assembleias Constituintes regionais poderiam desembocar “num formidável coroamento “em uma Assembleia Nacional Constituinte.

Em seu ensaio acima citado, L. Costilla já advertia sobre esse momento e a conjuntura que prefigurava:

No entanto, em vista da transformação do capitalismo mundial e das políticas da globalização, Marini estava consciente da precariedade das alternativas da esquerda. Mais ainda, ele falava já de um 'vazio teórico e ideológico' e da ausência de uma estratégia adequada para fazer frente a essa problemática. [A teoria social latino-americana, 1994/ibid-pg.314 ]

Marini, nos dois textos sobre a Constituinte-Constituição, abordará estas questões.

No primeiro texto, o de 1985, Marini analisa "as possibilidades e os limites".

No segundo texto, de 1988, Marini analisa o resultado da Constituinte congressional.

Sigamos o pensamento de Marini no primeiro ensaio.

Contudo, ainda em 1985, antecipou sua visão da transição no Brasil. Dois pontos são fundamentais em sua análise:

1) Os processos de democratização em curso na América Latina são levados a cabo a hegemonia burguesa e ameaçam frustrar o principal

protagonista dos movimentos democráticos que os tornaram possíveis: o povo (1985. pg.24);

2) Quanto ao movimento popular, sua atitude é de desconfiança, começando, porém, a evoluir da defesa pura e simples da propriedade estatal à busca de novas formas de propriedade social, ligadas à cooperação, à cogestão e à autogestão. (ibid-pg.22).

Complementa esses dois pontos com caracterizações notáveis da dialética do ‘processo de revolução passiva’:

1) a elevação do grau de organização e combatividade das massas, particularmente notável desde fins dos anos 1970, não foi suficiente para neutralizar a ofensiva ideológica e política da burguesia (ibid-pg.25)

2) a burguesia assumiu as aspirações populares e as devolveu, diluindo-as, deformando-as, para oferecer reformas liberais ali onde começavam a colocar-se exigências de participação, democracia e socialismo(ibid-pg.25)

Enfim, o “Projeto Burguês” postula “a reconstrução da democracia parlamentar e a edificação de um Estado neoliberal (ibid-pgs 21 e 22).

Sobre as razões da Constituinte, Marini analisando a história política do Brasil, em uma linha próxima a Mario Pedrosa afirma que “O país precisa de uma Constituição devido ao fato de ter vivido 21 anos desprovido de uma”. No entanto, ‘alguns elos principais’ precisam ser resolvidos, alguns por exemplo: a proibição de votação aos analfabetos e soldados; o sistema partidário; algumas questões por exemplo: a propaganda

eleitoral, através do rádio e da televisão; o desmantelamento do aparelho repressivo.

Para Marini só depois de satisfeitas essas condições, isto é, de “romper-se os elos duros da corrente que aprisiona a capacidade das massas para fazer-se representar”, pode-se então, seriamente colocar o problema de uma Assembleia Constituinte.

Outro ponto fundamental sem eu raciocínio: a Constituinte não pode coincidir com o Congresso. Envereda pelo que chama de “caminhos do utopismo”: Uma Assembleia Constituinte que mantivesse excessivamente os pés na terra e se limitasse a regulamentar o que já existe ficaria muito aquém do papel que deve desempenhar. Brotando da vida real, dos húmus fecundos da economia e da luta de classes, o direito é algo mais que o reconhecimento dos fatos; ele é também a previsão do desejo...”.

Como Emir e Dos Santos, Marini reivindica a participação popular:

A Assembleia Constituinte deverá constituir-se na crista de uma vasta campanha popular, cujas amplitudes e profundidades foram já anunciadas pelas mobilizações de massas dos últimos anos”. Não se pode duvidar da maturidade do povo brasileiro no sentido da construção de uma nova sociedade, diz Marini, e aponta para o exemplo de participação das massas na campanha em favor das eleições direta, em 1984.

Para Marini a questão central no debate em torno da Constituinte era “o alcance e os limites da relação Estado x Sociedade Civil”. Analisa as classes na sociedade e afirma que a resistência ao então dominante

“Liberalismo grão burguês” assumirá caráter mais radical no campo popular.

Define a relação de forças presentes na sociedade:

As condições atuais da luta de classes tendem a afastar-se desses parâmetros (aqui, fala exercício maciço da violência da ditadura militar). Nem a burguesia parece capaz de manter sua unidade sob a hegemonia do grande capital, nem o campo popular encontra-se totalmente desorganizado, uma vez que o grau de desenvolvimento das organizações sociais é talvez o mais alto já registrado em nossa história” (pg.36)

Na questão Estado x Sociedade civil, “o ponto de vista dos trabalhadores não requer reduzir a ação do Estado na economia, como pretende o grande capital, mas em reforçá-la e estendê-la. Sob uma condição, porém:

A criação de mecanismos eficazes de fiscalização e controle das atividades econômicas do Estado por parte dos partidos e organizações populares” (pg 39).

Convém fazer aqui certas precisões:

A passagem do Estado liberal ao Estado intervencionista deu-se assegurando o seu caráter de classe e garantindo, portanto, sua instrumentalização por parte da burguesia(...) O neo-liberalismo pretende hoje restaurar em certa medida a estrutura e o funcionamento do Estado burguês representativo clássico. (pg.40).

Mas, o campo popular não tem forças para implementar elementos da ‘plena democracia popular’, como ‘a revogação de mandatos’; seu objetivo é ampliar seu grau de organização e aumentar sua ingerência na formação e no controle da política do Estado, diz Marini.

Qual a perspectiva estratégica? Marini, sem dúvidas, refletindo a experiência do Chile em relação a empresa pública, afirma:

Não é o transpasso das empresas públicas ao setor privado a palavra de ordem do movimento popular e nem mesmo a maior fiscalização do Congresso sobre elas. É sua conversão em empresas autogestionárias – o que assegura a presença ativa dos trabalhadores na elaboração e condução de suas políticas- e a formação de conselhos setoriais, como representação dos partidos e organizações sociais o que permite a participação direta dos usuários em matéria de sugestões, controle e fiscalização das empresas. (pg.41).

Sem dúvidas, a experiência dos “Cordones Industriales” do Chile e do Poder local territorial, que estava subjacente a proposta da Assembleia Popular na região de Concepcion, base de atuação do MIR.

Marini diz que “essa fórmula tanto se aplica à Petrobrás como as universidades públicas”.

Outro tema de interesse dos trabalhadores é o da “regeneração da Federação, que implica devolver autonomia e iniciativa aos municípios”. Para Marini:

É o município, com efeito, o nível mais favorável à ação das massas, quando mais não seja porque ali dado o caráter minoritário da burguesia e sua dispersão no plano nacional o peso do bloco

popular e de seus eventuais aliados tende a ser esmagador. A tal ponto que permitirá, em mais de um deles, passar da política de pressão e controle à política de poder, isto é, à conquista de prefeituras e câmaras municipais (pg.41).

Lembremos que o ensaio é de 1985, quando o PT no campo popular só tinha ganho prefeituras em Diadema e Fortaleza. Em 1988, esse espectro seria ampliado para cidades como São Paulo, Santos, Porto Alegre, Vitória, Belém.

Marini ressalta que esse processo territorial e municipal, “não mudará o caráter de classe do Estado brasileiro, mas será uma excelente escola de formação de quadros para a gestão do futuro Estado popular e um momento-chave na acumulação de forças para chegar a ele”.

Nesse ponto, faz referências as lições dos órgãos de poder popular da experiência chilena, e das revoluções Cubana e da Nicarágua sandinista. (ibid)

Marini parece espelhar-se em Rosa Luxemburgo quando afirmava que “As massas devem aprender a usar o poder usando o poder, não há outro modo; sua educação se faz quando elas passam à ação”.

No final do ensaio, Marini traça alguns elementos sobre o grau de organização e ação do campo popular naquela conjuntura:

Nossa reflexão tem um pressuposto, apenas insinuando o que convém explicitar agora: o de que, junto a um notável desenvolvimento das organizações de massas, vivemos ainda um período de pobreza ideológica, política e, especialmente, partidária. Nestas circunstâncias,

quem pretende avançar com a história terá que se apoiar no que nela é força dinâmica o movimento de massas (...). [pg.42]

Para Marini, “a criação de uma corrente ideológica, política e partidária representativa das grandes massas não será, certamente, o ponto de partida da campanha Constituinte, mas poderá vir a ser o de chegada”. (ibid).

Só com o êxito do processo constituinte, Marini vê a condição necessária do movimento popular “passar da política de pressão e controle à política de poder em todos os níveis”, isto é, a disputa de Hegemonia. E, assim, finaliza Marini: “Será, então, possível levantar com realismo a proposta do Brasil socialista” (pg.43).

Passemos agora, ao segundo ensaio de Marini, escrito já com a promulgação da Constituição de 1988. E, nesse sentido, é uma avaliação das possibilidades e limites que Marini traçou no primeiro ensaio, de 1985.

Marini marca três questões: “Liberalismo e autoritarismo”; “Liberalismo e democracia”; e, “Democracia e mobilização popular”. Esse último é o que mais vamos tratar.

Sobre o 1º ponto, para Marini, a luta contra o regime militar, a partir das eleições de 1974, vencidas pela oposição burguesa, ficou encerrada no binômio autoritarismo-democracia, que encobriu o caráter de classe dos combates travados contra a ditadura, e os reduziu a crítica abstrata do autoritarismo, legitimando a hegemonia burguesa baseada na democracia liberal no plano jurídico e institucional. As eleições de 1986, vencidas pelo PMDB, bloco opositor burguês no Governo desde 1985, significou a recomposição do bloco burguês-militar.

A Constituição de 1988 foi fruto natural desse processo; em sua origem, nasce da outorga ao Congresso nacional de poder constituinte. As “Emendas populares” foi um meio para compensar a falta de uma autêntica representação popular através dos “candidatos avulsos”.

Sobre o 2º ponto, apesar do liberalismo dominante na organização dos poderes do Estado, a Constituição “introduz na tradição constitucionalista brasileira um elemento inovador, ao “vinculados à democracia direta e ao fortalecimento dos instrumentos de participação popular e vigilância cidadã”: plebiscito, referendium, iniciativa popular. Porém, lembra que “ela não contempla o recurso à democracia direta em matéria constitucional”. Mas, a cidadania ganha uma arma de peso; a Constituição amplia notavelmente o âmbito da ação popular, diz Marini.

Para Marini, o Estado torna-se mais permeável à iniciativa popular, e “isso não tem precedentes na história constitucional do país”.

Esse fato tem sua origem no empenho popular na luta contra a ditadura: “As lutas sociais, nos últimos 10 anos, não têm paralelo na história moderna do Brasil e superaram certamente todos os auge de massas anteriores, em matéria de amplitude e grau de organização dos setores nelas envolvidos”. Essa visão é um leitmotiv em todo o texto.

Marini elenca os atores e lutas do campo popular: “greves dos metalúrgicos, das diretas-já, mobilizações do Plano Cruzado, organização no campo, as classes medias assalariadas, ação da Igreja Católica, entidades profissionais e de classe, moradores, mulheres, negros, índios e ecologistas, “até chegar ao imponente e complexo

movimento de pressão sobre a Assembléia Constituinte, ao longo dos seus trabalhos.

Todavia, o resultado do processo no campo da relação Estado x Sociedade civil, não foi fundamentalmente favorável a perspectiva do Poder Popular:

A capacidade para influir diretamente na formulação e implementação das políticas públicas, através de mecanismos que assegurem a participação popular nos órgãos de tomada de decisões e nos sistemas de execução, é extremamente precária, como precária é também a sua possibilidade de fiscalização em matéria orçamentaria e financeira.

Isso devido a que, em relação a participação popular, “o texto constitucional cuida de enquadrá-lo no sistema de relações internas do Estado, na melhor tradição corporativa, sem admitir pressão ou controle direto das organizações sociais sobre o aparelho estatal”.

O ponto mais grave diz respeito a Ordem econômica. Após reiterar o direito à participação dos trabalhadores nos lucros das empresas, a Constituição praticamente lhes veda a possibilidade de participação na gestão, ao reservá-la para casos excepcionais, a serem definidos em lei. Com isso, não é só o princípio da auto-gestão que está ausente da Constituição, mas também, em caráter geral, o da co-gestão”.

Em síntese, Marini afirma que “prossegue com a subordinação dos mecanismos de democracia direta à iniciativa e/ou decisão final do próprio aparelho de Estado”; culmina com o ‘caráter frouxo, limitativo e até proibitivo das disposições sobre a participação popular na gestão e controle da economia e dos órgãos do Estado.

A influência da vertente democrática burguesa na Constituição de 1988, que representa sua maior novidade, não contraria em absoluto a sua essência liberal.

Aqui, Marini vai ao terceiro e último ponto de sua análise, “Democracia e mobilização popular”.

Para Marini “É, porém, na questão democrática que reside o desafio principal para o Brasil, assim como para o mundo contemporâneo”.

Nesse sentido, Marini após fazer referência as distorções ocorridas após a revolução soviética, sob o estalinismo e que não foram corrigidas nos países do ‘socialismo real’, afirma que:

Atualmente, as tendências reformistas no mundo socialista vão no sentido de, juntamente com a implantação plena da autogestão na economia – condição sine qua non da ordem democrática-, fortalecer o sistema representativo, mediante a flexibilização dos processos eleitorais, a liberação da formação da opinião pública e um crescente pluralismo de candidatos a postos eletivos. Estes elementos, inerentes à verdadeira democracia, tornam possível pensar na regeneração da democracia socialista”.

Sem dúvidas, nesse ponto Marini pensa no processo da URSS, a Perestroyka, então em curso em 1988. E, por fim, faz uma advertência no sentido de que a democracia supõe o reforço do sistema representativo, mas não implica a adoção de um sistema misto, que combine liberalismo e democracia, que são inconciliáveis como o mostrou a experiência do Chile dos anos 70, “que culminou com o choque aberto entre a iniciativa das

massas, expressada nos órgãos do nascente poder popular, e a resistência do Estado liberal”. Sobre o caso da Nicarágua sandinista, Marini diz que esse sistema misto foi ensaiado, mas como um regime de transição, devido a correlação de forças imposta pelos Estados Unidos, e que não a impediu de também fracassar.

Nos anos seguintes, Marini em muitos ensaios retomará a questão da autogestão e da democracia direta.

Anos depois, no Congresso da ALAS, Havana 1991, Marini retoma o tema:

A experiência dos povos da América Latina nos tem ensinado que a concentração de poderes em mãos do Estado, quando este não é seu, apenas o reforça enquanto máquina de opressão da burguesia. Debilitá-lo hoje, tirar-lhe força econômica e política interessa, pois, ao movimento popular, sempre que isso implique transferência de atribuições e riqueza não a burguesia, mas ao povo. Assim, o fim da política protecionista é visto com benevolência. Respeito às privatizações, o movimento popular sem perder de vista que a propriedade pública sempre é mais permeável a suas demandas que a privada se orienta até a proposta de uma área social regida pelo princípio da autogestão e da subordinação dos instrumentos estatais de regulação às organizações populares

No ensaio “Duas Notas para o socialismo” (1994), na parte sobre “socialismo e democracia”, Marini afirma que além de “analisar as causas da crise do socialismo na União Soviética e na Europa Oriental”, Marini aponta a tarefa:

Trata-se, sobretudo, de entender as novas formas de ação e os mecanismos de participação que as massas estão criando para intervir de modo mais ativo no plano de gestão empresarial e política.

O controle operário, a cogestão e a autogestão das empresas; a luta eleitoral e a participação no Parlamento e nos governos locais; a participação e o controle popular sobre as política orçamentária, educacional, de saúde, de transporte público, junto à reivindicação de uma maior autonomia regional e local; a democratização dos meios de comunicação e o rechaço à censura; a crítica as desigualdades de base econômicas, étnica ou sexual: esses são alguns instrumentos que as massas estão utilizando, em todos os lados, para defender seus interesses, elevar sua cultura política e amadurecer seu espírito revolucionário.

E no pleno espírito luxemburguiano:

É por essa via que as massas estão se capacitando para diferentemente do que ocorreu até o momento nas revoluções socialistas- assumir elas mesmas, a direção do processo de transição socialista. O que, no final das contas, é a única garantia segura de seu êxito. (Expressão popular. 2005-p.220).

E, em ensaio de 1994, intitulado “Economia y Democracia en América Latina”:

Mais além da confusão que introduzem conceitos como o de democracia política e democracia econômica, se faz necessário entender a democracia como uma forma de organização

política que atribui à cidadania o direito fundamental de dispor da economia (...)

Para que isto se torne possível, as forças sociais terão que reivindicar a construção de um novo marco jurídico-institucional, que ponha em suas mãos o controle dos pilares básicos da economia. Para esse efeito, podem recorrer a uma ampla gama de instrumentos, que compreendem mecanismos de autogestão e cogestão da produção; a participação direta na formulação e implementação das políticas públicas referidas as suas necessidades imediatas: educação, saúde, moradia, transporte; a faculdade de decidir sobre as prioridades do gasto público, e o direito a exercer amplamente a vigilância cidadã sobre o emprego dos recursos do Estado.

Uma mudança desta natureza não será possível se as massas não se dedicam a provocá-lo, mediante a luta política cotidiana. Mas elas dificilmente poderão fazê-lo, se seguimos servindo-lhes como alimento esse engano a que chamamos democracia representativa, cujo conteúdo principal é o de sacrificar a participação em benefício da representação. O que se está se impondo a implementação de uma verdadeira democracia participativa, que afirme a direção e o controle das massas sobre o Estado de maneira direta e permanente.

Por fim, em ensaio para coleção que Marini coordenou com Mária Millán sobre “La Teoria Social Latinoamericana”, publicada no México em 1996, em 4 Tomos, Marini analisa o “Proceso y tendencias de La globalización capitalista”. Em suas conclusões, Marini reafirma que “Os trabalhadores não poderão reverter essa situação se, após assegurar sua unidade de classe, não

se colocarem firmemente no terreno da luta pela democratização do Estado, com o fim de retirar das classes dominantes o controle da economia e, através de uma mobilização lúcida e perseverante, estabelecer um projeto de desenvolvimento econômico compatível com a nova configuração do mercado mundial. Só sua intervenção ativa na formulação e implementação das políticas públicas e a ampla utilização dos instrumentos da democracia direta, da participação popular e a vigilância cidadã podem proporcionar aos povos latino-americanos condições adequadas para ter um lugar ao sol no mundo do século XXI. É nesse sentido que a questão econômica se tornou hoje, mais que nunca, uma questão política”. (pg.67).

Finaliza que:

A conformação progressiva de um verdadeiro proletariado internacional, que é a contrapartida necessária da globalização, permitirá repor sobre novas bases a luta dos povos por formas de organização superiores. (ibid-pg 68).

Por tudo que vimos, podemos concluir que a concepção de Marini é a da autogestão social e não apenas do controle operário da produção. Diz respeito ao Conjunto da Vida Social (educação, saúde, transporte, moradia), defende um novo marco jurídico institucional e, o controle dos pilares básicos da economia”. E, o que é fundamental, vê a autogestão como processo, como estratégia de luta: “as massas devem provocá-la mediante a luta política cotidiana”.

Essa visão de Marini coincide com as ideias de István Mészáros sobre o “fenecimento do Estado:

Mészáros reafirma em suas obras a atualidade e vitalidade do programa de Marx sobre “a transferência do controle do metabolismo social para os produtores associados”.

“Marx era explícito em sua defesa inflexível do fenecimento do Estado, com todos os seus corolários. Somente 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 se definir apenas em termos políticos, porque deve ir ‘além da própria política’ tal como herdada do passado.

Assim, a ‘igualdade substantiva’ é também o princípio orientado 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 se colocar fora de ação pela transferência progressiva dos poderes de decisão aos ‘produtores associados’, capacitando-os, desse modo, a se tornarem ‘produtores livremente associados’.

## **Sobre Economia Solidária no Brasil**

A partir destas ideias sobre o processo de desenvolvimento do capitalismo no Brasil, a partir da obra de Marini, vamos tecer algumas considerações em relação a Economia Solidária no Brasil.

Premissas:

- O processo político brasileiro é caracterizado pelo conceito de 'revolução passiva', na acepção de Gramsci.

- No ciclo de superação do regime militar, "forma-se uma corrente de conteúdo popular, ainda mal organizada e dispersa em vários partidos, com uma vanguarda pouco experiente, mas que reflete bem ou mal as aspirações da grande maioria da Nação" (T. dos Santos).

- A Constituinte deverá ser um reflexo da correlação de forças nascidas do movimento popular iniciado com a campanha eleitoral de 1974, radicalizado com as greves operárias de 1976-1978, ampliado com a campanha pela Anistia, as eleições de 1982 e a campanha pelas eleições diretas-já (idem).

- Uma possibilidade seria "a criação de mecanismos eficazes de fiscalização e controle das atividades econômicas do Estado por parte dos partidos e organizações populares".

- Outra possibilidade "é o município, com efeito, o nível mais favorável à ação das massas. A tal ponto que permitirá, em mais de um deles, passar da política de pressão e controle à política de poder, isto é, à conquista de prefeituras e câmaras municipais".

Mas:

- "A elevação do grau de organização e combatividade das massas, particularmente notável desde o fim dos anos 70, não foi suficiente para neutralizar a ofensiva ideológica e política da burguesia".

- "A burguesia assumiu as aspirações e as devolveu, diluindo-as, deformando-as, para oferecer reformas liberais ali onde começavam a

colocar-se exigências de participação, democracia e socialismo”.

- O processo Constituinte terminou hegemonizado e orientado na linha da democracia liberal e centrado no Parlamento; a classe dominante conseguiu absorver e fragmentar as demandas do campo popular.

- O campo popular, apesar das lutas e organização que conseguiu implementar, não teve força suficiente para alterar esse sentido da ‘revolução passiva’.

- Os avanços contidos na Carta de 1988 foram muitos, mas no que diz respeito a questão Econômica, não tivemos a incorporação de instrumentos de participação popular, tipo cogestão, autogestão, controle operário.

- Deste modo, a Carta “não contempla o recurso à democracia direta em matéria constitucional”.

- “Com isso, não é só o princípio da autogestão que esta ausente da Constituição, mas também, em caráter geral, o da cogestão”.

- “Prossegue com a subordinação dos mecanismos de democracia direta à iniciativa e/ou decisão final do próprio Aparelho de Estado”.

- “Culmina com o caráter frouxo, limitativo e até proibitivo das disposições sobre a participação popular na gestão e controle da economia e dos órgãos do Estado”

Em 1995, no governo FHC, houve uma Reforma do Estado via Emenda constitucional 173, com as características de: mercantilização dos direitos sociais, retração do Estado de Direito, instrumentalização dos direitos pelo Mercado e retrocesso na construção democrática e no exercício da cidadania.

Este conjunto de elementos nos levam a tecer algumas consequências sobre o Estado de Arte da economia solidária no Brasil:

- 1) As razões de porque não temos uma institucionalidade estatal sobre o trabalho associado-autogerido como elemento estruturante dos Mundos do Trabalho no Brasil, que permita a disputa entre formas de propriedade (privada, estatal, social-autogerida);
- 2) O porquê do déficit de construção de uma política hegemônica em diversos níveis, de organização e lutas no campo da Ecosol, das Redes solidárias, do FBES e EES, em nível de governo: CNES e SENAES;
- 3) E, assim, o caráter (ainda) corporativo-econômico; a dificuldade de superar a luta econômica em direção à luta política, no sentido de uma política hegemônica articulada a outros movimentos sociais do campo popular.
- 4) As dificuldades da política de formação da Ecosol (CFES) na construção de uma Rede nacional de Educadores, tendo como princípio e prática a Pedagogia da Autogestão. Essa possibilidade e potencial da Ecosol, depende dos EES com uma dinâmica democrática com base na autogestão e articulados em Redes solidárias integradas.
- 5) O caráter (ainda) parcial, fragmentado e descontinuo das Políticas Públicas da Ecosol (com 16 anos de governo), o que traz consequências estratégicas para as políticas da Ecosol, tais como: Produção, comercialização, finanças, educação e assessoria técnica.
- 6) Concluindo: sem mudanças de caráter estrutural na formação social brasileira, a Ecosol não tem condições de desenvolver plenamente

suas possibilidades emancipatórias que apontam enquanto tendências e latências para um novo modo de produção, o que MARINI chamou de “Brasil Socialista”.

Na perspectiva traçada por Mészáros sobre o metabolismo Social, composto por estado, capital e trabalho assalariado, o trabalho associado-autogerido (ainda) ocupa um papel e peso marginais na sociedade brasileira.

## **Bibliografia**

SITE de Rui Mauro Marini. Escritos. Disponível em: [www.marini-escritos.unam.mx](http://www.marini-escritos.unam.mx)

Rui Mauro Marini: “Dialéctica de la Dependencia”. Serie popular Era. México. 1974

\_\_\_ “La dialectique de la dépendence”. Critiques de l’Économie Politique. Revue.

Trimestrielle octobre-décembre 1973.

\_\_\_ “Subdesarrollo y Revolución”. Siglo XXI. México. 1969

\_\_\_ “Sous-développement et révolution em amérique latine”. Cahiers François Maspero. Paris. 1972

\_\_\_ “Subdesenvolvimento e revolução”. Editora Insular. Florianópolis. 2012

\_\_\_ “El reformismo y la contrarevolucion. Estudios sobre Chile”. Serie popular Era. México. 1976

\_\_\_ “La lucha pela democracia em America Latina”. Cuadernos Politicos.Ediciones ERA.México.1985

\_\_\_ “A luta pela democracia”. In, Pensamento Crítico latino-americano.n.1. Expressão popular/Clacso.2008

\_\_\_ “A América Latina e os Desafios da Globalização. Ensaios dedicados a Rui Mauro Marini”. (Coord. Emir Sader e T.dos Santos). Boitempo/PUC.Rio. 2009

\_\_\_ “América Latina: dependência e integração”. São Paulo.Brasil Urgente.1992

\_\_\_Marini / Millián (orgs): “La teoria social latinoamericana” .4 tomos. México. Ed. El Caballito. 1994-1995-1996.

\_\_\_ “R.M. Marini.Vida e Obra”. Expressão popular. (Orgs. R. Traspadini e J. P. Stedile).2005

\_\_\_ “R. M. Marini. Dialética da dependência. Uma antologia da obra de R.M. Marini. (Org. Emir Sader). Vozes/LPP/Clacso. 2000.

\_\_\_ “La política econômica del gobierno de la Unidad Popular o la expression. De la hegemonia pequeno-burguesa em el processo chileno”. In, “? Por que cayó Allende? Autopsia del gobierno popular chileno”. R. Alonso, editor. Buenos Aires. 1974.

\_\_\_“Tendências da globalização capitalista”. Revista Praga. Estudos marxistas. Número 3.1997

\_\_\_ “A luta pela democracia”. Cadernos Pensamiento Crítico Latino-Americano, número 1. Clacso/ Expressão Popular. 2008.

R. M. Marini: Proceso y tendencias de La globalización capitalista. In, “La teoria social latinoamericana. Cuestiones contemporâneas. Tomo IV. Unam-Ediciones El Caballito.México.1996.

Los Retos de La Globalizacion, ensayos em homenaje a Theotonio dos Santos (2 tomos). Unesco Caracas.1998

Martins, Eduardo Carlos: Globalização, Dependencia e Neoliberalismo na América Latina. Boitempo. 2011.

Luce, Mathias/Ferreira, Carla/Osorio, Jaime (orgs.): “padrão de reprodução Do Capital”. Boitempo.2012.

Lafaiete Santos Neves (org.). “Desenvolvimento e Dependencia.Atualidade do pensamento de Ruy Mauro Marini”. Editora CRV. Curitiba. 2012.

Valencia, Adrián Sotelo: “América Latina: de crisis y paradigmas. La teoria de La dependência em El siglo XXI”. UNAM, PyV editores. 2005.

Osório, Jaime: “O Estado no centro da Mundialização”. Outras expressões. 2014.

Traspadini, Roberta: “A teoria da (inter) dependência de FHC”. Outras Expressões. 2014.

“Constituinte e Democracia no Brasil Hoje”. Brasiliense. 1985.

Pedrosa, Mario: “Sobre o PT”. Ched editorial.1980.

“Margem Esquerda, ensaios marxistas”, numero 22. Boitempo. 2013.

“Margem Esquerda, ensaios marxistas”, numero 23. Boitempo. 2014.

“Le Chili sous Allende” présenté par Alain Joxe.collection archives.Gallimard/Julliard.1974.

“Chili. L’Affrontement de Classes 1970-1973”. CEDETIM. Paris. 1973.

“El golpe de Estado en Chile”. Fce. México.1975

Salvador Allende: “Nuestro Camino al Socialismo- la via chilena”. (Selección de Joan E. Garcés). Ediciones Papiro. Buenos Aires.1973.

Raul Villa (Eder Sader): “Le Chili entre l légalité bourgeoise et la révolution socialiste”. Les Tempos Modernes. Paris. Mai 1972.

Eder Sader: “Um rumor de botas”. Editora polis.1982

Juan E. Garcés: “El Estado y los problemas tácticos em el Gobierno de Allende”. Siglo veintiuno. 1974

Revista “Teoria e Pratica”, numero especial sobre Chile. 1976.

Claudio Nascimento: “As cartas chilenas de Mario Pedrosa”. Disponível em [www.claudioautogestao.com.br](http://www.claudioautogestao.com.br).  
\_\_\_\_\_Meszáros, o sistema communal de autogestão”. In [www.claudioautogestão.com.br](http://www.claudioautogestao.com.br)

Línera, A. García: “La construcción Del Estado”. SIL/Fuba. Buenos Aires. 2010.

Lowy, M./Gonzalez.S: “Apuntes para El socialismo Del siglo XXI”. In= <http://marxismo critico.co>-2012

Hare, G/Sperber: “Introduction à Antonio Gramsci”. La Découverte. Paris. 2013.



## **Mariátegui - uma sensibilidade socialista autogestionária nos Andes**

Mariátegui ainda se ergue como um farol, que ilumina o horizonte intelectual e político dos que querem aos latino-americanos a opção pelo marxismo (Florestan Fernandes)

Um ensaio sobre a “vida e obra” de Mariátegui, na atual conjuntura, marcada por dois anos do Governo Lula, não poderia deixar à parte algumas considerações sobre o momento que as esquerdas vivem em nosso país. A vitória do PT, com uma aliança de centro, despertou imensas esperanças de superação do que podemos chamar a ‘longa via passiva’ predominante na nossa história. Neste sentido, buscamos as visões de vários socialistas expressas no momento do Fórum Social Mundial, quando Lula tinha acabado de tomar posse.

Dizemos isto porque a vigência da obra de Mariátegui adquire mais expressão nesta conjuntura, que na verdade, é um processo de ‘longa duração’, relativo ao esgotamento em nível estrutural, de atores, partidos, ideias, etc. Parece que se encerra todo um longo ciclo, iniciado nos anos 30. Para as esquerdas, significa mais um momento de reestruturação como os já vivenciados no pós-Guerra (1946), no pós Golpe Militar (1964) e no final da ditadura militar (80), quando surgiu o PT. Nestes vários momentos, viradas de épocas, as esquerdas, em alguns, conseguiram superar o momento histórico de forma relativamente unitária, noutros, através de fragmentações que tiveram posteriormente resultados negativos. Mais uma vez, a história conclama por novas opções. É nesta encruzilhada, que Mariátegui

traz contribuições fundamentais.

Em 1994, quando da vitória do neoliberalismo, Florestan Fernandes, antevendo desafios futuros, escreveu sobre a ‘atualidade de Mariátegui’, levantando questões que constituem uma verdadeira agenda, ainda válida para os nossos dias. Afinal, os impasses e problemas estruturais, postos para as esquerdas em 1994, ainda não foram superados.

### **A obra de Mariátegui no Brasil**

A fortuna da obra mariateguiana não é das mais ricas no Brasil, como veremos adiante. Mas, nos anos 2006-2009, vários ensaios e livros foram produzidos sobre Mariátegui. Todavia, do ponto de vista qualitativo, podemos afirmar que há um ‘olhar brasileiro’ em relação a sua obra. Um dos grandes marxistas do nosso país, dedicou carinho especial a obra do Amauta.

Neste sentido, no Brasil, uma das formas mais plenas de possibilidades de abordagem da obra de Mariátegui, é através das reflexões de Florestan Fernandes sobre o legado do Amauta. Este é o sendero que vamos trilhar.

Em relação a bibliografia brasileira, de Mariátegui existe apenas uma única obra traduzida em nosso país: o famoso “Sete Ensaios”, publicado em 1975 pela Editora Alfa-Ômega e, prefaciado por Florestan. A Editora Expressão Popular lançou uma edição dos “7 Ensaios” em 2009. Mas, sobre Mariátegui, há vários escritos. Uma coletânea de textos do marxista peruano no volume n. 27 da Coleção “Grandes Cientistas Sociais”, da Editora Ática. Essa coleção era coordenada por Florestan;

Além destas iniciativas de Florestan, há na Coleção “Encanto Radical”, da editora Brasiliense, uma brochura sobre Mariátegui, de autoria do argentino Héctor Alimonda, publicada em 1983;

Na obra coletiva “América Latina, história, ideias e revoluções”, Editora Xamã e NET, 1998, o celebre filósofo mexicano Adolfo Sanchez Vasquez traz um artigo: “Mariátegui, grandeza e originalidade de um marxista latino-americano”;

Alfredo Bosi, na Revista “Estudos Avançados” de janeiro-abril 1990, publicou o ensaio “A vanguarda enraizada” (o marxismo vivo de Mariátegui). Este mesmo ensaio foi republicado na Coletânea, organizada por Denis Moraes, intitulada “Combates e Utopias” (2004);

Jose Paulo Netto, na época de seu exílio, nos anos 70, lançou em Portugal uma brochura sobre o pensamento de Mariátegui;

Na brochura “Marxismo e Socialismo na América Latina”, Cláudio Nascimento traz um ensaio intitulado “Mariátegui, “che” Guevara e Carlos Fonseca Amador: fontes da revolução na América Latina” (Ceca-Cedac. 1989);

Em “A História do Marxismo”, organizado por Hobsbawm, há dois textos nos quais se aborda o pensamento de Mariátegui: um de José Aricó e outro de Portantiero;

Bernardo Ricupero, em sua obra sobre “Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil”, (Editora 34, 2000) dedica várias páginas ao pensamento de Mariátegui;

Recentemente, Enrique Amayo e José A. Segatto, publicaram a obra “J. C. Mariátegui e o marxismo na América Latina”, com o objetivo de (reintroduzir o

pensamento de Mariátegui no meio universitário (e não só brasileiro). (Editora Cultura Acadêmica. Série Temas Temas em Sociologia.Unesp,2002). Significativamente, esta coletânea traz textos de Florestan (a introdução aos “Sete Ensaios”), do peruano Aníbal Quijano e de Antonio Melis;

Em junho de 1994, a revista “América Libre” n. 5, publicou na seção “América Recuerda”, um ensaio de Cláudio Nascimento intitulado “Mario Pedrosa y Mariátegui. El marxismo embruxado”;

Em set. - dez. de 2000, a revista “Utopia y Práxis Latinoamericana”, Año 5. n. 11, publicou também de Cláudio Nascimento, o ensaio “José Carlos Mariátegui e o “especifico nacional”;

A Revista “Teoria e Debate” (do PT) publicou em 2000, dois ensaios sobre Mariátegui: de Michael Lowy, o ensaio publicado quando do Seminário realizado em Paris em comemoração ao centenário de Mariátegui: “O marxismo romântico de Mariátegui”; e, outro de Enrique Amayo;

M. Lowy, em sua Antologia “O marxismo na América Latina, de 1900 aos dias atuais” (Editora Fundação Perseu Abramo,1999), faz importantes referências a obra do marxista peruano;

M. Lowy, em 2007, lançou pela editora da UFRJ uma coletânea de ensaios do Amauta, intitulada “Por um socialismo indo-americano”.

Voltando a Florestan: no ano de 1994, quando se comemorava o centenário do Amauta, Florestan voltaria a obra de Mariátegui, com um texto publicado no “Anuário mariteguiano” (volume 6, número 6, de 1994), com o título de “Significado Atual de Mariátegui”.

No ano seguinte, a editora Ática publicou a última obra de Florestan, que morreu em agosto desse mesmo ano, significativamente intitulada de “A Contestação Necessária: retratos intelectuais de inconformistas e revolucionários”. Nesta obra, Florestan busca responder as novas questões postas para a esquerda brasileira com a vitória de FHC.

### **O contexto (pós) neoliberal**

No centenário do marxista peruano, um novo bloco dominante se constituía no Brasil, articulando uma grande aliança conservadora que unificou o conjunto das classes dominantes e elegeu FHC à Presidência do país.

Oito anos após este fato, uma outra frente política, desta vez de centro-esquerda, elegeu nas eleições de 2002, Lula, um ex-operário, metalúrgico, ex-presidente da CUT e do PT, à Presidência do país. Assim, cria-se a perspectiva de superação de uma onda longa conservadora, do neoliberalismo. Dizia-se que “a esperança venceu o medo”. Na verdade, a expectativa da sociedade, sobretudo, dos setores mais pobres, é imensa. O novo presidente, quando da posse em Brasília, simbolicamente rendeu homenagem à várias gerações da esquerda brasileira: citou na manifestação da avenida Paulista, a Mario Pedrosa; visitou Celso Furtado, Maria da Conceição Tavares, Apolônio de Carvalho; a viúva de Sergio Buarque de Holanda.

Nos primeiros meses lançou o combate à fome. Durante o III Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre, em janeiro de 2003, mês da posse de Lula, em Seminários e Conferências, intelectuais de vários países discutiram as novas perspectivas e possibilidades abertas

à história pela eleição de Lula.

### **Possibilidades entre a esperança e a frustração**

Os inúmeros debates ocorridos durante o terceiro Fórum Social Mundial, e diversos ensaios publicados em jornais, revistas e debates na Mídia, nos permitem ter uma ideia da perspectiva que se abria no Brasil. As análises mostram que não se trata apenas de uma nova conjuntura, mas de uma mudança que está grávida de possibilidades para transformações qualitativas. No conjunto, entre otimistas e pessimistas, podemos ver que se trata acima de tudo de uma ‘aposta’ pascaliana: ambas as possibilidades, de derrota e de vitória, estão presentes.

O cientista político grego Samir Amin, em debate no Fórum Social Mundial, sobre o tema “O novo Brasil no mundo atual”, afirmava que a situação do país é “potencialmente revolucionária” e que seria uma terceira etapa na história do país:

A primeira se encerrou com o fim da escravidão; A segunda contempla desde a República, passando pelo populismo de Vargas até o regime militar; A eleição de Lula, é o início da 3ª etapa, pois permitirá a entrada em cena das classes populares. Esta tem sido a tônica em relação ao momento atual brasileiro: uma abordagem que implica temporalidades longas e contradições profundas.

Nesta mesma perspectiva, o cientista político brasileiro, Francisco de Oliveira, escreveria:

Na periodização da 'longue dureé' brasileira, a eleição de Lula...tem tudo para ser uma espécie de quarta refundação da história nacional, isto é, um marco de não-retorno, a partir do qual impõem-se novos desdobramentos. Ela pode ser a liquidação do que tem sido chamado a longa via passiva brasileira, essa forma autoritária da expansão capitalista, uma modernização sempre truncada pela limitação da cidadania.

Na periodização de Oliveira:

A Abolição seria a primeira refundação;  
A República seria a segunda;  
A Revolução de Trinta, a terceira.

Enfim, o momento atual está marcado pela possibilidade de que “as classes dominadas convertem-se no novo eixo republicano e democrático”. No final do ensaio, nosso Autor adverte que, “O resultado eleitoral não significa hegemonia, mas apenas sua possibilidade. É a política que será instaurada que pode transformar o resultado em hegemonia”. O caráter do novo período que se abre ainda é enigmático.

O crítico literário Antonio Candido, também fazendo uma análise de onda de longa duração afirma que há um simbolismo na eleição de Lula: cansado das injustiças e dos erros cometidos pelas elites, o povo brasileiro resolveu confiar o seu destino a alguém da classe operária. Candido define a singularidade de Lula, pelo fato de que, continua essencialmente identificado aos interesses da sua classe. Sob esse aspecto, a sua vitória coroa um processo histórico iniciado com as lutas sociais do fim do século 19 e acelerado depois de 1930

devido ao incremento da industrialização. Candido ressalta as esperanças do pós-Guerra, em 1945, e que, talvez, o momento decisivo veio com as greves do ABC em meados do decênio de 1970.

Candido recorre a analogia com a conjuntura aberta em 1945, afirmando que a utopia dos socialistas naquela época, expressa por Paulo Emilio de junção da classe média, do campesinato e do operariado, pode agora ser uma realidade: “Talvez as três forças definidas por Paulo Emilio possam agora compor uma aliança capaz de mudar a face do Brasil”.

Por sua vez, Jose Luiz Fiori declara que dos três projetos que disputaram o poder e as ideias no Brasil, o terceiro está se iniciando agora: “nunca ocupou o poder estatal nem comandou a política econômica de nenhum governo republicano, mas teve enorme presença no campo da luta ideológico-cultural e das mobilizações sociais”.

Nos anos 1960, a vertente nacional, popular e democrática do desenvolvimento chegou a propor uma reforma do projeto. Para Fiori, “a história não se repetirá, mas não é nenhum anacronismo retomar velhos objetivos frustrados e reprimidos através da história para reencontrar novos caminhos”. Todavia, com a mesma metodologia da ‘longue dureé’, encontramos vozes que alertam para “a possível frustração”, título do ensaio de César Benjamin. Este afirma que ninguém sabe descrever, com um mínimo de precisão, que país Lula vai governar. O Brasil que temos pela frente é um quebra-cabeças que ainda não foi montado”. E que, “Da trajetória percorrida no século 20, até cerca de vinte anos atrás, já temos interpretações mais ou menos consagradas. De lá para cá estamos em voo cego”.

César afirma que a ‘crise brasileira’ não é apenas uma crise de Estado, mas uma crise que perpassa o conjunto da sociedade, e que sua solução implica algo muito difícil: “revolucionar relações sociais”.

Em relação a “via passiva” brasileira, lembrada por Francisco de Oliveira, Perry Anderson nos adverte que:

Há também o peso da tradição cultural que se fará sentir sobre os agentes de qualquer renovação. Muito mais ainda que a Itália, que lançou o conceito para o mundo. O Brasil é por excelência o país do “transformismo”, a capacidade que possui a ordem estabelecida de abraçar e inverter as forças transformadoras, até que fica impossível distingui-las daquilo que se propunham a combater. É o lado sombrio da incomparável ‘cordialidade brasileira’. O “paz e amor” é, por antecipação, um vocabulário de indigestão e derrota. Uma causa pode sobreviver a um slogan, mas, sem slogans melhores do que este, as pressões objetivas não vão demorar a esmagar os desejos subjetivos.

### **Um longo ciclo: 1973 – 2003...**

Emir Sader, analisa o momento atual da América Latina a partir do fato de que “2003 promete ser o ano mais importante para o continente desde 1973. A partir de 2003 enfrentamos uma aberta crise de hegemonia na América latina, com o esgotamento dos blocos no poder, sem que se tenham formado ainda novas forças em condições de preencher esse vazio”.

Se o continente aponta para um horizonte pos-neoliberal, 2003 terá sido um ano histórico, como foi

1973, porém desta vez, para um patamar de avanço das lutas históricas”. Assim, abre-se:

Um período novo em que os espaços de alternativa estão abertos, representando para o movimento popular e o movimento de massas possibilidades novas de intervenção, com governos que podem ser expressão e interlocutores de suas reivindicações e que, por sua vez, terão seu significado condicionado pela própria ação das forças sociais, políticas e culturais que a esquerda latino-americana acumulou nas décadas de resistência ao neoliberalismo

O cientista político argentino Atilio Boron, afirma que: “a eleição de Lula da Silva representará o começo do ciclo histórico pos-neoliberal na América Latina”. A vitória de Lula constitui, para Boron, um fato histórico comparável, no último meio século, com o triunfo da Revolução Cubana em janeiro de 1959, com o de Salvador Allende no Chile em setembro de 1970, coma vitória insurrecional, infelizmente derrotada depois dos Sandinistas e com a irrupção do zapatismo no México em janeiro de 1974. Contudo, Boron também adverte para as enormes dificuldades do processo. Diz que as reformas propostas não são suficientes para a construção de uma sociedade pos-capitalista; mas podem, se forem realizadas sob uma forma democrática, autogestionária, participativa, constituir um aporte considerável para avançar em direção a uma nova sociedade.

## **Revolução ativa ou ilusão de hegemonia?**

Todavia, os primeiros meses de Governo Lula, não corresponderam às expectativas(...). Sobretudo, a continuidade no campo da política econômica, emperrando os projetos de cunho social e as políticas públicas, eixos fundamentais e determinantes do Programa de Governo do PT. Alguns Ministérios e Agências financeiras foram ocupadas por forças empresariais conservadoras. Ministério da Indústria e Comércio, Ministério da Agricultura, Banco Central, por exemplo. Este processo explicaria algumas dificuldades e mesmo derrotas do campo popular-democrático: meio ambiente com a questão dos transgênicos; a disputa pela representação do mundo do trabalho, sindical e cooperativo, travada no Fórum Nacional do Trabalho.

O cientista político Francisco de Oliveira, profundo conhecedor dos processos políticos brasileiros tentou analisar o novo momento político. Na introdução à nova edição de sua “Crítica à Razão Dualista”, o sociólogo pernambucano, em ensaio chamado de “Ornitorrinco”, conclui que “A representação de classe perdeu sua base e o poder político a partir dela estiolou-se. Nas específicas condições brasileiras, tal perda tem um enorme significado: não está à vista a ruptura com a longa ‘via passiva’ brasileira, mas já não é mais o subdesenvolvimento”

Em um ensaio, significativamente intitulado “Há vias abertas para a América Latina?”, apresentado como palestra de abertura da Assembleia geral da CLACSO (Cuba, out. 2003), Chico de Oliveira, faz referência ao Governo Lula:

A vitória nas eleições e o governo Lula são outros

casos de advertência que podem dar a ilusão de hegemonia das forças do trabalho; mas, examinando-se o desempenho presidencial, a verdade pode ser o oposto. Toda a longa acumulação de experiência dos movimentos sociais brasileiros, incluindo-se nele o próprio movimento sindical do qual originou-se Lula, produziu uma quase hegemonia nos termos de Gramsci...O governo Lula nega, na prática, essa quase hegemonia e, pelo contrário, entrega-se à reiteração de tudo que combateu. Para não cairmos no registro simples da denúncia moral –que continua sendo urgente e continua sendo um elemento da política-, faz-se preciso escavar as causas estruturais de tais desvios.

Ainda “há vias abertas para América latina?”, ou também podemos nos perguntar: Há, ainda, um grito parado no ar: as possibilidades estão esgotadas, ou, será possível uma mudança na relação de forças que permita o avanço das forças democráticas e populares?

Por paradoxal que possa parecer, a conjuntura aberta com o neoliberalismo (em 1994) e a conjuntura aberta com a eleição de Lula, ambas portam questões similares para as esquerdas. Questões que só podem ser respondidas, seguindo a advertência de Chico de Oliveira: “escavando as causas estruturais”, analisando ‘ondas de longa duração’. Neste sentido, a reflexão de Florestan Fernandes, traçada em 1994, também diz respeito aos dilemas atuais.

### **O retorno a reflexão de Florestan**

Logo após a derrota de Lula em 1994, o sociólogo Florestan Fernandes, através de reflexões sobre a atualidade do pensamento de Mariátegui, punha várias

questões na ordem-do-dia. Florestan tentava responder as novas questões então postas para as esquerdas brasileiras, no contexto da vitória do neoliberalismo com FHC na presidência. O centenário do marxista peruano Mariátegui realizou-se no mesmo ano em que, no Brasil, o novo bloco dominante constituído por uma grande aliança conservadora, unificando o conjunto das classes dominantes, chegou ao poder, com FHC, nas eleições presidenciais de 94.

Como falamos acima, quando do centenário do Amauta, em 1994, Florestan voltou ao nosso autor, com um texto: “significado atual de Mariátegui”. Enfim, em julho de 1995, tivemos a última obra de Florestan, “A Contestação Necessária - retratos intelectuais de inconformistas e revolucionários”.

Nesta obra Florestan, num ímpeto benjaminiano, afirmaria:

No Brasil, ocorreu um deslocamento de rumos do socialismo e da social-democracia. Esta se amalgamou ao controle conservador, interno e externo, da economia, da cultura e do Estado. Serve como instrumento de continuidade no poder das elites das classes dominantes e de contemporização com os baixos salários e a exclusão de milhões de indivíduos da sociedade civil. O socialismo, porém, encontrou canais de defesa relativa. O pensamento radical enervou-se e reativou nichos de sobrevivência construtiva.

No prefácio, escrito em julho de 95, após situar o contexto, Florestan levanta algumas questões.

Essas condições novas provocam indagações sobre os papéis dos intelectuais nos movimentos sociais

ou sobre o destino de sua produção.

Sucumbiram à onda conservadora ou ainda contam com os meios para criar ideias suscetíveis de elaboração prática, no plano político-cultural?

De outro lado, estas tendências radicais ou revolucionárias do passado In flux possuem vitalidade suficiente para desencadear novas composições partidárias e na "transformação do mundo"?

Por fim, o radicalismo burguês ainda pode ou não suscitar impactos positivos sobre processos centrípetos de modernização autóctone da ordem social?

A busca de Florestan tem, claramente, um espírito benjaminiano:

As perguntas apontam a necessidade de sondagens sobre o passado que se incorporam ao presente e não podem impedir um futuro com outras perspectivas.

Florestan particulariza a questão em termos de "nossas condições":

O quadro catastrófico não é tão sombrio. O atraso aninha potencialidades que estão sendo arrasadas nos países imperiais. Há um vácuo político que protege a emergência ou o reaparecimento de forças sociais que não puderam ser eliminadas pela confusão que os controles ultraconservadores impuseram sobre a inteligência e o comportamento radical não surge, aqui, com o ímpeto destrutivo que apresenta na Europa e nos Estados Unidos.

Para Florestan, "A periferia, contudo, não esmagou todas as modalidades de radicalização social e política. A revolução anticolonial e nacionalista subsiste e o significado do socialismo preservou-se ou enriqueceu-se em diversas regiões". Prossegue, então, definindo o papel de seu livro neste contexto:

"A Contestação Necessária" é uma tentativa de reter e discutir manifestações dessa natureza. Apesar de suas insuficiências, em vista dos materiais utilizados e da falta de um fio condutor na reelaboração interpretativa adotada, representa um ponto de partida para outras reflexões de maior envergadura. O que importa, no momento, é que restabelece o valor de uma herança intelectual e política que parecia condenada ao esquecimento ou à supressão pela violência.

A Contestação Necessária focaliza como seu objeto o eclodir de aspirações utópicas, que foram destroçadas pelas classes dominantes e pelo recurso extremo de duas ditaduras. Assinala esperanças frustradas, que se encontram pairando sobre a sociedade brasileira. O livro não tem a pretensão de ser mais inclusivo, como ocorre com a obra já clássica de Carlos Guilherme Mota, *A Ideologia da cultura brasileira* (1933-1974).

Para Florestan, o título "Contestação Necessária", repõe o imperativo de salvar esperanças, que sobrevivem e crescem no substrato de uma sociedade capitalista fomentadora de contradições que convertem a radicalidade em estilo de pensamento e de ação, indispensáveis à construção de um futuro limpo da canga arcaica e ultraconservadora.

Entre os inconformistas e revolucionários, Florestan traça uma constelação que abrange Antônio Cândido, Caio Prado Júnior, Carlos Marighella, Claudio Abramo, Fernando de Azevedo, Gregorio Bezerra, Henfil, Herminio Sachetta, Mariátegui, Jose Marti, Prestes, Lula, Octavio Ianni, Richard Morse, Roger Bastide.

No capítulo primeiro, "O Intelectual e a Radicalização das Ideias", Florestan inicia-o com a figura de Lula, em seguida aborda Marti, e, a seguir Mariátegui. Pontua:

Recorri a uma simulação fecunda: o que faria J.C. Mariátegui nesta era de incerteza para o socialismo? Ele sucumbiria à moda e à propaganda demolidora do marxismo nas nações capitalistas hegemônicas?

Minha suposição é que Mariátegui possuía uma personalidade incorruptível e indomável. Baseio-me no fato de que ele foi pioneiro em duas frentes:

- 1- Na pugna com conservadores, que encaravam o marxismo como ilusão;
- 2- E na crítica a companheiros que não avançavam com sua fibra e perspicácia na interpretação da situação histórica peruana e latino-americana. Não cedeu o passo. Levou seus combates às últimas consequências, oferecendo a todos as mesmas respostas de quem sabe o que faz e por que faz. Em consequência, sua figura admirável eleva-se como exemplo em um universo de oportunismo e capitulação. Exagerava suas opções teóricas ou práticas? O êxito do capitalismo acarretava o abandono da utopia? Nada disso. A história avança por um curso que é construído por

seres humanos, e as contradições que os separam aumentaram sem cessar. Ele lembra que nossas raízes brotam e sobrevivem na América Latina. A escolha entre o colonial, o privilégio e a rebelião pode medrar segundo ritmos históricos lentos e sinuosos. Mas ela não se desvanece como as nuvens. A menos que a subalternizarão penetre e paralise os que sofrem a opressão e a miséria, sucumbindo à condição de escravos.

Após Mariátegui, Florestan nos fala sobre Caio Prado Júnior, que "como Mariátegui, portanto, plantou o marxismo na América Latina e esperava deste seu partido (o PCB) uma orientação revolucionária específica e coerente".

Em três ocasiões, Florestan escreveu sobre Mariátegui: no Prefácio (escrito em outubro 1974) aos "7 Ensaios"; no texto para o Anuário (1994) dos 100 anos de Mariátegui, 20 anos após aquele Prefácio; e em "A Contestação Necessária" (1995), que de um lado, traz um Prefácio escrito em 1995 e, de outro, retoma o texto escrito para o Anuário de 1994.

No prefácio aos "7 Ensaios", Florestan lamentava que "somente agora, depois de quase meio século após sua publicação original em livro, ela se torne acessível ao público e aos estudiosos brasileiros". Para Fernandes, Mariátegui teve dois objetivos nestes Ensaios: contribuir para a crítica socialista dos problemas e da história do Peru; e concorrer para a criação de uma versão peruana do socialismo. "Mariátegui é o nosso 'irmão mais velho', numa cadeia de longa duração, a qual mostrou sua primeira florada na década de 20, atingiu um clímax histórico com a revolução cubana[...]".

"O que ficou desse intento revolucionário (...)?

Ficou a proposição de uma ótica revolucionária, que não é um ersatz intelectual, mas uma resultante coerente da aplicação do materialismo histórico à interpretação da realidade peruana (e, por desdobramento e ampliação, da realidade latino-americana). É fácil, hoje, dizer-se que se poderia ter ido mais longe nisto ou naquilo e condenar a interferência de fontes não-marxistas ou para-marxistas sem eu pensamento.

Tomando-se o "aqui" e o "agora", porém: quem foi mais longe? E quando? Essas perguntas não são retóricas. Mariátegui não se afirma apenas como pioneiro. Ele promove as primeiras análises concretas, de uma perspectiva marxista, de vários temas cruciais:

A formação do capitalismo na Espanha;  
A irradiação do capitalismo da Europa para a América Latina;  
As transformações da dominação imperialista sob o impacto do aparecimento e fortalecimento da grande corporação ou da presença norte-americana;  
E, sobretudo, as relações entre a base econômica e as estruturas sociais e de poder da sociedade peruana, nas várias fases do período colonial e do período nacional.

Naquele momento, outubro de 1974, marcado pelo início da "abertura política", início do fim da ditadura militar no Brasil, Florestan dizia que:

Por fim, coloca-nos diante de um exemplo que é, em si mesmo, um desafio. Mariátegui pagou um alto preço à sua independência, honestidade e firmeza revolucionária. Ele é o tipo de autor que devemos ler e reler com atenção, numa época que

exige de nós que botemos todo o nosso sangue na defesa de nossas ideias- e na qual a alternativa para a luta sem tréguas por uma sociedade de homens livres para homens livres é a servidão.

Já o texto para o Anuário, de 1994 e, sobretudo, o Prefácio de 1995 para o livro "A Contestação Necessária", o momento era outro: o bloco no poder saía vitorioso em mais um processo de "revolução passiva" à brasileira, iniciado em 1985, com a Nova República, e 1989, com a derrota de Lula para Collor, em conjunto com a derrocada do socialismo estatal burocrático no Leste europeu. Tomava corpo a política neoliberal.

Florestan, então, retoma o Prefácio de 1975, ampliando-o. Mantém o texto para o Anuário de 1994 e, situa os desafios novos no Prefácio para seu livro sobre os Intelectuais e Revolucionários (1995). No texto intitulado "Significado atual de J. C. Mariátegui", Florestan nos dá sua visão da obra do Amauta.

Na epígrafe, citando Aníbal Quijano, Florestan capta o núcleo gerador da obra mariateguiana: "O recurso à diversa realidade entre Europa e América Latina, como defesa perante o eurocentrismo.". Ou seja, a base da reflexão que conduz a dialética entre tradição x modernidade. Vejamos em longas citações as ideias de Fernandes.

Já se discutiram muito as contribuições de Mariátegui. Nenhum dos assuntos e atributos chegou a ser esgotado. Ele escapou, entretanto, às falhas da memória coletiva e sua presença superou todas as formas de isolamento que ameaçaram sua obra ainda em vida. Isso aconteceu porque foi mais que 'um fermento radical' da ordem - um autêntico revolucionário, que exerceu

influências pioneiras com raízes profundas na realidade americana.

Interessa-nos o que ele representaria, hoje, graças às peculiaridades do seu pensamento e ação, nesta trágica etapa de negação do socialismo. Parece que o capitalismo oligopolista automatizado e "global" suprimiu para sempre as diversas correntes do anarquismo, do socialismo e do comunismo. É uma aventura arriscar-se às indagações que proponho. É óbvio que Mariátegui não engoliria a mistificação do "socialismo está morto". Ele sabia que o capitalismo não consegue resolver os "problemas humanos", que ele gera e multiplica. Sua convicção era clara: os progressos do capitalismo redundam em aumento geométrico da barbárie. Essa realidade sempre foi subestimada de uma perspectiva eurocêntrica. Um marxista peruano, todavia, não tem porque se enganar a respeito. Basta olhar para trás ou para o presente. Êxitos e progressos trazem consigo contradições crescentes no extremo fatal, implosivas. Uma civilização que repousa na riqueza, na grandeza e no poder, por quaisquer meios exige um sistema social de exclusão, opressão e repressão".

Florestan expõe o modo como o peruano via o sistema capitalista, como expressão de uma civilização. E não somente um modo de produção.

Por isso, o diálogo com Mariátegui deve possuir a natureza de uma opção lúcida. O que está dado como uma "sociedade aberta" ou como uma " ordem social-democrática" fecha-se para a imensa maioria (silenciosa ou contestadora) e só oferece "democracia" às elites no poder (isto é, às classes dominantes). A questão não abarca todas as técnicas, instituições e valores sociais dessa civilização. Mas seus fundamentos axiológicos e

tecnológicos, asfixiantes e incoercivelmente corrosivos.

Florestan, formula, então, toda uma série de questões sobre o capitalismo em sua etapa atual.

Portanto, nos dias que correm, Mariátegui, ao contrário de tantos anarquistas, social-democráticos, socialistas e comunistas, encontraria dentro de si a indagação fundamental:

Como representar e explicar a totalidade histórica intrínseca ao capitalismo monopolista automatizado?

O que ele promete de novo à evolução da humanidade e da "civilização pós-moderna"?

O que reserva aos de baixo, à "escória", ao "trabalhador mecânico" inativo, aos estratos inferiores e intermediários das classes médias? O que ele remete e arranca da periferia, subcapitalista ou em desenvolvimento capitalista, e aqueles países nos quais a lenta transição para o socialismo não foi ainda arrasada?

Ciência, tecnologia, tecnocracia racionalizada foram, por fim, colocadas a serviço dos "homens livres e iguais" ou servem apenas à concepção romana de riqueza, grandeza e poder, repetida no "destino manifesto" dos Estados Unidos e na conglomeração de potências que encarnam a mesma aspiração de atingi-la?

E qual é a essência civilizatória desse mesmo capitalismo ultramoderno? Ele contém a propensão para abolir as classes, a dominação de classes e a sociedade de classes? Ou as oculta por trás de uma miragem pela qual a "ideologia" escamoteada reaparece com vigor nunca pressentido no "neoliberalismo"? Sem nenhuma dúvida, questões para as quais as esquerdas, em reestruturação, necessitam "escavar nas profundezas".

Para Florestan, os “7 Ensaaios de interpretação da realidade peruana” e, “Em Defesa do Marxismo”, “delimitam a postura de Mariátegui”. Florestan critica o erro das óticas eurocêntricas e bolcheviques no seio do marxismo e, vê em Mariátegui “o intelectual mais puro e apto para perceber o que sucedeu, se estivesse vivo, para traçar os caminhos de superação que ligam dialeticamente a terceira revolução capitalista à plenitude madura do marxismo revolucionário”.

Para Fernandes, no debate de Mariátegui com Haya de la Torre, “patenteia-se, pois, o quanto Mariátegui transcendeu a orbita do marxismo triunfante do seu tempo e o quanto ele compartilha conosco a necessidade de ir mais longe para ver”.

Desse ângulo, Mariátegui é o farol que ilumina, dentro da pobreza e do atraso da América Latina, os limites intransponíveis da civilização capitalista e as exigências elementares da “civilização sem barbárie”, que as revoluções proletárias não lograram concretizar.

- Era cedo demais?

- Elas perderam o rumo?

Essas são perguntas que só a história em processo poderia responder. As equações de Mariátegui classificaram precisões contidas na tradição clássica, paradoxalmente como se ele fosse um Max Weber a serviço do comunismo (repetindo, de certa maneira, a tragédia de Gramsci).

### **A “condição de peruano”**

Florestan avança na definição do caráter do “específico nacional” em Mariátegui.

É natural que o Peru ocupe uma posição

privilegiada no pensamento de Mariátegui. Ele procede, não obstante, rente à tradição marxista Peru não se desloca das várias Américas e da inserção passiva-ativa de todos os envolvidos nos mundos históricos dos "conquistadores", antigos e modernos sua condição de peruano é básica. Ele tinha atrás de si e sob seu olhar uma grande civilização, o destino dos seus portadores e os seus escombros. Isso o impelia ao estudo do passado e do presente que nenhum outro marxista de envergadura poderia realizar. E o obrigava não só a busca de analogias e de diferenças que procediam ou da situação homóloga das "nações emergentes" das Américas de matriz ibérica, ou do caráter variável da colonização e da independência como processos de longa duração.

Florestan define esse resumo como "supérfluo e desnecessário", mas que o fez para salientar a experiência europeia de Mariátegui: "Os 7 Ensaios de interpretação da realidade peruana permitem sondar por que ele mergulhou sem retorno nessas vias e, depois, ultrapassando-as, propôs-se enriquecer o marxismo fora e acima dos eixos eurocêntricos".

Enfim, para Florestan:

A atração de Mariátegui pelo marxismo, malgrado outras influências divergentes e em dados momentos muito fortes, brota da descoberta de uma resposta à sua ansiedade de observar, representar e explicar processos históricos de longa duração e de uma proposta revolucionária concomitante, que vincula dialeticamente passado, presente e futuro.

A inteligência de Mariátegui "deitava raízes mais profundas no esclarecimento do ser, no entendimento integral de uma civilização nativa estiolada pela colonização e na necessidade de romper com um opróbrio que esta só explicava parcialmente".

Com o desabamento do socialismo estatal e a ascensão do neoliberalismo, para Florestan Fernandes, "encerrou-se um período de longa duração da história recente". Nosso autor assinala uma "ironia da história":

O fantasma das sociedades pobres e subdesenvolvidas da América Latina resultava de uma contradição: fascismo ou socialismo? Neste contexto, as proposições de Mariátegui marchariam como antes, de acordo com a redução de Engels: socialismo ou barbárie? São proposições que não foram varridas pela tempestade. Mariátegui ainda se ergue como um farol, que ilumina o horizonte intelectual e político dos que querem aos latino-americanos a opção pelo marxismo.

Após esta "abordagem global" por Florestan da obra de Mariátegui, voltemos à nossa questão.

### **Por que Mariátegui?**

Carlos M. Rama, em sua obra pioneira sobre a "Historia Del Movimiento Obrero y Social Latino Americano", destaca o que chama de "uma corrente desviacionista" no socialismo de nosso continente. Assim, afirma que:

Desde o ponto de vista ideológico, é interessante destacar como surge uma constante tendência latinoamericana a favorecer a heterodoxia, a marginalidade, em respeito às correntes fundamentais do socialismo europeu. Isto vem

desde o êxito inicial dos socialismos utópicos, saintsimoniano ou fourierista.

C. Rama destaca os “progressos estritamente teóricos do marxismo latino-americano de nosso século, que tem personalidades de grande relevo, desde José Carlos Mariátegui até Aníbal Ponce”.

As experiências e lutas revolucionárias da América Latina reencontram o pensamento de Mariátegui. Não é por acaso. A crise dos sistemas pós-ditaduras militares e a pressão das alternativas democráticas, suscitam mais que questões de ordem conjuntural; dizem respeito ao caráter específico da realidade latino-americana e a definição de um "marxismo latino-americano", para o qual Mariátegui é referência obrigatória. Para os revolucionários do continente, Mariátegui é, acima de tudo, um exemplo único de unidade dialética entre a especificidade nacional e a perspectiva mundial.

Um dos mariateguianos, que aprofundou a via do peruano sobre o socialismo, César Germana, na introdução a seu livro “El ‘socialismo indo-americano de Jose Carlos Mariátegui” (Amauta,1995), nos fala da vigência de Mariátegui:

Em minha opinião, neste momento crucial da humanidade Mariátegui tem algo que nos dizer. Desde o ponto de vista privilegiado de nossa atualidade, é possível por em relevo aqueles aspectos da concepção socialista do Amauta que não conduzem a aporias socialismo burocrático nem a passividade das democracias liberais. É bom notar que, apesar do tempo transcorrido desde sua morte, em sua obra se mantêm vivos

alguns temas que permitem contribuir com novas perspectivas ao velho debate sobre o socialismo. [...] A problematização do socialismo parece com mais urgência em um momento histórico, como o que estamos vivendo, em que se tem a impressão de que um período da humanidade chega a seu fim e que outro está surgindo, sem que as exigências de liberdade e igualdade tenham sido realizadas pelo capitalismo e pela democracia liberal.

Nas palavras de Roland Forgues, "após a queda do muro de Berlim e a derrocada do 'socialismo realmente existente' na ex-URSS e nos países da Europa do Leste, o redescobrimento da obra de Mariátegui tornou-se uma necessidade histórica".

Na apresentação à Coletânea "J. C. Mariátegui e o marxismo na América Latina", publicada em 2002, podemos ler que:

A importância desta reapresentação, torna-se ainda mais relevante num momento de crise e de dificuldades múltiplas enfrentadas pela(s) esquerda(s) em geral. Seu marxismo, altamente criativo e renovador, pode oferecer elementos e subsídios, não só teóricos e históricos, mas sobretudo políticos, para todos aqueles que buscam construir uma sociedade mais democrática, igualitária e fraterna.

O socialismo, na visão de Mariátegui, porta elementos fundamentais na perspectiva da "autogestão socialista": a democracia direta tem um papel importante em sua visão; o papel das diversas formas de auto-organização dos trabalhadores.

A reconstrução da esquerda na América Latina,

neste contexto de início de século, com todas suas questões, "Em muitos sentidos responde [...] a histórica visão do início do século, que tiveram Marti, Mariátegui, Haya de la Torre, Sandino, Zapata, Recabarren e outros: "nacionalizar a teoria".

Corresponde ao que, no mesmo período na Europa, foi sintetizado por Gramsci. Abordando a situação pos-1917, afirma G. Vacca:

A reelaboração do marxismo e a definição de suas tarefas atuais são uma necessidade, porque no seu desenvolvimento histórico e no seu estado atual o marxismo lhe (para Gramsci) aparece largamente imprestável. O seu deslocamento do marxismo da Segunda e Terceira internacionais consoma-se de forma profunda; assim, é em aberta polêmica com esses que Gramsci culmina o próprio programa de pesquisa na reelaboração da forma teórica do marxismo.

Dentre os problemas atuais com os quais se defronta a esquerda, cinco fatos de porte mundial condicionam o debate sobre socialismo e democracia na América Latina:

- O colapso do modelo capitalista liberal na América Latina, evidenciado no que ficou conhecido como "décadas perdidas";
- A desintegração do modelo do "socialismo estatal burocrático" na Europa do Leste e na URSS;
- A intensificação da concorrência inter-imperialista;

- O declínio da potência industrial dos EUA e o aumento da sua influência ideológico-militar;
- O fim da Guerra Fria, com a abertura de um novo ciclo de conflitos no Oriente e entre Ocidente e Terceiro Mundo.

Além disso, os problemas colocados às esquerdas, pelos possíveis fracassos ou vitórias, de superação do neoliberalismo (governos Lula, Taboré e Chaves, por exemplo) e a necessidade de referenciais teóricos para o novo período de 'reestruturação das esquerdas' também são fatores que incidem sobre a discussão latino-americana.

Pensamos que o aporte teórico de Mariátegui nos dá elementos valiosos para tratar estas questões, como também sua insistência sobre o "sentido heroico e criador do socialismo", combinando com sua defesa da solidariedade internacional.

### **Marxismo e Eurocentrismo**

Estudando o marxismo latino-americano, Portantiero afirma:

A não ser ocasionalmente, em momentos muito pontuais ou parciais da produção teórica e da prática política, os socialismos clássicos ligados a[...] tradição das Internacionais foram capazes de elaborar um projeto hegemônico ou de avançar problemáticas que pudessem colaborar nesta direção[...]. Na obra de Mariátegui aparece pela primeira vez um projeto amplo de constituição de uma vontade coletiva nacional-popular[...] as

proposições de Mariátegui ficaram no meio do caminho, por sua morte prematura e pelo bloqueio que a elas fez a III Internacional.

Da mesma forma, para Orlando Nunez e R. Burbach: "é necessário compreender o legado histórico do marxismo nas Américas. Com a notável exceção de Cuba e, em certo sentido, o Chile, nenhum país capitalista no hemisfério tem uma tradição marxista plantada". A triste realidade é que o marxismo não tem podido enraizar-se profundamente nas Américas [...]. Uma possível explicação poderia ser que o marxismo [...] não foi capaz de desenvolver uma abordagem teórico-estratégica que responda [...] as condições históricas específicas que existem nas Américas.

Em parte, isso se deve as origens europeias do marxismo... Até a Revolução Cubana, as Américas tinham poucos estrategistas e teóricos revolucionários capazes de formular programas de luta política próprios. Um rápido percorrer pela história dos movimentos sociais e comunistas nos EUA, América Latina e Caribe, ilustra as carências nesse sentido.

A submissão dos PCs nas Américas em relação as propostas políticas da Terceira Internacional refletem a debilidade fundamental do marxismo no continente: sua incapacidade para desenvolver uma estratégia revolucionaria independente e nativa. Durante os anos de seu apogeu (anos 20 e 30) o movimento comunista fracassou no objetivo de produzir seu próprio corpo de teóricos marxistas capazes de desenvolver programas e estratégias políticas específicas em resposta as condições políticas específicas enfrentadas pelos comunistas em seus próprios países.

Isso não quer dizer que não houve alguns

intelectuais nos partidos que fizeram contribuições valiosas, tal , o caso de Mariátegui no Peru, ou Julio Antonio Mella em Cuba. Porém, em geral, o trabalho intelectual surgido nas Américas era uma mera adaptação das ideias e princípios políticos que se haviam desenvolvido na Europa.

Onde o socialismo foi vitorioso na América Latina, o foi sob formas originais. Em Cuba e Nicarágua, a luta socialista processa-se dentro de uma matriz de cultura política policlassista, nacionalista e anti-imperialista. Neste processo, o marxismo não se "esconde", simplesmente se nacionaliza. Trata-se do problema sobre o estilo de como pensar o marxismo na América Latina. Nas palavras do poeta revolucionário Ricardo M. Aviles: "Temos que estudar nossa história e nossa realidade como marxistas e estudar o marxismo como nicaraguenses". Nas pistas de Mariátegui, no seu sentido de "um socialismo indo-americano", a revolução sandinista pôs o marxismo sobre os pés.

Para, José Aricó, um estudioso de Mariátegui,

Uma genuína e criadora interpretação da doutrina de Marx ocorreu no Peru, com Mariátegui, que sentou as bases para um efetivo processo de nacionalização do marxismo. Este processo assumiu características contraditórias [...] não como forma acabada de uma teoria sistemática. Surge em forma inorgânica de intuições. O que Mariátegui produziu foi a iluminação de um caminho, ao incorporar a experiência europeia como lição.

Para José Aricó, a "via crucis" do marxismo na América Latina, foi sempre a dificuldade para tratar o

"nacional", o que põe questões de ordem estratégica, pois, o objeto da pesquisa e da análise, "o movimento real", está sempre "nacionalmente" situado.

Como dizia Mário de Andrade:

A arte musical brasileira [...] tem inevitavelmente de auscultar as palpitações rítmicas e ouvir os suspiros melódicos do povo, para ser nacional e por consequência, ter direito a vida independente no universo (porque o direito de vida universal só se adquire partindo do particular para o geral, da raça para a humanidade, conservando aquelas suas características próprias, são o contingente que enriquece a consciência humana. O querer ser universal desgraçadamente é uma utopia. A razão está com aquele que pretender contribuir para o universal com os meios que lhe são próprios e que vieram tradicionalmente da evolução do seu povo.

Os comunismos ou marxismos latino-americanos basearam-se mais que numa confrontação sobre estratégias nacionais, na vontade de "aplicar Lenin, Trotsky, Mao, etc.". A polêmica histórica entre A. Mella e Haya Torre, sobre a criação do APRA, foi marcada pelo sectarismo: Mella afirma que a revolução mundial é o determinante e que os processos nacionais são secundários. Existia uma visão sectária em relação aos movimentos que tentassem dar vida a um movimento "indo-americano". Mariátegui reagiu contra estes simplismos, afirmando que: "o socialismo na América Latina é impossível sem resolver a questão nacional".

Usamos o "nacional" diferentemente do "nacionalismo". Assim, nas palavras de Víctor Tirado: "ir a raízes da pátria, reivindicar e usar o pensamento nacional como fonte para construir a teoria

revolucionária própria, não é ser nacionalista, no sentido de fechar-se em si mesmo".

Como dizia Arguedas: "Por isto não pode surpreendernos que o criador autêntico latino-americano em todos os campos, resulte em última instância, um nacionalista, pelo simples fato de ser original e autêntico". Da mesma forma, Arguedas define o papel de Amauta, "A revista Amauta instou os escritores e artistas a que tomassem o Peru como tema".

A experiência dos anos 20, marcada de um lado, pela COMINTERN, e pelo outro, pelo aprismo, tinha como elemento comum dominante o "estatismo". Para ambas as estratégias, só o poder estatal possibilitaria a transformação social na América Latina. Por isso, a vigência de Mariátegui repousa no profundo espírito libertário que toma conta de sua obra crítico-prática, suscetível de "sugerir uma nova cultura política autogestionária para nossos dias. Não a partir do protagonismo principal dos partidos políticos, mas, desde a consolidação do processo de auto-organização dos explorados em forma democrática e unitária. O que supõe impulsionar a generalização das iniciativas autogestionárias de democracia direta de base, nas diferentes esferas da atividade social, deste modo, a "criação heroica" de que falava Mariátegui, significa o desafio de construir desde baixo, em meio à vida cotidiana, a democracia, a nação e o socialismo". Eis um "cardápio" contrário a todo tipo de "Socialismo estatal e burocrático".

## **Um pensamento Gramsciateguiano**

Em relação a Gramsci, Mariátegui evocava, com outras palavras, a preocupação com a construção de uma vontade nacional-popular, coletiva, e uma reforma intelectual e moral, como premissas do socialismo. A questão gramsciana, de como se pode suscitar esta vontade nacional-popular, tanto o aprismo quanto a Comintern, responderam desde a perspectiva do Estado. A sociedade fica excluída do processo. Na visão do "Amauta", o determinante é a sociedade, incluindo a reforma intelectual-moral: para que a revolução fosse algo mais que um processo "por cima", uma "revolução passiva", deveria previamente modificar a consciência dos homens e romper a inércia da tradição que mantém as massas populares na passividade. Percebemos, aqui, a dimensão da "Revolução Ativa de Massa", derivada do conceito gramsciano de "revolução anti-passiva".

A relação Gramsci-Mariátegui, poderia se encaixar no que M. Lowy chama de "afinidades eletivas". Vejamos a definição de Lowy:

Designamos por 'afinidades eletivas' um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, que não é redutível [...] a determinação causal direta ou [...] 'influencia' no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação podendo chegar a fusão.

Portantiero define o pensamento de Gramsci como "uma obra aberta a cada história nacional, concepção

para teoria e práticas políticas que buscam expressar-se em "línguas particulares", e conclui: "não é por acaso que esta abertura de estilo gramsciano influenciou sobre a primeira possibilidade de aplicação criadora do marxismo no plano intelectual na América Latina: o pensamento de Mariátegui".

Como afirmou mais recentemente A. Bosi:

Falar dos ideais políticos de Mariátegui nos dias de hoje, em tempos de Perestroika e Glasnost, e em vias de encerrar-se (ou quase) o escuro ciclo das ditaduras do Leste europeu, deixa na boca um sabor agri-doce de ambivalência, mas, a nossa imagem do pensador peruano não se constrói apenas com aquelas suas expectativas que o socialismo real em parte frustrou. A sua memória é acre, repito, mas também doce. Relendo os "Sete Ensaios" e outros textos de crítica ideológica, vê-se o quanto se exerceu a sua inteligência em função de problemas ainda hoje básicos para o marxismo e para a vida pública latino-americana.

Enfim, o que é doce e o que é acre em Mariátegui? O que está vivo e o que está morto no "Amauta"? No conjunto das questões atuais do marxismo, em que incide mais o pensamento de Mariátegui? Por certo, não há em Mariátegui uma teoria do Estado, e, pouco material sobre o problema da revolução, o partido, alianças, táticas, etc., Mas, com certeza, onde sua contribuição é mais importante é no que diz respeito a análise dos modos de produção, o campo da teoria das superestruturas: a questão da consciência social, os modos de "representação", o problema das ideologias, a teoria da cultura, contra os mecanicismos, a questão da ética, etc.

Portanto, o marxismo de Mariátegui não é

provinciano, mas antecipatório, nas pistas de Gramsci. Talvez, o que poderíamos chamar de um "materialismo cultural" ou na feliz expressão de Z. Bauman, "a cultura como praxis".

Julio Gódio nos chama a atenção para o fato de que já nos anos 60, sob a influência direta da revolução cubana se introduziu a categoria de "Revolução Continental",

Rodney Arismendi e outros destacados políticos se preocuparam em impedir as simplificações [...]. A desigualdade de desenvolvimento econômico, social e político, se expressa em nossos países através de indicadores acerca de situações de crises ou estabilidade política; de distintas histórias culturais; coexistência de diferentes línguas; características de classe diferentes.

Entretanto é possível encontrar um "elo de metodologia política" que una a diversidade. Godio assinala em relação a Revolução Nicaraguense, "o elo político-cultural que uniu organicamente os sandinistas, as massas trabalhadoras foi o sandinismo. Este elo político-cultural é um 'dado' a ser construído por todos os revolucionários da América Latina, um elemento comum no meio da diversidade continental. Significa construir um 'estilo de pensar' e de 'fazer política', no qual as categorias universais do marxismo se tornam concretas via categorias político-culturais nacionais.

Isso, não tem sido prática corrente entre os teóricos marxistas da América Latina; ao contrário, atuam anulando e desintegrando as categorias nacionais dentro das categorias universais, as quais perdem, assim, sua operatividade histórico-concreta. A

experiência das revoluções em processo e, também, as inconclusas da América Latina, indicam a primeira regra para levar em conta, para formação de um bloco histórico "Nacional-Hegemônico": verificar na prática as formulações teóricas, estudá-las em seu movimento real e, este movimento real das categorias existe na linguagem popular, como resultado de uma nova práxis. O fundamental consiste em organizar e orientar o 'movimento real' das classes sociais, e neste sentido, o marxismo, "um guia para a ação" e não um conjunto de receitas.

Na verdade, são muitas as afinidades entre Gramsci e Mariátegui. Neste sentido, A. Ibanez realizou uma espécie de "leitura gramsciana de Mariátegui". Aponta a principal convergência na questão da "hegemonia" e da "reforma moral e intelectual".

José Aricó, outro estudioso de Gramsci-Mariátegui, aponta que o significado de Gramsci para a esquerda argentina dos anos 60, condensou-se na "busca da realidade":

No fato de que ele contribuiu decisivamente para trazer a cultura marxista para a concreticidade, para o encontro com uma realidade da qual estávamos alienados.

Como o conjunto da esquerda da América Latina, a Argentina "nasceu e se desenvolveu sem a herança e o suporte de uma tradição nacional". A exceção, foi Mariátegui. E, conclui Aricó:

Mas só descobrimos Mariátegui através de Gramsci". Só os caminhos divergentes das convergências. Ora, o comandante Omar Cabezas

"conheceu" Sandino através de "Che" Guevara. Arico resume e sintetiza sua experiência gramsciana.

Gramsci nos permitiu fixar duas orientações:

a) a busca do contexto nacional a partir do qual pensar o problema da transformação e do socialismo; b) a plena adesão a perspectiva socialista, entendida como um processo que se desenvolve a partir da sociedade, das massas, de suas instituições e organismos[...] O tipo de marxismo que buscávamos e para o qual o pensamento de Gramsci nos ofereceu os mais altos estímulos e contribuições, não tentava encontrar a razão de sua própria validade em si mesmo, mas na sua capacidade de se confrontar com os fatos de uma realidade em transformação.

Também para Mariátegui, o marxismo não era uma bíblia, mas um instrumento de análise, um modo de interrogar a realidade. Não era um conjunto de definições e regras. Como lembrava Carlos Fonseca,

O importante não é declamar frases dos grandes revolucionários universais, mas aplicar a realidade, com criatividade seus ensinamentos. Em todo caso, estes revolucionários não nos legaram meras frases, mas toda uma ação criadora.

A partir de sua peculiar articulação entre marxismo e nação, Mariátegui elaborou um modo especial, peruano, indo-americano e andino, de pensar Marx; precisamente por ser mais peruano, converteu-se em universal. "Conseguí propor um marxismo tão diferente quanto o de Gramsci e Lukács e, tão valioso

como o de ambos”.

Mariátegui usou uma "chave hermenêutica" através do verbo "agonizar": um marxismo agônico, elaborado longe de quaisquer academias, envolto nos fatos cotidianos das multidões, das ruas, submerso na vida cotidiana, no senso comum. "Agonia como símbolo de luta, contra a morte, como 'criação heroica'.

O Amauta rompeu o círculo de ferro da Comintern. Pois, para esta, não existia realidade peruana, tão só os "países coloniais". Peru, Argentina, Brasil, etc., eram todos iguais. Existia na Comintern um "assombroso desprezo pelo reconhecimento do campo nacional". Neste sentido, o "mariateguismo" pode significar a tentativa de articular socialismo e nação. Nesta perspectiva, dois aspectos se destacam no pensamento de José Carlos Mariátegui:

- 1) A relação teoria-prática, ou seja, o Método;
- 2) O "Caráter Nacional".

Em relação ao primeiro aspecto, Mariátegui não encarava a teoria de Marx como um fetiche, um conjunto de regras que deveriam ser aplicadas "mecanicamente" a quaisquer realidades. Questionou o método da "aplicação", substituindo-o por uma "verdadeira recriação da teoria em contato, sempre vivo e novo, com a realidade sócio-histórica concreta". Segundo Aricó, "A universalidade do marxismo não reside em sua capacidade de ser aplicado a qualquer circunstância, mas na possibilidade que tem de recriar-se em circunstâncias determinadas".

Segundo as "Notas" gramscianas do QC, em termos gerais, uma teoria só' torna-se organicamente operativa quando é "traduzida" ao "nacional". Para isto, precisa apoiar-se em uma força social de caráter

estratégico e, mesclar-se na cultura nacional-popular. Diz Gramsci: "as ideias não nascem de outras ideias, as filosofias não engendram outras filosofias, são sempre expressão renovada do desenvolvimento histórico real". A verdade do marxismo se expressou em Mariátegui na linguagem da situação concreta do Peru.

Em relação ao segundo aspecto, do campo nacional, ocorre uma tensão dialética e fecunda entre a validade tendencialmente universal da ferramenta "científica" do marxismo e, a necessidade de verificar concretamente o acerto de suas colocações a partir de realidades sócio-históricas determinadas nacionais".

Portanto, um marxismo metodológico, criador, nacional e aberto. No caso do peruano a "captura" do tema indigenista operou a "nacionalização" e a "peruanização" do seu marxismo. Em seu prólogo ao livro "Peruanicemos Al Peru", César Mayorga afirma que, para "peruanizar o Peru", Mariátegui operou com dois princípios:

Conhecer a realidade nacional. À classe feudal não lhe interessava nunca o este conhecimento, é a burguesia que intentou fazê-lo, em parte com fins particulares, mais que sociais ou nacionais: conhecê-lo um pouco para explorá-lo mais. Só o socialismo aspira a conhecer um país para liberação e servir às classes exploradas e oprimidas. Isto não exclui o dever inelutável de conhecer a realidade internacional. "Temos o dever de não ignorar a realidade nacional; mas também temos o dever de não ignorar a realidade mundial" (Mariátegui).

O conhecimento da realidade peruana deve começar da realidade nacional deve começar fundamentalmente pelo conhecimento da realidade econômica. "Não é possível compreender a realidade

peruana sem buscar e sem olhar o fato econômico"(Mariátegui)

### **Viagem ao Mundo Inca**

Entre 1916 e 1923, ocorreu no Peru um novo ciclo de rebeliões indígenas andinas de caráter milenarista. O Governo de Leguia (1919-1930), com suas reformas sociais, possibilitou uma presença ativa de velhos e novos atores sociais, e, entre eles, os índios. Os grupos étnicos realizam em Lima, seus primeiros Congresso Nacionais, os operários lutavam pela jornada de 8 horas e os estudantes viviam as lutas pela reforma universitária; uma nova intelectualidade surgia com as universidades populares, debatendo a reflexão nacional em contato com índios e operários.

Flores Galindo retrata este momento:

O descobrimento das classes populares esteve acompanhado nestes anos com o encontro com uma espécie de onda sísmica para empregar uma metáfora do próprio Mariátegui que desde os departamentos do sul peruano parecia irradiar-se ao conjunto do país: estas massas indígenas aparentemente resignadas e vencidas, se rebelam e no mundo cinzento da República Aristocrática defendem uma reivindicação que parece em um princípio absurda ou incompreensível: querem voltar atrás, recusam toda a história que tem suportado desde a conquista e desejam recuperar um idealizado império Incaico, e assim mostram uma imagem diferente do país e da Nação. Explode em fins de 1915 e inícios de 1916 em Puno, na província de Azangaro, o efêmero levantamento de Rumi Maqui: um sargento maior da cavalaria cujo

nome era Teodomiro Gutierrez Cuevas, de formação, parece, anarquista, que opta em apoiar as massas camponesas e dirigir uma grande rebelião. Lamentavelmente, foi descoberta sem seus inícios e foi facilmente sufocada. Porém isto não impediu que fosse uma alternativa que abria os caminhos da esperança.

Mariátegui, escrevendo para imprensa, anotou elementos das rebeliões messiânicas. O fracasso de sua experiência jornalística, ao ter seu jornal invadido pelos militares, leva Mariátegui a fazer uma viagem pelo interior do país. Assim, viaja durante 20 dias (1918) visitando cidades na serra central, conhecendo de perto com os índios huanca.

Esta única viagem de Mariátegui ao interior do país, foi acompanhado por Ricardo Martinez de la Torre. Foram ao vale do Mantaro e alguns dias em Huancayo.

Vários testemunhos falam de um encontro de Mariátegui com a vanguarda indígena, nas vésperas de sua viagem para Europa, no final de 1919. Em Lima, o Amauta teve encontro com o líder Carlos Conderona, um dos principais dirigentes do “Comitê para o direito Indígena Tahuantinsuyo”, de orientação anarco-comunista. Mariátegui também conheceu os líderes Carlos Qana e Julian Ayar Quispe, animadores regionais do movimento tahuantinsuyo. Juan H. Perez lembra de ter visitado Mariátegui em sua casa limenha, afirmou que Mariátegui fazia parte de um grupo de intelectuais que assessorava o movimento indígena.

Foi de Mariátegui a ideia de convocar um Congresso Nacional de dirigentes indígenas. A viagem a Europa interrompeu esta série de contatos. Todavia, em

sua volta da Europa (1923), Mariátegui participa da Universidade Popular Gonzalez Prada e, assim, retoma contatos com o movimento indigenista peruano. Portanto, busca decifrar teoricamente o ‘problema indígena’, e formular as bases de um projeto socialista indo-americano.

Quando volta ao país, Mariátegui encontra o fim de uma grande convulsão agrária, que afetou sobretudo os departamentos do sul andino. A ocorrência quase simultânea de motins e revoltas rurais no altiplano puneno, nas alturas de Cuzco, tanto em Ocongate como em Espinar, a onda rebelde chega a Andahuaylas, inclusive Ayacucho, Cailloma e as alturas de Tacna. Por exemplo, em 1921, em Tocroyoc os comuneros das alturas tomam ao povoado, pedindo a expulsão dos mistis dos fazendeiros e defendem a restauração do Tawantinsuyo. As notícias destas rebeliões chegam a Lima, sobretudo, quando da realização de Congressos da raça Indígena, que Mariátegui chegou a assistir; em um destes, conhece, então, o líder puneno Ezequiel Urviola. Estas rebeliões fazem parte de um amplo ciclo, iniciado desde o século XVI, na resistência nativista a conquista, prolongado depois na revolução de Tupac Amaru.

Mariátegui descobre que “o termo ‘tradição’ não é exclusivo do pensamento reacionário, mas que, ‘existe uma relação diferente com o passado que não é passiva veneração dos mortos, mas que é luta pela defesa de uma cultura que resiste a morrer”.

Após a repressão a rebelião indígena em Puno, a Universidade Popular acolheu alguns líderes. Carlos Conderona levou Mariano Lariço a casa de Mariátegui. Em 1923, Hipólito Salazar fundou a FIORP (Federação Indígena Operária Regional Peruana, junto com

dirigentes comunais de Puno, Arequipa, Huancavelica e Lima. Hipolito foi um dos líderes sobreviventes da rebelião de 1923, em Huancane. Estes líderes indígenas, estavam em contato permanente com Mariátegui Este criticava a orientação ‘anarco-comunista’ da FIORP, contudo, reconhecia sua ‘franca orientação revolucionária da vanguarda indígena.

A casa de Mariátegui era um espaço de tradução do castelhano e, do quéchuá e do aymara. Nesta década de 20, um elemento foi importante no Peru; as Escolas Comunais, autogestionárias, bilíngues e biculturais. Em Cuzco, Francisco Chuquiwanka Ayulo tinha uma escola segundo o modelo de Ferrer Guardiã, que defendia a volta ao ayllu, a comunidade livre, ao município comunista. Todo este trabalho etno-cultural permitiu a ‘resemantização do socialismo’. O líder andino Manuel Camacho Alga afirma que “o Amauta semeou palavras, e, dizia que “Os 7 *Ensayos* foram escritos para mim”.

Ricardo Bao, afirma que:

O próprio Mariátegui é lembrado como um homem de conhecimento no sentido não ocidental do termo, embora ao mesmo tempo se reconheça sua ‘outredade’, isto é, suas evidentes ligações com a cultura urbana crioulo-mestiça. No contexto aymara, a sabedoria tem, sem dúvidas, de forma análoga a outras culturas andinas, conotações mágico-religiosas. Mariátegui é um ‘bruxo’, um ‘laika’ para los quechuas, ou um ‘yatiri’ para os aymaras.

Se os Amautas desapareceram com o fim da

civilização incaica, pela ação devastadora da colonização espanhola, os bruxos e os anciãos, como homens de conhecimento, sobreviveram no seio dos espaços comunais.

A versão de Mariátegui, como 'bruxo', foi veiculada por Ezequiel Urviola, líder mestiço (1895-1925), que fez juramento ante a memória de Pedro Vilca Apaza (1741-1780), líder do movimento Tupac Amaru, nas vésperas da insurreição andina de 1923. Muitos dirigentes indígenas, vinculados ao projeto socialista mariateguista, eram bruxos em suas comunidades, além de dirigentes sindicais e políticos.

Lariço lembra que Ezequiel Urviola falava que Mariátegui, conhecia bem tudo o que tinha acontecido. Tinha lido muito Mariátegui, dizia que pegava um livro de Mariátegui e bastava tocá-lo, e já sabia o que tinha dentro, quando lia as folhas do livro era exatamente igual ao que tinha pensado, era um Yatiri Jose Carlos Mariátegui.

### **A Vida - a agonia de Mariátegui**

José Carlos Mariátegui nasceu em Moquegua, no sul do Peru, em 14 de junho de 1894. O país andino tinha saído há pouco tempo do desastre da guerra do Pacífico (1879-1883), tendo sido humilhado pela ocupação militar do Chile e perdido parte de seu território. Nesses anos, Manuel Gonzalez Prada acirrava o debate político chamando a atenção do país para a presença dos índios, como elemento fundamental da nacionalidade.

Mariátegui é filho de Francisco Javier Mariátegui, descendente de uma das famílias mais ilustres do Peru, e de Amália La Chiora, que pertencia a uma família de

origens indígenas. Logo cedo o pai abandona a família, e Mariátegui, primeiro de três filhos, cresce sob a influência da mãe, caracterizada por uma forte religiosidade que deixará marcas no jovem. Desde a infância, devido a um acidente de jogo, Mariátegui sofre de um problema na perna, que o obriga a um longo internamento em Hospital. Neste período, de imobilidade forçada, se dedica a vastas leituras, que formaram a base de sua primeira formação. Mariátegui é um autodidata e terá orgulho desta condição.

Nestes primeiros anos, outro elemento importante será a experiência precoce do trabalho. Após a mudança de sua família para Lima, começa a trabalhar, com 15 anos, na Tipografia do diário “La Prensa”. Após o exercício de várias funções no jornal, passa da crônica policial a crônica política do Parlamento. Isto o leva a uma profunda aversão a ‘política crioula’, dominada pela mediocridade.

Nesta mesma época, com o pseudônimo de “Juan Croniquer”, dedica-se a crônica da vida mundana da capital. Colabora em “Lulu”, dirigida a um público feminino. É coeditor de “El Turf”, revista de hipismo, onde publica crônicas de costumes das corridas dominicais, e contos inspirados no ambiente dos cavalos. Estas atividades, do ponto de vista estilístico, lhe permitem afinar sua prosa, do ponto de vista das relações sociais, lhe dá ocasião de conhecer profundamente o ambiente oligárquico e snobe de Lima.

Além deste mundo frívolo de cavalos, cafês e teatros, existe um outro Peru subterrâneo que não aparece nas crônicas. Após trabalhar em “El Tiempo”, 1916, Mariátegui começa a escrever peças em que o Índio aparece como sujeito. No Departamento de Puno, na

fronteira entre Peru e Bolívia, ocorre uma revolta camponesa de caráter étnico. Entusiasmado, Mariátegui aborda as gestas de Teodomiro Gutiérrez Cuevas, militar do exército que liderou a revolta e que assume o nome quéchua de Rumi Maki (Mão de Pedra). No plano mundial Mariátegui aprecia de forma favorável à Revolução na Rússia, em 1917.

Nesta fase de sua vida, prevalece o interesse pela atividade artística e pela vida boemia. Participa da revista “Colonida”, dirigida pelo dannunziano Abraham Valdelomar. Escreve poemas. Realiza um retiro em um Convento, onde escreve versos místicos. Neste clima contraditório, em 1917, com amigos organiza uma dança noturna no cemitério de Lima, que tem como protagonista uma bailarina chamada Norka Rouskaya, e que provoca grande escândalo nos setores tradicionais da capital. Mariátegui é obrigado a se defender publicamente, alegando motivos estéticos.

Em 1918, junto com César Falcon e Felix del Valle, cria uma editora de orientação socialista. Publica a revista “Nuestra Época”, que assinala a saída de Mariátegui a campo aberto, inclusive sendo agredido por um grupo de militares, devido a um artigo sobre gastos militares. Participa de uma comissão de propaganda e organização socialista, da qual se afastará quando caminha para formação do Partido socialista, cuja fundação considera prematura. Nestes anos, surgem grandes movimentos de massa. Os trabalhadores, sob hegemonia anarquista, lutam pela jornada de trabalho de 8 horas e contra a alta do custo de vida. Nas Universidades, sob impulso da experiência iniciada em Córdoba (Argentina), desenvolve-se um movimento pela reforma universitária. No início de 1919, Mariátegui,

então, abandona o jornal “El Tiempo”, e funda um diário que possa acompanhar estes acontecimentos: “La Razón”, que se torna um ponto de referência para estas lutas. Assim, Mariátegui torna-se uma figura pública; surge o líder político e desaparece o artista refinado e decadente.

### **O Exílio na Europa**

As classes dominantes perseguem este novo Mariátegui: o Governo e a Igreja fecham seu diário. Neste ano, assume o poder o “populista” Augusto B. Legía, no início com um confuso programa “populista” que despertou atenções. Todavia, sua Presidência, chamada de “Oncenio”, é uma verdadeira ditadura. Mariátegui e seu amigo César Falcon são obrigados a deixar o país. Em fins de 1919, ambos partem para Europa. Inicialmente, passam por New York, onde entram em contato com a luta operária dos portuários, em seguida, chegam a França, onde encontram intelectuais e políticos, como, Henri Barbusse.

Ao passo que Falcon vai para Espanha, Mariátegui parte para Itália, onde permanecerá três anos, que serão fundamentais em sua formação política e intelectual.

A Itália vivia os anos excepcionais de turbulência da primeira pós-guerra: uma crise do movimento operário dividido entre a ala reformista e a maximalista. Mariátegui acompanha o surgimento da ala comunista no PSI e participa, como jornalista, do Congresso de Livorno, em janeiro de 1921, portanto, assiste a fundação do PCI, com a presença de Gramsci. Segue de perto a evolução dos católicos e do Partido Popular de Luigi Sturzo, e seus

laços com os trabalhadores rurais. Analisa a emergência do fenômeno fascista.

No terreno cultural, acompanha as ideias de Benedetto Croce, a experiência do “Ordine Nuovo” de Gramsci, às revistas de Piero Gobetti, e, as ruidosas proclamações do futurismo de Marinetti. Da Itália, Mariátegui estabelece vasta correspondência com peruanos, que envia ao diário “El Tiempo” de Lima. Em 1969, esta correspondência será publicada com o título de “Cartas de Itália”.

Da Itália, Mariátegui pensa na fundação de um PCP, junto com César Falcon, entre outros. Assim, em 1922, realizam um encontro na cidade de Ligúria, em que se redige um documento constitutivo de uma célula comunista, com o objetivo de futuramente constituir um partido. Voltando ao Peru, Mariátegui verá que este plano é muito abstrato e ideológico, sua concretização seria uma aplicação de receitas abstratas a realidade peruana.

Na segunda metade de 1922 até o começo de 1923, Mariátegui realiza uma viagem a diversos países da Europa. Sobretudo, sua estadia na Alemanha, onde estuda o alemão e tem acesso aos clássicos do marxismo em língua original. Neste itinerário, já está acompanhado de sua esposa Anna Chiappe, com quem se casou em 1921, e da qual já tinha um filho, Sandro, nascido em Roma.

### **A volta ao Peru**

Em março de 1923, a família desembarca em Lima, após de mais de três anos de ausência.

Sua volta à vida política e cultural peruana ocorre

através das aulas que ministrou na Universidade Popular Manuel Gonzalez Prada, criada pelo líder estudantil e futuro fundador do APRA, Victor Raul de la Torre, para criar um diálogo entre estudantes e operários. Mariátegui proferiu aulas sobre a história da crise mundial, a partir de sua vivência europeia. São 17 aulas, entre junho de 1923 e janeiro de 1924. Tinha como objetivo fornecer uma visão internacional aos trabalhadores peruanos.

O eixo central do discurso mariateguiano é a conjuntura nova criada pela guerra mundial, que está caracterizada por uma grande mutação. Mariátegui conclui que, o aparato conceitual das vanguardas dos trabalhadores resultou tida caducada. Povos europeus e não-europeus redescobrem suas identidades e reivindicam sua presença autônoma na nova ordem mundial.

Ao lado da história política, Mariátegui dedica amplo espaço aos movimentos sociais e ideológicos do pós-guerra. E, deste quadro, surge sua simpatia pela corrente revolucionária, distanciando-se das correntes da socialdemocracia pois, para isto, sua vida na Itália lhe permitiu conhecer o marxismo, assimilado em sua versão italiana, com um forte acento antipositivista, tão comum a Segunda Internacional. Lênin é uma forte atração, sendo que Mariátegui põe ao seu lado a figura de Georges Sorel, que apresenta como um inovador do marxismo, precisamente pela sua ruptura com o imobilismo positivista. Já nesta fase, encontramos elementos “irracionalistas” e “voluntaristas” no pensamento do peruano.

Estas aulas, só serão publicadas em 1959, com o título de “História de la crisis mundial”. Nesta época, Mariátegui começa a colaborar nas principais revistas

semanais de Lima: “Variedades” e “Mundial”. Seus ensaios analisam a situação internacional e, faz resenhas dos textos mais importantes da literatura contemporânea. Também, assume a direção da revista “Claridad”. Toda esta atividade o torna um ponto de referência da cena política e cultural do país. Mas, em 1924, volta a ter problemas com a perna doente, tendo que amputá-la. Até o fim de sua vida, ficará em cadeira de rodas, sem poder viajar.

Mariátegui, então, recebe em sua casa inúmeras visitas e revistas de vários países. Não quer ficar alheio ao mundo; recebe líderes das províncias peruanas e, estabelece uma ampla correspondência no Peru e com vários outros países. Um grupo de estudantes tenta lhe conseguir uma cátedra universitária, recusada pelas autoridades acadêmicas devido ao seu caráter extra e anti-universitário.

Mariátegui publica seu primeiro livro: “La escena contemporânea”, em 1925, pela editora Minerva, fundada por ele próprio. Nesta obra, retoma os temas de suas aulas.

Mariátegui planeja criar uma revista própria. Chama-a inicialmente de “Vanguardia”; posteriormente, após contatos com os indigenistas, chama-a de “AMAUTA”<sup>2</sup>. A mudança de título reflete a reflexão sobre a realidade nacional andina, que estava desenvolvendo após seu retorno ao Peru. Após seu retorno, se deu conta do papel fundamental da questão indígena no problema nacional. Na verdade, foi na Europa que passou a conhecer profundamente a América Latina. Os problemas das nacionalidades, vivido na Europa, leva Mariátegui a

---

<sup>2</sup>Os amautas, no período incaico, eram os sábios.

ler o marxismo em uma chave peruana, seu aporte mais original ao pensamento político latino-americano. Seus últimos anos de elaboração estarão dedicados a questão indígena.

A partir de 1924, nas páginas da revista “Mundial” escreverá uma seção chamada “Peruanicemos al Peru”. Estes ensaios serão publicados em 1970.

No número inaugural de “Amauta”, aparece a tradução de um texto de Freud e, nos números seguintes, vários ensaios e textos sobre a literatura de vanguarda de cada país. Assim, “Amauta” frente ao público peruano e latino-americano, desperta horizontes muito amplos, tornando-se, portanto, um fato originalíssimo da cultura latino-americana. A revista foi fechada, mas reapareceu em dezembro de 1927. “Amauta” traz um encarte chamado de “Boletín de Defensa Indígena”, dedicado a luta contra o latifúndio.

### **Os 7 Ensayos**

Mariátegui conclue sua reflexão sobre os problemas nacionais e a questão indígena, em 1928, quando publica sua obra mais conhecida: “Siete Ensayos de Interpretacion de la realidad peruana”. Este segundo livro, último dos que viu ser publicado em vida, com o tempo se tornou um dos textos mais universais da cultura do continente, no século XX. Está traduzido nas principais línguas do mundo, inclusive em japonês e chinês. Para A. Melis, “é uma ‘obra aberta’, que aguarda de seus leitores e interpretes aquele desenvolvimento que Mariátegui não pode realizar devido a sua morte precoce”.

Ainda em 1928, Mariátegui rompe com o APRA (Alianza popular revolucionaria americana) de Haya de la

Torre. Enquanto o APRA se definia como uma frente unitária progressista e anti-imperialista, Mariátegui deu seu apoio; mas, quando se transformou em um partido político (o PAP -partido aprista peruano), apresentando a candidatura de Haya à presidência do Peru, Mariátegui rompeu as relações.

Mariátegui tinha formado muitos quadros políticos em sua volta e precisa salvaguardá-los. Assim, em outubro de 1928, após um período de preparação, funda o Partido Socialista Peruano, uma formação original que não assume o nome de comunista, mas que adere a Terceira Internacional. Buscava criar um socialismo ligado à especificidade do contexto andino, uma linha muito difícil de se realizar no contexto da época.

A partir de novembro de 1928, “Amauta” é enriquecida pelo jornal “Labor”; quinzenário dedicado aos problemas sindicais, com um horizonte semelhante ao de “Amauta”: ao lado de lutas, há temas culturais. “Labor” foi atacado pela censura, e fechado em setembro de 1929. Nesta época, surge a ideia de fundação da Confederação de Trabalhadores do Peru – CGTP.

O PSP tem pela frente a repressão, a hostilidade do APRA e o conflito com a ortodoxia da COMINTERN. Duas reuniões latino americanas, realizadas em 1929, oferecem a ocasião para os ataques. Em maio, em Montevideo, se desenvolve o Congresso Constituinte da Confederação Sindical Latinoamericana, no qual a delegação peruana apresenta um documento em que Mariátegui reconstrói a história do movimento operário de inspiração classista no Peru. Em junho, Buenos Aires aloja a I Conferência Comunista Latinoamericana. Para esta ocasião, Mariátegui escreveu o texto “Problema das

raças em América Latina”, em que denuncia o uso do problema racial para ocultar a questão de fundo do continente: a liquidação do feudalismo. Mariátegui afirma que o comunismo agrário primitivo pode constituir a base para a instauração de uma sociedade comunista.

Outro texto, “Ponto de vista anti-imperialista”, fala da negação das burguesias latinoamericanas, da vontade de lutar pela segunda independência: a econômica. Polemizando com as posições apristas, afirma que o anti-imperialismo por si só, não pode constituir um programa político, porque não anula o antagonismo entre as classes.

Estas ideias serão fortemente refutadas pelos setores mais dogmáticos, liderados por Victorio Codovilla, líder do PC argentino. Mariátegui não estava presente, pois não podia viajar. Seu chamado a uma “realidade peruana” é tido como uma heresia. Seus “Siete Ensayos” eram desconhecidos pela ortodoxia.

Em 1929, a ditadura de Legía fecha um cerco em torno a Mariátegui. Em setembro, a polícia faz uma batida em sua casa, o pretexto é um ‘complot’ comunista. Mariátegui pensa, então, em deixar o Peru para continuar sua luta em Buenos Aires, deslocando para esta cidade a redação de “Amauta”. Também, esperava poder usar uma perna ortopédica, que lhe permitiria deslocar-se.

Enquanto prepara sua viagem, inicia a publicação em “Amauta” e no “Mundial” dos capítulos de um trabalho intitulado “Defensa del marxismo”. Polemiza nesta obra com, de um lado, a revisão do marxismo levada a cabo pelo belga Henri De Man; e, por outro, contesta a versão ‘ultraesquerdista’ de Max Eastman. “Defensa del marxismo” será publicada após a morte do autor. Em muitos pontos, em especial nas alusões ao

fordismo, encontram-se profundas analogias com as reflexões de Gramsci, mesmo que o peruano só tenha conhecido os escritos gramscianos de “Ordine Nuovo”. Talvez, as fontes da cultura italiana, vivenciados por ambos autores, explique as afinidades entre eles.

No último período de sua vida, em meio a uma frenética atividade de escritura e organização, Mariátegui acha tempo para voltar à criação literária. Reelabora um caso da crônica italiana: o caso Bruneri-Canella, em que reconstrói o ambiente italiano do pós-guerra. Chama-se “La novela y la vida”, em que expõe sua concepção da arte, antagonica ao chamado “realismo socialista”.

No final de 1930, enquanto preparava sua viagem a Buenos Aires, ocorre uma recaída de sua doença. Morre no 16 de abril, com menos de 36 anos, em plena criatividade. Seu enterro contou com uma grande participação de massa.

Logo após sua morte, se desencadeia uma violenta ofensiva contra sua herança política e cultural. Já há dois meses antes de sua morte, tinha sido substituído na secretária do Partido por Eudocio Ravines, um homem da Comintern, formado em Moscou. “Amauta” não terá longa vida. Muda-se o nome do PSP para PCP, que dirige uma raivosa campanha contra o “mariateguismo” e o “amautismo”.

Nos anos 40, este PCP tentou se reapropriar da figura de Mariátegui, tido então, como um ‘populista’. Apenas no final dos anos 60, ocorrerá uma efetiva reapropriação crítica de Mariátegui. A partir de então, Mariátegui passou a ser um pensador que cresce com o passar do tempo.

O trabalho de tradução de suas obras foi iniciado em 1943, com uma nova proposta dos “Siete Ensayos”.

Todavia, será a partir de 1959, com o início da publicação das “Obras Completas” em edição popular (20 pequenos volumes), que a difusão de seu pensamento deu um salto de qualidade. A partir de 1987, os filhos de Mariátegui iniciaram a publicação de sua obra juvenil, do período anterior a viagem para Itália.

Por ocasião do seu centenário (1994), em diversos países ocorreram seminários, palestras, cursos sobre a obra do amauta peruano. Durante muitos anos foi publicado o “Anuário mariáteguiano”, coletânea de ensaios sobre Mariátegui publicados pelo mundo afora.

### **“Leyendo Mariátegui”, de Antonio Melis**

#### *A Obra O revolucionário intuitivo*

Os escritos de Mariátegui são realmente sedutores. A sua postura de independência intelectual contrasta com a reverência que costumamos devotar a tudo aquilo que vêm do além-mar. A forma como interpretou as peculiaridades da realidade peruana e as questões de sua época, não nos autoriza acusá-lo de provinciano ou mesmo de nacionalista romântico, características comuns de boa parte dos intelectuais que lhes foram contemporâneos.

O autodidatismo e seu estilo ensaístico, pouco adaptado com os rituais do cerimonial acadêmico, tornam seus escritos mais literários e artísticos do que teóricos. Pode-se até afirmar que a Mariátegui primeiro viveu uma imaginação artística depois teórica. Em seus ensaios, constantemente brinca com as palavras e os conceitos, participa do livre jogo da escrita, liberando subjetividade e emoção, desta combinação resulta uma

obra grávida de sentimento e ideologicamente enérgica.

Avesso a qualquer comportamento dogmático e principista, convencido da provisoriedade e dos limites do conhecimento “la verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con la verdad relativa”, formulou um pensamento operante, em profundo diálogo com a realidade e em permanente interlocução com as pessoas com as quais compartilhava as mesmas ideias e sobretudo com aquelas que pretendia seduzir e conquistar para o grande projeto: acelerar o relógio da revolução no Peru.

Quem deseja encontrar clareza, objetividade e um pensamento sistemático, que autorize interpretações e afirmações seguras, certamente irá decepcionar-se, pois os seus escritos, assim como a realidade sob a qual se debruçou, são demasiadamente ambíguos e contraditório. Entretanto, as ambiguidades e contradições não o diminuem nem tampouco elimina a validade do seu pensamento. Pelo contrário, revelam um pensamento angustiado que rejeita a ilusão tranquila dos modelos apriorísticos.

O desafio de pensar as peculiaridades da realidade latinoamericana, a postura autônoma frente aos modelos europeus, etc. singularizam o pensamento de Mariátegui, todavia, essas virtudes não são exclusividades suas, encontramos em uma certa tradição de intelectuais libertários e socialistas do período pré stalinista, período em que era possível ser "herege" sem correr risco de vida. Essa tradição foi enormemente podada pela censura stalinista que aterrorizou o campo intelectual da esquerda no pós-30.

Mariátegui navegou sem constrangimentos sobre

uma variedade de temas: arte, literatura, teatro, cultura, política, religião etc. demonstrando sutilmente que o marxismo não é só economia e teoria, mas também vida e arte. Em todos esses campos encontramos intuições brilhantes e preciosas que abrem possibilidades para vários estudos temáticos, por exemplo: a concepção de história, a questão do mito, do índio, da religiosidade, da educação, da hegemonia, da organização sindical, do papel do intelectual etc.

### **O “Romantismo Revolucionário” de Mariátegui**

O "gramsciateguiano" Antônio Melis, após 30 anos de estudos sobre a obra do Amauta, definiu "um núcleo gerador no pensamento do autor peruano em sua maturidade": "Trata-se, essencialmente de sua elaboração sobre a relação entre Modernidade x Tradição, que atravessa toda sua obra".

Nessa direção, Melis destaca na obra de Mariátegui, sobretudo, os artigos de "Peruanicemos o Peru" (tomo 11 das Obras Completas), e que alimentam os "7 Ensaio".

Melis esboça um histórico da aproximação de Mariátegui a esse tema gerador. A análise de Melis vem de encontro a reflexão de Michael Lowy, sobre o "romantismo revolucionário" do peruano.

Antes de seguirmos com a reflexão de Melis, façamos um breve parênteses para definição de M. Lowy sobre o "romantismo revolucionário". Para Lowy, "a característica essencial do anticapitalismo romântico é uma crítica radical à moderna civilização industrial (burguesa), incluindo os processos de produção e de trabalho, em nome de certos valores sociais e culturais

pre-capitalistas". Em Marx, a concepção de socialismo está intimamente ligada à sua crítica radical da moderna civilização industrial capitalista: é muito mais que propriedade coletiva e economia planejada. Implica uma mudança qualitativa, uma nova cultura social, um novo modo de vida, um tipo diferente de civilização que restabeleceria o papel das "qualidades sociais e naturais" na vida humana e o papel do valor de uso no processo de produção.

Após a morte de Marx, a tendência dominante no marxismo foi a "modernista"; ela tomou só um lado da herança marxiana e desenvolveu um culto acrítico ao progresso técnico, ao industrialismo, ao maquinismo, ao fordismo e ao taylorismo. O Estalinismo, com seu produtivismo alienado e sua obsessão pela indústria pesada, é uma característica deplorável desse tipo de "corrente fria" no marxismo.

Podemos afirmar que o "núcleo gerador" assinalado por Melis é o elemento constitutivo fundamental do "núcleo irredutivelmente romântico" (Lowy) da visão de mundo romântico-revolucionária de Mariátegui. Esse núcleo, também, define o "traço essencial do marxismo" de Mariátegui, isto é, "a recusa da ideologia do progresso e da imagem linear e eurocêntrica da história universal, superando dialeticamente o dualismo entre o universal e o particular. Isto é, "Mariátegui rejeita e critica todas as tentativas 'românticas'" (no sentido regressivo da palavra) de volta ao Império Inca. Sua dialética concreta entre o passado, o presente e o futuro lhe permite escapar tanto aos dogmas evolucionistas do progresso quanto as ilusões ingênuas e passadistas de certo indigenismo". (Lowy). Neste sentido, como vimos acima, também vai a

abordagem de Florestan Fernandes.

Esse núcleo gerado lhe permite assinalar a especificidade do "romantismo revolucionário" na América Latina: o anti-imperialismo. A recensão de Carlos Arroyo ao livro "Leyendo Mariátegui", nos permite uma visão global da reflexão de Melis.

A partir de vários de seus trabalhos Melis afirma que o tema da tradição joga um papel sumamente importante dentro das reflexões de Mariátegui. Sua ideia é que o mais original do pensamento de Mariátegui se articula justamente em torno a esta problemática. Arroyo cita Melis:

Um papel importante, em todos meus últimos trabalhos, tem o tema da tradição. Progressivamente cheguei a conclusão de que o núcleo mais original do pensamento de Mariátegui é justamente sua reflexão sobre este tema. Seu projeto de uma "tese revolucionária da tradição", me parece um dos pontos mais altos do pensamento latino-americano contemporâneo.

Foi na Europa que Mariátegui adquiriu o conhecimento mais profundo sobre a América Latina. A reflexão sobre a questão das nacionalidades, suscitada pelo encontro com os acontecimentos europeus foi aplicada ao caso peruano. Outra questão que esteve na reflexão de Mariátegui foi a polêmica entre a cidade e o campo. Reconhecendo que o espírito revolucionário reside nas cidades, rechaça uma equação banal. Pensa que o socialismo subestimou o trabalho dos camponeses, sem chegar a realizar a unidade entre trabalhadores urbanos e rurais. Esta polêmica da realidade italiana, foi importante quando refletiu sobre a modernidade e sua

relação com a tradição no Peru. Recusa a visão linear da história e, ressalta o caráter plural da tradição no Peru.

Seguindo Carlos Arroyo:

Em toda a obra de Mariátegui, como Melis recorda, se manifesta a relação com a modernidade. Assim, no prólogo aos *7 Ensaíos*, escreve que não há salvação para Indo-América sem a ciência e os pensamentos europeus ou ocidentais. Mas, para o peruano, a aceitação da modernidade não implica nenhuma atitude acrítica frente a mesma. Ocorre que sua preocupação é a de inserir seu país no contexto da época. Isto significa um ajuste de contas com a realidade do Peru, oculta nas análises dominantes. Desta forma, retomando a linha traçada com as intuições de Manuel Gonzalez Prada, reafirma o caráter pluriétnico e pluricultural do país. Dentro deste enfoque, se impõe progressivamente uma nova consideração do tema da tradição. Sua ideia é que um projeto revolucionário autêntico não pode desconhecer a tradição. De modo que, para Mariátegui, a reivindicação da tradição indígena implica uma nova confrontação com a modernidade (LM:193-194).

Melis considera que é justamente nos artigos que Mariátegui dedica ao tema da tradição onde se capta todo o alcance de seu processo de reformulação do marxismo em termos peruanos. Sua ideia é que nestes textos o grande pensador peruano chega a uma autêntica subversão do tema da tradição. É nos fins de 1927 que Mariátegui se enfrenta diretamente com o tema, a partir de umas reflexões aparentemente marginais. Trata-se do artigo "reivindicação de Jorge Manrique", publicado na revista *Mundial*, onde as celebres COPLAS do poeta

tardomedieval espanhol representam uma nova ofensiva contra os passadistas. Através da contextualização dos versos do antigo poeta, Mariátegui volta a por a distinção entre tradição e tradicionalistas. Contra o que desejam os tradicionalistas, afirma que a tradição é viva e móvel e que a criam os que a negam, para renová-la e enriquecê-la, enquanto que a matam os que a querem morta e fixa, ou melhor, os que a vêem como uma prolongação do passado em um presente sem forças (LM:197-198).

Mariátegui repete de forma integral esta visão no artigo "Heterodoxia da tradição", aparecido na semana seguinte em Mundial. Sua "tese revolucionária da tradição", refuta toda a visão iconoclasta dos revolucionários. Explica que as afirmações mais extremadas de rechaço ao passado devem entender-se em termos dialéticos. Deste modo, o tradicionalismo não se identifica com a tradição, e é mesmo seu maior inimigo, pois sua tentativa de compendiar a tradição em uma fórmula simplista, ignora seu caráter heterogêneo e contraditório. Na realidade, os passadistas entendem o passado menos que os futuristas. Para Mariátegui, isto significa que quem não pode imaginar o futuro, tampouco pode, no geral, imaginar o passado (LM:198).

Mariátegui adverte que o destino do Peru não pode ser a modernização indiscriminada, que resulta ao mesmo tempo presunçosa e inadequada. Para Melis a palavra tradição, em Mariátegui, se transforma em na reivindicação firme e positiva das raízes, para usar uma palavra que tem no Mariátegui maduro uma frequência enorme. Em sua visão não se pode construir para o país um futuro novo olhando para o passado como um modelo. Mas, ao mesmo tempo, não se pode edificar um Peru autenticamente renovado prescindindo das raízes.

No contexto específico do mundo andino, isto significa, justamente, enfrentar-se com o problema indígena, em seu presente e com a herança do passado que porta. Em outras palavras, significa o rechaço de todo eurocentrismo, incluindo o que do eurocentrismo segue existindo dentro do próprio marxismo (LM:179-180).

Quando funda o PSP, sua "finalidade era a da construção do socialismo peruano a partir das tradições comunitárias do mundo indígena" (LM:186). Enfim, como bem assinala Carlos Arroyo, "a política que Mariátegui planeja parece a realização em termos andinos do conceito gramsciano de hegemonia" (LM:214).

O histórico da aproximação de Mariátegui ao par dialético/núcleo gerador Modernidade x Tradição, feito por Melis, é ilustrativo dos elementos que constituem a visão de mundo romântico-revolucionária. Por exemplo, nos escritos juvenis Mariátegui aparece como um intelectual urbano, vinculado com a boêmia literária e com os ritmos característicos da sociedade capitalista. Sem dúvidas, dentro deste contexto predominante, se percebe algumas aberturas parciais em relação ao país profundo. Mariátegui é atraído pelas notícias confusas que chegam a Lima, a respeito das rebeliões indígenas do interior. Há uma manifestação de desgosto em relação a ordem vigente.

De outro lado, vê-se em Mariátegui os signos da modernidade, pois ele capta o caráter irreversível do progresso, em termos de ciência e tecnologia. Este fenômeno produz uma aceleração no ritmo de vida. Mariátegui elabora uma forma de escrever que corresponde à rapidez dominante. Considera o cinema como a arte mais representativa dos novos tempos.

Para Melis, o peruano mantém em toda sua obra uma relação com a modernidade: "Fiz na Europa meu melhor aprendizado. E creio que não há salvação para Indo-América sem a ciência e os pensamentos europeus e ocidentais".

Melis volta a questão cidade x campo. Para Mariátegui "falar de cidade revolucionária e província reacionária seria, sem dúvidas, aceitar uma classificação demasiado simplista para ser exata". Frente aos presságios desfavoráveis sobre o futuro da cidade, Mariátegui afirma que "A cidade que adapta os homens à convivência e a solidariedade, não pode morrer. Seguirá alimentando-se da rica savia rural. O campo, por sua vez, seguirá encontrando nela seu fórum, sua meta e seu mercado".

### **A heterodoxia da Tradição**

Osvaldo F. Diaz afirma que a obra Mariáteguiana "Em Defesa del Marxismo", significa um avanço na definição do "socialismo indo-americano". A polêmica com o belga Henry del Man visa, na realidade, responder questões da conjuntura peruana (Haya de la Torre, o PSP, a Internacional).

A obra corresponde a mudança de Amauta, expressa no editorial "Aniversário e Balanço" e busca caracterizar o "especifico nacional". Nesta obra, Mariátegui dialoga com/e amplia o conceito de ortodoxia. Continua o esforço feito nos "7 Ensaios". A Questão central é: o que é o marxismo indo-americano?

Mariátegui busca atualizar o marxismo via critérios heterodoxos, revisionismo e heresias. Responde a Haya e a Internacional através de sua crítica a H. del

Man. Diaz estabelece níveis de leitura na obra do Amauta.

O marxismo que vai emergindo deste esforço teórico, além de contra arrastar a crítica, e de tentar corrigir o que lhe parecia abusivo e sem propósito nela, perturba o próprio campo da ortodoxia a explicitação do marxismo se refere a um debate europeu sobre a "crise do marxismo" e não programa explicitamente a questão sobre o marxismo latino-americano. [...] Por trás da superfície da resposta a De Man, mais escondido, um segundo nível, nos mostra o assedio à ortodoxia contido nestes ensaios de "defesa", que culmina na pergunta pelo marxismo latino-americano.

Se Mariátegui assume a ortodoxia:

Não obstante, o texto responde também à III Internacional e a Haya de la Torre a propósito do socialismo no Peru. Todo um esforço que vem dos 7 *Ensayos* [...]. Neste segundo momento, a pergunta pelo marxismo é abordada através de um assedio direto à ortodoxia. Neste assedio Mariátegui reconstrói uma versão alternativa que atualiza o marxismo, desde critérios heterodoxos.

Diaz assinala o uso que faz de revisionismo:

Neste uso produtivo do revisionismo, como "saúde do dogma", introduz a oposição heresia x dogma, cujas correspondências e alusões à parêntese heterodoxia x ortodoxia, vão a criar no interior da oposição marxismo x revisionismo, uma zona de transito semiológico, em que a metáfora dirá aquilo que a teoria não se atreve a expressar. Nesta mesma perspectiva, Mariátegui fará de Lenin e Sorel, militantes heterodoxos.

Se bem podemos ler neste exercício uma resposta teórica à III Internacional, que nestes momentos, representava a ortodoxia, o critério de transparência que emprega para desvelar a trajetória de Henry de Man, diz muito de seu próprio empenho para fazer visíveis seus pressupostos. Neste sentido o ensaio, " Rasgos y espíritu del socialismo belga", é revelador de um processo hermenêutico, que em seu próprio caso deveria culminar em um capítulo sobre o Peru.

Se o texto nos autoriza a ler atrás da referência a Henry de Man, uma alusão a Haya de la Torre e à III Internacional, que nos faculta para ir além, e afirmar que estes 16 ensaios entram na zona inexplorada, absolutamente nova, quase contra natura do marxismo latino-americano? Para Diaz, a pergunta não foi formulada de maneira aberta. Portanto, deve ser deduzida do texto. O assédio à ortodoxia parece ser a chave desta operação teórica.

Diaz conclui seu texto:

A importância que tem a heterodoxia, nestes escritos, deveria proporcionarmos a transformação do instrumento de análises, que já estava em germen nos "7 Ensaio". Nesta obra, desde uma problemática peruana precisa, situada no contexto histórico de uma conjuntura também precisa, Mariátegui produz a inserção do marxismo na realidade latino-americana. Fica, porém, pendente, sua explicitação que só será abordada, de uma maneira oblíqua, nos ensaios de "Defensa Del Marxismo...Assim, sua postulação de um socialismo "indo-americano", exposta nos "7 Ensaio", anunciava ao marxismo "indo-americano", que se acha em estado germinal nos

artigos de "Defensa del Marxismo".

Pensando na América Latina, particularmente nos sujeitos históricos, E. Dussel afirma que "A ampla história do 'sujeito' histórico fundamental, dos "de Baixo", é a história de seus rostos pobres, "dos pobres", do "outro" de nossa história invertida. É a história das resistências e rebeliões, das lutas e esperanças de vários sujeitos, ou seja:

- 1) Os índios, os primitivos habitantes, até hoje;
- 2) Os negros trazidos da África, desterrados e marcados como animais, como mercadorias, até hoje;
- 3) Os mestiços, filhos de Cortes (o pai dominador) e de Malinche (a mãe que traiu seu povo): filhos de ninguém;
- 4) Os camponeses, que após a emancipação no início do século XIX, serão a grande maioria da população pobre, explorada;
- 5) Os operários industriais que, desde o final do século XIX, se ajuntam nos bairros industriais de Buenos Aires, São Paulo ou México e, depois um pouco por todas as partes, os explorados pelo capital;
- 6) Os marginais, por último, que deixando o campo, chegam as cidades para engrossar um imenso exército de trabalho de reserva, que nunca poderão trabalhar, porque o capital "periférico" é "débil", por ser, por sua vez, explorado pelo capital "central".

## **Mariátegui e a Revolução**

Robert Paris, outro estudioso de Gramsci e Mariátegui, afirma que "o marxismo teórico-prático de Mariátegui tinha por vocação o enraizamento na realidade nacional". Isto significou uma práxis dialética, aberta, articulada, específica, complexa e desigual, de elementos diversos em uma formação social. Resultou em uma estratégia revolucionária, alheia a modelos universais, pré-fabricados e, opondo-se à rigidez "etapista" e ortodoxa dos PCs.

Para F. Guibal (parceiro de Ibanez em textos sobre Mariátegui), a opção socialista de Mariátegui, não sonhava com ações golpistas ou insurrecionais imediatas, muito menos, defendia uma transição longa, pacífica e legal para o socialismo. Conforma-se em indicar que a única alternativa fundamental da época estava entre o capitalismo imperialista e a criação do socialismo.

Sem entrar em precisas "proféticas", Mariátegui advertia apenas que, na teoria e na prática, o caráter necessariamente integral e radical de um verdadeiro processo socialista e revolucionário, não basta tomar o poder, assaltando e conquistando as instituições do aparato estatal, tinha, simultaneamente, que modificar, desde as raízes, as relações sociais, substituindo o predomínio da velha oligarquia e da moderna burguesia, pela criação de uma alternativa hegemônica global, popular, política e cultural.

Enfim, com Aricó, se não podemos afirmar que Mariátegui chegou a completar um sistema de conceitos novos, sua reflexão sobre as características da revolução peruana e latino-americana, sobre o papel do proletariado, das massas rurais e dos intelectuais na

revolução, é hoje indiscutível que estava no caminho certo.

Infelizmente, não se sabe que caminhos tomaram os textos de Mariátegui sobre a revolução, a cultura e a política no Peru, esta obra "desconhecida", talvez, preenchesse a lacuna da qual nos fala Aricó. Nas palavras de Hugo Neira:

No caso da herança ideológico-socialista de Mariátegui há um agravante substancial: o ensaio mais significativo do fundador não chegou às nossas mãos.

De Mariátegui conhecemos seus esquemas econômicos, históricos, culturais. Porém, seus mais elevados interesses se orientavam para política da revolução (e a revolução da política). É neste domínio onde sua contribuição fica inacabada, ao extraviar-se entre Montevideu e a Espanha republicana, o manuscrito de seu último livro. Várias vezes Mariátegui havia assinalado que preparava um trabalho 'sobre política e ideologia peruana que seria a exposição dos pontos de vista sobre a revolução socialista no Peru e a crítica do desenvolvimento político e social e, sob este aspecto, a continuação da obra cujos primeiros elementos são os Sete Ensaios".

### **Mariátegui e a Crise da Civilização**

Para Oscar Teran, a produção do Amauta, entre 1923-1924, girou em torno de dois grandes núcleos:

1. Verificação empírica, através de sua estadia na Europa, da crise da civilização burguesa;

2. Resposta a crise, vivida também empiricamente, na Europa revolucionária dos anos 20, através do socialismo.

Crise de civilização e resposta socialista formam duas caras da mesma moeda. "A crise mundial é, portanto, crise econômica e crise política. E, é ademais, crise ideológica". Nesta época, reinava a crise de ceticismo, que levou Mariátegui a declarar: "Este é o indício mais definido e profundo de que não está em crise apenas a economia da sociedade burguesa, mas de que está em crise integralmente a civilização capitalista, a civilização ocidental, a civilização europeia...".

Era a crise de fim de século da racionalidade ocidental, exacerbada pelos efeitos culturais da I Guerra. Este contexto conduz Mariátegui a posição anti-economicista e de anti-progressismo, rompendo com a tradição da ideologia dominante do marxismo vulgar da II Internacional socialista e, também, do posterior Comintern.

Anti-economicismo e anti-progressismo aparecem em algumas passagens de Mariátegui: uma moral de produtores como a concebe Sorel, como a concebia Kautsky, não surge mecanicamente do interesse econômico, mas, forma-se na luta de classes, travada com ânimo heróico, com vontade apaixonada. Tanto o proletariado quanto a burguesia dos tempos pré-bélicos, inspirando-se na filosofia evolucionista, historicista e racionalista, coincidiam na mesma adesão a ideia do progresso".

Estes elementos contribuíram em Mariátegui para recusa do "etapismo" e para afirmação positiva de elementos oriundos da formação pré-capitalista peruana: o Império INCA "Tahuantisuyo". Neste sentido,

Mariátegui se inscreve na corrente socialista revolucionária dos anos 20, nitidamente estruturada pela vertente anti-evolucionista, na qual figuram Lukács, Korsch, Pannekoek, Rosa Luxemburgo, Benjamin, Bloch e Gramsci.

### **Socialismo: criação heroica nas práxis**

Para Mariátegui, o uso do método marxista foi sempre um processo criador, umas práxis transformadoras, que tinha em conta as condições reais e não uma transmissão esquemática de fórmulas dogmáticas. Afirmava:

Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América imitação nem cópia. Deve ser criação heroica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis aqui uma missão digna de uma geração nova. [...] O marxismo em cada país, opera e age sobre o ambiente, sobre o meio, sem descuidar de nenhuma de suas modalidades.

Criação heroica significa para Mariátegui, "uma renovação crítica e autocrítica de seu pensamento".

### **Socialismo e Autogestão**

A perduração de uma escritura consiste, talvez, em sua aptidão de produzir ou de mostrar sentidos novos, inclusive insólitos, em cada angulo do tempo ou em cada convulsão da história. (Anibal Quijano)

Como vimos, na análise de Fernandes Diaz, há uma ausência do tema socialismo na análise da obra de Mariátegui. A tese de doutorado de César Germana explicita os elementos do socialismo indo-americano de Mariátegui. Germana afirma que o socialismo de Mariátegui é tido como algo dado e por isto não foi discutido.

Inicialmente Germana assinala a matriz básica do pensamento mariateguiano, "A singularidade de sua proposta política só pode ser compreendida se levarmos em conta que o conjunto de sua obra foi o resultado do encontro de uma dupla herança: a cultura ocidental, em particular o marxismo que teve um papel central na constituição de seus pontos de vista teóricos e políticos; e de outro, a cultura andina, verdadeiro substrato de suas reflexões e de suas orientações vitais".

Para César Germana, a singularidade do pensamento político de J. C. Mariátegui só pode ser entendida se for situada na relação com as tendências mais profundas da sociedade peruana que ele soube apreender e em função das quais desenvolveu seu projeto político. O conhecimento que tinha da cultura ocidental e do marxismo lhe serviu de ferramenta para descobrir as características do Peru e suas tendências de mudança. Sem dúvidas, não "aplicou" o marxismo ao estudo do Peru, pois considerava que essa concepção não era uma doutrina completa, fechada e de validade universal. Antes bem, teve que refazer o caminho percorrido por Marx e reelaborar conceitos e categorias em função da específica realidade do objeto de seus estudos, até alcançar sua própria ótica de reflexão e de investigação.

Em seguida, analisa o debate triplo que Mariátegui teve com as correntes políticas e ideológicas

mais importantes de sua época, o que lhe permitiu chegar a uma concepção original do socialismo, o "socialismo indo-americano".

A controvérsia com os intelectuais representativos da cultura crioula-orgânica -dominante em sua época-;

A discussão com os ideólogos do nacionalismo radical - em particular com Victor Haya dela Torre;

A polémica com os dirigentes da terceira Internacional na América Latina.

Os pontos 2 e 3, como vimos, foram desenvolvidos através da polémica aparente com Henry de Man, na obra "Em Defesa do Marxismo".

Assim, através destes debates, Mariátegui descarta a modernização peruana segundo três vias: a democracia liberal, o capitalismo de Estado e o socialismo de Estado.

Muitos mariateguianos já assinalaram a importância da obra de Mariátegui para a conjuntura que se abriu com a derrocada das experiências do socialismo burocrático e a crise em curso no mundo capitalista. Neste sentido, adquire grande força as palavras de Anibal Quijano, de que "A perduração de uma escrita consiste, talvez, em sua aptidão de produzir ou de mostrar sentidos novos, inclusive insólitos, em cada virada do tempo ou em cada convulsão da história".

Para Germana, três instâncias definem a atualidade do projeto socialista de Mariátegui:

- A socialização dos meios de produção, implicando a abolição da propriedade privada dos recursos produtivos e sua substituição pela propriedade social;
- 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;

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

Nesta perspectiva, adquire seu verdadeiro valor a ênfase posta por Mariátegui no papel das diversas formas de auto-organização dos trabalhadores. As associações que surgissem desse processo formariam o tecido social da nova sociedade. A característica principal que ele encontrava nelas era sua capacidade para tratar todas as questões práticas de interesse coletivo mediante a discussão livre. Nestas organizações, mediante a prática da deliberação e da decisão se formaria a vontade política.

Mas, para que fosse possível o exercício dessa democracia direta, a condição indispensável deveria ser a erradicação do poder administrativo e do dinheiro para ele, a sociedade socialista se orientaria para o logro de um máximo de comunicação e um mínimo de institucionalização.

Germana mostra que o projeto socialista de Mariátegui portava uma radical subversão das relações intersubjetivas. Em nota de rodapé, Germana nota que "Mariátegui prestou atenção particularmente a toda uma área da vida social descuidada pela corrente do marxismo oficial da III Internacional. Esta área correspondia ao que ele descreve como "[...] os costumes, os sentimentos, os mitos- os elementos espirituais e formais destes fenômenos que se designam com os termos de sociedade e de cultura ... (*7Ensayos*).

Mariátegui pensava a sociedade socialista, na qual se constituiriam novos padrões culturais e orientações valorativas, cognoscitivas e motivacionais,

enfim, uma sociedade com um novo sentido da vida. O socialismo não era, assim, a continuidade da sociedade do trabalho, surgida com o capitalismo. O concebia como outra forma de racionalidade, não centrada na técnica e no lucro, mas na solidariedade e na comunicação.

Germana assinala que este é o substrato mais profundo de suas reflexões e que abarcava os outros elementos do socialismo: a socialização dos meios de produção e a socialização do poder político. É o núcleo ao redor do qual se articula o pensamento de Mariátegui. Elemento também assinalado por Florestan Fernandes, em seu texto para o Anuário mariáteguiano.

Mariátegui esteve atento as mudanças nas relações intersubjetivas de seu tempo. Uma nova sensibilidade política e cultural emergia no Peru desde o final do século XIX. Tratava-se de um "complexo fenômeno espiritual". Três campos especiais apresentavam este fenômeno.

Os movimentos sociais, especialmente o movimento operário e o movimento camponês indígena. Além destes dois, o movimento estudantil com a reforma universitária.

Uma mudança no campo das orientações de valores e nas atitudes individuais. No Peru dos anos 20 ocorria uma lenta mutação nos mecanismos de socialização e nas motivações pessoais. Germana destaca algumas questões: a educação, a religião, que expressam a tendência de aparição de um espírito moderno.

O nível da expressão cultural do mundo das relações intersubjetivas. Como se traduzia esta nova sensibilidade no pensamento, nas artes e na literatura?

Aqui, Mariátegui adverte três características de como pensava e sentia a nova geração artística do Peru:

- A preocupação em conhecer a realidade do Peru; rompendo com o critério colonialista de desconhecer a realidade peruana; o estudo da realidade do país, que significava "a reivindicação do índio";
- O internacionalismo da nova geração; a preocupação central pelo peruano não os levou a um nacionalismo estreito e xenófobo. Dizia Mariátegui que "o internacionalista sente, melhor que muitos nacionalistas, o indígena, o peruano";
- A existência de um espírito de renovação, a "vontade de criar um Peru novo dentro de um mundo novo" A fusão do "sentimento autóctone" e do "pensamento universal".

Estes três aspectos portam um elemento unificador: um novo sentido da existência social, uma nova racionalidade.

Para Mariátegui a modernização peruana foi um processo incompleto. O moderno se inseriu na sociedade colonial e desta mistura desigual, surgiu um tipo de sociedade que já não era tradicional, mas tampouco ocidental moderna. Assim, como diz Germana, "A alternativa socialista mariateguiana apontava para uma direção diferente à da modernidade capitalista. Estava firmemente convencido da crise da civilização ocidental e não encontrava nela nenhuma solução possível para os problemas do Peru. Por isso, dedicou muita atenção aos problemas do mundo ocidental e em particular aos da civilização andina, daí que sua proposta apareça como uma imperiosa necessidade da integração dos elementos libertadores de ocidente à cultura andina. E foi esta específica simbiose a que denominou "socialismo indo-americano".

Mariátegui pensava este socialismo como uma "criação orgânica cujo eixo articulador seria constituído pelas relações de solidariedade. Em minha opinião, aí se acha o núcleo central de suas reflexões", diz Germana.

"O que Mariátegui sublinhava na herança do mundo andino era a sobrevivência das relações de cooperação e solidariedade. Estas não correspondiam apenas ao mundo do trabalho e da produção, mas constituíam uma parte viva da alma indígena, pois estavam profundamente enraizadas em todos os aspectos de sua vida". Mariátegui advertia que este tipo de relações se reproduzia entre os trabalhadores das fábricas, fortalecidas pela cooperação no trabalho".

Nesta perspectiva, vejamos um pouco o tipo de organização social desta civilização ancestral. Em sua obra, "Mariátegui, frente ao reto de La pobreza", M. Arce Zagaceta assinala elementos fundamentais, para as lutas deste início de século em Nuestra America:

Erradicada a fome mediante sua tecnologia produtiva, tendo aprendido a superar os desastres telúricos, a seca ou a inundação, o homem andino se dedicou   criação artística e cultural em todas as esferas. [...] Esforço de séculos e mil nios para se impor a uma geografia difícil e pouco propícia em terras de cultivo gerou, em tempos muito remotos, um conjunto de rela es solidarias de produ o e trabalho. Em virtude delas, o esforço demandado era equitativamente distribuído; e os frutos do mesmo, não se concentravam em um determinado setor da popula o. Todos tinham acesso ao bem-estar logrado com o esforço comum.

As técnicas e institui es solidárias, desenvolvidas pelas culturas que lhes antecederam, não

só foram mantidas pelos Incas, mas também difundidas e reforçadas pela administração de um governo Imperial, por sua comprovada eficiência para obter o bem-estar, mediante o permanente equilíbrio entre a crescente população e as terras cultivadas. Graças a este equilíbrio se alijou o fantasma da fome, e a produção deixava abundantes excedentes para sua redistribuição posterior pelo governo central.

O princípio da reciprocidade, criado pela cultura andina para enfrentar o desafio geográfico, era observado não só entre indivíduos e famílias entre si. Também regia entre estes e sua comunidade e era seguido pelo Inca em relação as autoridades locais.

Vejamos as três formas de organização social:

A reciprocidade entre indivíduos e famílias era o “AYNI”, ou lei da irmandade como a chamou Garcilaso. Devido a ela, as famílias e seus membros componentes se prestavam mútua ajuda nas atividades de utilidade individual, tais como a construção de suas moradias e os trabalhos agrícolas de suas respectivas parcelas, quando elas requeriam mão de obra adicional.

A reciprocidade entre as famílias e sua comunidade se expressou na instituição da “MINKA”. Consistia na ajuda de trabalho para as obras de construção e mantimento permanente das águas, caminhos vicinais, casas comunais, edifícios cívicos e, enfim, em tudo em que o uso comum era necessário.

A terceira forma de reciprocidade foi a “MITA” ou trabalho por turnos. Em virtude dela, cada comunidade era obrigada a enviar um certo número de trabalhadores para as obras de envergadura imperial como as estradas,

pontes, aquedutos ou serviços, como os requeridos pelas guerras (mita guerreira) o para o cultivo das terras do Estado ou do Sol, cuja produção se destinava aos depósitos estatais e a manutenção do culto. Esta contribuição de trabalho dos povos era retribuída pelo Estado mediante a redistribuição dos bens armazenados, seja em forma de doações aos povos e senhores participantes ou em forma de auxílio aos povos que, por alguma razão imprevista não tinham produzido o suficiente para suas necessidades ou tinham perdido por alguma catástrofe”.

Maria Rostowski esclarece que a mita ou prestação de serviços rotativa é um conceito muito andino(...). Toda obra continha ideia de mita, de repetição a seu tempo (...) Todo o trabalho no mundo andino se cumpria como uma prestação de serviços rotativa, seja para a atenção dos tambos, os caminhos, as pontes, os cuidados com os depósitos, e tudo mais (...). O termo mita vai mais além de um sistema organizativo do trabalho, porta consigo um conceito filosófico andino de um eterno retorno (...) A mita diurna sucedia à noturna em uma repetição que refletia um ordenamento do tempo que os originários conceituavam como um sistema cíclico de ordem e caos.

Enfim, “O esforço social de produzir cada vez mais e melhor constituiu o grande projeto desta sociedade. O sistema educativo estava a seu serviço”. Na obra “História Del Tahuantinsuyo”, de M. R. Diez Canseco, encontramos elementos valiosos sobre a composição social e a organização dos Incas. Por exemplo:

No âmbito costenho existiu uma classe social que se ocupou da troca e do intercâmbio; estes especialistas foram chamados pelos espanhóis de

‘mercadores’, (...) porém é necessário entender a palavra em seu contexto indígena, isto é, dentro de uma economia alheia ao uso da moeda na qual só existia o intercâmbio e as equivalências.

Ou, de que os Incas não contavam suas idades pelos anos e que as pessoas se classificavam não pela idade cronológica, mas por suas condições físicas e sua capacidade para o trabalho.(...) Isto significava que um sujeito se classificava de acordo ao tempo biológico, isto é, segundo as etapas de seu estado físico (...) as idades não seguem uma ordem cronológica, não se iniciam com a infância para avançar através da vida.(...) A idade mais importante no mundo andino, a idade de maior potencialidade e máxima energia de trabalho desenvolvida pelo ser humano: os 25 a 50 anos, quando o homem alcança a plenitude de suas faculdades.

Voltemos as ideias de Germana sobre o socialismo indo-americano do Amauta. Neste sentido, Germana assinala outro aspecto da civilização ocidental que constitui parte central do socialismo de Mariátegui e que se integra harmonicamente com o espírito da cultura andina: a *ética do socialismo*.

Para Mariátegui as relações de solidariedade, sobre as quais se constituía o socialismo, implicavam uma moral diferente à do capitalismo, uma moral da solidariedade em contraposição a moral do interesse; questão que expôs no texto "Ética y Socialismo". Esta proposta é convergente com suas críticas às interpretações tecnocracias e positivistas do marxismo.

César retoma e amplia sua reflexão: o socialismo aparece nas reflexões de Mariátegui em redor de três eixos:

- Socialização dos recursos produtivos, isto é, estabelecimento de relações de cooperação e solidariedade na produção;
- Socialização do poder político, no sentido do exercício direto do poder pela sociedade sem eu conjunto;
- Um novo sentido da vida, uma racionalidade alternativa à do capitalismo.

O fundamental da proposta mariateguiana tratava, portanto, da socialização dos recursos da produção com uso e usufruto ficaria nas mãos dos próprios produtores, ou seja, a autogestão.

Segundo Germana, o exame da participação dos camponeses indígenas na comunidade e dos operários no sindicato, o levou a considerar outro tipo de organização política, em que as funções estatais não se autonomizariam em relação com a sociedade. Estas organizações de democracia direta constituíam a via pela qual o poder se iria socializando, até deixar de ser uma função especializada e separada da sociedade. As organizações autônomas dos trabalhadores seriam os órgãos da democracia direta. Por isso, a fórmula da "conquista do Estado" traduzia para Mariátegui o longo processo pelo qual a experiência associativa dos trabalhadores os levaria a uma forma de autogoverno e do exercício direto do poder.

Ou, em outra formulação:

Esta postura de Mariátegui punha em evidência uma concepção do processo revolucionário profundamente ancorada em suas reflexões sobre a revolução socialista, a via como as lutas que

desenvolviam as massas trabalhadoras, que, iriam controlando as diversas esferas da vida social até alcançar o poder global. Deste ponto de vista, o poder não seria 'tomada', mas iria se configurando no longo caminho da autoemancipação dos próprios trabalhadores. Nas fábricas, nas minas, nas fazendas, em todos os lugares onde se encontrarão os trabalhadores, estes irão organizando e formando os núcleos de novo poder. Portanto, a revolução não seria como uma mudança de poder político do Estado dirigido por uma vanguarda esclarecida, mas como uma transformação da ordem social inteira produzida pelas massas trabalhadoras.

Toda esta visão socialista implica também que o socialismo significa um reencantamento do mundo, no sentido do restabelecimento de uma relação harmoniosa dos homens entre si e dos homens com a natureza. A modernidade ocidental se traduziu na fragmentação da vida social em esferas autônomas (economia, política, cultura, moral, por exemplo), nas quais cada uma delas funciona como um sistema independente; a sociedade moderna aparece como um mundo atomizado.

Mariátegui define o espírito indígena sobrevivente como um "estilo particular de vida". As relações entre os membros da comunidade se regem pela reciprocidade. Esta implica o intercâmbio que estabelecem os indivíduos nas diversas esferas da vida social: trabalho, festas. Este dar e receber traduz o "espírito comunista" do indígena.

Nos *7 Ensayos*, Mariátegui define a "alma indígena":

Há épocas em que parece quer a história parou. E uma mesma forma social perdura, petrificada,

muitos séculos. Não é aventureira, portanto, a hipótese de que o índio em quatro séculos tem mudado pouco espiritualmente. A servidão tem deprimido, sem dúvida, sua psique e sua carne. O tornou pouco mais melancólico, um pouco mais nostálgico. Sob o peso destes quatro séculos, o índio se curvou moral e fisicamente. Mas o fundo escuro de sua alma quase não mudou.

Outro aspecto característico do "espírito" andino é a relação entre o índio e a natureza. Para Mariátegui, "o sentimento indígena que sobrevive na serra está profundamente enraizado na natureza". Daí o "animismo" que caracterizou a religião incaica, pois "povoava o território do Tawantinsuyo de gênios ou deuses locais". Os elementos do 'socialismo prático' e o 'sentimento cósmico' dos camponeses índios aram a chave para a reorientação do sentido da existência social.

Mariátegui usa a noção de "mito" no sentido que lhe permitia refletir sobre "a criação de uma ordem social nova em que as orientações e os valores não seriam impostos desde fora, mas que, os impulsos da libertação dos oprimidos e humilhados lhes permitiria descobrir um novo sentido moral". O mito para Mariátegui pode ser considerado como um projeto revolucionário, que surge da atividade prática dos trabalhadores e que dá sentido a sua ação. É a crença e a fé pelas quais lutam. Dizia que: "A vida, mais que pensamento, quer ser ação, isto é, combate. O homem contemporâneo tem necessidade da fé. E a única fé, com que pode ocupar seu eu profundo, é uma fé combativa".

Enfim, para César Germana, Mariátegui percebeu "a revolução como um processo social que significava uma mudança no modo de produzir, de consumir, de

governar, de sentir e de pensar. Não era um fato político: o assalto ao poder do Estado e sua utilização por uma nova classe social".

Vamos concluir com a reflexão de Miguel Mazzeo, autor que tem se dedicado a "atualizar a obra do Amauta" a partir das experiências dos anos 2000 em Nuestra America. Mazzeo condensa as ideias de Mariátegui na categoria de *socialismo prático*.

Que entende Mariátegui por elementos de socialismo prático?

Em linhas gerais podemos responder o seguinte: um conjunto de práticas sociais que se ratificam em torno ao comunal, o público e os valores de uso, também uma 'mentalidade', um 'espírito', enfim; uma práxis. Para isso, o Amauta refuta o economicismo e parte de seres humanos concretos e suas experiências.

Isto já mostra o interesse de Mariátegui pelo cotidiano (espaço de reprodução), como espaço de exploração, opressão e espaço de resistência e luta por uma contra hegemonia.

Deixemos a palavra com M. Mazzeo:

Os elementos do socialismo prático remetem às tradições coletivistas da economia e da sociedade aborígenes, a práticas, concepções, subjetividades, etc, hostis aos modos de ser do gamonalismo e do capitalismo (...). Porém, não são para Mariátegui elementos puramente reativos, mas, são proativos, idôneos para outras conexões, geradores de tensões e contraposições dialéticas que instalam o futuro no presente. Um presente que se assume como uma instância de mediação ou ponto de partida concreto para uma ordem superadora e universal.

A comunidade, órgão específico do comunismo camponês-indígena, era para Mariátegui a instituição nacional autoctona que se erigia em alternativa ao latifúndio, à 'feudalidade' e também ao capitalismo.

Para Mariátegui o espírito coletivista dos povos originários vai mais além da existência das comunidades na serra peruana. Seu "Espírito de cooperação", seus "mecanismos morais", para o Amauta, se punham de manifesto em infinidade de práticas "extracomunitárias" e em distintas regiões de Nuestra America.

A "economia comunista indígena", "o comunismo agrário do Ayllu", e os "elementos de socialismo prático" remetem a princípios de reciprocidade e redistribuição das riquezas e consistem em hábitos e formas de cooperação e solidariedade e em um conjunto de 'expressões empíricas' de um "espírito comunista".

Em outros povos originários podemos encontrar estes elementos. Mazzeo cita, por exemplo, entre quéchuas e aymaras: La minga, El ayni o ayne, El rama, El techa o pararaico, que significam: trabalho comunitário, colaboração no trabalho, colaboração mutua para distintas tarefas; remetem, portanto, a tradições sócio-culturais e as experiências dos povos originários.

Para Mariátegui, o socialismo é "germen de auto-governo" que disputa o controle produtivo e reprodutivo do capital, como espaço de produção de agentes experimentados na mudança social, a partir do cotidiano".

E o *comunismo agrário do Ayllu* serve a Mariátegui como padrão de um socialismo não-estatal. As comunidades servem como exemplo de 'socialização'

concebida como *propriedade social (coletiva) e usufruto dos meios de produção* por parte dos produtores diretos e que abrange a *socialização do poder*.

Mazzeo aponta outros elementos do ‘socialismo prático’ enquanto ‘elementos de anticapitalismo prático’: os que vão “Além do capital”. Ou seja, o tipo ideal da organização comunal refuta os princípios básicos do sistema capitalista:

- A propriedade privada dos meios de produção (incluindo sua ‘redistribuição’);
- A estratégia do esforço individual frente ao esforço coletivo de que falava El Che;
- A dominação classista (e toda forma de dominação e exploração);
- A lógica da concorrência, do lucro e da acumulação que atomiza as classes subalternas;
- O fundamento da mercantilização, etc.

O socialismo prático subordina todos esses elementos do capital à uma ‘lógica solidária’.

Assim, a organização comunal contém o embrião do alternativo. Ao individualismo opõe o coletivismo, à propriedade privada opõe a propriedade coletiva, as relações sociais mediadas pelos laços mercantis contrapõem as relações solidárias, a organização vertical opõe a organização autônoma e de base.

Em relação ao processo de trabalho, “organização comunal tem os princípios comunitários básicos, entre outros: a emancipação do trabalho, a cogestão, a autogestão, o trabalho fraternal em associações voluntárias, etc., vai mais além da comunidade camponesa-indígena e são extensivos ao conjunto da sociedade”.

Mazzeo também aponta dois outros elementos do socialismo prático:

Os elementos do socialismo prático resgatam um paradigma ecológico, ao propor um vínculo com a natureza que se contrapõe à propensão faustica do Capital;

Os elementos do socialismo prático também propõem uma série de valores e uma moral antagonista à moral burguesa: uma “moral de produtores”, como disse Mariátegui inspirado em Georges Sorel.

Por fim, vejamos como Mazzeo define a Economia Comunista Indígena:

Mariátegui cita a César Ugarte para explicar essa economia: “A propriedade coletiva da terra cultivada pelo Ayllu ou conjunto de famílias aparentadas, embora dividida em lotes individuais intransferíveis; propriedade coletiva das águas, terras de pasto e bosques pela marca ou tribo, *ou seja, a federação de Ayllus estabelecidos ao redor de uma mesma aldeia; cooperação comum no trabalho; apropriação individual das colheitas e frutos...*”

## **Bibliografia**

FERNANDES, Florestan- Prefacio aos " 7 Ensaio de interpretação da realidade peruana". Editora Alfa-Omega, São Paulo,1975.

"Significado Atual de José Carlos Mariátegui". Em "A Contestação Necessária". Retratos intelectuais de incorformistas e revolucionários. Editora Atica,1995.

"Significado actual de José Carlos Mariátegui". Anuário Mariáteguiano,vol.VI-N.6-1994 (Mariátegui 1894-1994, Centenario).

LOWY, Michael- Marxisme et romantisme chez J. C. Mariátegui.Texto para o Colóquio "Mariátegui et América Latine au seuil du XXI siècle". Universite de la Sorbonne, Paris, november de 1994.Publicado em "Teoria & Debate"

MELIS, Antônio - "Leyendo Mariátegui -1967-1998". Biblioteca Amauta, Lima -1999

BENJAMIN, Walter. Parigi, capitale del XIX secolo. Einaudi Editore, 1986.

QUIJANO, Anibal. - "Introducción a Mariátegui". ERA,1982.

\_\_\_\_\_Seleção, prologo y notas introdutórias a " Textos Básicos" de Mariátegui, FCE,1991.

Arico, José. - La Produccion de un marxismo americano. Punto de Vista, n.25, 1985.

Prólogo, "Mariátegui y los origines de un marxismo latinoamericano. Pasado y Presente, n.60, 1978.

"La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina". Puntosur editores.1988.

FORGUES, Roland." Mariátegui, la Utopia Realizable". Amauta, 1995.

SANTOS, Antonio A. Bermejo. "J.C. Mariátegui. Humanismo, Estética y Contemporaneidad". Editorial académica espanhola.2012

MAZZEO, Miguel. "Invitación Al Descubrimiento. Mariátegui y el socialismo de Nuestra América". Editorial El Colectivo.Buenos Aires.enero 2009.

\_\_\_\_\_. "Vigencia de J.C. Mariátegui". Dialektik, textos para la militância popular. Buenos Aires. Junio 2009

GUIBAL, Francis. "Vigencia de Mariátegui". Serie Centenário.Amauta,1995

BOSI, Alfredo." A vanguarda Enraizada". Revista Estudos Avançados-USP, vol.4,1990

"Mariátegui Total "(2 tomos). Amauta,1994

Mário de Andrade. Ensaio sobre a música brasileira. Martins-MEC,1972

VACCA, Giuseppe. " Il marxismo e gli intellettuali". Editori Riuniti,1985

Nunez, Orlando y Burbach, Roger." Democracia y revolucion en las americas".Editorial Vanguardia, 1986

FONSECA, Carlos.Obras. Editorial Nueva Nicaragua, 1985

NEIRA, Hugo. Introducción a " José Carlos Mariátegui en sus Textos". Ediciones PEISA, Lima, 1973

PARIS, Robert. La Formacion Ideologia de José Carlos Mariátegui. Pasado y Presente, n.92, 1981

- ARGUEDAS, José Maria. "Formacion de una Cultura Nacional Indoamericana". Siglo veintiuno editores, 1989
- TERAN, Oscar." Discutir Mariátegui".Univ.Autonoma Puebla, 1985
- GUIBAL, F. y Ibanez, A -"Mariátegui Hoy".Tarea, Lima, 198.
- AVILES, R. Morales. "No pararemos de andar jamais". Ed. Nueva Nicaragua, 1983.
- Tirado Victor. Em, NICARAUAC, revista cultural n.12 (número especial sobre C.F.Amador).Managua, 1986
- MELGAR BAO, Ricardo- "Mariátegui, Indoamerica y las crisis civilizatorias de Occidente". Serie centenario. Amauta.1995
- ZAGACETA, Manuel Arce- "Mariátegui, frente ao reto de la pobreza.Hacia um proyecto Nacional de Peruanizacion". Serie Centenario. Amauta.1995
- BAUMAN, Zygmunt. "Culture as Praxis". Routledge & Kegan Paul. 1973
- GODIO, Júlio." Partidos, sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina". Puntosur editores,1987
- GOMES, Roberto. "Critica da razão tupiniquim". Cortez editora,1982
- LIPSCHUTZ, Alexandro. "Marx y Lênin em la América Latina y los problemas indiginistas".Casa.Habana.1974.
- RAMA, Carlos. "Historia Del Movimiento Obrero y Social Latino-Americano". Editorial Laia. 1976.
- "Indianite et lutte dès classes". UGE.10/18. Paris.1972

DUSSEL, Enrique. "1492: Diversas posiciones ideológicas". Em, 1492-1992 La interminable conquista. DEI, San Jose, 1991

PORTANTIERO, Juan Carlos." Il marxismo latino-americano. Em, " Storia del marxismo"(il. marxismo oggi). Einaudi, Torino, 1982

MARIÁTEGUI. Política. Coleção Grandes Cientistas Sociais N.27(coordenada por Florestan Fernandes). Editora Atica, 1982

Alimonda, Héctor. "José Carlos Mariátegui, Redescobrir A América". Coleção Encanto Radical, editora brasiliense, 1983

Mayorga, César A. Guardia - Prólogo a Mariátegui "Peruanicemos Al Peru". Biblioteca Amauta, Lima, 1986.

REYS, Carlos Arroyo- Recensione de " Leyendo Mariátegui.A parábola Mariáteguiana de Antônio Melis" Anuário Mariáteguiano, Vol.XI, No.11 - 1999

Anuário Mariáteguiano. (Mariátegui 1894-1994.Centenario). Vol.VI, No.6- 1994

DIAZ FERNANDO, Oswaldo - " Una proposición de lectura de defensa del marxismo". Em, "José Carlos Mariátegui y Europa. El outro aspecto del descubrimiento". Empresa editora Amauta, Lima-1993

GERMANA, César - " Democracia y Socialismo en el Pensamiento de Mariátegui".Em, " José Carlos Mariátegui y Europa. El outro aspecto del descubrimiento". Amauta, Lima-1993

GERMANA, César - "El Socialismo Indo-americano de Jose Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución Del

sentido histórico de la sociedad peruana”.Serie Centenario. Amauta. 1995

AMAYO, Enrique e Segatto, José Antonio- “J. C. Mariátegui e o marxismo na América latina”. Cultura Acadêmica editores. UNESP. 2002.

José Carlos Mariátegui e o “Específico Nacional”, foi publicada em “Utopia y Práxis Latinoamericana” [Revista internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, Universidad Del Zulia – Venezuela. Año 5. Septiembre.

#### **4. OBRAS DE MARIÁTEGUI**

COLEÇÃO Obras Completas/ populares (Editora AMAUTA)

1.] LA SCENA CONTEMPORANEA

2.] 7 ENSAYOS DE INTERPRETACION DE LA REALIDAD PERUANA

3.] EL ALMA MATINAL y otras estaciones del hombre de hoy

4.] LA NOVELA Y LA VIDA SIEGFRIED Y EL PROFESOR CANELLA. Dos fascículos inéditos y eportajes y encuestas.

5.] DEFENSA DEL MARXISMO

6.] EL ARTISTA Y LA EPOCA

7.] SIGNOS Y OBRAS

8.] HISTORIA DE LA CRISIS MUNDIAL

9.] POEMAS A MARIÁTEGUI

10.] MARIÁTEGUI, por Maria Wiese

- 11] PERUANICEMOS AL PERU
- 12] TEMAS DE NUESTRA AMERICA
- 13] IDEOLOGIA Y POLITICA
- 14] TEMAS DE EDUCACION
- 15] CARTAS DE ITALIA
- 16] FIGURAS Y ASPECTOS DE LA VIDA MUNDIAL. 1
- 17] AMAUTA y su influencia, por Alberto Tauro
- 18] MARIÁTEGUI Y SU TIEMPO, por Armando Bazan

**Outras:**

- 1] MARIÁTEGUI TOTAL .1 Prefacio de ANTONIO MELIS. Editora Amauta, 1994.
- 2] MARIÁTEGUI TOTAL.2 idem
- 3] Sete Ensaio de Interpretação da REALIDADE PERUANA. Prefacio Florestan Fernandes. Editora Alfa-Omega, 1975.
- 3a) Sete Ensaio de Interpretação da realidade Peruana. Expressão popular-Clacso livros. São Paulo. 2008.
- 3b) “7 essais d’interprétation de la réalite péruvienne”. François Maspero. Paris. 1968.
- 4] DIFESA DEL MARXISMO. Postfazione di Antonio MELIS. Ed. Fahrenheit 451.1996.

### **Coletaneas/Antologias:**

- 1] JOSE CARLOS MARIÁTEGUI. Textos basicos. seleccion, prologo y notas introductorias de ANIBAL QUIJANO. Tierra Firme, FCE, 1991.
- 2] JOSE CARLOS MARIÁTEGUI. OBRAS. Tomo !. Casa de las Americas.
- 3] JOSE CARLOS MARIÁTEGUI. OBRAS. Tomo 2. Idem
- 4) “Mariátegui, por um socialismo indo-americano”. Seleção e introdução M.Lowy.editora UFRJ.2005

### **Ensaio sobre:**

- 1] MESEGUER, Diego- Mariátegui y su pensamiento revolucionario. IEPPeruanos, 1974.
- 2] QUIJANO, Anibal. Introducción a Mariátegui. Serie popular ERA, 1981.
- 3] TERÁN, Oscar - DISCUTIR MARIÁTEGUI. UAPuebla, 1985
- 4] PARIS, Robert - LA FORMACION IDEOLOGICA DE JOSE CARLOS MARIÁTEGUI. Cuadernos pasado y presente 92/ 1981
- 5] MARIÁTEGUI Y LOS ORIGINES DEL MARXISMO LATINOAMERICANO. Selección y prólogo de JOSÉ ARICÓ. Cuadernos pyp, 60/ 1980
- 6] FALCON, Jorge - MARIÁTEGUI MARX-MARXISMO. El productor y su Producto. AMAUTA, 1983
- 7] IBANEZ, Alfonso - MARIÁTEGUI REVOLUCION y UTOPIA. Tarea,1978

- 8] GALINDO, Alberto Flores - LA AGONIA DE MARIÁTEGUI. La polemica com la Komintern.Desco,1982
- 9] GALINDO, A. Flores- Obras Completas, tomo V. Sur, 1997
- 10] GUIBAL, Francis/ IBANEZ, Alfonso- MARIÁTEGUI HOY. Tarea,1987
- 11] IBANEZ, Alfonso -PARA REPENSAR NUESTRAS UTOPIAS. Sur/Tarea, 1993.
- 12] IBANEZ, Alfonso - LA VIGENCIA DE MARIÁTEGUI. Tarea, 1995.
- 13] FORGUES, Roland - MARIÁTEGUI LA UTOPIA REALIZABLE. Amauta,1995
- 14] MELIS, DESSAU, KOSSOK. MARIÁTEGUI, tres estudios. Amauta,1971
- 15] ALIMONDA, Hector - Mariátegui. Brasiliense. Encanto Radical,1983
- 16] BAO, Ricardo Melgar - Mariátegui, Indoamerica y las crisis civilizatorias de Occidente. Serie Centenario. Amauta.1995.
- 17] GERMANA, César- El 'Socialismo Indo-americano' de J. C. Mariátegui. Serie Centenario Amauta.1995.
- 18] ZAGACETA, Manuel Arce- Mariátegui frente ao reto de la pobreza. Serie Centenario.Amauta.1995
- 19] GUIBAL, Francis- Vigência de Mariátegui. Serie Centenario.Amauta.1995.
- 20] BEIGEL, Fernanda- "El itinerario y La brújula. El vanguardismo estético-político de Mariátegui". Editorial Biblos. Buenos Aires.2003.

21) BEIGEL, F.- “La epopeya de uma generación y uma revista.Las redes editoriales de Mariátegui em America Latina”. Editorial Biblos. B. Aires. 2006.

22) SICILIA, Luis- “Mariátegui, um marxismo indígena”. Prologo Oscar Terán. Capital intelectual. B. Aires. 2007

23) ESCORSIM, Leila- “Mariátegui, vida e obra”. Expressão Popular. 2007.

24) BRUCKMANN, Monica. “Mi sangre em mis ideas. Diléctica y prensa revolucionaria em José Carlos Mariátegui”. Editorial el perro y la rana.Caracas.2009

### **Encontros/Coloquios/ensaios coletivos:**

1] JOSE CARLOS MARIÁTEGUI Y EUROPA, el outro aspecto del descubrimiento.Encuentro Internacional de PAU(França),1992/Amauta,1993.

2] MARIÁTEGUI; IL SOCIALISMO INDOAMERICANO.II pensiero político e gli apporti della cultura italiana. (a cura de Giovanni Casetta). Francoangeli editore1996.

3] MARXISTAS DE AMERICA. AAVV.Editorial nueva Nicaragua.1985.

4) “America Latina, história, idéias e revolução”. P. Barsotti e Luiz B. Pericás(orgs). Xamã. 1998.

5) “Mariátegui, Do sonho às coisas.Retratos subversivos”. Luiz B.Pericás (org.) Boitempo Editorial. 2005.

1) “Mariátegui. Sobre educação”. Luiz. B. Pericás(org). Xamã. 2008.

2) “Mariátegui, Revolução Russa”. Luiz B. Pericás (org). Expressão popular. 2012.

- 3) “Mariátegui. As origens do fascismo”. Luía B. Pèricas (org). Alameda. 2010.
- 4) “Mariátegui. Defesa do marxismo”. Boitempo editorial. 2011.
- “ANUARIO MARIÁTEGUIANO” (com 10 volumes publicados até final dos anos 90)
  - “AMAUTA” (No 1-32,1926-1930). Edición em facsimile. Empresa editora AM,auta.Lima.1976
  - “LABOR”(No. 1-10,1928-1929). Edicion em facsimile. Empresa editora Amauta.Lima.3ª Ed. 1995
  - Maria R.Diez Canseco “Historia Del Tahuantinsuyo”. Instituto Estúdios Peruanos. IEP. Lima.1988

## **O labirinto gramsciano: *Gramsci e a questão da hegemonia***

Este texto tem por objetivo sistematizar as questões que debatemos no curso de Formação de Formadores da Escola Sul da CUT, realizado em 3 etapas, entre maio a setembro de 1998. Inicialmente, traçamos alguns aspectos teóricos da obra gramsciana. Em seguida, apresentamos uma bibliografia básica, acompanhada de um glossário contendo os principais conceitos gramscianos.

### **1. Por que Gramsci?**

A reflexão sobre a riqueza do legado gramsciano nos fixa a atenção nos problemas atuais, alguns de caráter tático e outros estratégicos, por exemplo:

- . A "revolução neoconservadora-neoliberal" em curso;
- . As recentes experiências de governos eleitos na América Latina, desde Lula até Chaves;
- . A complexidade das questões relativas a passagem da forma de produção industrial para a chamada "pós-industrial";
- . A discussão em torno de democracia e cidadania;
- . A participação popular como exercício concreto da cidadania;
- . Questões relativas ao poder político e a 'autogestão social';
- . O papel fundamental da cultura;
- . O aspecto do "específico nacional" e sua relação com um projeto nacional-popular alternativo;
- . A questão do internacionalismo.

Há uma relação de afinidades entre estes fenômenos e o que Gramsci chamou de "Revolução Passiva" e seu corolário, a "Revolução Ativa". Daí uma certa necessidade de olhar o mundo com os olhos de Gramsci, que colocou a prioridade das tarefas estratégicas da classe trabalhadora diante das posições corporativas. Ou seja, a necessidade da luta pela hegemonia cultural.

As novas realidades políticas do mundo contemporâneo, impõem uma nova ressonância as questões dos "Cadernos do Cárcere".

Em relação a América Latina, não é por acaso que o conceito de Gramsci sobre a hegemonia tem acolhida: prefigura a luta pelo socialismo em uma estrutura neocapitalista. "O conceito requer sem dúvida, a definição dos traços correspondentes a uma situação periférica, em que o neocapitalismo e neocolonialismo apresentam um desenvolvimento desigual de múltiplas combinações". (Pablo G. Casanova).

Especificamente, em relação ao Brasil, escreveu Emir Sader:

Quando a transição originada na crise da ditadura desembocou num regime híbrido entre o velho e uma variante cabocla do neoliberalismo, que batalha pela despolitização geral como apanágio da modernidade tecnocracia, a luta pela construção de uma alternativa democrática, nacional e popular, e centrada na força organizada dos trabalhadores, encontra na obra de Gramsci propostas e sugestões únicas no conjunto do pensamento político.

Em entrevista recente para revista petista T & D, Emir Sader afirma que "a problemática gramsciana chegava por essa via (livro de Carlos N. Coutinho - nota nossa), mas a esquerda não soube integrá-la, enraizando na nossa história e na nossa luta social, política e ideológica o conceito de hegemonia, o que teria sido um diferencial teórico marcante na sua ação nos anos 80 e 90".

E, sobretudo que, "A esquerda não foi capaz de se impor hegemonicamente, antes de tudo porque não dispunha de uma concepção que abordasse em toda a sua amplitude a crise do Estado e do capitalismo brasileiro".

Por sua vez, Francisco de Oliveira (Além da Hegemonia, Aquém da Democracia) questiona a propriedade do conceito de hegemonia para decifrar o enigma atual do Brasil, propondo o de "totalitarismo":

As classes dominantes no Brasil juraram nunca mais deixar-se contaminar pela democratização; impeachment nunca mais. Torna-se possível pela âncora da estabilidade monetária lançada no mais fundo da subjetividade popular... é a credibilidade do Plano Real que torna concreto o amálgama dos interesses dominantes e o 'partido da ordem', virtualmente recolocados pelo longo período da 'revolução passiva'.

A situação sugere, pois, hegemonia... mas há uma diferença crucial, que torna o conceito de hegemonia impróprio para interrogar e decifrar o enigma. A hegemonia, como o próprio nome sugere, significa a criação de um campo de significados unificado, que abre, entretanto, as brechas para sua própria negação.

Para Francisco de Oliveira, "O neoliberalismo renuncia à universalização e ultrapassa sorratoriamente contraditoriamente, como nos advertiram os frankfurtianos a soleira do totalitarismo. Esse processo, que é evidente no capitalismo desenvolvido, embora sua ultrapassagem seja mais complicada, na periferia assume abertamente a cara totalitária. "O que está em jogo é a exclusão: "agora, dominantes e dominados não partilham o mesmo espaço de significados, o mesmo campo semântico. Assim, apesar de que a aparência seja uma hegemonia finalmente lograda, o conceito perde eficácia porque o processo em curso não é integrador".

Podemos nos interrogar se o que Francisco de Oliveira expõe como "Totalitarismo" não é uma das possíveis formas de "guerra de posição" burguesa, isto é, como Gramsci falava de "ditadura sem hegemonia", se não podemos falar de "totalitarismo sem ditadura"?

Em introdução a um ensaio sobre a obra de Mariátegui, assinalávamos que:

Um ensaio sobre a "vida e obra" de Mariátegui, na atual conjuntura (2005), marcada por 2 anos do Governo Lula, não poderia deixar à parte algumas considerações sobre o momento que as esquerdas vivem em nosso país. A vitória do PT, com uma aliança de centro, despertou imensas esperanças de superação do que podemos chamar a 'longa via passiva' predominante na nossa história. Neste sentido, buscamos as visões de vários socialistas expressas no momento do Fórum Social Mundial, quando Lula tinha acabado de tomar posse.

Dizemos isto porque a vigência da obra de Mariátegui adquire mais expressão nesta conjuntura,

que na verdade, é um processo de 'longa duração', relativo ao esgotamento em nível estrutural, de atores, partidos, ideias, etc. Parece que se encerra todo um longo ciclo, iniciado nos anos 30. Para as esquerdas, significa mais um momento de reestruturação como os já vivenciados no pós-Guerra (1946), no pós Golpe Militar (1964) e no final da ditadura militar (80), quando surgiu o PT. Nestes vários momentos, viradas de épocas, as esquerdas conseguiram superar o momento histórico de forma relativamente unitária, noutros, através de fragmentações que tiveram posteriormente resultados negativos. Mais uma vez, a história conclama por novas opções.

É nesta encruzilhada, que Mariátegui traz contribuições fundamentais.

Podemos, com certeza, afirmar que estas palavras caem como uma luva em relação à obra de Gramsci.

## **2. Qual Gramsci?**

O conceito de Hegemonia constitui o conceito matriz do pensamento gramsciano, articulador de todo um corpo teórico: guerra posição, guerra movimento, bloco histórico, etc. O universo temático gramsciano é um grande "labirinto". Por isto, a obra de Gramsci é lida de diversas maneiras. Em grande parte, as ambiguidades das leituras da obra de Gramsci têm seu fundamento no fato de que, segundo Perry Anderson, "Nenhuma obra marxista é tão difícil de ler de forma sistemática e rigorosa, em razão das condições particulares nas quais foi elaborada. Gramsci teve que produzir os seus conceitos com o arcaico e inadequado material de Croce ou de Maquiavel. A este problema conhecido, se

acrescentou o fato de que Gramsci escreveu na prisão, sob condições atroz, com a censura meticulosa de um censor fascista".

Para Femia "a obra de Gramsci é uma obra inacabada, repleta de passagens elípticas, desordenadas, contradições aparentes, expressões misteriosas, malícias, alusões esotéricas, observações abortadas, fatos 'brutos' não assimilados, e divagações eternas e convenientes, um monumental labirinto de frequente capacidade e ideias não desenvolvidas".

Através das análises de especialistas gramscianos (Badaloni, Portantiero, Aricó, Femia, Anderson, Paggi, Glucksmann) tentaremos estabelecer um "fio condutor" do universo temático gramsciano. Qual seu eixo temático? Qual sua matriz? Qual seu ponto de partida? Qual sua síntese?

Os principais analistas da obra de Gramsci defendem seu caráter unitário. Por exemplo:

Nicola Badaloni afirma "Considero completamente errada a tese dos que viram nos "Cadernos do cárcere" um conjunto de fragmentos, de pensamento isolados, cuja carência de sistematização indicaria sua perda de perspectivas.

Luciano Paggi escreve que "o sentido da mudança que se determina na pesquisa de Gramsci a partir de 1928, se poderia dizer que, ao tema da revolução e da mudança surgem os do poder e de sua estabilização. Seja na Itália, com a ascensão do fascismo, seja na URSS com a NEP. A brusca mudança de perspectiva política dos primeiros anos 20, provoca em Gramsci uma inversão teórica, que constitui, talvez, o principal elemento de periodização da sua biografia... Intuição de fundo, que

constitui em definitivo o verdadeiro ponto de força do conceito de hegemonia".

Ainda segundo Paggi, "A política concreta, a trama real da história do movimento comunista é a matéria viva dos Cadernos. Conceitos como hegemonia, bloco histórico, Estado ou intelectual não podem ser entendidos fora deste marco polêmico. Sem a captação de um eixo político, seu aparato teórico resulta ininteligível ou apenas um pretexto para exercícios de crítica intelectual".

### **3. Etapas, questões e eixos da obra de Gramsci**

Segundo Femia, nos "Cadernos do Cárcere", Gramsci inovou em três grandes questões:

- a) Na explicação da longa sobrevivência do capitalismo e porque o proletariado não desenvolveu a necessária consciência de classe revolucionária nas áreas do capitalismo avançado;
- b) Na estratégia de um partido marxista operando sob um Estado democrático liberal, em que o regime é firmemente estável e onde as classes "exploradas" estão mais ou menos integradas no sistema;
- c) Na razão de os estados socialistas fracassarem em suas tarefas históricas de libertação.

Femia divide a obra gramsciana em 3 aspectos:

- a) Um diagnóstico ou análise da moderna sociedade capitalista;

- b) Uma estratégia de transformação desta sociedade;
- c) Uma nova visão ou conceito do marxismo.

Neste sentido, os “Cadernos do Cárcere” apresentam uma dinâmica que se orienta em três direções:

- a) Um estudo histórico da sociedade italiana como elemento do conjunto sócio-cultural da Europa ocidental. Assim, Gramsci. Analisa o Risorgimento italiano, e suas premissas e consequências, atores e cenários;
- b) Uma reflexão sobre a natureza do que deve ser o marxismo. Define-o como “filosofia da praxis”, nas pegadas de Labriola e, na crítica ao idealismo de Croce e Gentile e, na crítica ao materialismo mecanicista de Boukharin;
- c) Uma estratégia revolucionária na Europa ocidental, a partir do fracasso das revoluções socialistas nos anos 1918-1920. A estratégia bolchevique passa por uma profunda “adaptação” a realidade sócio-cultural específica da Europa ocidental.

Portanto, a reflexão dos “Cadernos do cárcere” é comandada pela análise das condições que permitiram a revolução vitoriosa na URSS em 1917 e, das condições que explicam o fracasso da revolução no Ocidente.

Portantiero assinala alguns eixos ou núcleos componentes da estrutura fundamental dos “Cadernos”.

1. A definição do Estado como síntese de um sistema hegemônico;
2. As condições para criação de um novo bloco histórico;

3. Os traços do principal instrumento de transformação social, o Partido, o “Novo Príncipe”.

Ainda a partir das pesquisas de Femia, distinguimos 4 fases na vida política e intelectual de Gramsci:

1.O período de 1914-1919, compreende os anos de sua formação intelectual e de evolução política;

2.O “biênio vermelho”,1919-1920. Um período de greves de massa e de ocupação de fábricas pelos conselhos operários; época do jornal “Ordine Nuovo”;

3.Os anos de 1921-1926. Da fundação do PCI e da prisão de Gramsci;

4.Enfim, o período de 1926-1936. Período da prisão de Gramsci até sua morte. É a época dos “Cadernos do Cárcere”; entre 1929 e 1935, Gramsci escreveu 32 Cadernos com 3.000 páginas manuscritas.

#### **4. Gramsci e a revolução passiva**

Um dos conceitos fundamentais de Gramsci é o de “revolução passiva”. A partir da análise histórica do Risorgimento italiano Gramsci construiu o conceito de revolução passiva, conferindo-lhe importância histórica e metodológica de caráter amplo e geral. Assim revolução passiva tornou-se uma tendência potencial inerente aos processos de transição, além de Oriente e Ocidente. Neste sentido, o conceito de revolução passiva tem uma

amplitude maior que o caso italiano estudado por Gramsci.

Vejam as características originais do caso italiano estudado por Gramsci. O Risorgimento significou a formação do Estado unitário italiano, em 1848. Foi um processo histórico passivo e conservador, uma revolução burguesa, ao ceder em pequenas doses as reivindicações populares. Foi estabelecido um compromisso com o “velho regime”, caracterizando-se, fundamentalmente pela ausência de uma revolução popular de massa, de caráter jacobino, como ocorreu na França, em 1789.

No geral, o Estado dominou a classe dirigente e prevaleceu o aspecto do domínio sobre o da hegemonia. A situação italiana caracterizava-se por não haver uma burguesia forte e, pelo estado desenvolver a sociedade econômica e civil, a partir do seu próprio aparato. Este Estado tornou-se um partido baseado no centralismo burocrático; robusteceu-se pela via da “revolução passiva”, ao estatizar a transição e destruir/cooptar a iniciativa popular, substituindo o papel da própria classe.

Na perspectiva gramsciana, o conceito de “revolução passiva”, como corolário crítico a questão marxista da transição, permite uma nova interpretação global dos modos políticos de superação de um modo de produção. O estudo de uma política de transição, como “método de análise crítica da dialética entre bloco histórico e forças institucionais, faz da revolução passiva um princípio geral da ciência e da arte políticas” (Gramsci).

“Revolução passiva” é, portanto, um conceito plástico, não sendo redutível nem conjuntural nem estruturalmente. Em verdade, designa a forma tendencial de um processo com efeitos de longa duração.

Gramsci distingue duas formas de revolução passiva:

1ª - uma que procede pela estatização da transição e tende a resolver os problemas da direção da sociedade pelo Estado. Neste caso, a direção torna-se um aspecto da dominação, as massas são ‘manobradas’, a classe hegemônica adota posturas corporativas, até uma visão reducionista de classe (privilegiar seus próprios interesses, perdendo de vista a direção global do processo e suas próprias alianças). No plano das práticas políticas. A função dirigente do partido resume-se a um centralismo burocrático e estatal.

Enfim, temos, como no caso do “stalinismo”, uma ditadura sem hegemonia.

2ª - a segunda forma é a das classes dirigentes capitalistas frente a crise do capitalismo; apoia-se em relações novas entre Estado e economia (precisamente sobre os mecanismos de acumulação capitalista) para operar uma reestruturação capitalista das forças produtivas, agindo sobre a própria classe operária, isto é, sobre as formas de organização e divisão do trabalho, sobre sua composição, suas divisões internas ampliando o leque salarial. A ampliação do consentimento nasce, então, da fábrica. É o que Gramsci chamou de “um novo reformismo”. O estado do bem-estar social, o estado social democrata, são bons exemplos deste tipo de revolução passiva.

Os elementos comuns que identificam o processo de revolução passiva, em relação a processos históricos distintos, são fundamentalmente dois:

- 1) Transformação molecular das forças em disputa.
- 2) Absorção e decapitação do antagonista.

Para Badaloni, Gramsci analisou 3 saídas de crise no pós-guerra:

- 1) Risorgimento italiano; hegemonia débil que levou ao fascismo;
- 2) Americanismo-fordismo; hegemonia econômica e ético-política;
- 3) Revolução soviética, hegemonia débil que levou a uma 'ditadura sem hegemonia'

As análises de C. Buci-Glucksmann ampliaram este campo de aplicação do conceito de revolução passiva para o 'socialismo real' e a social-democracia do pós-guerra.

### **Unidade de guerra de posição e guerra de movimento**

Para G. Francini, nos Cadernos, Gramsci usa vários sentidos para "revolução permanente". Um, para designar a teoria da revolução em Marx e Lenin, que se apoia na elaboração do conceito de hegemonia em sua última formulação; outra, para indicar a posição economicista de Trotski. Em Gramsci, revolução permanente "torna-se um conceito que compreende a fase da guerra de movimentos e a de guerra de posições". Gramsci reformula a teoria da revolução permanente

como unidade de guerra de movimento e guerra de posição.

Para Francini, a revolução permanente de tipo jacobino e a revolução passiva nas suas diversas e sucessivas configurações (restauração, risorgimento, fascismo, americanismo), forma duas distintas estratégias burguesas. Uma que é definida como guerra de movimento e, outra que é definida como guerra de posição; enquanto, a revolução permanente (ativa) do proletariado é apresentada historicamente como guerra de movimento (Comuna de Paris, Revolução Russa) e, deve agora se por como guerra de posição. Ou seja, "A revolução ativa do proletariado deve transformar-se em guerra de posição e se fixar sobre o terreno da hegemonia, constituir-se como uma anti-tese a revolução passiva".

### **O fio de Ariadne do labirinto gramsciano**

Na linha de Badaloni e de Paggi, cremos que é possível encontrar o "fio rosso" do labirinto gramsciano. Para Portantiero, "este fio condutor não pode ser encontrado na gênese, realização e desenvolvimento de uma bateria de conceitos teóricos, pois Gramsci não era um professor de ciência política. A unidade está dada pelo conceito sobre a revolução, é deste ponto de vista que deve ser lido seu aparato conceitual".

Qual é esta estratégia? Sem dúvidas, para todos os analistas de Gramsci, é a da "guerra de posições". Toda a obra de Gramsci está nucleada nesta matriz. Por sua vez, esta matriz conceitual está organicamente relacionada à um eixo temático: a conquista da hegemonia ético-política e econômica. "A guerra de

posição na política é o conceito de hegemonia" (CC, p.973).

"O conceito de hegemonia é a base teórica do ponto de partida do marxismo de Gramsci. O núcleo central de seu sistema conceitual". Ainda Femia:

O conceito gramsciano de hegemonia constitui o ponto do eixo de uma tarefa teórica que com todas as suas inadequações enriquece a doutrina marxista, em parte pelas soluções que oferece, em parte pelos exemplos oferecidos, em parte pelos campos de investigação que nos abre.

No dizer de Badaloni, é "o filo rosso da hegemonia", que condensa a mensagem de Gramsci.

O conceito de hegemonia, por sua vez, supõe uma análise mais aprofundada de cada sociedade determinada. "É no conceito de hegemonia que se realizam as exigências do caráter nacional". Partindo destes elementos, o sistema conceitual gramsciano é cortado por dois eixos:

1. Desenvolvimento da "capacidade hegemônica" dos trabalhadores,
2. Necessidade de "tradução" da estratégia às características nacionais.

Portanto, reivindicar a estratégia gramsciana, como caminho para conquista do poder, significa o respeito de certos eixos fundamentais, enquanto elos e instrumentos para o desenvolvimento do "específico nacional". Como adverte Portantiero: "... uma relação com Gramsci não implica gramscianismo".

Do 'ponto de vista lógico', "o ponto de partida é a definição do "Estado como combinação de coerção e de consenso". O Estado é "ditadura encouraçada de hegemonia". Esta definição supõe a base para teoria da revolução enquanto "guerra de posições".

A noção gramsciana do Estado completa-se com a de crise de hegemonia, crise orgânica. A teoria da crise está relacionada com a estratégia para formação do "bloco histórico"; este, pressupõe:

1. As formas de expansão das classes subalternas;
2. A formação do "Príncipe Moderno", do partido revolucionário como síntese de uma "vontade coletiva nacional-popular".

Neste sentido, Gramsci analisa o papel dos intelectuais na "guerra de posições" e, as relações do tipo teórico-prática, consciência-espontâneo, sentir-pensar, partido-massa, ciência-ideologia, etc.

Em relação ao "específico nacional", Gramsci aponta dois pontos estratégicos:

1. O caráter da sociedade. O conhecimento da estrutura social, das classes e frações de classe, o quadro internacional, as regionalidades, etc.;
2. O caráter do Estado: análise do Estado no sentido amplo, do sistema político em seu conjunto; os aliados e inimigos.

Portantiero aprofunda estas questões. Assim, "a primeira questão inclui o conhecimento da estrutura social em sentido amplo: isto é, as classes fundamentais, as frações de classe, as categorias, estratos da população, mulheres, jovens, etc., que formam campos homogêneos

de problemas. Agrega-se a posição da sociedade na escala internacional e as diferenças regionais.

A segunda questão inclui a análise do Estado em sentido amplo, e o sistema político. Em outro nível, opera a distinção fundamental da política: a que separa aliados de inimigos."

Tentamos uma síntese do que Gramsci entendia por hegemonia:

- Articulação de grupos e frações de classes sob uma direção política e moral;
- Uma multiplicidade de vontades dispares com objetivos heterogêneos, dando-lhes uma "única visão de mundo";
- Uma "vontade nacional popular".

A luta pela hegemonia supõe, ademais, uma estratégia que permita:

- A classe operária "dirigir as classes aliadas e dominar as opostas";
- Dentro de um projetor revolucionário pelo socialismo. A criação da vontade revolucionária coletiva se dá:
  - Quando uma ideologia logra difundir-se;
  - Entre toda a sociedade e determinar;
  - "Não só objetivos econômicos e políticos unificados, mas, também, uma unidade intelectual e moral". Neste sentido, a luta pela hegemonia busca impedir uma "revolução passiva" ou um "consenso passivo". Tem de fundir-se;
- Um consenso "ativo e direto" que "integre nas massas a visão do mundo e a luta econômica, política e moral";
- Não só a curto prazo, mas a longo prazo. Este objetivo supõe, de um lado;

- Uma "mística" ou "religião popular" que vincule aos dirigentes e aos dirigidos com uma ideologia e uma visão revolucionária do mundo;
- E, exige ademais, a difusão na sociedade de uma série de "valores sociais que não tem uma única conotação de classe".

O eixo da estratégia revolucionária está na capacidade que tem o grupo hegemônico para construir um Programa de Governo de transição. Neste campo, de realização histórico-concreta da estratégia, nos defrontamos com a "conjuntura", enquanto relação da estrutura com o "momento atual". Como sabemos, Gramsci desenvolveu elementos metodológicos em relação a análise de forças.

Como já vimos, é neste terreno do "nacional" que Gramsci formula sua principal advertência de método político, a saber:

O ponto que me parece necessário desenvolver é esse que,

segundo a filosofia da praxis (em sua manifestação política), já na formulação de seu fundador, porém especialmente nas posições de seu grande teórico mais recente, a situação internacional tem que considerar-se em seu aspecto nacional. Realmente, a relação "nacional" e o resultado de uma combinação "original" única (em certo sentido) que tem que entender-se e conceber-se nesta originalidade e unicidade se quer domina-la e dirigi-la. É certo que o desenvolvimento conduz até o internacionalismo, porém o ponto de partida é "nacional", e é deste ponto de partida que se deve começar" (QC, 14,1728-1729).

## **O mito social-democrata: ecumênico, ma non troppo!**

O pensamento gramsciano, em relação as formas de luta, ao contrário do que apregoam as análises reformistas, concretiza-se pela contraposição entre duas formas da "guerra de posições": a da classe dominante e, a da classe operária e de seus aliados. A guerra de posições da classe dominante corresponde a categoria de "revolução passiva". Esta, diferencia uma política reformista de uma política revolucionária, ao se concretizar através do Estado e do "transformismo molecular". Ao contrário, a política revolucionária, se expressa via o corolário da revolução passiva, isto é, a revolução ativa de massa, pressupondo a auto-organização das massas e a socialização da política e do saber.

Segundo Buci:

Nos Cadernos do Carceré Gramsci muda o papel e a posição da hegemonia, que deixa de depender exclusivamente do conceito de Ditadura do Proletariado, para abranger a estratégia da classe dominante e das classes subalternas em suas guerras de posição. Estas duas estratégias são assim, simétricas; a classe operaria não pode imitar os métodos da burguesia. Portanto, abandonar a concepção instrumental do Estado, significa negar a transição para o socialismo enquanto forma de revolução passiva.

C. Buci, polemizando com o eurocomunismo, afirma:

Não é bem como se escreveu, que o elemento hegemonia/guerra de posição sobreponha-se ao elemento guerra de movimento, ao ponto de excluir qualquer momento coercitivo de dominação no pensamento de Gramsci sobre o Estado (é falso). Muito menos se trata de que o modo da guerra de posição elimine todo momento de ruptura, de movimento. Pois Gramsci tem o cuidado de precisar que o primado estratégico da guerra de posição implica (a título de tática) elementos de guerra de movimento, de rupturas dos equilíbrios sócio-políticos dominantes. Neste sentido, a guerra de posição jamais é pura.

Em relação à democracia direta e a democracia representativa, a hegemonia da classe operaria implica sair da lógica capitalista e superar o estreito marco da "democracia burguesa clássica". Neste sentido, não se pode superpor na transição democrática as assembleias eleitas, por uma parte, e a luta de classes, de outra. Há que "articulá-las e pensar em uma ruptura continuada, um duplo poder de larga duração".

Concluimos com Femia, "O Gramsci dos social-democratas é basicamente um mito. A estrutura essencial de seu pensamento era marxista e revolucionária, embora, inovadora e flexível".

O elemento mais claro do caráter revolucionário do pensamento gramsciano, está nos desdobramentos do seu conceito de "revolução passiva". Esse conceito está relacionado com "guerra de posições" e, conseqüentemente, com "hegemonia". A estratégia de disputa hegemônica, parte da sociedade civil para o Estado, enquanto processo de hegemonia conquistada numa democracia de massa e numa revolução cultural

do cotidiano. Este processo caracteriza uma revolução anti-passiva, uma revolução ativa de massa.

Para A. Adler:

o conceito de Revolução Passiva é, na verdade, o âmago do pensamento de Gramsci, o ponto onde ele elabora algo absolutamente original no materialismo histórico".

Assinalando a Revolução Ativa de Massa de 1917-1921, Adler conceitua:

Transformar a revolução passiva em revolução ativa significa pensar a articulação da organização espontânea da classe operária, por um lado no movimento objetivo que vai do sindicato ao partido socialdemocrata e, por outro, no partido leninista de vanguarda, o qual não substitui essa organização de forma destrutiva, mas visa, ao contrário, imprimir-lhe uma nova dinâmica.

Sem a transformação da revolução passiva na revolução ativa, sem esta perspectiva, o Estado responde com as formas burocráticas de anti-hegemonia. A revolução ativa de massa passa por uma nova consciência dos trabalhadores, por uma "socialização da política"; isto é, o "consenso ativo", hegemônico, das massas através de sua auto-organização, iniciada na sociedade civil e expansiva a todos os aparelhos hegemônicos (da fábrica à escola e à família).

## **Autogestão e Hegemonia**

Significa a construção de uma democracia de massa, alterando as relações de dominação entre as massas e o poder, abrindo uma transição não estatal, articulando a democracia representativa e a de base, direta, na produção (Conselhos, autogestão, etc.).

Expressa a autogestão da vida coletiva, como afirma Portantiero "Desde os escritos "ordinovistas" até, suas últimas reflexões, o eixo que percorre a obra de Gramsci e: o poder político deve apoiar-se sobre a capacidade gestonária da sociedade".

Giovanni Urbani, em sua introdução à monumental antologia intitulada "Antonio Gramsci, 'La Formazione Dell'Uomo'" (Editori Riuniti, 1967, 1974), aborda a relação entre autogestão – autogoverno e hegemonia na evolução do pensamento gramsciano. Vejamos, em longa citação, que nos permite entender as conexões feitas por Urbani:

Será nos escritos sobre 'Materialismo Storico e la filosofia di Benedetto Croce' que Gramsci se empenhará na busca para desenvolver o marxismo como uma concepção integral do mundo que seja em conjunto uma 'ideologia' e uma 'religião' (em sentido crociano). Ele sublinhará com grande insistência, que seu traço peculiar deve consistir no fato de possuir a característica formal da mais complexa filosofia, e em conjunto, de ser capaz da máxima difusão nos mais amplos estratos populares para elevá-los intelectual e moralmente. Neste duplo caráter se reflete teoricamente a tarefa histórica de transformar a consciência da classe operária, fazendo-a passar, também no plano da ideologia, de uma postura 'subalterna' a uma

postura 'dirigente'; e, define-se em conjunto, o aspecto 'educativo' da política que é destinado a assumir o mais grande relevo nos Quaderni.

Esta transformação, porém, como veremos, é concebida sempre como um processo realista, que atua no campo da ação e assim é destinado a criar a máxima tensão dialética, próprio ao âmbito da consciência, entre o objetivo 'modo social de ser' e a consciência crítica que se adquire no plano da ideologia. Esta tensão produz a vontade, isto é, o concentrar-se e organizar-se de todas as energias vitais para um só objetivo que dá direção e significado a existência; e, é vontade racional e não arbitrária enquanto consciente da própria ação e da dos outros, da própria posição no mundo no complexo das relações sociais e humanas; e sobretudo, enquanto o que se quer, e o como se quer, correspondam à necessidade histórica objetiva.

“Consciência revolucionária” podemos também chamar essa vontade consciente, no significado elaborado da tradição marxista e depois do leninismo; mas, foi talvez Gramsci quem deu o desenvolvimento mais original e completo a esse conceito, pondo a luz o universal significado criativo de novos valores humanos e de civilização, enquanto se punha a tarefa de renovar e formar a consciência revolucionária do movimento político da classe operária italiana, após a derrota sofrida para o fascismo.

Este aspecto educativo da política não é exclusivo dos Quaderni; nos Scritti do período jovem já tinha assumido, como já sublinhamos, um relevo particular. Presente também com toda sua clareza a ideia que o objetivo desta ação educativa devia ser não apenas um genérico melhoramento ou direcionamento dos militantes

e mais genericamente das classes populares, mas a aquisição da plena consciência da própria função histórica dirigente e da capacidade de realizá-la.

Mas, como se formaria a consciência revolucionária no âmbito da classe (e em gênero em quaisquer agrupamentos humanos)? Como se elabora esta capacidade dirigente que, como vimos, são intelectuais e morais, teórico e prático ao mesmo tempo, com outras palavras, qual era a dinâmica do processo pelo qual a classe subalterna torna-se dirigente quando surgem as condições históricas objetivas para que isto aconteça? A questão é de máximo interesse porque constitui o núcleo da “política” de Gramsci e também da sua intuição do devenir histórico como real processo dialético de formação humana: nesta questão, há as maiores discussões e dissensos.

A solução que Gramsci propõe circula através todas as páginas dos Quaderni, mas acha sua elaboração específica na “Note sulla política”, em que ele desenvolve a sua concepção do partido.

Mais famosa é a definição que Gramsci dá do partido: “moderno príncipe”, o qual é em conjunto, “o organizador e a expressão ativa e operante de uma vontade coletiva nacional popular “que se reconhece e se forma na ação”; e, ainda, “o propagandista e organizador de uma reforma intelectual moral” a sua vez capaz de “criar o terreno para um posterior desenvolvimento da vontade coletiva nacional popular para o cumprimento de uma forma superior total de civilização moderna”.

O que conta por em destaque é como encontra expressão teórica a específica solução que Gramsci dá ao problema concreto da formação de um novo ‘organismo dirigente’ das classes subalternas, cuja chave mestra,

como veremos, está no conceito de 'organicidade' da relação entre classe e partido. A reconstrução da gênese deste conceito, por muitos aspectos fundamental, mostra que nos escritos do período jovem a exigência da direção é sentida em forma muito enérgica, mas quase genérica: não é posta ainda como problema de construção de um organismo específico de formação dos dirigentes sistematicamente predisposta; a consciência revolucionária e a vontade coletiva são já reconhecidas, ao menos implicitamente, como condições indispensáveis da ação política revolucionária; mas isto parece desenvolver-se segundo um processo natural à luta concreta da classe, como expressão 'da vida que acontece'. Isto em particular vale para os ensaios do Grido e Dell'Avanti, em que o acento posto no lado expansivo do movimento "espontâneo" da massa que, provocado por razões objetivas, se afirma segundo uma lei que lhe é própria e que enquanto se manifesta, pela força mesmo do impulso do qual nasce, reflete a forma constituída da organização social e civil e não cria algo novo. A obra de direção pura reivindicada, e que deve dar a consciência ao movimento, e assim, a função do partido, são vistas em termos fortemente ideais; educador da personalidades dos militantes singulares, o partido representa sobretudo o momento do estudo, do debate e da difusão de uma concepção socialista da vida. Com L'Ordine Nuovo a necessidade de formar um grupo dirigente capaz já é sentida como a tarefa primordial: a função do partido e sua própria fisionomia são aprofundadas e precisadas; todavia, isto é ainda visto como um 'organismo voluntário', 'contratualístico', não orgânico e mesmo não necessário, da classe. O partido assim não expressa ainda a consciência, mas, a estrutura orgânica

fundamental da classe é identificada no “Conselho de fábrica”, porque este nasce do íntimo do processo produtivo em que socialmente a classe é determinada.

Destes acenos se pode afirmar que a exigência da direção se apresenta e se desenvolve nos escritos do período jovem, em presença de outra exigência, em certo sentido oposta, da espontaneidade. Mais precisamente ‘espontaneidade e direção consciente’ são dois momentos do processo histórico que Gramsci teve sempre presentes e nos quais identifica os termos da sua dialética; todavia, nos diversos modos de conceber a sua relação recíproca, está a linha de desenvolvimento do pensamento gramsciano.

Em síntese, pode-se dizer que nos “Scritti Giovanili” prevalece um momento ‘espontaneísta’, que expressa o entusiasmo pelo papel libertador da classe operária, que no movimento da luta social instaura uma ‘ordem nova’, radicalmente democrática, porque, é “possibilidade de atuação integral da própria personalidade humana ampliada a todos os cidadãos”, em que a liberdade de cada indivíduo coincide com seu elevar-se à consciência e autonomia.

Esse momento não é, todavia, ‘espontaneísta’ em sentido vulgar, quase expressão de primitivismo político e cultural, mas pela acentuação que tem o valor e o significado da ‘iniciativa de baixo’ e pelo modo como é concebido o mecanismo pelo qual essa iniciativa torna-se produtiva de valores humanos superiores; talvez, deveria-se falar mais, não tanto da espontaneidade, quanto de momento de *autogoverno*.

Mas, em “Ordine Nuovo” direi que esta oposição não é superada; bem mais, convive com a reconhecida necessidade, que sempre se impõe, da iniciativa enérgica

e consciente dos dirigentes: mas, as duas exigências permanecem, digo assim, justapostas, não encontram ainda um nexos que as unifique dialeticamente; a mesma incerteza que se encontra em “Ordine Nuovo”, a propósito do modo de conceber o partido e as relações deste com os sindicatos e os Conselhos de fábrica, mostram quanto intensamente Gramsci sentia o problema fundamental de construir um organismo dirigente eficiente, sem trair a exigência, essencial, de alimentá-lo perenemente com a fonte do movimento real da massa, de mantê-lo fiel, por assim dizer, à lei íntima do processo histórico.

Nos “Quaderni”, ao invés, em que é reelaborada a complexa experiência teórico-prática vivida por Gramsci após o 1921, o momento da iniciativa dos dirigentes, ou da ‘autoridade’, encontra a sua máxima acentuação e desenvolvimento mais consequente; mas, a exigência oposta da impetuosa iniciativa de baixo, ou da ‘liberdade’ ou do ‘autogoverno’ não se perde. Ambas, ao invés, se conectam em uma intuição mais compreensiva do futuro histórico, que se precisa no conceito de hegemonia. ”

### **Outro Gramsci, com Gramsci**

Nicola Badaloni, o principal analista de Gramsci, em texto intitulado "Gramsci: a filosofia da práxis como previsão", elabora elementos de um pensar pós-gramsciano. "Nos anos em que Gramsci escrevia os Cadernos, e nas décadas subsequentes, a relação entre sociedade civil e Estado se complicou enormemente. Por um lado, as funções do Estado se ampliaram, na tentativa de controlar ou mesmo de inverter as tendências econômicas; por outro lado, a racionalidade capitalista aceita essa relação com o Estado e elabora uma forma

própria de racionalidade ativa, dirigida no sentido de manter, numa visão global, um nível satisfatório de lucro. Essa inter-relação entre capitalismo e Estado é, sem dúvida, um elemento novo com relação ao marxismo tradicional.

Com certeza, Gramsci não pode antecipar essa complexa transformação prática e teórica, da qual, porém, é necessário ver os limites, a fim de não se conceder à racionalidade capitalista uma capacidade de perpetuar o sistema mantendo a direção de um processo de socialização, que ainda hoje ocorre ao preço de contradições e sofrimentos para uma grande parte da humanidade".

Badaloni prossegue:

Gramsci não conhece os modos e as formas do moderno controle da poupança, nem pode supor a capacidade hegemônica das grandes centrais capitalistas, que se exerce através dos novos instrumentos de comunicação de massa, que souberam encaminhar na direção desejada os consumos individuais, notavelmente ampliados nos países industrializados. Contudo, não é difícil encontrarmos nos Cadernos muitas especificações da alternativa que apresentava ao capitalismo, ou seja, entre um aberto autoritarismo e um desenvolvimento controlado.

Em outro texto, publicado na Revista "Crítica Marxista", (março, junho 1987), comemorativo dos 50 anos da morte de Gramsci, Badaloni diz que "o tema central do pensamento de Gramsci me parece por revisar", referindo-se ao conceito de hegemonia.

No campo do chamado "pós-marxismo", os trabalhos de E. Laclau e C. Mouffe assumem posição de destaque. Vejamos alguns elementos neste sentido:

O pensamento de Gramsci sofre de uma ambiguidade básica no que diz respeito ao papel da classe operária. De um lado, a centralidade política da classe operária tem um caráter histórico, contingente; de outro lado, o papel hegemônico da classe operária é, designado pela base econômica, tendo a centralidade um caráter necessário, ontológico. Entretanto, em relação aos teóricos da II Internacional Socialista como Kautsky, a riqueza de seu conceito de hegemonia é evidente. Sua concepção de hegemonia aceita a complexidade social como condição da luta política e lança as bases de uma prática democrática da política, compatível com a pluralidade de sujeitos históricos.

Laclau e Mouffe, defendem uma postura "pós-Gramsci", em dois aspectos:

1. Sua insistência que os sujeitos hegemônicos são constituídos no plano das classes fundamentais;
2. Seu postulado de que, com exceção dos interregnos das crises orgânicas, toda estrutura de formação social tem um centro simples de hegemonia.

Estes dois pontos, representam para os dois autores, elementos do "essencialismo" que permaneceu no pensamento de Gramsci.

## **Através do labirinto gramsciano**

Podemos apontar os elos que formam o universo temático de Gramsci, isto é, seu "labirinto", através das seguintes categorias:

Hegemonia, guerra de posição, guerra de movimento, Estado ampliado, revolução passiva, crise orgânica, bloco histórico, intelectual orgânico, nacional-popular, príncipe moderno, senso comum, sociedade civil, sociedade política, reforma intelectual-moral.

Gostaríamos de articular estes elementos do ponto de vista lógico-histórico, dando-lhes uma coerência lógica interna. Para tal, nos serviremos do método empregado por E. Dussel em relação aos Grundrisse de Marx.

Dussel trabalha com o que chamou de "Círculo Hermenêutico", permitindo a exposição da lógica interna dos conceitos e categorias de Marx, a sua articulação, isto é, ponto de partida, eixo, matriz, etc.

Dussel afirma que em todo "círculo hermenêutico" o difícil é como entrar nele. Estabelece o seguinte "círculo" para a obra maior de Marx (O Capital), a partir do método dialético, analisando os Grundrisse.

Desta forma, Dussel articula os elos do pensamento de Marx, no que diz respeito ao Capital.

A mercadoria é a "primeira categoria", é o "ente". Marx "entra pelo ente como o elemento abstrato inicial", já que o método dialético consiste em "elevar-se do abstrato ao concreto". A mercadoria simples é o "ente elemental" da "riqueza burguesa" como totalidade. O caminho metódico dialético, do "ente" (mercadoria) para

a "essência como totalidade" (Capital) através do "ser" (valor). Portanto, o método consiste no curso ascendente do abstrato (o produto em relação a mercadoria, mercadoria em relação ao dinheiro, o dinheiro em relação ao capital) até o concreto. Ao chegarmos ao capital, teremos alcançado a "totalidade concreta", teremos passado dos "entes" (produto, mercadoria, dinheiro, etc.), a partir de suas determinações abstratas, até, o "ser" como totalidade (o capital).

Chegando a este ponto, é necessário descrever, construir a "essência do capital em geral" (as determinações do ser: o valor, etc. da essência: o trabalho assalariado; os modos de produção, etc.). É o momento ontológico, cuja última categoria determinante é a mais-valia.

Inicia-se, então, o momento da "viagem de retorno", isto é, o descenso de caráter explicativo, epistemológico, desde a totalidade concreta até as determinações concretas. Desde o momento em que Marx define a mais-valia, começa o descenso explicativo de todas as categorias restantes; de uma "totalidade concreta e geral", caminha-se, desce-se a uma viva, múltipla e determinada "totalidade concreta histórica": o sistema capitalista concreto, desde o horizonte do mercado mundial.

Tentemos estabelecer, com ajuda do trabalho de Dussel e, com base numa visualização gráfica de caráter didático, os elementos do pensamento gramsciano<sup>3</sup>.

O método de Dussel pode nos ajudar a estabelecer um "círculo hermenêutico" para o universo temático gramsciano, dos Cadernos do Cárcere.

---

<sup>3</sup> Os gráficos estão no final do ensaio.

Como vimos, Gramsci parte de uma crítica ao "Estado instrumental" e da "guerra de movimento", dominantes na estratégia pós Revolução soviética. É a partir dos debates nos quatro primeiros Congressos da Komintern, sobretudo das novas posições de Lenin, que Gramsci começa a elaborar sua estratégia revolucionária. Este período se inicia em 1919. A partir de sua prisão, em 1926, inicia a construção dos Cadernos, através do que chega a formulação da "guerra de posição" enquanto hegemonia pressupondo uma visão do Estado, dito "ampliado". Todos estes elos estão orgânica e estruturalmente articulados com "revolução passiva", "crise orgânica", "bloco histórico", etc., etc.

O elemento fundamental dos Cadernos é uma nova teoria marxista do Estado e da Revolução. O conceito de "guerra de posição" – "hegemonia" está para os Cadernos, assim como o de mais-valia está para o de Capital de Marx. Ambos constituem o "ser", o elo determinante do "círculo hermenêutico", ou seja, se a mais-valia, a "essência" do capital, seu "ser", "hegemonia", a "essência" da visão de "Estado amplo", seu "ser".

### **Usos e abusos de Gramsci**

Nesta parte final, gostaríamos de fazer algumas considerações sobre a "reprodução" ou "aplicação" dos conceitos gramscianos em outra realidade, em outra época histórica.

O fundamental em relação à obra gramsciana não nos parece ser o porque Gramsci? Nem qual Gramsci? Mas, sim, como "usar" Gramsci? Mera aplicação mecânica, modismo, recriação dialética, práxis criativa ou imitativa?

O elemento dialético do pensamento de Gramsci confere-lhe traços metodológicos importantes. Muitas das suas questões de método, em diversos campos, aplicam-se a sua própria obra. Portanto, como a dialética aplica-se a si mesma, Gramsci também se aplica a si próprio, e, de forma dialética: crítica e revolucionária.

Neste sentido, vejamos algumas notas metodológicas de Gramsci, dos Cadernos, que podem nos fornecer elementos críticos na discussão sobre os "usos e abusos" da obra do marxista italiano.

A) Em uma nota intitulada "Contra o bizantismo", Gramsci define este fenômeno como uma tendência degenerativa ao tratar as questões teóricas como se tivessem valor em si mesmas, independentemente de toda prática determinada. Põe-se, então, a seguinte questão: "Uma verdade teórica, descoberta em correspondência com uma determinada prática, pode generalizar-se e tornar-se universal, em outra época histórica?".

Em seguida, define a prova da universalidade de uma teoria segundo graus de fecundidade. Assim:

- 1- Esta verdade (a teoria) se converte em um estímulo para conhecer melhor a realidade concreta de um ambiente distinto do qual foi descoberta;
- 2- Estimula e ajuda a melhor compreensão da realidade concreta de um ambiente distinto do qual foi descoberta;
- 3- Uma vez estimulada e ajudada a melhor compreensão da realidade concreta, a teoria incorpora-se a esta realidade concreta como se fosse sua expressão original. (Digamos que se opera um "engravidar da realidade", teoria e prática tornam-se dialeticamente orgânicas).

A universalidade não se situa na coerência lógico-formal. Gramsci explicita alguns princípios:

- As ideias não nascem de outras ideias; filosofias não engendram outras filosofias. São expressões sempre renovadas do desenvolvimento histórico-real.

- Toda verdade, mesmo universal, deve sua eficácia ao fato de expressar-se nas linguagens das situações concretas particulares.

Neste sentido, sem dúvidas, Gramsci diria em relação a um certo "gramscianismo": não sou gramsciano!

O "engravidar" uma situação concreta, histórico-real, implica assumir organicamente línguas correspondentes primeiro a esta realidade concreta. Não é suficiente "aplicar" as categorias gramscianas para "recriar" seu pensamento de forma concreta-universal. No dizer do próprio Gramsci, concluindo sua nota, pode-se cair numa "experiência bizantina e escolástica, útil para os ruminadores de frases". (CC,9,1133).

O escolasticismo, isto é, a dialética das formas, transforma o conceito em rigidez, separado de sua condição original que surge da ação. E, assim, a teoria precede a prática; a dialética real, a definição histórica e social das lutas, é, então, substituída pela definição abstrata.

Segundo O. Ianni:

Ao criticar as ideias exóticas, Marx observou que elas se tornam caricaturas, fora do lugar, quando os seus adeptos procuram tomá-las em forma absoluta e aplica-las em qualquer contexto social.

Não percebem a historicidade das categorias, nem buscam as singularidades e mediações; autonomizam universais.

Ianni faz, então, uma longa citação de Marx:

A expressão teórica de uma realidade estrangeira transformava-se, em suas mãos, num amontoado de dogmas, que eles interpretavam, ou melhor, cujo sentido deformavam, de acordo com o mundo circunstante, pequeno-burguês. Para dissimular a sensação de impotência científica, impossível de suprimir de todo, e a consciência perturbada por não dominar realmente a matéria que tinham que ensinar, ostentavam erudição histórica e literária ou misturavam a economia com outros assuntos. Por isso parecem catálogos de dogmas, discursos pomposos. Os seus adeptos adquirem o jeito de bonecos de ventríloquo, tanto que nem sempre conseguem traduzir o pensamento alemão, inglês ou francês para o espanhol ou português. Pensam em idioma estrangeiro. Sentem-se estrangeiros em seus países. Perdem de vista as condições históricas a que se referem as categorias com as quais trabalham; não percebem os nexos do contexto social que pretendem pesquisar, conhecer. Retificam o pensamento alheio. Não reconhecem que as categorias são expressões das relações sociais, criam-se e recriam-se no processo da vida social. As "categorias são tão pouco eternas como as relações as quais servem de expressão. São produtos históricos e transitórios.

Em outra nota dos cadernos, intitulada "As Grandes Ideias", Gramsci aponta que as grandes ideias são grandes quando são realizáveis, quando iluminam

uma relação real imanente à situação e, a ilumina mostrando concretamente o processo de atos através dos quais uma vontade coletiva organizada dá à luz a esta relação (a cria), ou uma vez manifesta, a destrói e a substitui.

De um lado, Gramsci define o que chama de "projetos charlatães", que não vêm os vínculos da "grande ideia" com a realidade concreta, não estabelecem o processo real da ação. Por outro lado, Gramsci define o "estadista de classe", este intui, simultaneamente, a ideia e o processo real da ação: redige o projeto junto com as "regras" para sua execução.

Enfim, podemos cair no doutrinário, no modismo. Sobre a moda, a história se encarrega dela; sobre o doutrinário, vejamos algumas notas do próprio Gramsci: "O caráter 'doutrinário' (em senso estrito) de um grupo pode ser estabelecido através de sua atividade real (política e organizativa) e não pelo conteúdo 'abstrato' da doutrina".

Um grupo de 'intelectuais' pelo fato mesmo de se constituir em uma certa medida quantitativa, mostra que representa 'problemas sociais', que as condições para soluções já existem ou estão em via de surgirem.

Chama-se 'doutrinário' porque representa não apenas interesses imediatos, mas, também, interesses futuros (previsíveis) de um certo grupo.

É 'doutrinário' em sentido negativo quando se mantém em uma posição puramente abstrata e acadêmica, e diante da proporção das "condições já existentes ou em via de surgirem", não se esforça para organizar, educar e dirigir uma força 'política correspondente".

Façamos um breve desvio metodológico para buscarmos elementos nas reflexões de Ernst Bloch e Adolfo Sanchez Vasquez, no sentido do que Gramsci chamou de "fecundidade da teoria".

Bloch, analisando as Teses números II e VIII, de Marx sobre Feurbach, trabalha a diferença entre "Aplicação e Recriação" de uma teoria. Para o marxista alemão, o "conceito de atividade" provém da teoria idealista do conhecimento, que se desenvolveu nos tempos modernos da burguesia. Na sociedade capitalista, o trabalho passou a ser valorizado, ao contrário das sociedades escravista e feudal. Assim, os "logos do trabalho", o "produzir", distingue-se ao nível do conhecimento, do conceito antigo e do escolástico de conhecimento como "recepção passiva", como "cópia passiva" conforme o conceito de "teoria", no seu sentido contemplativo. A teoria da contemplação se transformou na teoria da reprodução, negando o processo de trabalho.

Assim, o paradoxo: "o idealismo moderno refletiu mais o processo de trabalho, na teoria do conhecimento, do que o materialismo moderno". Na época antiga e feudal, de desprezo pelo trabalho, bem como no período do ethos burguês do trabalho, tanto a práxis técnica como a política eram tidas, no melhor dos casos como a aplicação da teoria, e não como criação da teoria, que se torna concreta, como em Marx. Toda a confrontação histórico-filosófica confirma neste caso o "novum" da relação teoria-práxis ante a simples "aplicação da teoria".

Bloch afirma que "os conceitos de práxis, até Marx, são totalmente diferentes de sua teoria a respeito da unidade entre teoria e práxis. Em vez de estar apenas colado à teoria, após Marx e Lenin, teoria e práxis oscilam continuamente. Na medida em que ambas balançam de

uma para outra, influenciando-se reciprocamente, tanto a prática pressupõe a teoria, como gera nova teoria e dela tem necessidade para o desenvolvimento de uma nova práxis. O pensamento concreto nunca foi tão altamente valorizado como aqui, onde se tornou a luz para a ação, e a ação nunca foi tão altamente valorizada como aqui, onde se tornou o coroamento da verdade".

Marx especificou o conceito de "atividade" na tese 1: "atividade revolucionária, praticamente crítica", introduz assim, na filosofia, palavras como revolução, massa revolucionária, socialismo, materialismo. A crítica só tem sentido prático e só possui eficácia ao se traduzir em atividade prática. Ela é necessariamente revolucionária.

A tese 2 é central. "Ela opera uma revolução na teoria do conhecimento na medida em que recusa, definitivamente, qualquer separação entre sujeito e objeto. O pensamento é da ordem da prática; ele é inconcebível, é inapreensível sem ela, ele é prático". (Labica).

A tese 2 é categórica; "este entulho é que é escolástico; o pensamento, aquilo que é digno desta palavra, é tudo menos escolástico".

Portanto, a partir de Bloch, "o pensamento concreto" significa "ser luz para a ação".

Por sua vez, A. S. Vazquez, em sua obra "Filosofia da Práxis", contrapõe a "práxis criativa" uma "práxis imitativa, reiterativa". Para Vazquez, "A práxis se apresenta ou como uma práxis reiteirativa (ou imitativa), isto é, em conformidade com uma lei previamente traçada, e cuja execução se reproduz em múltiplos produtos que mostram características análogas; ou, como práxis criadora, cuja criação não se adapta

plenamente a uma lei previamente traçada e culmina num produto novo e único”.

A práxis criadora é determinante, pois permite enfrentar novas necessidades, novas situações. A atividade prática do homem é criativa; junto a ela, porém, temos também como atividade relativa, transitória a repetição. Assim, “entre uma e outra criação, como uma trégua em seu debate ativo com o mundo, o homem reitera uma práxis já estabelecida” "A práxis se caracteriza por este ritmo alternativo do criativo e do imitativo. Para Vasquez, a "práxis criadora" tem traços distintivos:

1. Unidade indissolúvel, no processo prático, do interno e do externo, do sujeito e do objeto, da teoria e da prática;
2. Indeterminação e imprevisibilidade do processo e do resultado;
3. Unicidade e irrepetibilidade do produto.

Vasquez estuda, a luz destes traços da práxis criadora, o processo da revolução socialista de 1917. Interessa-nos, particularmente, o 3º traço, que trata do problema da "teoria tornar-se universal"(Gramsci) ou do "recriar-se" (Bloch).

Diz Vasquez que "A lei que se descobre como lei desse processo (revolução de 1917) não pode ser aplicada indistintamente a outros processos práticos revolucionários, visto que isso só poderia ser feito com a eliminação das particularidades de suas condições objetivas e subjetivas". Este aspecto explicita o que Gramsci chama de "elemento nacional".

Em relação a este traço da "práxis criadora", Lenin ofereceu um quadro muito rico:

A história em geral e a história das revoluções em particular, são sempre mais ricas de conteúdo, diversificadas, mais multilaterais, mais vivas, mais 'astuciosas' do imaginavam os melhores partidos, as mais conscientes vanguardas das classes mais avançadas

Também, é importante ressaltar que estes traços não excluem a "comunidade de traços essenciais entre umas e outras revoluções", nem "certas previsões ou antecipação ideal do desenvolvimento da práxis revolucionária". Contudo, o 1º traço não permite disparates no campo da unidade entre sujeito e objeto, interno e externo, teoria e prática.

Neste sentido, Lukács nos adverte sobre os "desvios do marxismo", no que diz respeito ao método (o dogmatismo sectário que toma o caminho da fetichização da razão). "A realidade se fetichiza numa 'irrepetibilidade' e 'unicidade' imediatas, carentes de conceito, que muito facilmente podem se transformar num mito irracionalista. Em ambos os casos, relações e categorias ontológicas tão fundamentais como fenômeno/essência, singularidade/particularidade/universalidade são ignoradas, pelo que a imagem da realidade sofre uma excessiva homogeneização privada de tensões, simplificadora e, portanto, deformante".

Em relação à "práxis imitativa", Vasquez a caracteriza pela inexistência dos três traços assinalados, ou por uma débil manifestação dos mesmos. Em primeiro lugar, rompe-se a unidade do processo político. O projeto, finalidade ou plano, pré-existe de modo acabado. O subjetivo se apresenta como modelo ideal platônico que realiza, dando lugar a uma cópia ou duplicação. Bloch

diria "aplicar-se". O real se adequa ao ideal; a prática à teoria; o ser à consciência; o objeto ao sujeito.

Na "práxis imitativa", estreita-se o campo do imprevisível. O ideal permanece imutável, pois já se sabe por antecipação, antes da própria realização, o que se quer fazer e como fazer. Fazer é repetir ou imitar outra ação. Prossegue Vasquez, "a 'práxis imitativa' tem por base uma práxis criadora já existente, da qual toma a lei que a fez. É uma práxis de segunda mão que não produz uma nova realidade, ainda que contribua para ampliar a área do já criado. Não cria, não faz emergir uma nova realidade humana, e nisso reside sua limitação e sua inferioridade em relação à práxis criadora".

Contudo, "os aspectos positivos da práxis imitativa geram consequências negativas extremas ao fechar o caminho a uma verdadeira criação. Essas consequências são negativas principalmente na práxis revolucionária. E, neste espaço, da práxis social revolucionária, não há campo para uma práxis imitativa, mas, sim para uma "assimilação criadora".

Agnes Heller assinala 3 elementos para a "objetivação de uma teoria", a saber,

- 1.O aspecto inventivo
- 2.O aspecto repetitivo
- 3.O aspecto intuitivo

Os três elementos são combinados de forma diferente no processo de "objetivação da teoria". A ausência de um deles, a "objetivação" deixa de ser ciência e torna-se, então, "aplicação institucional" da ciência e da teoria.

No mesmo sentido, Aricó afirma:

É este esquema do 'aplicar mecânico do método' que é preciso questionar, substituindo pelo de uma verdadeira recriação da teoria em contato sempre vivo e novo da sócio-histórica concreta. A universalidade do marxismo não reside em sua capacidade de ser aplicado a qualquer circunstância, mas na possibilidade que tem em determinar-se em circunstancias determinadas”.

### **Dialética do particular**

“A verdade se dá sempre no singular”  
(Lukács)

Tentemos ampliar nosso universo conceitual com novas determinações. A dialética do universal, do singular e do particular constitui um elemento fundamental na questão do conhecimento. São, portanto, elos do mesmo campo onde se inserem as “Notas” gramscianas: como uma teoria pode se tornar universal? E, sua resposta: ao vir a ser “pensamento concreto”, ao “incorporar-se” a uma realidade determinada.

G. Lukács analisou a elaboração histórico-filosófica destas três categorias lógicas. Vejamos alguns elementos desta análise, seja na “Introdução a Estética marxista”, seja na “Estética” (vol. 3).

Lukács aponta Hegel como “o primeiro pensador a por no centro da lógica a questão das relações entre a singularidade, o particular e o universal...como a questão central, o momento determinante de todas as formas lógicas Mesmo com todos os problemas do idealismo objetivo”.

Entretanto, será com Marx, que a dialética do singular, do particular e do universal, não será mais o

produto do pensamento humano, como, em Hegel, mas o “reflexo das conexões objetivas do mundo real”.

Contudo, já “em Hegel podemos seguir o modo como o problema da particularidade nasce das tarefas da revolução burguesa, da análise da sociedade burguesa, da revolução Francesa e da defesa histórica do progresso social. Evidentemente, também comprovamos a influência do atraso da Alemanha, os idealismos filosóficos de Hegel deformam os problemas sociais e, com isto, os problemas metodológicos gerais”.

Lukács mostra como Hegel analisou a Revolução Francesa e o caráter crítico de Marx em relação a Hegel. Destaca, neste último, a dialética do universal e do particular: “O desmascaramento da pretensão da velha classe dominante de representar os interesses da sociedade inteira (o universal), quando na realidade não aspira senão a impor seus próprios interesses egoístas e estreitos (o particular); a nova classe revolucionária, pelo contrário, embora também, como é natural, luta antes de tudo por seus próprios interesses classistas (o particular), tem que aparecer como representante dos interesses de todos os prejudicados pelo ancien regime (o universal)”.

Marx aceita este abstrato esquema hegeliano, porque reflete a realidade. “Porém, as mais ricas experiências históricas e o ponto de vista superior da revolução, o movem a pôr e a resolver toda a questão muito mais concretamente, sobretudo, porque Marx tem presente uma revolução democrática em que o proletariado deve desempenhar um papel central e que, traz em si a possibilidade de desenvolver-se numa revolução socialista”.

Marx, na “Introdução a Crítica da Economia Política”, mostra que na dialética do singular, do particular e do geral, reside o núcleo do em todo dialético. O conhecimento vai da “realidade concreta dos fenômenos singulares às mais altas abstrações, e dessas, volta à realidade concreta” Esta metodologia leva a compreensão materialista-dialética do concreto; “O concreto é concreto porque é a reunião de muitas determinações, isto é, unidade do múltiplo”.

Já em Hegel, o concreto aparece como um produto do pensamento. Em Marx: “O método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto, não é mais que o modo que tem o pensamento de apropriar-se do concreto, de reproduzi-lo como um concreto espiritual”. A dialética concreta do particular e do universal é o instrumento lógico que permite ao marxismo compreender a especificidade do objeto do conhecimento.

Lukács sublinha o caráter aproximado do conhecimento e sua relação com as três categorias em questão. “O processo de tal aproximação está essencialmente ligado com a dialética do particular e do universal: o progresso do conhecimento transforma continuamente legalidades que até o momento valiam como supremos universais, em particulares modos de manifestação de uma universalidade superior e, a concretização daquelas leva, por sua vez, ao descobrimento de novas formas de particularidades, como posteriores delimitações, limitações e especificidades da nova universalidade que se faz mais concreta”.

Na “Estética”, nos fornece o exemplo do diagnóstico médico: “Não há dúvida alguma de que o objeto do diagnóstico médico: assim, “não há dúvida

alguma de que o objeto do diagnóstico é o homem individual dado, no aqui e agora de seu estado de saúde num momento dado, como o isto corresponde ao ponto de vista médico. Todos os conhecimentos gerais e particulares acerca da natureza fisiológica do homem, dos tipos de decurso patológico, etc., são meros meios para captar com precisão este indivíduo em seu instantâneo ser-assim. Porém, as experiências das últimas décadas mostram que, quanto mais precisos são os métodos de medição (aplicação do geral ao acaso singular) que pode mobilizar a medicina, tanto mais pontual e exato pode ser o diagnóstico”.

Portanto, a dialética do universal destrói todo o tipo de fetiche e de mistificação desta categoria, como ocorre com o idealismo objetivo.

Sobre as relações e conexões entre as três categorias, Lukács recorre ao Lenin dos “Cadernos Filosóficos”. Lenin, recolhendo elementos de Aristóteles e de Hegel, oferece um quadro preciso destas conexões. Lenin parte da frase “o singular é o geral” e desenvolve estas ideias da seguinte maneira: “Assim, os opostos (o singular se opõe ao geral) são idênticos: o singular na conexão com o geral. O geral só existe no singular, pelo singular. Todo indivíduo é geral (de um modo ou de outro). Todo geral constitui uma partícula ou um aspecto ou a essência do singular. Toda generalidade abarca os objetos singulares de um modo imperfeito, etc., etc. Toda singularidade vai junta, através de milhares de mediações com outra espécie de singularidade (coisas, fenômenos, processos), etc.”.

Vejamos o exemplo de Lenine:

Começamos pelo mais simples, o mais comum e massivo, etc., por proposições quaisquer, como: “As folhas da árvore são verdes; Ivan é um homem; Zhuchka é um cão. Já aqui existe uma dialética: o singular é universal. Assim, os opostos são idênticos (o singular se contrapõe ao universal): o singular só existe em conexão com o universal. O universal só existe no singular através do singular. Todo singular é uma universal. Todo universal abarca, de modo aproximado, todos os objetos singulares. Todo singular faz parte, incompletamente, do universal, etc.”. Um exemplo mais concreto, encontramos no ensaísta F. Gullar: “Claro: o singular é o universal, este gato é o gato, na medida em que o universal “o gato” só existe em cada gato singular; ao mesmo tempo, este gato está inevitavelmente ligado a todos os outros gatos existentes que participam, como ele, do universal que é esse gênero de animais. Todo singular é universal, de certo modo, mas não integralmente, uma vez que este gato tem uma idade, um tamanho, uma história, uma cor, etc., que definem a sua singularidade: é este gato e não outro qualquer”. Portanto, nem o singular se dissolve no universal, perdendo sua peculiaridade, nem o universal se torna mera ficção intelectual vazia.

Para Marx, o problema da dialética singular-particular, é de sempre esclarecer a forma concreta de

suas relações em cada caso, numa determinada situação social. Marx vê a universalidade como uma abstração realizada pela própria relação entre o particular e o universal elimina as determinações concretas do real, ao conceber o universal como uma abstração vazia. Na dialética marxista, o particular surge como o ponto intermediário entre o singular e o universal. O conhecimento busca no singular o essencial que, por sobre a particularidade, a liga ao universal. A superação do singular no particular se dá, ao mesmo tempo, com a conservação do singular. Quanto mais mediações temos do fato (o singular), quanto mais o superamos, mais o enriquecemos, mais nos aproximamos da dialética do concreto.

Lukács observa que “o movimento do singular para o universal, ou o movimento inverso, têm muitas etapas intermediárias, que formam generalizações relativas. Estas, que são as diversas “mediações” entre individual e universal, constituem o “particular”, que é um campo de mediações.

Na sua Estética, Lukács chama a atenção sobre a objetividade e elementaridade das categorias de singular, particular e geral, afirmando que “são traços essenciais do objeto da realidade objetiva, de suas relações e vinculações. A conexão destas categorias é um processo elementar determinado pela objetividade: os Homens têm posto na base de sua prática e do pensamento, a percepção, etc.”. Assim, o filósofo húngaro, demonstra que a problemática destas categorias é de origem primária, dada na própria vida cotidiana dos Homens. Já Lenine acentuava, que “se trata de um caso primitivo, elementar, do movimento dialético”.

Sobre a particularidade, Lukács escreve:

a particularidade é a mediação necessária entre o singular e a generalidade: o singular é para o pensamento e o conhecimento o objeto de um infinito processo de aproximação. O ponto final do generalizar-se se desloca sempre para diante. Deste modo, o caminho do pensamento e do conhecimento é um ininterrupto oscilar para cima e para baixo, do singular à generalidade e desta para aquela”. “É o concreto”. A interação dialética está mediada pelo particular: “ao generalizar-se e superar-se na particularidade, o pensamento se aproxima a sua verdadeira essência como singularidade melhor...

### **Marxismo: teoria e prática**

Os disparates no campo da luta socialista têm uma de suas razões na concepção da relação entre teoria e prática. Este é o ponto comum às diferentes concepções: abandono da dialética marxista revolucionária. Assim, a teoria é separada da prática, o sujeito do objeto, etc. em que consiste a dialética teoria-prática?

Teoria e prática forma uma unidade indissolúvel. Embora a consciência e a vontade tenham um papel fundamental na transformação da sociedade, estas transformações sociais têm por base as contradições concretas que se manifestam na sociedade. Em torno delas se aglutinam os elementos conscientes. Assim, não é a teoria, mas as condições materiais de vida que servem como ponto de partida para a prática social revolucionária. No curso desta ação, o Homem não vai confrontar os fatos com uma doutrina pré-fabricada, com um dogma absoluto, mas com outros fatos determinados.

A teoria então elaborada, é apenas a expressão de uma prática social. Ela estabelece corretamente a sucessão dos fatos; as ligações que existem entre os acontecimentos políticos; o jogo das interações; a posição das classes e dos grupos sociais em cada fato; os interesses que os motivam; as contradições que determinam a marcha da sociedade.

A teoria que nasce da prática social é a única capaz de clarificar os laços que existem entre os interesses imediatos e os objetivos finais de uma classe. O verdadeiro valor desta teoria, está ligado ao fato de que ela parte de coisas concretas, ligadas ao cotidiano dos trabalhadores: seus interesses materiais, suas privações, seu salário, suas condições de vida e de trabalho, seus sonhos e esperanças. Percorrendo este caminho, aparentemente insignificante, o trabalhador consegue entender os laços que existem entre a ação política global de classe. A classe operária é obrigada a basear sua luta pelo socialismo em objetivos abstratos como: a tomada do poder, a libertação do homem e a abolição das classes sociais. Quando este caminho é percorrido, não por um trabalhador, mas por milhões ao mesmo tempo, a teoria se realiza, deixa de ser teoria, para se transformar em prática social revolucionária.

Nesta concepção dinâmica é a teoria que deve se adaptar à realidade e não o contrário. Para poder ser um instrumento útil da ação social, a teoria não pode se separar de sua base material, não pode ser tomada como um dogma eterno, imutável. Em síntese, a teoria revolucionária é aquela que nasce de uma prática consciente ou não, e volta a ela, para continuar de influenciar as etapas de sua evolução.

Para aprofundarmos a dialética teoria-práxis no marxismo, recorreremos a obra de Franz Jakubowsky que, segundo Brohm, está inserida no que ele chama de “marxismo do sujeito-objeto”, na linha de Rosa, Gramsci, Korsch, etc. A obra de Jakubowsk tem como núcleo o conteúdo essencial da dialética marxista: a relação sujeito-objeto e a unidade de teoria e prática.

Para Jakubowsky, “O marxismo se distingue de outras teorias porque não é uma teoria contemplativa; é uma teoria prática. Teoria e prática formam uma unidade, a teoria torna-se uma teoria prática (o movimento operário marxista) e, de outro lado, a prática não é uma simples atividade inconsciente, mas uma prática consciente”.

O materialismo histórico não se contenta em explicar a consciência como uma realidade socialmente determinada, vê na consciência um fator que transforma a realidade social. “Unidade de teoria e prática se expressa na relação entre o socialismo e o movimento operário. A relação da crítica marxista teórica com a atividade prático-crítica do proletariado é dupla: a teoria torna-se potência material desde que ela se apossa das massas”. “Esta relação entre teoria e prática não é contingencial, externa. A teoria não constitui uma soma de conhecimento que a prática aplicaria mais ou menos adequadamente. A teoria é entendida como um elemento decisivo da prática, como sua componente necessária e como uma condição prévia à transformação da realidade”.

A unidade de sujeito-objeto, de consciência e do ser, encontra sua expressão na unidade da teoria e da prática, na relação do marxismo com o movimento operário. Contudo, nem sempre entre os marxistas, esta

concepção foi hegemônica. Por exemplo, Kautsky, ao propor uma solução dualista para o problema da consciência e da existência, marcou profundamente a evolução das organizações operárias durante o século XX. Discutindo o Programa de Hainfeld em 1901, ele dizia:

a consciência socialista seria o resultado necessário e direto da luta de classe do proletariado. Isto é inteiramente falso. A consciência socialista atual só pode surgir de um profundo conhecimento científico. Ora, o detentor da ciência não é o proletariado, mas os intelectuais burgueses. É, pois, no cérebro de certos indivíduos desta categoria, que nasce o socialismo contemporâneo, e, por seu intermédio que o socialismo é transmitido aos proletariados mais desenvolvidos intelectualmente. Estes o introduzem na luta de classe do proletariado, lá onde as condições o permitam. Assim, pois, a consciência socialista é um elemento externo, importado na luta de classe do proletariado, e não algo que surgiu espontaneamente”.

Kautsky dá um passo definitivo no sentido da ruptura com a concepção dominante até então no movimento socialista, da unidade indissolúvel entre teoria e prática. Ele recua em direção ao reacionarismo que condiciona o pensamento na sociedade capitalista. Para Kautsky, o socialismo não é o resultado de mudanças sociais, nem da luta de classes do operariado, mas uma pura abstração que nasce na cabeça de simplista, na qual a doutrina guarda na cabeça dos intelectuais, indica a linha justa ao ativista, ao executante, cuja função exclusiva é aplicá-la à realidade, lá onde as condições o permitam.

O sueco Goran Therborn aponta dois aspectos fundamentais em relação a esta teoria de Kautsky, a saber:

- 1) É lamentável que Kautsky deixe de lado dois elementos decisivos em sua formulação. O primeiro é que ele fala de uma inteligência burguesa como veículo da ciência, porém os jovens hegelianos... não eram sequer uma inteligência burguesa. Socialmente, nos anos estratégicos de 1842 a 1845, eram uma seção “desclassificada” e radicalizada da pequena burguesia:
- 2) O segundo ponto, e sem dúvida o mais importante, é que Kautsky guarda um absoluto silêncio em respeito a que os fundadores do socialismo científico aprenderam da classe trabalhadora.

Em sua obra da maturidade, “Ontologia do ser social” Lukács traça elementos importantes em relação a estas questões.

Vejam, numa longa citação, a posição lukácsiana.

Depois de 1848, depois do colapso da filosofia hegeliana e sobretudo a partir do início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, os problemas ontológicos deixaram de ser compreendidos (...) Não muito tempo após a morte de Marx, já se encontra sob o influxo destas correntes também a esmagadora maioria dos seus seguidores declarados. O que existe de ortodoxia marxista é feito de afirmações e consequências singulares extraídas de Marx, frequentemente mal-compreendidas e sempre coaguladas em slogans extremistas. É assim, por exemplo, que foi

desenvolvida – com a ajuda de Kautsky – a suposta lei da pauperização absoluta (...) “Lukács afirma que, na disputa em torno do revisionismo de Bernstein, no final do século passado, nenhuma das duas posições em disputa havia compreendido a essência metodológica e filosófica do marxismo. Assim, “inclusive teóricos que se revelaram marxistas em muitas questões singulares, como Rosa Luxemburgo ou Franz Mehring, possuíam escassa sensibilidade para as tendências filosóficas essenciais presentes na obra de Marx.

Apenas com Lenin tem lugar um verdadeiro renascimento de Marx. Em particular nos seus Cadernos Filosóficos, escritos nos primeiros anos da 1ª Guerra Mundial, volta a surgir o interesse pelos autênticos problemas centrais do pensamento marxiano: a cuidadosa e cada vez mais profunda compreensão sobre o marxismo tal como se apresentara até então.

Para Lenine: Não se pode compreender plenamente o Capital de Marx e, em particular, seu primeiro capítulo se não se estudar atentamente e se não se compreender toda a lógica de Hegel. Por conseguinte, após meio século, nenhum marxista compreendeu Marx!”. Lukács enfatiza o papel de Lenin, “falando sobre a relação entre O Capital e uma filosofia dialética geral, Lenin diz: “Mesmo que Marx não nos tenha deixado porém a lógica de O Capital, aplica-se a uma mesma ciência a lógica, a dialética, a teoria do conhecimento (não precisa três palavras: são a mesma coisa) do materialismo, que recolheu de Hegel tudo o que há de precioso e o desenvolveu ulteriormente”. Segue Lukács, “É grande mérito de Lenin, e não só aqui, Ter sido o único marxista de seu tempo a recusar

absolutamente a supremacia filosófica da lógica e da gnoseologia que se apoiam em si mesmas (necessariamente idealistas) retornando ao contrário... à originária concepção hegeliana da unidade entre lógica, gnoseologia e dialética, mas traduzida em termos materialistas.

Enfatiza o marxista húngaro,

uma leitura crítica global do Lenin filósofo é, a meu ver, uma das pesquisas mais importantes, atuais e necessárias, tendo em vista as deformações de toda espécie a que foram submetidos os seus pontos de vista. As circunstâncias históricas desfavoráveis impediram que a obra teórica e metodológica de Lenin agisse em extensão e profundidade.

Em entrevista na Teoria & Debate (1998), Emir Sader assinala elementos fundamentais em relação a presença de Gramsci no Brasil:

A hegemonia liberal se impôs mediante uma concepção que concentrava fogo sobre o Estado, identificado com o regime militar, absolvendo assim as frações de classe que davam a verdadeira natureza social da ditadura militar. A derrota da campanha das Diretas e a eleição de um presidente pelo Colégio Eleitoral foram a via do novo pacto das elites, da ruptura com continuidade, que impôs um regime democrático-liberal de caráter conservador...

Perguntado como a intelectualidade de esquerda viu esse processo, Emir responde que

O texto mais inovador, que teve mais influência, foi o do Carlos Nelson Coutinho, sobre o valor universal da democracia...esse texto representou uma novidade radical. Ele fez o que devia fazer. Não se pode esperar que ele resolvesse todos os problemas que levantou. Houve leituras que favoreceram uma concepção liberal da transição democrática, subestimando sua dimensão social. Essa era uma leitura possível do texto. A problemática gramsciana chegava por essa via, mas a esquerda não soube integrá-la, enraizando na nossa história e na nossa luta social, política e ideológica o conceito de hegemonia, o que teria sido um diferencial teórico marcante na sua ação nos anos 80 e 90.

Doutrinarismo à parte, vale no conjunto, a lembrança feita por C. N. Coutinho: "Mas os que 'adotaram' Gramsci no Brasil e buscam 'traduzi-lo' em 'brasileiro' não podem esquecer uma de suas mais lúcidas advertências metodológicas". Trata-se do cuidadoso reconhecimento de caráter nacional"

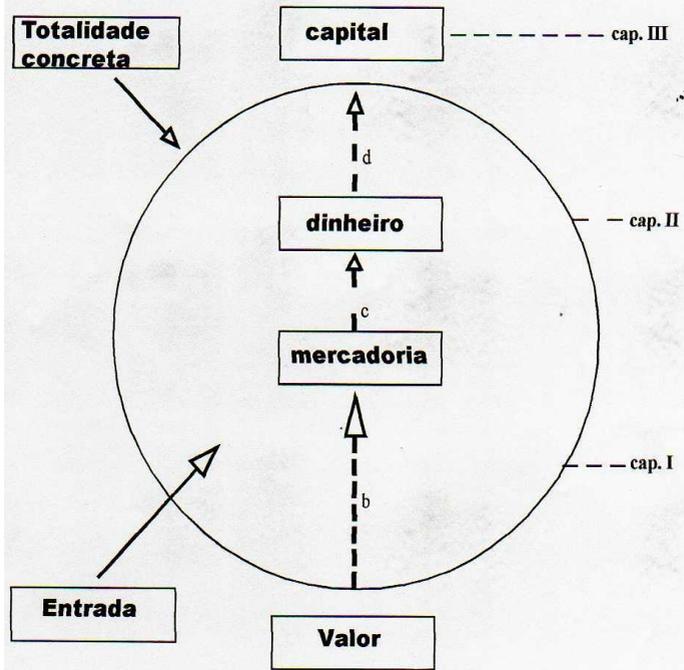
Prossegue Coutinho:

Sem negar os progressos realizados, cumpre admitir que esse reconhecimento, no caso brasileiro, ainda está em grande parte por ser feito

Tentemos, através de visualização gráfica, expressar estas reflexões:

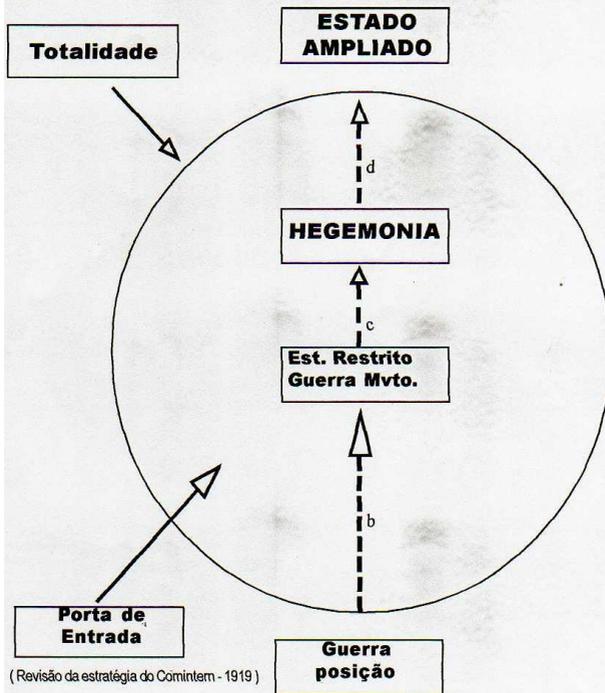
# ANEXOS

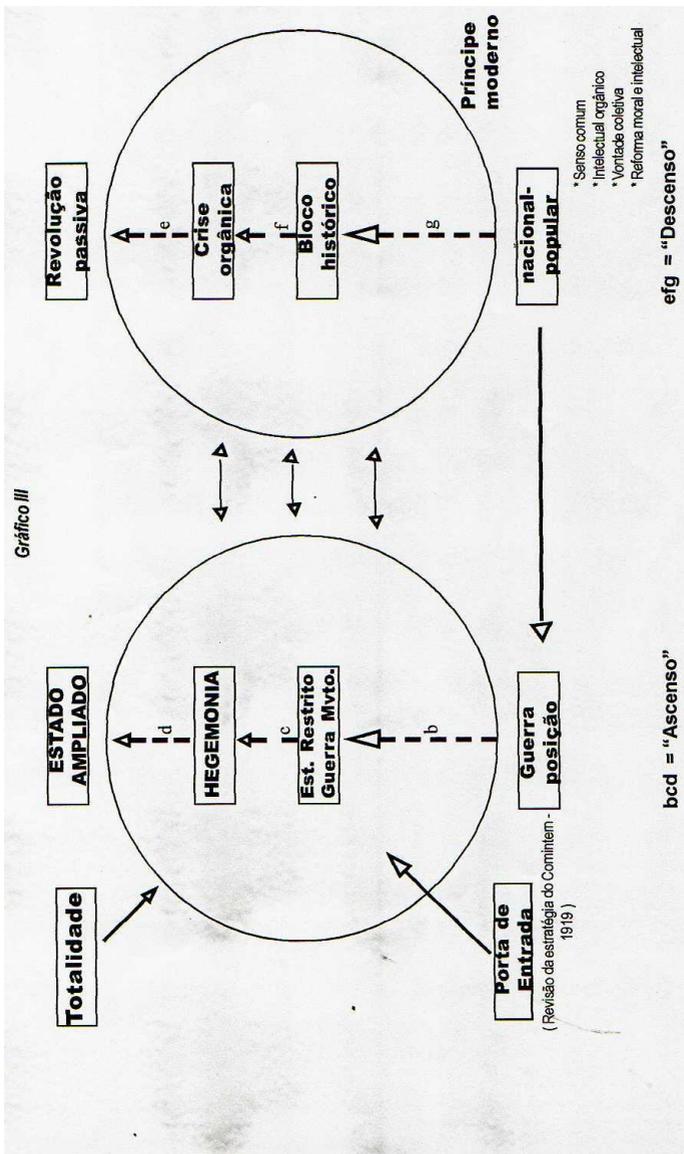
Gráfico I



bcd = "Ascenso do abstrato ao concreto"

Gráfico II





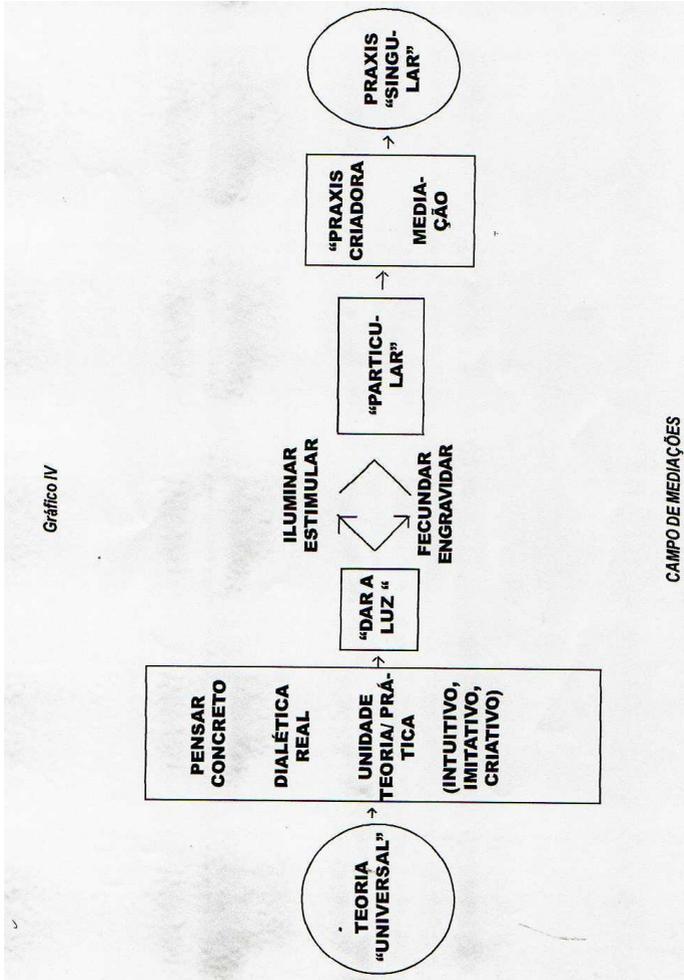
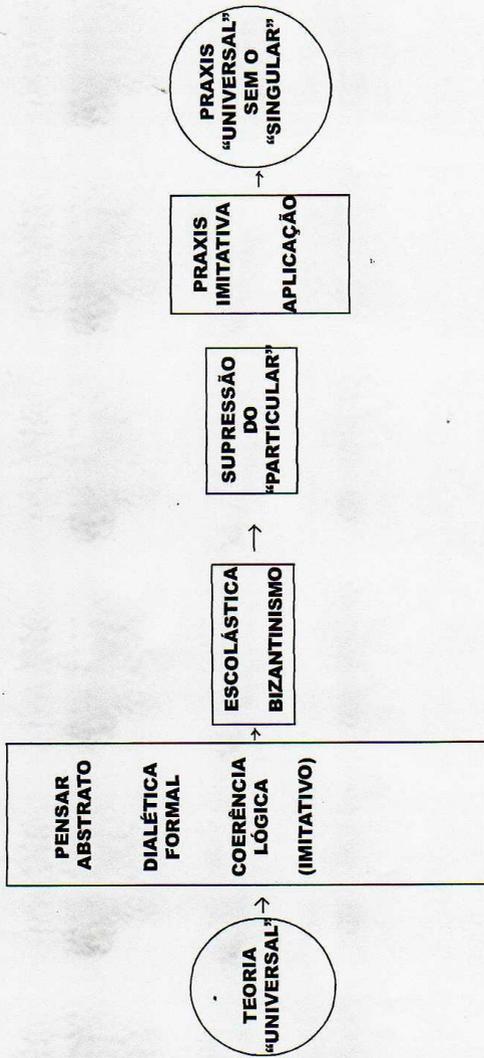


Gráfico V



CAMPO DE "MEDIÇÕES AUSENTES"

## **Bibliografia**

ANDERSON, P. Las Antinomias de Antonio Gramsci.editorial fontamara. Barcelona.1978.

ARICÓ, José m. La cola del diablo. Punto Sur editores. Buenos Aires/Montevideo.1988.

BADALONI, Nicola. Il Marxismo di Gramsci.Einaudi. Torino. 1975.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine. Gramsci et L'Etat.Fayard. Paris. 1975.

BLOCH, Ernst. Karl Marx. Il Mulino.Bologna.1972

CASANOVA, G. Pablo. In: hegemonia y alternativas políticas en américa latina. Siglo veintiuno editores. México. 1985

COUTINHO, C.N. Gramsci. L&PM. Porto Alegre. 1981.

FEMIA, Joseph V. Gramsci's Political Thought. C.press. Oxford. 1987.

FRANCIONI, Gianni. L'Officina Gramsciana. Bibliopolis.Napoli. 1984.

GRAMSCI, Antonio. Quaderni del Carcere.Einaudi editore. Torino.1975.

GRISONE, D./ maggiori/R.Guida a Gramsci.Rizzoli editori. Milano.1975.

GRUPPI, Luciano.Il Concetto di Egemonia in Gramsci.Editori Riuniti.Roma.1972.

GULLAR, Ferreira. Vanguarda e subdesenvolvimento. Civilização brasileira. Rio janaeiro.1969.

- HELLER, Agnes. Teoria della Storia. Editori Riuniti. Roma. 1982.
- IANNI, O. A ideia de Brasil Moderno. Editora Brasiliense. São Paulo. 1992.
- JAKUBOWSKY, F. Les Superstructures ideologiques dans la Conception Materialiste de l'Histoire. EDI. Paris. 1971.
- LENIN, Vladimir. Quaderni Filosofici. Editori Riuniti. Roma. 1976.
- LUKÁCS, Georg. Introdução a uma Estetica Marxista. Civilização brasileira. Rio de Janeiro. 1968.
- LUKÁCS, Gyorgy. Ontologia dell'Essere Sociale. Editori Riuniti. Roma. 1976.
- Oltre Gramsci con Gramsci. Critica marxista. Editori Riuniti Riviste. Roma. 1987.
- PAGGI, Leonardo. Le strategie del potere in Gramsci. Editori Riuniti. Roma. 1984.
- Politica e Storia in Gramsci. Editori Riuniti. Roma. 1977
- PORTANTIERO, Juan C. Los usos de Gramsci. Cuadernos pyp. num. 54. México. 1977.
- THERBORN, Goran. What Does the Ruling Class do When it Rules? Verso. London. 1978.
- VASQUEZ, A. Sanchez. Filosofia da práxis. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1968.



## **Gustav Landauer: o “espiritual” na autogestão**

### **Moses Hess: a “Comunidades dos Bens”**

O objetivo desse ensaio é articular a questão da ‘autogestão comunal’ ao campo cultural que Michael Lowy denominou como ‘romantismo utópico revolucionário’. Se, nesse último, encontramos muitos teóricos que não têm a autogestão como estratégia política, todavia, suas ideias dizem muito para a cultura autogestionária. Por exemplo, os casos de E. P. Thompson na Inglaterra e Octavio Paz no México, ou, de Walter Benjamin, na Alemanha, com suas “Teses sobre filosofia da história”.

Todavia, há exemplos dessa articulação de modo orgânico nas obras do peruano Mariátegui e do brasileiro Mario Pedrosa, ambos inseridos no campo do romantismo revolucionário e também da autogestão.

Encontramos nas visões de mundo de Gustav Landauer e de Moses Hess a expressão mais ampla dessa conjunção.

Em relação a G. Landauer, vamos ter como principais referências, em relação ao seu pensamento, em primeiro lugar, as obras de M. Lowy, acrescidas da imensa biografia sobre Landauer, escrita por Eugen Lunn; o ensaio de Martin Buber, e, por fim, o posfácio de M. Netllau a um dos livros de Landauer.

Como já vimos antes, M. Lowy tem se dedicado a teorizar o campo do “romantismo revolucionário”. Em uma de suas últimas obras, “Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme et utopie” (2010), Lowy traz um dos capítulos sobre o socialista judeu alemão Gustav

Landauer, defensor do socialismo com base nas comunidades e-ou comunas.

Todavia, Lowy, já em uma de suas primeiras reflexões sobre o romantismo judeu, “Rédemption et Utopie. Le judaïsme libertaire em Europe centrale. Une étude d’affinité élective” (1988), nos aporta um longo e profundo capítulo em que estuda G. Landauer: “Les Juifs assimilés, athées-religieux, libertaires: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Gyorgy Lukács, Erich Fromm”.

Na edição brasileira de “Romantismo e Messianismo” (1990), há um ensaio intitulado por Lowy de “Messianismo Judeu e Utopias Libertárias na Europa central (1905-1923)”, em que faz referências à obra de G. Landauer. O referido ensaio de Lowy, incluído na obra de 2010, chama-se “Gustav Landauer, revolucionário romântico”.

Gustav Landauer tem duas obras fundamentais no sentido do socialismo com base na autogestão comunal, “Apelo ao Socialismo” (1911), e, “A Revolução” (1907).

M. Lowy define Landauer como, “O socialista libertário – quase desconhecido na França- é um personagem singular na paisagem do pensamento revolucionário moderno: raros são os que exprimem tanto quanto ele, com toda sua força subversiva, a dimensão romântica da revolução”. Podemos acrescentar a observação de M. Lowy, que, um dos elementos dessa singularidade da ‘visão de mundo’ de G. Landauer, no campo das “paisagens do romantismo anticapitalista” (Lowy-Sayre, 2011), é exatamente a articulação entre ‘romantismo utópico revolucionário’ e ‘autogestão comunal’.

A obra de G. Landauer não teve nem tem muita divulgação.

Na França, nos anos 60, a revista “Conseils ouvriers et utopie socialiste”, com textos escolhidos dos “Cahiers de discussion pour Le socialisme de Conseils”, publicou textos de Landauer e de Pannekoek.

Por sua vez, Hans G. Helms, em “A Revolução Fetiche” (1971), toma a obra de G. Landauer como uma das fontes anarquistas do “anti-estatismo esquerdista radical” da Alemanha nos anos 1960, sobretudo, de Rudi Dutschke e Marcuse.

O crítico Eugen Lunn escreveu uma biografia sobre Landauer: “Prophet of Community, The Romantic Socialism of Gustav Landauer” (1973), que associa estes dois campos, romantismo e autogestão.

Justamente, E. Lunn inicia seu livro afirmando que “Gustav Landauer era um dos três mais conhecidos socialistas libertários judeus que participaram da revolução alemã e que foram assassinados; os outros dois, eram Rosa Luxemburgo e Kurt Eisner (...) Destes três personagens, Landauer era o menos conhecido em 1919, e continua sendo até hoje” (Lunn-p.3).

Para M. Lowy, Landauer pertence, como Williams Morris, Ernst Bloch e outros à uma corrente no interior do romantismo que podemos chamar de revolucionário gótico, na medida em que ele é fascinado pela cultura e a sociedade (católicas) medievais, em que ele busca uma parte de seu projeto socialista”. (Lowy 2010-p. 94)

E, aqui, está o núcleo central das ideias de Landauer sobre as comunidades. Vejamos como Lowy articula estes elementos:

Em contradição total com as doutrinas do progresso dominantes no seio do movimento operário e socialista de sua época, para os atuais a Idade Média não era que uma época de superstição e obscurantismo, ele considera o universo medieval cristão como “um ápice cultural”, um período de desenvolvimento e de plenitude, graças à existência de uma sociedade fundada sobre o princípio da estratificação. (Idem)

E, nesse ponto, G. Landauer define a sociedade:

Um conjunto formado de múltiplas estruturas sociais independentes – guildas, corporações, confrarias, ligas, cooperativas, igrejas, paróquias) que se associam livremente.

Lowy, então, remarca que “Nesta imagem – muito idealizada – da sociedade medieval, um dos traços mais importantes para o filósofo libertário era a ausência de um Estado todo-potente, em que o lugar era ocupado pela sociedade, por ‘uma sociedade de sociedades’”.

E Lowy aponta que Landauer se defende quando acusado de elementos “obscurantistas”, “feudais”, “clericais” ou “inquisitoriais” em suas ideias, afirma que “O essencial a seus olhos é o alto grau de civilização do mundo gótico, graças à diversidade de suas estruturas e à sua unidade: um mesmo espírito habitava os indivíduos e lhes assignava os objetivos supremos”. (Idem)

Para Landauer, ao contrário desta época, a era moderna iniciada com o século XVI era “um tempo de decadência e de transição”, “um tempo de ruptura do charme unificador que enchia a vida social”, enfim, uma época de desaparecimento do espírito em favor da autoridade e do Estado”.

Em sua obra “Apelo ao Socialismo” Landauer associa as comunidades da Idade Média aos Conselhos Operários da onda revolucionária dos anos 1920. Lowy aborda esse ponto:

A seus olhos os conselhos operários que se desenvolveram na Europa são ‘as partes orgânicas do povo que se autogere (selbst-bestimmend)’ e é provável que ele os considere como uma figura nova das comunidades autônomas da Idade Média.

Em ensaio intitulado “Os Anarquistas Religiosos Judaizantes (inserido na Coletânea “Romantismo e Messianismo”. Edusp 1990), M. Lowy definiu Landauer do seguinte modo. Se existe um modelo acabado de pensamento restaurador-utópico no universo cultural do século XX, é na obra de Landauer que se pode encontrá-lo” (p.159).

Mas, no ensaio de 2011, incluído em “Juifs hetéroxos” M. Lowy afirma que, “Todavia, o pensamento de Landauer não é de um ‘romantismo regressivo-conservador”. (p.97). Ao contrário:

Anarquista convicto, ele se reclama da herança de La Boetie, Proudhon, Kropotkine, Bakounine e Tolstoi, para opor ao Estado centralizado a regeneração da sociedade pela constituição de uma nova rede de estruturas autônomas, inspiradas das comunidades pré-capitalistas. Não se trata de retorno ao passado medieval, mas de dar uma forma nova à velha e de criar uma Cultura com os meios da Civilização”. (idem).

Para Lowy, “Ele vê nas comunas e associações medievais a expressão de uma vida social autêntica e rica em espiritualidade”, que ele opõe ao Estado moderno – “essa forma suprema do não-espírito (Ungeist)” e reprova ao marxismo o fato de negar afinidade entre o socialismo do futuro e certas estruturas sociais do passado como as repúblicas urbanas da Idade Média, a Marca rural e o Mir russo”. (p.97)

Para Lowy, isso significa concretamente que as formas comunitárias do passado que são preservadas durante séculos de decadência social, devem se tornar “os germens e os cristais da vida (Lebenskristalle) da cultura socialista a vir”. As comunas rurais, com seus vestígios da antiga propriedade comunal e sua autonomia em relação ao Estado, serão os pontos de apoio para a reconstrução da sociedade (idem)

Em seu livro publicado em 1907, “A Revolução”, Landauer chama a grande Revolução francesa de 1789, de “revolução da comuna de Paris”, articulando-a com a rebelião parisiense de maio de 1848. (Landauer. 1977.ps.109-110)

Eugen Lunn assinala a fundamental influência de Kropotkin:

Em “Apoio Mútuo” Kropotkin defende que a cooperação mútua é natural no homem e nos animais e o fundamento da ética humana, e também é biológica e historicamente efetiva (...). O que capturou a imaginação de Landauer, foi a ideia de Kropotkin que a cooperação voluntária era um poder histórico corrente na vida social da Europa; advogando a ajuda mútua e um papel não autoritário, Landauer significa uma tradição comunitária descentralizada, uma vida

comunitária no passado da Europa. O grande período da cooperação voluntária no passado europeu, para Kropotkin, foi a Idade Média” (p.177).

E, do ponto de vista do metabolismo social,

Kropotkin foi um dos defensores da Guilda Medieval que, dizia, não foi um corpo de cidadãos, postos sob o controle de funcionários estatais; foi a união de todos homens conectados com um mesmo ofício que tinha sua auto-jurisdição, sua própria força militar, suas próprias assembleias, suas próprias relações com outras guildas do mesmo ramo em outras cidades: ele tinha, em uma palavra, numa total vida orgânica que era resultado da integralidade de funções vitais (p.177).

Landauer fundou sua concepção histórica tendo por modelo as comunidades e guildas associativas da Idade Média. Deste modo, para concepção da história de Landauer, os séculos 16 e 17 marcaram com o início da Renascença, o declínio e uma degradação cultural e social em relação à Idade Média. “O poder centralizado do Estado moderno significou o declínio da vida social libertária da cidade medieval e da rica cultura comunal” (p.178).

Para G. Landauer, foi por volta de 1500 que a moderna história da Europa foi palco da longa revolução marcada pela centralização estatal e pela atomização social. Em que “a tirania estatal substituiu a cooperação comunal. A atomização social, a exploração capitalista, e a política do absolutismo desenvolveram-se de modo forte nos séculos 15 e 16 refletindo a decadência do auto-

governo da organização comunal e do espírito da comunidade” (p.185).

Nesta visão, Landauer condena na grande Revolução Francesa de 1789, o poder centralizador e tirânico dos jacobinos, e admira “a organização federalista das ‘secções parisienses’”, os comitês populares dos bairros.

Contudo E. Lunn remarca, como já o fez M. Lowy, que “O medievalismo de Landauer não reflete a visão do feudalismo...”. E. Lunn cita o próprio Landauer:

O principal da Idade Média era a oposição ao princípio do centralismo e poder estatal que se desenvolveu quando o espírito comunal foi perdido...A forma da Idade Média não era o estado, mas a sociedade, a sociedade das sociedades (p.183-184).

Para Landauer, a questão que se põe quando se estuda a Idade média era de como “reviver seu espírito comunal em um mundo moderno, numa era de falta de espiritualidade e muito violenta de individualismo e muita atomização” (p.185).

Por fim, Lowy ressalta a concepção da história presente em Landauer:

Que é a Utopia? “A Revolução” é um dos primeiros livros, em língua alemã, a restituir, no início do século XX, o sentido positivo ao conceito de utopia após o célebre “Socialismo utópico e socialismo científico” de F. Engels (1877) e torná-lo o vetor principal de um pensamento revolucionário (p.95).

Em sua biografia de Landauer, E. Lunn o define como “Anti-autoritário, socialista, um ramo humanitário do romanticismo popular. Sua riqueza teórica é, penso, óbvia. Mais importante, esse tipo de socialismo romântico é rico do ponto de vista histórico” (p.6).

Lunn, então, sintetiza a visão de mundo de Landauer: “Esforços para combinar formas radicais de participação democrática, economia socialista, e comunitarismo popular”. (Idem).

Landauer define a utopia de forma a portar afinidades com as Teses de Benjamin as obras de E. Bloch: “um princípio surgido de épocas distantes, que junta os séculos em alguns passos de gigante para se lançar no futuro”.

Lowy, profundo conhecedor da obra de Benjamin, diz que “o autor de A Revolução põe a luz graças a sua sensibilidade romântica, a dialética entre o passado e o futuro que lhes constitui: toda utopia traz em si “o lembrar de um passado entusiasta de todas as utopias precedentes conhecidas” (p.96).

Em o Apelo ao Socialismo, Landauer aprofunda alguns temas do livro anterior. Para Lowy, “Landauer ataca diretamente à filosofia do progresso comum aos liberais e aos marxistas da Segunda Internacional: ‘Nenhum progresso, nenhuma técnica, nenhuma virtude senão nos trarão a salvação e a bondade’. Rejeitando “a crença na evolução progressista (Fortschrittsentwicklung)” os marxistas alemães, ele apresenta sua própria visão da mudança histórica:

Para nós, a história humana não é feita de processos anônimos, e não é apenas uma acumulação de inumeráveis pequenos acontecimentos [...]. Onde há para a humanidade

algo de alto e grandioso, transformador e inovador, foi o impossível e o incrível [...] que realizaram a virada”.

Em seguida, Lowy fecha o raciocínio: “O momento privilegiado dessa irrupção do novo é precisamente a revolução, quando “o incrível, o milagre se desloca até o reino do possível (p.96).

Ou, na visão de E. Lunn, para quem Landauer buscava construir uma “alternativa ao materialismo ideológico e ao urbanismo industrial do marxismo da SPD\*” (p.75).

Eugen Lunn chega mesmo a dividir a obra de Landauer em duas fases:

No primeiro período, de 1893 a 1894, Landauer buscava orientar os operários de Berlim na busca de um programa de Controle operário industrial”, através do “quase-marxista” sindicalismo alemão. Em uma segunda fase, de 1895 a 1897, o foco foi dirigido para as Cooperativas de produção-consumo (p.81-82).

No primeiro período a orientação era urbana. Já no segundo, Landauer se desloca para uma visão anti-urbana e anti-industrial. Para Landauer, os trabalhadores de Berlim estavam inseridos no autoritarismo da estrutura partidária-sindical e pelo sistema industrial vigente.

O inimigo real era para Landauer, não a burguesia, mas a condição humana do trabalhador caracterizada pela rotina, inércia e dependência. Estas eram as raízes do poder do Estado, assentado na “férrea fé das massas no autoritarismo”.

Essa condição de dependência dos operários poderia ser quebrada pelo desenvolvimento de suas capacidades de auto-determinação através das cooperativas de consumo-produção. O primeiro dever do socialismo libertário não era o ataque frontal ao Estado, mas “destruir as raízes desta dependência das massas” (p.93).

O lado anti urbano e industrial da ideia de Landauer implicava que os trabalhadores deveriam partir para o campo para formarem, inicialmente, pequenas comunidades, “novas estruturas livres”, bases de um ‘socialismo comunal’, assentado em cooperativas. Para Landauer, “A única forma para substituir o estado com auto-determinação, comunidade popular socialista, é começar, em nível local, a formação de associações voluntárias entre os homens” (p.191).

A moderna substituição do estado pela comunidade popular, do estado burocrático pela cooperação voluntária, e a fadiga humana pelo trabalho criativo.

Nesta perspectiva, “Se um proletário queria tornar-se parte de uma sociedade com base na cooperativa socialista, deveria se preparar para abandonar a grande cidade e começar a reintegração em escala pequena na indústria e na agricultura em comunidade federadas na terra” (p.216)

Landauer almejava a autonomia local das comunidades, a preservação da tradição da comuna camponesa para assegurar o auto-governo ao nível de base.

Assim, “Socialismo é o retorno ao trabalho natural, a união natural de todas as atividades, a completa troca destas atividades, a comunidade física e

intelectual, do trabalho artesanal e agrícola, a união também da educação e trabalho, do jogo e do trabalho” (p.220). Em outra ocasião, Landauer que “O proletariado de hoje necessita terra, caráter, responsabilidade, natureza, e amor ao trabalho e liberdade” (p.217).

Coerente com sua teoria, Landauer em 1903 se mudou de Berlim para Hermsdorf, uma pequena vila fora de Berlim, para formar uma “Colônia comunitária rural”. Estas Colônias dariam vida a síntese entre “romantismo popular” e “socialismo libertário”.

Na concepção de Landauer a futura “Comunidade” (Gemeinde) seria caracterizada por uma “profusão” de formas de posse individual, comunal e cooperativa (p.222). A posse dos meios de produção de todos os tipos, das casas, e da terra. Neste aspecto, para E. Lun “Landauer buscava combinar Proudhon e Kropotkin: haveria posses individual e comunal, redistribuídas periodicamente (p.223).

Como não recordar as idéias de Benjamin, Bloch e tantos românticos utópicos?

Neste sentido, Arno Munster em sua obra “Ernst Bloch, filosofia da práxis e utopia concreta” (1993), analisando as relações entre Bloch, Lukács e Benjamin, afirma que:

E. Bloch, por seu turno, que desde o ano de 1907 fora muito influenciado pelas idéias filosóficas e políticas de Gustav Landauer, que teve um papel importantíssimo na criação da “República dos Conselhos” da Baviera e que inspirou Ernst Bloch na formulação de seu primeiro projeto filosófico místico-utópico-revolucionário (cf. Ernst Bloch: Thomas Munzer- teólogo da Revolução), simpaticizava com esse movimento socialista revoluci-

onário, do mesmo modo que Georg Lukács (1993.p.13).

Seguindo A. Munster, “Benjamin parecia bastante indiferente as ideias filosóficas e políticas de Landauer”. E que, a “visão apocalíptica à Dostoievski entrelaça-se em Ernst Bloch, com a esperança místico-utópico-revolucionária de Gustav Landauer, com a visão da chegada do socialismo revolucionário da “República Mundial da Fraternidade”, de um “socialismo da comunidade”, das “cooperativas”.

Todavia, Munster comparando os projetos de Bloch e Benjamin, mostra como “Essa concepção do século XIX, não exclui um projeto revolucionário para o futuro. No entanto, esses dois projetos, que foram elaborados quase na mesma perspectiva filosófico-teológico-messiânica escatológica da história e que se envolvem com as perspectivas revolucionárias do materialismo histórico, não são completamente idênticos”. (Idem)

Em relação à Benjamin:

dado o seu maior enraizamento nas tradições do messianismo judaico, a teoria benjaminiana, que admite uma perturbação da ordem existente através da ‘dialética em repouso’, está mais próxima das concepções de um “anarquismo messiânico” do que a teoria de Ernst Bloch, mesmo que o “espírito da utopia” revele também a influência de Gustav Landauer.

Já em outra obra, A. Munster (“Utopia, messianismo e apocalipse, nas primeiras obras de Ernst

Bloch”) (1994), comentando algumas obras sobre E. Bloch, afirma:

Retomando a tese de Lowy sobre o anticapitalismo romântico no pensamento do jovem Bloch e do jovem Lukács, Christen interpreta a atitude ética e religiosa de Bloch como uma expressão de tal anticapitalismo romântico, místico e libertário, cuja dimensão ética-política cristaliza-se na utopia concreta da “Comunidade Humana Mística”, a qual toca em muitos pontos o conceito de “Comunidade Humana Fraternal” de Gustav Landauer”.

E, para Christen, “o inimigo principal da realização dessa utopia social blochiana e landauerina, desse “socialismo místico-religioso de comunidades”, é o Estado prussiano”.

Bloch se inspirou em Landauer no seu estudo sobre Thomas Munzer. Nesse sentido, Christen afirma, segundo Munster, que:

O que Landauer escreveu sobre papel de Thomas Munzer na guerra dos camponeses alemães foi absorvido quase literalmente por Bloch em “Thomas Munzer como teólogo da revolução”. Mas, Arno Munster, pondera que: “recomenda-se uma certa prudência: não podemos afirmar que Bloch, sem seus escritos da juventude, simplesmente ‘copiou’ as ideias de Landauer, desenvolvendo-as a seguir no Espírito da utopia e em Thomas Munzer.

Há muitas diferenças entre Bloch e Landauer. por exemplo, Munster assinala uma importante: “Ele - Bloch, não aceita a distinção landaueriana entre topia e utopia; além disso, ontologiza a utopia de um modo diferente do de Landauer” (116).

### **A utopia comunal**

Martin Buber em “Utopie et Socialisme” ressalta as afinidades entre Landauer e Kropotkine:

Para Landauer, “O Estado não é, como pensa Kropotkine, uma instituição que pode ser destruída por uma revolução”. O Estado é uma relação, uma relação entre os homens, um modo de comportamento dos homens frente aos outros. Podemos destruí-lo construindo novas relações, se comportando de outro modo uns frente aos outros.

Em Landauer “Os homens vivem atualmente entre eles uma relação ‘estatal’, isto é, uma relação que torna necessária a ordem coercitiva do Estado e se deixa figurar nele. Essa ordem só pode ser superada se essa relação for substituída por outra. Essa outra relação Landauer chama ‘povo’.

“Ela é uma ligação entre homens, que este aí efetivamente, mas ainda não se tornou relação e união, nem é um organismo superior”. Na medida em que onde, a base do processo de produção e de circulação, os homens se reencontram de novo como povo, e “se soldam em um organismo com inumeráveis órgãos e membros”, o socialismo que no momento só vive no espírito e no desejo dos homens sós e atomizados, se tornará

realidade, não no Estado “mas no exterior, fora do Estado”, o que quer dizer: ao lado do estado. Essa reunificação significa, como ele falou, não a fundação de algo de novo, mas a atualização e a reconstrução de algo que esteve sempre presente, a comunidade existente de fato, mas ao lado do Estado, de algum modo oculta e devastada. Um dia, saberemos que o socialismo não é a invenção de alguma coisa nova, mas a descoberta de alguma coisa que existe e que se desenvolveu”.

Segundo M. Buber:

O que há sua importância é que para Landauer, a recolocação da sociedade ‘fora’ e ‘ao lado’ do Estado é para o essencial “a descoberta de uma coisa que existe e já se desenvolveu”. Existe realmente ao lado do Estado uma comunidade “não mais uma soma de átomos individuais isolados, mas um conjunto orgânico comum que, saído de grupos múltiplos, tende a se ampliar até formar um arco. Mas a realidade comunitária deve ser revelada e tirada das profundezas onde ela se subsiste sob a crosta do Estado. Só podemos chegar lá tirando essa crosta que recobre os homens, essa estatização interna, e revelando o que dorme embaixo de sua realidade primitiva. “Tal é a tarefa dos socialistas e dos acontecimentos populares que eles organizam e provocam: preparar o relaxamento do endurecimento dos corações para que o que está encoberto venha de novo à superfície e o que é verdadeiramente vivo, mas que parece morto, reapareça e se desenvolva ao ar livre”.

Desse modo, os homens renovados poderão renovar a sociedade e, porque sabem por experiência que é a persistência imemorable da comunidade que se manifestará em suas almas

como algo novo, eles incorporarão no novo edifício tudo o que se manteve na forma comunitária verdadeira.

Landauer defendia a necessidade de formas e de tradições: “O que edifica, não arbitrariamente e de forma vã, mas equitavelmente e para o futuro age em relação estreita com a tradição imemorável; essa se confia a ele e lhe manda. Compreendemos agora claramente porque Landauer não chama a ‘outra’ relação que o homem pode concluir no lugar da relação estatal por um novo nome, mas a nomeia simplesmente “povo”.

Para Landauer, esse ‘povo’ pertence a realidade mais íntima do que significa nação, o que fica quando a estatização e a politização são abolidas: uma comunidade de ser e um ser-em-comunidade são as formas múltiplas. Desse modo, “o socialismo, a liberdade e a justiça só podem ser instituídas entre quem são solidários para sempre; o socialismo não pode ser estabelecido no abstrato, mas apenas em uma multiplicidade concreta segundo as harmonias dos povos”.

Para Landauer

A salvação só pode vir da renascença dos povos a partir do espírito da comuna”. Desse modo, diz Buber, Landauer compreende a comuna concretamente, na reparição, mesmo que ela seja ainda rudimentar, das antigas formas tradicionais da comunidade e na possibilidade de preservá-las, de renová-las e de remodelá-las (...)Landauer conta com para isso com as unidades comunais que estão profundamente gravadas na memória: “há comunas de cidades e vilas com vestígios da antiga propriedade comunal, com os camponeses e os trabalhadores agrícolas que se lembram dos

limites de origem, transformadas após séculos em possessões privadas, as instituições da comunidade pelo trabalho dos campos e o trabalho manual

Acresce M. Buber:

Ser socialista significa estar em conexão vital com o espírito e a vida das comunidades dessas épocas, ficara cordado, examinar de um olhar imparcial os vestígios destes tempos passados que são ainda ocultos nas profundezas de nosso tempo tão distante dessa idade comunitária, e lá onde se é capaz, ligar por laços sólidos ao que dura e que projetamos em formas novas.

E, aqui, Buber nos conduz a filosofia do tempo de Landauer:

Mas isso quer dizer também: se poupar de todo traço esquemático do caminho, saber que na vida do homem e da comunidade humana “a linha direta entre dois pontos pode se revelar a mais longa”; o caminho verdadeiro para o socialismo depende não somente do que conhecemos e do que planejamos, mas também do desconhecido e não do conhecido, do inesperado e não do esperado, viver ativamente isso a toda hora enquanto somos capazes”. No detalhe, diz Landauer em 1907, nada sabemos do caminho mais próximo: ele pode passar pela Rússia como pela Índia. A única coisa que podemos saber, é que nosso caminho não passa pelas orientações e os combates do dia, mas pelo desconhecido, o profundamente encoberto e o instantâneo.

Aqui M. Buber diz que Landauer tem em mente “um conservatismo revolucionário: uma opção revolucionária dos elementos do ser social que merecem ser conservados e que são válidos para uma nova construção”. Comparando com o poeta Walt Witmann: “unir ao mesmo tempo o espírito conservador e o espírito revolucionário”! Sem dúvidas, uma definição próxima a do “romantismo utópico revolucionário”! (Idem, p.88 a 89).

Vamos direto a obra de G. Landauer, beber direto na própria fonte.

Vimos como M. Buber fala da filosofia de Landauer: “uma escola revolucionária dos elementos do ser social”. E. Landauer, a exemplo da Ontologia do Ser Social de G. Lukács, aprofunda sua reflexão sobre a categoria de ‘trabalho’.

O conhecido anarquista Max Nettlau, em seu longo posfácio a edição espanhola do livro de G. Landauer (“Incitação ao Socialismo” -1947), define sua proposta de sociedade como “Socialismo construtivo experimental”.

Essa experimentação autogestionária ocorre com a praxis de “pequenos pontos de cristalização” criados nas cidades (254). Em 1912, segundo M. Nettlau, a Liga Socialista estava formada por 18 grupos (“os cristais da revolução”), assim distribuídos; Berlim 4, Oranienburg 1, Leipzig 2, em Breslau, Hamburgo, Colônia, Hof na der Saale, Mannheim, Stuttgart, Munich, um em cada, na Suíça 4” (299).

Diza Landauer, em sua Incitação:

Nós lhe dizemos: o socialismo não acontece se não o crias. Alguns entre nós dizem: primeiro há que ocorrer a revolução, depois vem o socialismo. Porém como? Introduzido de cima abaixo?

Socialismo de Estado? Onde estão as organizações, os começos, os germens do trabalho socialista e da troca equitativa entre as comunas de trabalho? Não há sequer pensamentos, nem mesmo vemos considerações da necessidade disso. Nós não esperamos a revolução para que comece o socialismo; mas, começamos a fazer do socialismo realidade, para que ocorra por esse meio a grande transformação (p.254).

Uma das fontes da obra de G. Landauer, segundo M. Nattlau, foi a Comuna de Paris:

Examina a Comuna de Paris atraído desta vez por Courbet, que lhe interessava muito” (291).

Em seu “Incitaciòn Al Socialismo”, na versão espanhola de Diego A. De Santillan, encontramos a concepção landeuriana de trabalho e de comunidade. Landauer inicia com 3 questões de caráter filosófico-ontológico:

- 1: Como se trabalha em nosso tempo?
- 2: Por que se trabalha?
- 3: Que é, ademais, o trabalho?

“Só poucas espécies animais conhecem o que chamamos trabalho: abelhas, formigas, termitas e homens. A raposa em sua moradia e na caça, o pássaro sem eu ninho e na busca de insetos e de grãos, todos se esforçam para viver, porém não trabalham. Trabalho é técnica; técnica é espírito comum e provisão. Não há trabalho onde não há espírito e provisão e onde não há comunidade”.

E, Landauer, acrescenta mais três perguntas:

Qual é o espírito que determina nosso trabalho?

Como funciona a provisão?  
Como funciona a comunidade que regula nosso trabalho?

E, G. Landauer inicia uma espécie de Crítica da Economia Política, da vida cotidiana dos trabalhadores sob o capitalismo, que lembra páginas de Flora Tristan e de Marx.

Assim são e assim estão condicionados:

A terra, e com ela a possibilidade de habitação, do ofício, da atividade; a terra, e com ela as matérias primas; a terra, e com ela os meios de trabalho herdados do passado, estão em posse de alguns poucos. Estes poucos têm o poder econômico e pessoal na forma de propriedade da terra, riqueza monetária e dominação dos homens.

Landauer põe o dedo na ferida que causa tantas mazelas sob o domínio do capital:

Porque suas instalações produtivas e suas empresas não se orientam segundo as necessidades de um ser humano orgânico, solidário, de uma comuna ou uma associação maior de consumo ou de um povo, mas respondem apenas às exigências de sua fábrica, aos milhares de operários atados como Ixon à roda, e não podem que executar nessas máquinas pequenos trabalhos parciais.

E que, o lucro determina todo esse processo:

É indiferente que façam canhões para o extermínio de seres humanos, ou meias com pólvora tecida,

ou mostarda com farinha de insetos. É igual que seus artigos sejam empregados ou não, que sejam úteis ou absurdos, formosos ou feios, finos ou vulgares, sólidos ou frágeis; tudo isso é igual. Sempre que sejam comprados, sempre que tragam dinheiro” (p.42).

A grande massa dos homens está separada da terra e de seus produtos, da terra e de seus meios de trabalho. Vivem na pobreza ou na insegurança; não há nenhuma alegria e nenhum sentido em suas vidas; trabalham coisas que não têm nenhuma relação com suas vidas; trabalham de um modo que lhes priva de alegria e os torna torpes. Muitos, massas, com frequência não têm teto sobre suas cabeças, passam frio, fome e calamidades.

Suas vidas não têm relações, ou as têm pouquíssimas, com a natureza; não sabem o que é paixão, alegria, o que é gravidade e interioridade, o que é horrível e o que é trágico; não vivem nada disso; não podem rir nem podem ser crianças; se suportam e não sabem os insuportáveis que são; vivem também moralmente na sujeira e no ar corrompido, em uma nuvem de palavras feias e de diversões repulsivas.

E qual o papel do Estado nessa estrutura social?

Para criar ordem e possibilitar a vida nessa insipidez, nesse absurdo, nessa confusão, nessa penúria e nessa perversão, está aí, o Estado. O Estado com suas escolas, suas igrejas, juizes, presídios, casas de trabalho; o Estado com seus gendarmes e sua polícia; o Estado com seus soldados, empregados e prostitutas.

Onde há espírito, há sociedade. Onde não há espírito se impõe o Estado. O Estado é a substituição do espírito (...).

O espírito que regula nosso trabalho se chama dinheiro.

A ideia de Estado é um espírito artificialmente elaborado uma falsa imaginação (...) O Estado, com sua polícia e todas suas leis e instituições da propriedade, existe pela vontade dos homens (...). O espírito é algo que mora nos corações e na alma dos indivíduos da mesma maneira (...) O Estado não mora nunca dentro dos indivíduos. Não se converteu nunca em qualidade individual, nunca foi voluntariedade. Põe o centralismo da obediência e da disciplina em lugar do centro que rege o mundo do espírito; este centro é o latejar do coração e do pensamento livre, próprio no corpo vivente da pessoa. Em outro tempo houve comunas, associações tribais, guildas, corporações, sociedades, e todas se deslocavam até a sociedade. Hoje existe coação, letra, Estado”. (p.46-47).

Mais à frente, Landauer associa esse espírito com o socialismo:

Esse espírito tem outros nomes: associação; e o que poetizamos, o que queremos embelezar, é a prática, o socialismo, é a associação dos homens que trabalham” (idem, p.61).

Landauer critica de forma radical Karl Marx, que associa com “interpretação materialista”, “econômica”, “interpretação da história sem espírito” e “visão linear do progresso” que associa intimamente socialismo a capitalismo.

“Não é de importância simbólica que a obra básica do marxismo, a bíblia dessa espécie de socialismo, se chame El Capital?”

A esse socialismo capitalista opomos nosso socialismo:

O socialismo, a cultura e a associação, a mudança justa e o trabalho alegre, a sociedade das sociedades tão só pode vir quando desperta o espírito, um espírito como o que tem conhecido o período cristão e o período pré-cristão dos povos germânicos, e quando esse espírito chega a incultura, a dissolução e a ruína, que, falando economicamente, se chama capitalismo (p.69).

Para Landauer:

O pai do marxismo não é o estudo da história, não é tampouco Hegel, não é Smith nem Ricardo, nem nenhum dos socialista antes de Marx (...). O pai do marxismo é o vapor”; “Marx profetizou com o vapor”. E, para Landauer, “O capitalismo não é um período de progresso, mas de ruína” (p.123).

Fazendo um breve parênteses, esta visão do marxismo Landauer deve-se, segundo De Santillan, porque “caiu no círculo de Benedikt Friedlaender, cujo repúdio ao marxismo não deixou de ter sua influência sobre Landauer” (idem.p. 195)

E, seguindo adiante seu raciocínio, associa essa ‘imagem dialética’ espírito-socialismo, as comunas, próximo ao “Princípio da Autogestão Comunal”:

Espírito é espírito comum, e não há indivíduo em que não exista, desperto ou adormecido, o instinto

até o todo, até a associação, até a comuna, até a justiça. A coação natural para a associação voluntária dos homens, com o objetivo de sua comunidade, existe de modo inextirpável” (p.127).

Landauer avança na linha da “Utopia Concreta” (Bloch):

O prazer de criar dos pequenos grupos e comunidades de justiça, não ilusão celeste ou figura simbólica, mas alegria social terrestre e preparação popular dos indivíduos, produzirá o socialismo, produzirá o começo da verdadeira sociedade. O espírito se expressará diretamente e criará de carne e sangue vivos suas formas visíveis: os símbolos do eterno serão as comunas, as encarnações do espírito serão corporações de justiça terrestre, as imagens sagradas de nossa igreja serão as instituições da economia racional (p.127).

Para Landauer:

A nova sociedade que queremos preparar, cuja pedra angular nos dispomos a lançar, não será nenhuma volta a uma qualquer das velhas formas, será o velho em uma nova figura, será uma cultura dos meios da civilização que voltou a despertar nestes séculos” (p.129).

A crítica de Landauer dirige-se a industrialização:

As formas de comunidade vivente da Idade Média, que se salvaram na Alemanha, França, Suíça, Rússia, ante tudo através de séculos de derrota, preferiria sucumbir e afogar-se no capitalismo

antes que reconhecer que há nelas os germens e os cristais vitais também da cultura socialista futura; porém se compararmos as condições econômicas, digamos da Alemanha, na metade do século XIX, com seu sistema fabril, com a devastação da terra, com a uniformização das massas e da miséria, com as economias destinadas ao mercado mundial em lugar de serem destinadas às necessidades efetivas, encontramos nestas comunidades produção social, cooperação, começos de propriedade comum: nos sentimos à vontade (p.73-74).

### **Socialismo ou Barbárie**

Landauer, escrevendo em 1911, portanto antes da 1ª Guerra, estava convicto de que “talvez nunca houve um tempo de decadência de mundos tão perigoso como o nosso”. Para ele, pela primeira vez “a terra tem sido completamente explorada; logo, estará completamente povoada e possuída”.

Apresenta uma alternativa:

Não só buscamos cultura e beleza humana na convivência; buscamos salvação! O âmbito maior que houve na terra tem que ser criado e já abre caminho nas camadas privilegiadas; porém, não pode vir pelos laços externos, pelos acordos ou disposições do Estado ou do Estado mundial de horrorosa invenção, mas só pelo caminho do individualismo mais individual e do ressurgimento das mais pequenas corporações: antes de tudo, as comunas (...) temos que fundar a humanidade e só podemos encontrá-la na espécie humana, só podemos fazê-la brotar das associações voluntárias dos indivíduos e da comuna dos

indivíduos independentes e naturalmente ligados uns aos outros (p.144).

Landauer, então, se pergunta: “onde está o povo que se levanta para o saneamento, para a criação de novas instituições?” E, volta a sua ideia: “onde o espírito cria uniões como família cooperativa, grupo profissional, comuna e nação, existe a liberdade e pode aparecer também a humanidade”.

Adiante volta a questão: “nenhuma estatística mundial e nenhuma república universal podem nos socorrer. A salvação só pode trazê-la o renascimento desde o espírito da comunidade. A forma básica da cultura socialista é a associação de comunas economicamente independentes e que trocam entre si seus produtos”.

Para G. Landauer, “as unidades do indivíduo e a da família deveriam se elevar a unidade da comuna, forma básica de toda sociedade”.

E, define, de forma enfática, a Sociedade que almeja:

A sociedade é uma sociedade de sociedades de sociedades, uma associação de associações de associações; uma comunidade de comunidades de comunas; uma república de repúblicas de repúblicas. Só aí há liberdade e ordem, só aí há espírito; um espírito que é independência e comunidade, associação e autonomia” (p.158)

### **A tríade dialética: fome, mãos e terra!**

Landauer repete várias vezes seu slogan ontológico: “Fome, mãos e terra existem; as três estão aí naturalmente”!

Fome é toda necessidade legítima; o que não são todos os tipos de músculos e nervos e cérebro, é espírito e corpo, é trabalho. A terra é propriedade inalienável de todos os homens.

Devemos voltar a ter a terra. As comunas do socialismo têm que repartir novamente a terra (...). Que uma parte seja terra comunal, outras partes bens de família para a casa, o pátio, a horta e o campo. (...). Vejo no futuro, em sua mais formosa floração, a posse privada, posse cooperativa, posse comum; posse não apenas das coisas do consumo imediato ou das mais simples ferramentas; também a posse, tão supersticiosamente temida por alguns, de meios de produção de todo tipo, de casa e da terra.

E fala do “reino milenário ou para eternidade”, incitando aos Evangelhos: “Deveis fazer soar por todo vosso território o décimo dia do sétimo mês como o dia da nivelção...E deveis santificar o ano cinquenta e proclamar um ano livre no país para todos os que nele habitam; pois é vosso ano de júbilo; cada um entre vós deve então voltar a seu lugar e a sua casta...É o ano do jubileu, e todo mundo deve voltar ao seu...O que tiver ouvidos para ouvir, que ouça...Deveis sonar a trombeta em todo seu território!”.

Landauer reflete a partir das carências:

Fome, mãos e terra, as três coisas existem, estão aí naturalmente; para a fome criam as mãos zelosamente com o trabalho na terra; a isso se acrescenta o exercício especial de certas marcas em indústrias centenárias.

Landauer defende o “intercâmbio de comuna a comuna”. Para ele, a missão do socialismo é:

Ordenar a economia do intercâmbio de modo que, ainda com o sistema de câmbio, cada um trabalhe para si; que os homens estejam ligados uns aos outros de mil maneiras e que, sem dúvida, não seja tirado nada de ninguém nessa associação, ao contrário, que se lhe dê a cada um. Não dado com um presente; o socialismo não prevê renúncia como não prevê roubo; cada um recebe o produto de seu trabalho e tem o usufruto do fortalecimento de todos na extração dos produtos da natureza, fortalecimento que fez possível a divisão do trabalho, o intercâmbio e a comunidade laboriosa” (p.161).

Seu diagnóstico é violento: “Em lugar de ter a vida entre nós, pomos entre nós a morte; tudo se converteu em coisa e em divindade objetiva; a confiança e a reciprocidade se converteram em capital; o interesse comum se converteu em Estado”.

Esse “intercâmbio de comuna a comuna”, Landauer denomina de regime econômico-popular, com base no par Terra e Espírito, “a solução do socialismo”.

Nessa perspectiva, a obra de Landauer ao conjugar o ‘espírito’ e a ‘terra’ em sua concepção de socialismo, porta profundas afinidades com a ideia do ‘socialismo comunitário’ em curso nos países andinos.

Afirma que “A luta do socialismo é uma luta pela terra; o problema social é um problema agrário” (p.170).

Inclusive, critica a visão marxista centrada no papel predominante do ‘proletariado industrial’ na construção do socialismo:

Assim, podemos ver que enorme falta tem sido a teoria do proletariado dos marxistas. Nenhum estrato da população saberia menos, se chegasse hoje à revolução, o que fazer, que nossos proletários industriais.

Para Landauer, uma greve geral revolucionária, ampla e enérgica, poria os sindicatos no poder de decisão. Todavia, “no dia seguinte a revolução os sindicatos tomariam posse das fábricas e oficinas nas grandes cidades e nas cidades industriais, mas teriam que continuar produzindo para o mercado mundial os mesmos produtos, dividiriam entre si os ganhos dos capitalistas e se maravilhariam se não cheguem a outra coisa que o empioramento de sua situação, o estancamento da produção” (170).

Para Landauer: “O socialismo é transmutação; socialismo é começar de novo; socialismo é retomar relação com a natureza, preencher o espírito, reconquistar a relação”. E que, “Os socialistas querem reunir-se novamente em comunidades e nelas produzir o que necessitam os membros delas”. Landauer afirma que não podemos esperar o socialismo enquanto “em nós, indivíduos, não se haja encontrado e criado de novo o humanismo”. Para ele, “desde o indivíduo começa tudo (171).

Mais uma vez define a sociedade das comunas:

Comunidades aldeãs com rostos de velha posse comum, com recordações dos camponeses e dos lavradores sobre a limitação originária que passou a séculos à propriedade privada; instituições de economia coletiva para o trabalho do campo e do artesanato. O sangue camponês corre, todavia, nas veias de muitos proletários urbanos; devem aprender a escutar isso de novo. O objetivo todavia muito distante, é certamente o que hoje se chama greve geral; a negativa a trabalhar para outros, para os ricos, para os ídolos e para o absurdo. Greve geral, mas diferente da greve geral passiva de braços cruzados(...). Greve geral, sim, mas ativa (...). A greve geral ativa so virá e só vencerá quando os que trabalham se ponham em situação de não dar a outros uma polegada de sua atividade, de seu trabalho, mas de trabalhar só para seu consumo, para suas verdadeiras necessidades (p.174).

E, aqui, Landauer lembra-nos da obra de seu mestre Pedro Kropotkin “Campos, fabricas e oficinas”.

Landauer incita ao socialismo, (“este é um socialismo completamente novo”): “Os colonos socialistas devem assentar-se nas aldeias existentes e ficará claro que poderão fazê-las reviver e que o espírito que havia nelas nos séculos XIV e XV, pode-se despertar hoje, outra vez” (177).

E nos dá uma ideia afim com a autogestão:

Podemos reunir nosso consumo e excluir diversos parasitas intermediários; podemos fundar um grande número de oficinas e industrias para a elaboração de bens para nosso próprio consumo, podemos ir muito além do que tem feito até agora as cooperativas (177-178).

Pedagogicamente, Landauer incita ao socialismo através do exemplo:

O socialismo não sairá do capitalismo, crescerá contra o capitalismo, se edificará contra ele (...). Então! Começai, pois; começai desde o mais pequeno e com o grupo mais reduzido (...). Nosso espírito tem que acender, iluminar, que seduzir, que atrair. Isso não o faz nunca o discurso; por violento, por colérico, por suave que seja. O que o faz é somente o exemplo (p.130).

Sem dúvidas, uma incitação à experimentação do socialismo autogestionário!

É nesse sentido que Max Nettlau chama a proposta landauriana de “Socialismo construtivo experiencial”. M. Nettlau nos fala dos três métodos: a propaganda pelo fato do anarquismo; a ação direta do sindicalismo; e o socialismo experimental ou construtivo: “o exemplo, a prática, o modelo, o ato indutor, que “educam pela demonstração prática” (290).

Para Landauer, “O que vale é o povo, o que vale é a sociedade, o que vale é a comuna, o que vale é a liberdade e a beleza e a alegria da vida (p.131).

A Incitação socialista de Landauer vem de encontro as palavras de Mario Pedrosa sobre o ‘espírito’ reinante no trabalho das comunas indígenas: “Alegria de viver, Alegria de criar”!

Encerramos com os artigos número 1 e 12, da Associação Socialista proposta por Gustav Landauer:

Artigo 1: A forma básica da cultura socialista é a associação das comunas econômicas que trabalham independentemente e que trocam entre si seus produtos em justiça.

Artigo 12: A Associação Socialista aspira ao direito e com ele ao poder de suprimir, no momento culminante da transição por grandes medidas básicas, a propriedade privada da terra, dando assim a todos os filhos do povo a possibilidade de viver pela união da indústria e da agricultura em comunas economicamente ativas e independentes, que trocam seus produtos entre si na base da justiça na cultura e alegria” (p. 184-185).

Uma última nota, mas não menos fundamental:

Gustav Landauer nasceu em 1870. Em abril de 1919 participou ativamente da ‘primeira’ República dos Conselhos da Baviera, como Ministro da Educação, tentando introduzir os métodos da Escola Moderna de Francisco Ferrer, e foi assassinado na prisão de Stadelheim em 2 de maio de 1919.

### **Moses Hess: a “Comunidade dos Bens”**

Das idéias de Moses Hess, que vamos expor adiante, dois elementos são fundamentais: 1- sua ideia das ‘comunidades de bens’ no socialismo; 2 -sua crítica da essência do dinheiro como expressão da propriedade privada e do trabalho alienado, enfim, como mercantilização da vida, através do ‘desejo de ter”.

Através da obra de Michael Lowy, suas diversas abordagens do ‘romantismo revolucionário’ desde o marxismo, encontramos um ‘filão’ fundamental, o do ‘judaísmo libertário”. Em sua obra sobre “A teoria da revolução no jovem Marx”, M. Lowy diz que, entre as várias influências da chamada Escola dos Jovens Hegelianos na obra de Marx, em sua passagem para o

comunismo, “Mencionamos de início, evidentemente, o ‘fraco eco’ alemão que se manifestou na ‘Rheinische’”, por Moses Hess sobretudo, cuja influência sobre Marx não deve de modo nenhum ser sub-estimada”. (Lowy. 1997.p.64).

Por exemplo, na esteira da Revolução Soviética de 1917, D. Riazanov em suas Conferências (na 2ª delas), nos cursos de Marxismo, na Academia Socialista, em 1922, remarca que na Renânia, “um grupo de jovens filósofos, de jovens escritores assumem a direção de um jornal fundado por industriais independentes. Desses escritores, Moses Hess foi aquele que desempenhou o principal papel. Ele era mais idoso que Marx e Engels. Como Marx, era judeu, mas, em boa hora, tinha rompido com seu pai, homem muito rico. Aderiu ao movimento libertador e, após 1830, começou a demonstrar a necessidade da união entre as nações cultas para assegurar a conquista da liberdade política e cultural. Já em 1842, antes Marx e Engels, esse Moses Hess, sob a influência do movimento comunista Francês, tornou-se comunista”. (D.Riazanov.”Marx et Engels”.1970.p. 34-35).

Ernst Bloch, em seu “Le Principe Esperance” (tomo II), tece profundas referências à M. Hess:

Bem ao contrário, o socialista Moses Hess, esse dialético idealista e firme, velho amigo e precursor de Marx e de Engels e futuro amigo de Lassalle, escreveu em 1862 o mais cativante livro de sonhos sionistas: ‘Rome e Jerusalém’. (...). Hess foi um revolucionário leal até o fim, mas fazia parte da esquerda hegeliana e ligado a seu ‘tecido cerebral’. Ele pertenceu ao ‘socialismo verdadeiro’ que o Manifesto Comunista criticou de modo acerbo sua

ignorância em matéria econômica, as elocubrações especulativas e a ingenuidade no plano da prática. (...). Com a 'filosofia da ação', ele voltava bem mais à ação real de Fichte que ir adiante até entender os fatores econômico-materiais da História. Ele adota a concepção histórico-econômico- materialista de Marx, mas quase paralelamente, reprova a Marx e a Engels de 'troca do ponto de vista nebuloso da filosofia alemã contra o ponto de vista estreito e mesquinho da economia inglesa" (...).Como consequência, a 'força e a vontade', os dois motores da dialética acionados pelo ativismo, não foram tomados desde o início no sentido de uma mudança econômica, mas eram vistos no plano ético, na ótica da ação real de Fichte e finalmente tidos na perspectiva da teoria da raça. Ao lado do proletariado que ele saudava, inicialmente, como sujeito real da práxis revolucionária, Moses Hess reconhecia, depois, na raça a outra força geradora da História. (...). E para ele, a raça intelectualmente mais forte é a raça judia. (Bloch,1982, p. 188-189-190).

Apesar de todas as críticas as especulações de M. Hess, Bloch reconhece que: "Mas, para o revolucionário Hess, o único conteúdo destes desvios ou destas mensagens patéticas, desse ensino edificante e um pouco prolixo, é e será o socialismo. Hess foi um dos primeiros a ter relacionado a causa judia, tal qual a conheceu pela leitura dos profetas, à causa do proletariado revolucionário. Para Hess, o socialismo torna-se a "vitória da missão judaica no espírito dos profetas (...). tal é a utopia sionista de Moses Hess, sonhada e projetada como utopia socialista ab ovo, remontando aos profetas". (idem.p.190)

E, Mario Rossi em sua imensa obra sobre “La genesi del materialismo storico” (1962-1963), destaca aspectos importantes da práxis de Moses Hess.

M. Rossi, analisando a situação da Alemanha, situa e caracteriza M. Hess:

Como do surgimento, contra a burguesia, de um primeiro movimento proletário que na Alemanha se expressa na história dos fatos, nos esporádicos, desorganizados e espontâneos intentos como o dos tecelões da Silésia, ao qual corresponde mais tarde, na história das ideias, o comunismo de Weitling e de Hess, mais autônomo e espontâneo, porém também mais místico, sentimental, confuso e feroso o primeiro; mais consciente e culto e disposto a utilizar a experiência francesa, mas também sentimental e utópico, o segundo -M. Hess). (M. Rossi. vol.II. p.490).

M. Rossi situa M. Hess na “Esquerda hegeliana”. Citando Marx:

Feurbach se lança adiante tanto quanto em geral podia lançar-se um teórico sem deixar de ser teórico e filósofo”. E, ajunta que: Na realidade, juntamente com Moses Hess, Feurbach foi o único dos representantes maiores da esquerda que se aproximou ao comunismo (idem.Vol.III-p.38)

Esse processo significou “superar” a Hegel:

“Ao mesmo tempo, a conversão antihegeliana por parte dos membros da esquerda, iniciada por Feurbach, ao que se seguiram imediatamente Ruge, Hess e Marx, provoca uma cisão do movimento (...). E, finalmente, a aproximação ao

comunismo como resultado coerente das experiências críticas precedentes de Hess, Marx e um dos mais jovens dos “Livres”, Friederich Engels, determinam o final da esquerda hegeliana”. (Idem. Vol. I-p.28-29).

E, destaca o papel de Hess em obra conjunta com Marx-Engels:

“A Ideologia Alemã, escrita conjuntamente por Marx e Engels no desterro, em Bruxelas, entre o verão de 1845 e o outono de 1846, com a colaboração de M.Hess (não foi estabelecida a atribuição respectiva das várias partes, só a respeito da quinta, contra Kuhlmann, que foi esboçada provavelmente por Hess e redatada por Marx), permaneceu inédita até 1932. (M. Rossi. Vol. III-1974-p.19).

Enfim, em uma das últimas notas do primeiro volume de sua obra, M. Rossi confessa que:

“Sobre Moses Hess, de quem não temos nos ocupado extensamente, dada sua posição algo excêntrica em relação com o movimento da esquerda hegeliana, e cuja obra, mais bem, pertence à história do comunismo utópico”. Rossi, então, indica a obra de A. Cornu. (Rossi. Vol. I-p.202-203).

M. Lowy, como vimos, em várias ocasiões analisou a obra de Gustav Landauer, inserido nesse “filão judaico-libertário”. Todavia, apesar da advertência acima sobre o papel de Moses Hess, Lowy não dedicou análise específica

ao pensamento de Moses Hess, como expressão do romantismo.

Moses Hess é tido como um ‘meteoro’ na construção da teoria socialista, foi profundo, mas rápido. Talvez, por isto, vários marxistas não lhe dedicaram espaço. O caso mais sério é o de G. Lukács, como veremos adiante.

Na principal obra sobre Moses Hess, Gérard Bensussan (“Moses Hess la philosophie Le socialisme” Paris. 1985), define a trajetória de M. Hess:

Se pensarmos em alguns anos que separam os primeiros grandes textos ditos ‘jovens hegelianos’, “A Vida de Jesus” de 1835 e os “Prolegomenos à historiosofia” de 1838 notadamente, de sua assunção final nos “Manuscrtios de 1844”, e se compararmos a extraordinária constelação produtiva que surgiu nesse céu tormentado e efêmero, sua travessia por Moses Hess aparecerá perfeitamente meteórica (“que brilha de um raio vivo e passageiro”, diz o “Petit Robert”): uma carreira filosófico-socialista promissora mas breve, difusa e entretanto remarcável (1985-p.7).

Por exemplo, István Mészáros em sua “Teoria da Alienação em Marx”, afirma que:

Somente puderam atingir a amplitude e o grau de universalidade que caracterizam os sistemas de Spinoza e de Marx os filósofos judeus que foram capazes de aprender o tema da emancipação judaica em sua dualidade paradoxal, de maneira inextricavelmente interligada ao desenvolvimento histórico da humanidade. (Mészáros, 2002. p.72).

Para Mészáros, M. Hess não se inclui nesta constelação:

Muitos outros, de Moses Hess a Martin Buber, devido ao caráter particularista de suas perspectivas – ou, em outras palavras, devido à sua incapacidade de se emanciparem da “estreiteza judaica” -, formularam suas opiniões em termos de utopias de segunda classe, provincianas”. (Mészáros, idem)

Paul Kagi tem opinião próxima a de Mészáros. Em sua obra “La Génesis Del Materialismo Histórico” (Viena-1965), analisando a relação entre “Filosofia e revolução”:

Sem querer seguir na encrespada discussão que segue, fixemo-nos na proclamação de Hess: “A tarefa da filosofia do espírito é agora ser filosofia da ação” (...) Também Marx dá este salto com Hess.

Temos um ponto, pois, no qual é evidente que Marx foi influenciado por Moses Hess. Porém esse sussurro isolado não é suficiente para dizer, como fez Erich Thier, que no encontro com Moses Hess foi, para Marx, a experiência decisiva sem eu Caminho até o comunismo” (Kagi.1974-p.161).

Já José M. Bermudo em sua tese sobre “El concepto de Praxis em el Joven Marx” (1975) apresenta uma postura mais aberta:

Em 1842, o comunismo e as doutrinas socialistas abriam passo com marchas forçadas. Neste último ano aparecem duas obras importantes: “Garantias de la armonia y de la libertad”, do artesão Weitling, elogiada por Marx em seu artigo para o “Vorwärts”

de 10 agosto de 1844; e “Socialismo y Comunismo em la Francia de hoy”, de Lorenz Von Stein. Moses Hess vai ser quem introduz e defende estas idéias entre os redatores da “Gaceta Renana”. (Bermudo,1975, p.207).

Bermudo remarca a posição de onde parte M. Hess, diferentemente de Marx, mas ressalta o núcleo central para obra de Marx:

Moses Hess, certamente, não partia de uma análise do desenvolvimento da produção capitalista; ao contrário, partia de um fato empírico: o contraste entre riqueza e pobreza; e de uma posição de classe: comunismo moralista e as vezes místico, as vezes realista” (ibid)

Sem dúvidas, é o mesmo sentido da postura de Shlomo Avineri (“The social & political Thought of Karl Marx-1968):

Moses Hess chegou a resultados similares ao mesmo tempo, mas sem o mesmo rigor filosófico de Marx” (ibid-p.17).

E, em relação aos “Manuscritos de 1844” de Marx:

Há pouca dúvida que Marx tenha sido influenciado pela descrição dos escritos de Moses Hess na mesma época”, mas nora Avineri que apesar dessa dívida para com Hess, Marx em sua confrontação com Hegel, alcançou uma profunda e original formulação (ibid.p.109).

Aqui, há coincidência com Paul Kagi:

Em janeiro de 1844, Hess já está em condições de poder proporcionar a Marx informações sobre as tendências existentes, porém não para indicar-lhe o caminho adequado (ibid-p.171-172).

E, o passo ao comunismo, “Em seu ensaio “La Filosofia de la acción”, vai assentar uma tese que Marx desenvolverá: o trabalho, que é a manifestação objetiva do sujeito, em um trabalho alienado na medida em que está separado da propriedade do objeto. Sua crítica, porém, supera as posições meramente filosóficas, dando uma alternativa social: abolição da propriedade privada” (Bermudo. p.207).

Por fim, Bermudo diz que “Não se trata de reivindicar a herança hessiana em Marx: mas de tomar a Hess como um dos principais veículos através dos quais chegaram a Marx as ideologias socialistas daquela época (ibid”).

Esse é o ponto consensual entre as várias visões sobre a obra de M. Hess em relação a Marx.

Em uma das principais obras sobre “A Estrutura Lógica de ‘O Capital’ de Marx”, o tcheco J. Zeleny, em capítulo com chamada dialético-irônica”. Não basta tornar Feuerbach prático”, aborda o papel de Moses Hess em relação ao marxismo.

“A parte de Marx e Engels, Moses Hess foi nos anos quarenta do século passado o teórico comunista que realizou o intento mais amplo e mais importante de clarificar os aspectos filosóficos da crítica comunista teórico-prática da sociedade burguesa” (Zeleny-p.251). E que “a atividade literária de Hess se desenvolveu naquele período em contato direto com Marx” (idem).

Mais abaixo retomaremos essa obra de Zeleny.

Para fechar estes ‘testemunhos’, passemos a palavra a Eric Hobsbawm, em seu ensaio “Marx, Engels e Il socialismo premarxiano”, da monumental “Storia Del Marxismo” (Einaudi,1978), discorrendo sobre a “esquerda hegeliana”:

A França constituía o modelo e o catalizador intelectual das suas idéias. Entre eles tinha uma certa importância Moses Hess (1812-75), não tanto por seus méritos intelectuais – não era um pensador claro – quanto porque tornou-se socialista primeiro que outros, e soube converter toda uma geração de jovens intelectuais rebeldes. Entre 1842 e 1848 a sua influência foi fundamental para Marx e Engels, mesmos e depois ambos deixaram de levá-lo muito a sério. A sua defesa do “socialismo verdadeiro” (que era na prática um tipo de saintsimonismo traduzido em linguagem feurbachiana) não estava destinada a assumir grande importância (Hobsbawm, p.250).

Contudo, na perspectiva do ‘romantismo revolucionário’ e focado no ‘filão’ que Lowy chama de “judeus heterodoxos” e anarquismo-libertário, as idéias de M. Hess adquirem destaque, não apenas por terem influenciado Marx e Engels em suas trajetórias para o comunismo, mas também pelo que contém de crítica à propriedade, ao dinheiro e, sua visão da História na perspectiva romântica e escatológica.

São muitas suas ‘afinidades eletivas’ com Buber, Landauer e com Walter Benjamin.

Nessa linha de pensamento, mergulhando nas fontes em que Marx bebeu, vamos encontrar um pensador com muitas ‘afinidades eletivas’ com G.

Landauer. Trata-se do ‘jovem hegeliano de esquerda’  
Moses Hess.

No verbete “socialismo”, (Dicionário Crítico do Marxismo), assinado por Gerard Bensussan e Jean Robelin, tratando da fortuna da palavra na Europa, lemos que “Sua difusão na Alemanha, engajada por L. Gall entre 1825 e 1835, foi na essencial obra de Moses Hess que, notadamente assegurou a transmissão aos intelectuais jovens-hegelianos”. A História sagrada da Humanidade” (1837) foi o momento inaugural. Mas, é sobretudo no início dos anos 40 que Hess vai se tornar o verdadeiro propagandista dos movimentos inglês e sobretudo Francês, animado pela única preocupação de ‘introduzir o socialismo na literatura pelas vias histórico-filosóficas e no meio dos jovens-hegelianos” (p.1064)

Para os autores foi em “A Gazeta Renana”, em que ele não cessou de ‘converter’ seus amigos Marx e Engels ao ‘socialismo (...) Em um primeiro tempo, Marx herda os vários sentidos de socialismo e de comunismo tais quais lhe foram legados por Hess. Encontramos seus traços nas definições dos ‘Manuscritos de 1844’ (1064).

Para explicitar essa influência, recorreremos outra vez ao “Dicionário Crítico do Marxismo”, em que G. Labica traça a relação entre M. Hess e Babeuf: “Moses Hess se reapropria do tema babouvista do inacabamento da revolução. Ele introduz igualmente uma distinção essencial que lhe servirá para estabelecer o desenvolvimento histórico dos três momentos do princípio comunista: comunismo ‘babouvista’ – ou ‘grosseiro’, ‘cristão’, ‘monacal’, depois comunismo ‘abstrato’, e, por fim, comunismo ‘científico’.

Nos “Manuscritos de 1844”, Marx retomará estritamente e desenvolverá esta tripartição”. (Idem, p. 82).

Por sua vez, “Influenciado pela época e pelos escritos de Moses Hess antes tudo, o jovem Engels via na Inglaterra o país para o qual deveria voltar seu olhar para perceber o destino do mundo” (idem, p. 79).

E, “Sem dúvidas sob influência de M. Hess, que o evocou já em seu “História sagrada da humanidade” (1837), e na obra de L. Von Stein “Socialismo e comunismo” (1842), como também no meio da “Liga dos Justos”, onde suas idéias foram divulgadas, Marx e Engels cedo tinham tomado conhecimento dos escritos de Fourier” (idem-. p. 483).

Sobretudo, foi importante a crítica de Moses Hess a obra de L. Von Stein intitulada “O socialismo e o comunismo na França atual” (1842). Hess replicou a obra de F. Von Stein em sua obra “Socialismo e Comunismo” (1843).

Voltemos a obra de G. Bensussan para caracterizar a obra de M. Hess. Para esse autor, M. Hess tem uma biografia densa e remarcável. Bensussan marca três momentos na obra de M. Hess:

- A experiência jornalística, onde Hess fez da “Gazeta renana” um campo de experimentação das idéias socialistas e comunistas;
- O encontro efetivo com os movimentos socialista e comunista de Paris;
- O encontro com Marx em 1841. “De outubro 1842, data na qual Marx assumiu a direção da gazeta renana, até a partida de Hess para Paris, os dois homens estiveram quase em contato cotidiano”. (idem.p.74-75).

J. Zeleny também tentou sistematizar a trajetória de Hess em relação a Marx:

1- Hess foi o primeiro que começou a contemplar de um modo geral a essencial relação entre a filosofia clássica alemã e a crítica comunista da sociedade burguesa; nesta época, Marx estava a frente da Gazeta Renana;

2-A estância comum em Paris e os manuscritos de 1844 significam a máxima aproximação teórica entre Marx e Hess.

3-A “Ideologia Alemã” representa a ruptura teórica de princípio com a “filosofia da ação” professada por Hess (...) e também dos intentos de Hess de uma fundamentação naturalista-cosmológica dos princípios da vida comunista, etc.”;

4-Até o ano 1847 se produz uma nova aproximação teórica...A ruptura definitiva vem em fevereiro de 1848” (os. 263-264).

Sabemos que na “Ideologia Alemã”, M. Hess é co-autor, é ao mesmo tempo acusado e acusador, crítico e criticado.

Marx diz dele:

“Coisas que já em Hess são muito imprecisas e místicas, porém que no começo, todavia, eram muito meritórias e que só por sua eterna repetição (...) em uma época em que já eram antiquadas, tornaram-se pesadas e reacionárias, essas mesmas coisas são um completo absurdo nas mãos do Sr. Grun” (citado por Zeleny, p.251).

Todavia, em “A Ideologia Alemã”, Marx não submete ao mesmo tratamento Hess e Grun. Por exemplo, F. Mehring “insistia fortemente sobre a

diferença de classe que devia marcar seus destinos políticos, Hess permaneceu até o final um ‘militante’ do movimento operário ao passo que Grun, logo se descobriu que ele era um ‘pequeno-burguês’ (citado por G. Bensassan-p.140).

Bensussan traça a trajetória de Hess: “Como nenhum outro, a evidente exceção da dupla dos filósofos magistrais Hegel e Feurbach e dos ‘doutores em revolução’ (Heine) Marx e Engels, Hess trabalhou esse fértil campo ideológico (...) A empreitada porém não foi de longa duração: sem jamais negar seu sentido e valor, Moses Hess abandonará prematuramente esse terreno ou pelo menos apenas lhe concedeu um modesto papel de um jornalista perseverante e fiel. Após o “sonho comunista”, ou melhor ao lado dele, um outro virá fazer parte. Pai fundador, a muitos títulos, da social-democracia alemã, como nunca deixou de afirmá-lo Franz Mehring, a ideologia sionista virá reivindicar a paternidade do autor tardio de “Roma e Jerusalém” (1862)” (idem.p.8).

G. Bensussan resume categoricamente: M. Hess articulou ‘sionismo’ (“particularismos dos últimos anos”) e “socialismo” (“universalismo dos primeiros anos”). (idem.p.10).

M. Hess, conhecido como o “rabino do comunismo” e “pai do socialismo alemão”, em sua 1ª obra, intitulada de “A História sagrada da humanidade por um discípulo de Spinoza” (Stuttgart, 1837), traça uma concepção da história próxima às ideias que vimos acima de Landauer. E, também, busca uma ‘ontologia do ser social’ em que as Comunas primitivas têm um peso estratégico na construção do comunismo.

Em sua obra citada, M. Hess distingue três períodos da humanidade. Em primeiro lugar, o período anterior ao cristianismo, em que a humanidade se encontra sem eu estado de infância, não consciente, dominada pelo instinto. Neste estado natural, a harmonia existe, e tem por fundamento a comunidade dos bens, a liberdade e a igualdade se confundem.

Escreve M. Hess “No conjunto, os primeiros homens viviam na unidade, pois ainda eram livres e iguais, é porque eram bons e felizes e se amavam uns aos outros, se alegravam com os que estavam alegres e se entristeciam com os que estavam tristes”. (Rihs, p.373).

Fica evidente a influência de Rosseau, leitura constante de Hess. A instituição da propriedade e da herança destruiu essa harmonia primitiva, trazendo o egoísmo, a desigualdade e a opressão.

Na 2ª fase, que se abre com o cristianismo, pelo Cristo Profeta, a humanidade trona-se consciente de suas origens divinas. Todavia, o cristianismo se deformou, politizou. O Estado, a propriedade privada, a herança instituída levaram a humanidade à guerras.

A 3ª fase do desenvolvimento histórico é a do restabelecimento da harmonia social. O misticismo original cede lugar à Razão, no sentido hegeliano e spinozista. Esta era da Razão é anunciada por Spinoza.

Recorremos a obra de G. Bensuassan para decifrar o “esquema teológico-político” dessa “História Sagrada”: “a vida é lenta de Adão à Revolução dos tempos modernos (...) a história Sagrada percorre o imenso espaço histórico que vai do primeiro ao segundo em dezesseis sequências características desigualmente distribuídas em três tempos magistrais, o do “Homem-Natureza” (Adão), o do “Homem-Deus” (Jesus) e, enfim, a

vinda do “mestre” Spinoza, o do “Homem-Homem” que abre à modernidade”. (idem.p.18)

“Desse modo, o processo de santificação histórica atravessa três momentos maiores, os “rejuvenescimentos universais” que inauguram três “emancipações cruciais”: a “emancipação do Espírito”, a do “Mundo Moral” e a, para ser realizada, da Lei. Além de especificações trinárias de uma mesma figura ontológico-existencial, as revelações são em número de três, a evolução de todo organismo vivo é necessariamente regida pela lei das três formas, a história conheceu três grandes efusões. Da mesma forma, a Revolução do futuro terá por missão abolir as três “oposições” contemporâneas, “aristocracia do dinheiro”/“pauperismo” para Inglaterra, espiritualismo? Materialismo para França, Igreja/Estado para Alemanha” (idem.p.18).

A essa “álgebra da revolução” Bensaussan diz que “deve mais à mística judeu-cabalística que à dialética hegeliana”. (Ibidp.18-19). Também, essa filosofia da história deve muito à “Doutrina de Saint-Simon” dos ‘dois estados distintos e alternativos da sociedade, o ‘estado orgânico’ e o ‘estado crítico’, que se alternam tal qual o movimento de sistole e diástole. (idem.p.25).

É importante a visão “babouvista” que Hess tem da revolução de 1789, como processo de rupturas e inacabado. Para Hess, “A revolução francesa não foi uma ‘revolução político-social’, mas somente uma ‘revolução nos costumes, nada de mais nem de menos”, uma revolução bloqueada – e como tal, sempre seguida pela contra-revolução”. (idem.p.31).

O objetivo de M. Hess é descobrir o plano geral da história, a ordem de progressão do mundo.

Na 2ª parte de seu livro, M. Hess traça um quadro do Reino futuro. Inicialmente, prevê uma revolução não só política, mas social. A propriedade privada, o direito de herança, causas principais da desigualdade, são suprimidas em pró da igualdade e da harmonia.

Para nosso objetivo o fundamental na visão de M. Hess é o caráter comunitário deste Reino de Deus transferido para terra.

“Só onde existe a propriedade comum dos bens, dos bens espirituais como dos materiais, onde os tesouros da sociedade são acessíveis a todos e onde não há propriedade exclusiva de um indivíduo, reina a completa igualdade...É necessário que o direito histórico seja de início abolido para que a igualdade primitiva entre os homens possa ser restabelecida; o que só ocorrerá pela supressão da herança” (Rihs.p.375).

Para M. Hess, essa revolução será obra articulada da Alemanha, pátria das idéias, e da França, pátria das revoluções, e culminará na fundação da Nova Jerusalém. “Da França, o país dos combates políticos, virá um dia a verdadeira política, do mesmo que da Alemanha, virá a verdadeira religião”. (Idem.375).

Para Charles Rihs, na ‘visão de mundo’ de M. Hess, achamos: A idéia secular de um reino messiânico como fundo, adaptada à metafísica hegeliana e ao panteísmo de Spinoza. Três formas de interpretação do mundo se unem: a concepção judaica, a concepção filosófica e a do devenir social da humanidade” (idem,375-376).

M. Hess se inspirou também em outros pensadores sociais: “as doutrinas dos precursores do socialismo e do comunismo francês. O aspecto econômico vem de Saint-Simon e do Saint-simonismo, a idéia da

harmonia social vem de Fourier, a da igualdade de Babeuf. O lado religioso do comunismo, foi buscar em Fourier, mais a influência de Lamennais, de Cabet e de Weitling. A necessidade de uma colaboração franco-alemã vem dos proscritos alemães de Paris, e dos seus compatriotas, Heine, Ruge e Marx” (ibid.376-377).

Nesse sentido, J. Zeleny afirma que nas obras citadas nos Manuscritos de Marx, está o “projeto de M. Hess de uma filosofia da ação como fundamentação filosófica do comunismo (...). Hess constrói paralelismos entre Fichte e Babeuf, Hegel e Fourier, entre a filosofia alemã do espírito autônomo e as teorias comunistas francesas” (Zeleny-p.254).

E, porque e como articular a filosofia francesa e a alemã? Para Zeleny, “Spinoza é para Hess o ‘verdadeiro fundador’ da filosofia alemã, e o spinozismo subjaz à teoria social francesa, especialmente o fourierismo. Uma vez que o ‘princípio da idade moderna’, mas finalmente descoberto em duas formas separadas, mas paralelas, trata-se de realizá-lo na vida. Para isso a filosofia da ação propõe a unificação da filosofia alemã e do comunismo Francês”. (Idem). Eis a ideia política central de M. Hess.

Zeleny trata, então, de explicitar seus pressupostos e objetivos.

Inicialmente, afirma que “Hess começa com uma ideia ontológica: “o primeiro e o último não é o ser, mas a ação”. Zeleny diz que essa é uma ideia que vem do “cogito” cartesiano de Fichte. Em breve veremos que G. Lukacs em ensaio sobre M. Hess, de 1926, aborda esse ponto.

Sigamos com Zeleny: “Para entender o caráter específico da fundamentação filosófica do comunismo por Hess e uma série de surpreendentes ideias que conduzem Hess a unificar três elementos na filosofia da ação: 1, a

filosofia transcendental alemã;2, o spinozismo;3, a crítica feurbachiana da religião, ampliada à vida política e social” (p.255).

O surpreendente ‘spinozismocomunista’ de M. Hess, tem por conteúdo e origem, segundo Zeleny, “a idéia comunista utópica de Fourier de uma harmonia social absoluta (...). Hess aceita esse ideal, busca sua réplica filosófica e crê descobrir seu fundamento em algumas ideias de Spinoza que seleciona bastante unilateralmente da totalidade da concepção metafísica do filósofo” (p.256).

Em Spinoza, “Hess baseou suas considerações sobre a livre atividade comunista como identidade de trabalho e prazer, sobre a virtude, sobre o sentido da vida humana, etc.” (p.257). Mais abaixo veremos a visão de Hess sobre o ‘trabalho alienado’.

A palavra “Comunismo” para Hess tem o significado babouvista de “por em comum os bens materiais”. Já “Socialismo” significa o movimento intrínseco à sociedade capitalista e que tem por objetivo a ‘abolição universal’ e tem como conteúdo positivo a reapropriação histórica de uma anterioridade mítica na qual se negam a concentração das riquezas, a pauperização e a polarização sociais, o retorno à ‘igualdade originária’. Ou nas palavras de G. Besussan “restaura o originário primado do social e instaura o socialismo numa visão anti-liberal, isto é, anti-política. Tal foi a forma hessiana de restabelecer em sua dignidade “ontológica” o “ser social”” (idem.p.40).

No processo de abolição social Hess prevê duas etapas distintas: a primeira é inaugurada quando o Estado se torna “legatário universal”. Apesar da manutenção do direito de propriedade, a desigualdade

entra em um processo de declínio contínuo, e, com ela, as divisões que cortam a sociedade, as cisões que atormentam o homem, sem eu conjunto são em via de auto-supressão.

A segunda e última etapa vê a lenta maturação desse processo até a realização integral da comunidade de bens, “objetivo último da vida social” que caracteriza com mais precisão e mais agudeza a noção de igualdade” (idem.p.42).

Apesar de sua obra não ter tido sucesso, para Rihs “permanece ao menos na história das idéias socialistas na Alemanha como o primeiro ensaio que marca a passagem do liberalismo democrático ao socialismo” (ibid.p.377).

A obra de M. Hess, do ponto de vista do ‘marxismo romântico’ tem dois eixos fundamentais, ou seja, 1- a idéia da comunidade de bens contraposta à propriedade privada; 2-a idéia da ‘essência do Dinheiro’ como expressão da propriedade privada e fonte da alienação; em consequência, no comunismo, a supressão da propriedade privada e do ‘trabalho alienado’, tornando-se o trabalho ‘atividade vital’ sinônimo de ‘prazer’.

Nesta perspectiva, um aspecto da obra de M. Hess que devemos necessariamente abordar é a relação do seu ensaio sobre “O Dinheiro” e os famosos “Manuscritos de 1844” de Marx”.

N. Lobkowitz, em sua pesquisa sobre “Theory and Practice” na história da filosofia, de Aristoteles a Marx, diz que, em 1843, M. Hess publicou um ensaio, provavelmente lido por Marx, “em todo caso, o ensaio de Hess antecipou um número de idéias da segunda parte do famosos Manuscritos de Marx. O título do ensaio de

M. Hess era, em alemão, “Über das Geldwesen”, literalmente significa “on monetary matters” (p.290).

E nesse ensaio Hess define a ‘essência do dinheiro’ como ‘maldade’ (mischief)

Zeleny também destaca a importância desse ensaio hessiano. “Desde o ponto de vista da problemática que estamos estudando merecem particular atenção, além dos artigos de Hess de 1843, seus manuscritos de 1844, escritos, pois, aproximadamente na mesma época que os Manuscritos econômico-filosóficos de Marx”. (p.259).

Zeleny relaciona, então, com Marx: “Do ensaio Sobre o Dinheiro”, em que se formula a teoria da alienação econômica, sabe-se que Marx o teve em mãos como redator dos Anais franco-alemães antes da ruína deste. Porém, não sabemos exatamente em que forma o conheceu, nem podemos, portanto, chegar a conclusão alguma fundada acerca da influência do texto em Marx. Em geral, pode-se afirmar sem dúvidas – de acordo com a mais seria historiografia recente – que Hess foi um mediador da iniciativa marxiana de aplicar a teoria da alienação à crítica das circunstâncias e relações sociais e econômicas” (p.259).

Ao voltar sua atenção sobre a Inglaterra, fechando a Triade com França e Alemanha, M. Hess suscitou no jovem Engels seus primeiros trabalhos de crítica da economia política.

Segundo Bensussan, essa história da tríade vai até mesmo Lenin com suas famosas ‘três fontes do marxismo’. Hess articula a sucessão das revoluções espiritual na Alemanha, política na França e social na Inglaterra ao desenvolvimento da história e à

transformação das condições sociais (Bensuassan, p.108).

Bensuassan mostra que, o Hess da influência marxiana é o de um texto, geralmente mais conhecido e redigido no início de 1844: “A Essência do Dinheiro”, que foi longamente discutido com Marx no final de 1843 (idem.p.108).

G. Bensuassan cita E. Bottigelli, o qual constata em sua Apresentação dos Manuscritos de 1844, que “encontramos em todo instante os traços de seu pensamento” e conclui curiosamente que “Marx, lendo Hess, viu mais claro que ele em seu próprio pensamento” (idem. p109)

Bensuassan também recorre a obra de A. Cornu:

Que concede ao “Esboço” de Engels, a segunda das três referências nominais do Prefácio aos Manuscritos de 1844, e ao artigo de Hess uma igual função na evolução do jovem Marx: ‘uma influência análoga à de Engels’ (nos Esboços), iria ajudar Marx a superar a concepção ainda um pouco abstrata que ele tinha da sociedade burguesa, do proletariado e do comunismo: a do artigo de Hess sobre a essência do dinheiro (ibid.p.109).

Em outra nota Bensuassan traça uma bela comparação: “Se quisermos tomar uma comparação de Engels, poderíamos dizer Marx, em 1845-1846, via “oxigênio” lá onde Hess, em 1844, não via que “o ar déphlogistiqué” (...). Hess é, para Marx, o homem que exhibe um novo objeto sem saber, isto é, sem entender sua estrutura significativa” (ibid.p.11).

## **Trabalho, Dinheiro e Alienação - os “Manuscritos de Marx”**

Emile Botigelli, em sua “Apresentação” aos “Manuscritos de 1844”, diz que “Os Manuscritos de 1844 são os primeiros textos em que Marx toma abertamente partido pelo comunismo” (1972-p. XLVII).

O que Marx recolheu da obra de M. Hess, para seus Manuscritos de 1844, não foram as hipotéticas idéias hessianas para uma ‘teoria materialista da história’; G. Bensussan define muito bem essa questão:

A transmutação da alienação feurbachiana por sua relação com seu paradigma-Dinheiro – eis o nervo da argumentação hessianiana que Marx, preocupado em dizer sua verdade sobre esse tema, define um novo conceito (ibid.p.117).

Em Hess, há uma ‘inversão’ de valores:

A ‘oposição’ do ‘homem privado’ e do ‘ser comunitário’ é a forma fenomenal contemporânea e prolonga um antagonismo secular e mais profundo: a da pessoa e da propriedade, em que o Dinheiro, no ‘mundo mercantil moderno’, é o demiurgo (ibid.p.115)

G. Labica definiu os ‘três operadores teóricos’ dos manuscritos: “socialismo = Weitling, economia política/Engels e filosofia/Hess”. Porém, se Marx é fiel a transmutação hessiana do conceito de alienação na filosofia de Feuerbach, nos “Manuscritos” o conceito de alienação vem relacionado em Marx ao de ‘trabalho alienado’. E, nos “Manuscritos” de Marx, ‘trabalho

alienado' tem seu valor teórico relacionado ao proletariado.

Como diz Bensusan, “este ponto é decisivo: cego em Hess, vai tomar em Marx consequências de insuspeitável importância para os dois (...) O “proletariado”, nos Manuscritos, (...) trabalha literalmente o texto de Marx como um discurso subterrâneo (ibid.p.121)

Hess decodifica a antropologia de Feuerbach. Para ele, “o ser genérico” do homem é seu ‘ser social’ a partir do qual define a ideia de “comum participação em uma mesma obra”, como a ‘essência da atividade vital humana’. Em Hess, os conceitos de alienação, homem como ser social, buscam uma ‘socialização’, uma nova prática social, a solução das contradições ou a realização da filosofia, ou seja, o socialismo.

Em seu ensaio sobre M. Hess (1926), G. Lukacs diz que “o limite, no pensamento de Feuerbach, é ter saltado por cima da essência social do homem” e que “o homem da antropologia de Feuerbach não podia ser o homem real e concreto” cita de Bensusan, (p.131).

M. Hess deu o salto em relação a Feuerbach, mas seu homem como ‘ser social’ não identificava no proletariado o sujeito real da história. F. Mehring dizia que Hess permaneceu um militante do movimento operário até o final, que “um pensador, morto como viveu, fiel á causa do povo trabalhador”. (Bensusan.p.140).

Entretanto, o próprio Mehring aponta os limites da obra hessiana: A “Ideologia Alemã” diz de Feuerbach: “Quando ele era materialista, a história desaparecia e quando falava da história, não era mais materialista”. Mehring diz de Hess: “ou ele é filósofo ou é socialista, nunca as duas coisas juntas” (ibid.p.142).

E. Renault, em “Ler Marx” (2010), diz que “de fato, Marx constrói o conceito de trabalho alienado combinando diferentes esquemas teóricos. De Feuerbach, ele tira a concepção da alienação religiosa como desapossamento de sua própria essência genérica e o alheamento de si mesmo do homem. De Bauer, tira a concepção da alienação religiosa como opressão do homem por seu próprio produto (Deus). De Hess, guarda a concepção da alienação no dinheiro como inversão da relação entre meio e fim”. (p.144).

E, Renault sintetiza a relação Hess-Marx: “apontemos agora o que ele deve a Hess: ter transposto a crítica feuerbachiana da religião para o campo social interpretando o dinheiro como uma alienação do gênero e afirmando que “o que Deus é para a vida teórica, o dinheiro é para a vida prática”.

E que, “em ‘A Essência do Dinheiro’, Hess reformulava o conceito de gênero no campo da vida social, afirmando que o ‘comércio’ entre os homens, ou cooperação, é aquilo por meio do qual as potências genéricas encontram sua ativação e realização, esses temas, assim como esse vocabulário, impregnam fortemente os Manuscritos de 1844. Hess acrescentava que a vida social, enquanto troca de atividades produtivas, faz parte dessas entidades que não podem ser objeto de cessão (ou venda) sem constituir uma alienação” (p.145).

Em obra coletiva sobre “Os Manuscritos de 1844”, organizada por E. Renault, Franck Fischbach analisa a “Filosofia da Ação” de Moses Hess, no que diz respeito a relação entre a “sede de Ter” e “Trabalho”.

“Nos Manuscritos Marx faz a crítica da “sede do ter” (“a pura e simples alienação de todos os sentidos”),

expressão que tomou de M. Hess de seu ensaio “Filosofia da Ação”. Para que os homens sejam reduzidos a “sede do ter” é necessário que eles sejam também reduzidos a “pobreza absoluta” que é a propriedade privada (“um objeto só se torna nosso a medida que o temos”). Marx retoma por sua conta uma crítica da propriedade como posse de uma coisa, e defende a concepção alternativa da propriedade como “alegria da expressão ativa de si”.

Para Hess, “A propriedade privada, é trabalho alienado. G. Bensussan refaz o ‘silogismo’ presente na visão de Hess: “1-a propriedade privada é o próprio princípio da organização social presente; 2-o trabalho, em sua realidade, em sua natureza e em seu conteúdo é seu correlato imediato; 3-um outro tipo de organização social, abolindo a propriedade privada, abolirá necessariamente a oposição do trabalho e da alegria. (...) (idem-p.104).

A essência do “ter” dito de outro modo, “menos tu ages menos tu vives, menos tu gozas da expressão de tua atividade humana como atividade multiforme, e mais tu possuis coisas que és proprietário. Ou como diz Marx, “menos tu és, menos tu exprimes tua vida, e mais tu tens, maior é tua vida sem expressão, mais tu acumulas de teu ser alienado” (Ler Marx, 2008-p.77).

“As condições de trabalho são com efeito tais que nelas o indivíduo é impedido de ‘apreender o trabalho ou a manifestação exterior de si-mesmo pelo trabalho como sua ação livre, como sua própria vida” (Hess). As condições de trabalho impedem o indivíduo de experimentar seu trabalho como expressão de sua atividade própria, o impedem de usufruir do trabalho como um desenvolvimento e da afirmação de sua auto-atividade” (ibid.p.78).

Enfim, “O indivíduo que quer usufruir de si no ser e que quer garantir seu ser próprio pela posse das coisas, é para Hess o indivíduo alienado, isto é, privado do gozo de si em sua atividade. Este indivíduo alienado é animado de uma “ser de ser” e “é justamente a sede de ser, a sede de subsistir como individualidade determinada, como Eu limitado, como essência finita, que conduz à sede de ter” (Hess). (Idem).

M. Hess traça mesmo uma ‘ontologia do ser social’ pelo trabalho:

Todo homem tem o desejo de uma atividade qualquer, de uma atividade diversificada –e das multiplicações das livres inclinações e atividades humanas é feito o organismo vivo...da livre sociedade humana, das livres ocupações humanas que deixam de ser ‘trabalho’, que são ao contrário perfeitamente idênticas à “prazer”. (Hess, “Socialismo e Comunismo, em Bensaussan-p.105).

Enfim, para Renault:

“Todo o esforço de Marx consiste em mostrar que o esforço teórico por meio do qual a consciência tenta encontrar seus próprios interesses em objetos é indissociável de uma atividade de afeiçoamento da natureza pelo trabalho para transformá-la a esses interesses. Assim, o trabalho se vê dotado de uma importância absolutamente fundamental, no sentido que ele é ao mesmo tempo o momento essencial da vida genérica (como atividade vital de transformação social da natureza) e aquilo por meio de que o homem se produz como ser genérico (ou atualiza as

propriedades genéricas), produzindo um conjunto de objetos nos quais ele se afirma na prática e pelos quais ele toma consciência de si mesmo” (Ler Marx-p.148).

Vamos concluir essa parte sobre Moses Hess com palavras de G. Lukács, de seu ensaio intitulado “Moses Hess e o problema da dialética idealista” (1926).

De início, em 1926 ainda não tinham sido publicados nem “Os Manuscritos” de 1844 nem “A ideologia Alemã” (ambos publicados em 1932). Deste último, Lukacs faz referência, em nota de pé de página, em seu ensaio:

Para exato conhecimento deste período é uma grave perda o fato que essa importante obra seja mantida ainda inédita. É de se esperar que seja logo disponível na edição do Instituto Marx-Engels de Moscou também em língua alemã. Cito em base a extrato de Gustav Meyer, em “Friederich Engels, I, Berlim, 1920, p.247”.

Sabemos a importância para evolução de Lukacs, após ter conhecimento destas duas obras de Marx.

Na edição italiana do ensaio de Lukács, (“O Jovem Marx”. 1954), Ângelo Bolafi anota, com certo espanto:

Não podemos analisar como e porque nessa reconstrução lukacsiana venha silenciada a importância do influxo tido por Hess sobre o jovem Marx, ademais particularmente evidente na formulação sobre o dinheiro e sobre a alienação contida nas “Notas sobre James Mill”, e sistematicamente subvalorizada a importância da lição do materialismo feurbachiano, passagem

decisiva para possibilidade mesma da crítica do idealismo hegeliano(...). (Lukács-p.17)

Podemos nos antecipar ao ‘veredito’ lukacsiano sobre M. Hess, nos socorrendo na obra de Celso Frederico, (“O Jovem Marx 1843-1844: as origens da ontologia do ser social”, 2009), em que ressalta o elemento central da crítica lukacsiana de 1926:

Uma avaliação serena desse intrincado problema foi realizada por Lukács em 1926 no seu notável ensaio *Moses Hess e os problemas da dialética idealista*. Aproximando as posições de Hess e de Cieszkowski, Lukács defende a centralidade ontológica do presente postulada por Hegel e rejeita o utopismo por considerar que ele conduz o pensamento a permanecer prisioneiro das antinomias” (Netto-p.18).

Em outra parte de seu ensaio, Netto sintetiza sobre M. Hess: “Em outro contexto teórico, M. Hess, distante da economia Política, procurou dar um estatuto central ao conceito de atividade. Mas este, entendido numa ótica fichteano, circunscrevia-se à dimensão individual e espiritualista da consciência moral” (idem-p.174).

Lukács centrado na obra de Hegel, percorreu um caminho que o levou à concepção da “ontologia do ser social”.

Enfim, vamos a Lukács:

O caso Hess, tanto pelo completo fracasso que ele encontrou no plano objetivo não obstante todos os seus dotes e a correta postura dos problemas particulares, quanto por seu apego pessoal a causa da revolução, é um dos exemplos mais

interessantes para esclarecer a situação espiritual da Alemanha da época em que apareceu a teoria da revolução proletária. Hess obterá o posto que lhe espera na história do movimento operário não como o anel de conjugação teórica entre Hegel e Marx, mas como quem, pelos seus erros e suas virtudes, foi o representante mais típico daquele período de transição. (Lukács, p.310)

### **Raymond Williams: o “Máximo de Autogestão” no capitalismo tardio**

A atualidade das ideias de R. Williams<sup>4</sup> sobre a autogestão reside em que foram construídas em cima de uma análise da sociedade capitalista contemporânea: a Inglaterra neoliberal de M. Thatcher, dos anos 1980.

A última obra de R. Williams porta o título de “Até o Ano 2000”. E, seu último capítulo, chama-se “Para a Viagem da Esperança”. As duas principais obras que abordam a questão do socialismo e da revolução são: “A Longa Revolução” [1961] e “Towards 2002” [1983]. Contudo, em 1989 [1 ano após a morte de R.W.], foi publicada uma coletânea de textos [cf. “Resources of Hope”, culture, democracy and socialism. Verso, 1989], abarcando a produção política de R. W, sobretudo, os textos da década de 80.

Em “A Longa Revolução”, Williams defendia que o socialismo deveria ser organizado em torno uma “cultura comum”, que teria a capacidade de unificar as genuínas experiências comuns do povo. Nesta perspectiva, ele resgata as tradições da classe operária inglesa: desenvolvimento coletivo e solidário, formação de

---

<sup>4</sup> A respeito, ver Maria Elisa Cevalco. Para ler R. Williams. Paz e Terra, 2001

identidade social e sensibilidade comunitária. Enfatizava a democracia socialista baseada na cidadania consciente e participativa, em eficientes formas de organização da vida social.

Sua proposta autogestionária tem por eixo que a ação socialista deve ter por horizonte o princípio da “Autogestão Máxima”, na vida social e comunitária. Neste sentido, aponta dois eixos para redefinição da democracia socialista: Um governo de esquerda no poder e, a autogestão. Esta última significa, então, democracia do povo, socialismo comunitário e controle operário.

A sociedade contemporânea moderna e complexa, exige como alternativa um tipo de socialismo, com base em um novo tipo de instituições comunais, cooperativas e coletivas, em que a plena prática democrática do debate livre, assembleias livres, candidaturas livres e decisões democráticas.

O atrativo da autogestão é o seu caráter de democracia direta e global. É um patamar superior a democracia representativa.

O “Máximo de Autogestão” tem por desafio principal a criação de formas diretas de poder popular em dois níveis:

- No campo industrial e profissional, ao desenvolver formas de democracia interna nos locais de trabalho, associadas a novas formas do processo democrático na economia, na educação, na política social e na cultura. Para Williams é fundamental que a autogestão não se limite aos locais de trabalho;

E, no campo das Comunicações. Aqui, ao contrário de muitos pensadores que usam o argumento da complexidade tecnológica contra as possibilidades atuais da autogestão, Williams aponta varias

formas de autogestão nas “Comunicações”, como desenvolvimento de uma democracia popular ativa.

Segundo Williams, o valor central do socialismo é a ideia de “compartilhar”; há duas formas interligadas: a democracia popular e a propriedade comum. Estas são as duas únicas maneiras práticas de compartilhar o poder e a riqueza. A articulação entre socialismo e democracia popular é a chave do futuro, que permitirá uma superação da democracia representativa. As duas áreas principais são: Trabalho e Comunidade. Em “A Longa Revolução”, R Williams aponta como exemplos de uma política socialista, além da democracia nos locais de trabalho, também nos bairros, como formas de autogestão.

No campo internacional R Williams defendia a tese ou lei do século XXI, de que, “Como há muitos povos e culturas, também haverá muitos socialismos”. A base da democracia socialista é a autêntica diversidade e complexidade de cada povo. Enfim, Williams apontava mais três princípios:

- 1- Superar a economia de mercado;
- 2- Transformar a produção em novos critérios de durabilidade, qualidade e, economia no uso de recursos não-renováveis;
- 3- E, construir novos tipos de instituições monetárias.

## **Parte II – ENSAIOS SOBRE EDUCAÇÃO**



## **Apresentação:**

### **Do Beco dos Sapos aos canaviais de Catende**

Na nota do Conselho editorial para 1ª edição (2019), lemos que “O ‘Beco dos Sapos” já era uma obra conhecida e citada em trabalhos acadêmicos antes da publicação que agora se efetiva. É que ela foi sendo construída e ampliada juntamente com os cursos e atividades formativas realizadas junto aos trabalhadores e trabalhadoras do Brasil pelo Brasil e além”. (PG.7). O breve histórico da obra que segue tenta situar estas atividades.

#### **Histórico da Obra**

Essa Obra tem sua origem na necessidade de termos elementos históricos das lutas pela autogestão para os cursos de formação político-popular e sindical desenvolvidos na segunda parte dos anos 70 e prosseguidas nos anos 80-90.

Estas atividades de formação política se ampliaram sobretudo a partir das greves operárias e camponesas de 1978-79. Foi a partir da fundação do CEDAC\* em 1978, cuja Assembleia de fundação se realizou no final de 1978, após uno de debates através das ações educativas em vários estados do Brasil. Foi construída, então, a Plataforma do CEDAC, que tinha como eixo central a ideia do Socialismo Autogestionário.

O CEDAC contou com a participação de trabalhadores que voltavam do exílio na Europa, onde tiveram contatos com as experiências de Autogestão.

Por exemplo, em 1978, a Base-Fut de Portugal realizou um Seminário Internacional sobre Socialismo

Autogestionário. A Base foi um espaço de solidariedade e articulações dos trabalhadores brasileiros exilados.

Em sua Plataforma política, que foi discutida através de reuniões e seminários em vários Estados, podemos ler:

1.O CEDAC tem como fundamento de sua proposta:

- O reconhecimento da existência de classes diferentes e antagônicas na sociedade atual, como um dado que tem que ser levado em conta na atuação junto aos trabalhadores.

- A convicção de que os trabalhadores como classe devem ter o papel principal e decisivo na construção de sua história, bem como da história da sociedade como um todo.

- O reconhecimento de que, em forma organizada ou não, a classe trabalhadora vem realizando através de suas lutas um papel histórico, cujo conteúdo deve ser descoberto e valorizado.

- O reconhecimento de que existem bloqueios e limitações que impedem a classe trabalhadora de ocupar os espaços que lhe são próprios.

1. O Centro se caracteriza como órgão de serviços. Sua proposta é:

- Ser Apoio e Animação para facilitar a articulação e organização dos trabalhadores, tanto nos trabalhos de base como em todas as suas formas de organização.

- Romper com todo e qualquer monolitismo, adotando uma flexibilidade que respeite as etapas pedagógicas e as capacidades diferentes de percepção (consciência) das pessoas e dos grupos.

- Jamais substituir-se aos trabalhadores no seu papel de articuladores e organizadores de suas ações e estruturas, adotando critérios de

seletividade baseados nos fundamentos de sua proposta.

- Criar espaços para que os trabalhadores construam sua própria análise e seu projeto de participação histórica, formulando programas nas áreas econômica, política, religiosa, sindical, que correspondam às necessidades descobertas ou expressas na luta dos trabalhadores.

- Contribuir para a capacitação dos militantes, a partir da experiência de grupos de base, das ações de massa dos trabalhadores nas lutas do conjunto da Classe Operária Nacional e Internacional e de estudo permanente da realidade econômica, política e social do país.

2. O Centro traz assim elementos para que se aprofunde a luta:

- Pelas liberdades sindicais, pela independência e autonomia do sindicato, visando abolir o sindicalismo vertical e criar um sindicato de massa, organizado nos locais de trabalho, livre da tutela de Estado e autônomo em relação aos Partidos Políticos.

- Enfim, para que o sindicato seja um instrumento eficaz de defesa dos direitos dos trabalhadores.

- Pela existência e fortalecimento das organizações dos trabalhadores como instrumento de participação, de educação e de expressão da soberania política da Classe Operária.

- Pelo fortalecimento da prática da democracia, assim como das organizações de base dos trabalhadores: comissões de fábrica, comissões de moradores, seções sindicais.

### 3. O Centro adota como posições de princípio:

- A luta pela abolição da sociedade de classe em direção a uma nova e radical solidariedade entre as pessoas e grupos sociais, onde os operários e demais trabalhadores terão, na valorização do trabalho, as condições de sua dignificação. Trata-se de uma solidariedade mais conforme à pessoa humana, que crie um novo tipo de poder-serviço, superando toda e qualquer dominação do homem pelo homem. Implica também em deixar sinais concretos de que isto está acontecendo em formas organizadas desta nova situação social, crítica e permanentemente procurada.
- A organização de uma nova sociedade, fundada numa democracia pela base que garanta a decisão e participação dos operários e camadas populares no exercício efetivo do controle da produção, na distribuição e no consumo dos bens socialmente produzidos.
- O exercício do auto-governo popular, dentro de uma sociedade pluralista que garanta a cada um a prática efetiva da liberdade de pensamento e de expressão, organização, participação e decisão.

A 1ª versão da Obra foi publicada em 1986 pelo CEDAC, com o nome de “As Lutas Operárias autônoma e autogestionárias”, com 115 páginas. No mesmo ano, também saiu pelo CEDAC a brochura A Questão do socialismo. Da comuna de Paris a comuna de Gdansk. A comuna de Paris era nossa referência de base e o último exemplo a comuna de Gdansk. Este último a parte A Questão do Socialismo foi escrito como referência para formação de Associações de Moradores do RJ. Por isso, não traz nota de citações, tendo por referência um ensaio de Castoriadis. Ambos faziam parte de um conjunto de

material para formação da militância (muitos desses ensaios foram republicados), por exemplo:

Polônia 80: uma lição de socialismo. 1981

Polônia: O poder Operário. Caderno CEAS. n.75.1981

Socialismo autogestionário. Cedac.1985

A questão do socialismo. Da Comuna de Paris a Comuna de Gdansk.1986

Dos soviets a burocratização.de Marc Ferro.1988

Socialismo autogestionário. FNT-CEDAC.1988

O papel da CCO na Polônia. Revista Autonomia. CAPPS, SP.1988

Socialismo autogestionário. De Branko Horvart.1990

Marxismo e socialismo na América Latina.1989

Movimento pela autogestão na Polónia. Edições Base. Dez. 1983. Lisboa

Solidarnosc: 8 anos depois.1989.

Rosa Luxemburgo e Solidarnosc.1988.

Mario Pedrosa y Mariátegui: um marxismo embrujado. Revista America Libre-5. Argentina.1994

Autogestão e economia solidária. Revista Temporaes.1999

José Carlos Mariátegui e o ‘específico nacional’. Revista Utopia y Praxis latino-americana. Venezuela. 2000

Autogestão e Economia Solidária. Cidade Futura. SC. maio 2000.

O Programa da comuna de paris. Espaço Marx/Ícone.2002

Acrescentamos um Vídeo temático sobre a Comuna de Paris, produzido em 1986.

## **As experiências da economia Solidária**

Ainda no início dos anos 80, acompanhamos 15 experiências de Ecosol (na época chamadas de Experiências Comunitárias de Produção) em cujas atividades de formação abordávamos o tema e as experiências da autogestão socialista. Nos anos 80, alguns seminários internacionais foram realizados, por exemplo, em Porto Alegre em 1988. A FNT realizou um “1º Debate sobre Autogestão” em 1984. Se a abertura para os trabalhos de formação se tornou mais ampla a partir das greves de 1978-79, com a luta pelas Diretas-Já com suas mobilizações de massa este espaço tomou dimensões imensas em todo o país. Todavia, será nos anos 1990, com as experiências da Ecosol que o campo de ação para o tema da autogestão se ampliou e se legitimou.

A partir da criação da SENAES em 2003, a Obra foi se ampliando com as experiências múltiplas da ECOSOL e em especial por realizar ações de formação na Usina Catende em Pernambuco.

## **Uma mutação cultural: de “celetista” e/ou “sindicalista” para “autogestionário”**

No primeiro ano do Governo Lula, três acontecimentos foram marcantes no campo da autogestão e da Economia Solidária:

1) A fundação da Secretária Nacional de Economia Solidária - SENAES, como política de Governo, refletindo um avanço qualitativo do movimento social da Economia Solidária;

2) A construção do Plano Nacional de Qualificação - PNQ, no âmbito do Ministério do Trabalho e Emprego, que em suas diretrizes e objetivos incorporou os elementos constitutivos da autogestão e da EcoSol. Assim, a Qualificação em EcoSol permitiu a realização de um Projeto Especial de Qualificação - PROESQ, em que as atividades feitas pela Associação Nacional de Trabalhadores em Autogestão - ANTEAG nos apresentaram uma série de questões, problemas e dificuldades, possibilitando avançar a reflexão sobre a “formação para autogestão”;

3) O Seminário Nacional de Autogestão, promoção da SENAES, com apoio do Movimento dos Sem Terra - MST, da Agência de Desenvolvimento Sustentável da Central Única dos Trabalhadores – ADS-CUT e da ANTEAG, realizado em Joinville no mês de dezembro.

A partir destes três eventos, podemos abordar a questão da Qualificação Profissional nas novas formas de trabalho e renda, na periferia do capitalismo contemporâneo, que significa, sobretudo, falar das novas experiências emancipatórias da Economia Solidária, que surgiram na última década do século XIX, em alternativa

à precarização do trabalho e ao desemprego estrutural, consequências da crise estrutural do capitalismo.

As possibilidades abertas na nova conjuntura brasileira, após as eleições presidenciais de 2002, permitiram no campo do trabalho e da educação a construção de uma nova proposta de Qualificação Profissional. O PNQ, em suas bases e diretrizes, recupera no campo do trabalho e da qualificação profissional a perspectiva da emancipação do trabalho, no sentido do trabalho associativo, autogerido e solidário.

### **A globalização do capital e a precarização do trabalho**

A 3ª revolução Industrial, em curso, tem um caráter amplo: não é apenas, o que já seria muito, uma revolução tecnológica, uma revolução dos meios de produção e da organização do trabalho, é sobretudo uma revolução cultural e civilizatória. Sob esse ângulo de análise, as mutações atuais no mundo do trabalho, as novas possibilidades abertas com essa revolução tecnológico-cultural, a crise social em todo o mundo capitalista e a derrota político e material do “socialismo estatal” abrem novas perspectivas para reflexão e experimentação de alternativas de caráter autogestionário, possibilidades de construção de uma hegemonia do trabalho sobre o capital.

Entretanto, as novas possibilidades abertas pela revolução tecnológica, até o momento, têm sido hegemônicas pelo capital contra o trabalho, configurando um mundo dilacerado no campo social e prefigurando um quadro de barbárie. O núcleo da questão do trabalho está situado no sistema dominado pelo capital, que reduz o trabalho humano a uma simples

mercadoria, e num sistema mundial em que os trabalhadores, privados da propriedade e do controle da empresa, não têm o direito de participar da propriedade dos meios de produção.

Todavia, contra o cenário de barbárie, marcado pela precarização e pelo desemprego a nível global, novas forças e atores foram traçando outras possibilidades, marcadas por experiências emancipatórias no mundo do trabalho, na educação e em projetos de desenvolvimento.

Especificamente no mundo do trabalho, surgiram as experiências emancipatórias da Economia Solidária e da Autogestão na produção e no território. Este fenômeno da Economia Solidária, as ocupações de fábrica na recente crise argentina, levando à fundação do *Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas*<sup>5</sup>, as experiências emancipatórias analisadas pelo grupo coordenado por Boaventura Santos<sup>6</sup>, assinalam a atualidade das questões da autogestão da produção e da autogestão social. Os Fóruns Sociais Mundiais, desde 2001, têm sido um grande campo de oficinas e debates destas experiências emancipatórias.

A Economia Solidária cada vez mais se afirma como um movimento social e, em alguns países, como política pública governamental, que busca a construção de alternativas ao desemprego e à crise estrutural do capital.

Novas formas de renda e de trabalho estão sendo construídas. Nesta perspectiva, a qualificação profissional assume novas tarefas, pois uma política de qualificação sócio-profissional, relativa às empresas que funcionam segundo os princípios do cooperativismo e da

---

<sup>5</sup> Ver site [www.mner.com.ar](http://www.mner.com.ar).

<sup>6</sup> Ver obra citada na bibliografia.

autogestão, incorpora novos elementos de universo temático e novas metodologias que buscam responder aos objetivos das experiências emancipatórias no mundo do trabalho.

O PNQ incorporou estes objetivos e a diversidade de atores da economia solidária através dos Planos Territoriais e dos Planos Especiais.

## **A Economia Solidária e o PNQ**

No *Termo de Referência de Qualificação Profissional em Economia Solidária* afirmamos que, “A Economia Solidária corresponde ao conjunto de atividades econômicas – de produção, distribuição, consumo, poupança e crédito – organizadas sob a forma de autogestão, pela propriedade coletiva dos meios de produção de bens ou prestação de serviços e pela participação democrática (uma cabeça um voto) nas decisões dos membros da organização ou empreendimento”.

Portanto, a Economia Solidária compreende uma diversidade de práticas econômicas, sociais e culturais, organizadas sob a forma de cooperativas, federações e centrais cooperativas, associações, empresas autogestionárias, movimentos, organizações comunitárias, redes de cooperação e complexos cooperativos. Envolve produção de bens, prestação de serviços, finanças, trocas, comércio e consumo.

Marcos Arruda tenta definir a amplitude da EcoSol: “Em termos econômicos alcança o consumo ético, a produção autogestionária (propriedade social), a gestão coletiva (empresa comunidade), o comércio justo, o

crédito cooperativo, a educação cooperativa e a comunicação dialógica”.

A Economia Solidária se constituiu nos últimos 10 anos em um processo de organização social e econômica dos trabalhadores na geração de trabalho, renda e inclusão social, bem como de desenvolvimento local-territorial, através da formação de empreendimentos econômicos solidários e da articulação de redes de comercialização e cooperação.

A EcoSol é uma estratégia de resistência à exclusão e à precarização do trabalho, apoiada em formas coletivas de geração de trabalho e renda, articulada aos processos de desenvolvimento local, participativos e sustentáveis.

Todavia, o desenvolvimento da EcoSol pressupõe uma ação efetiva de promoção. Entre as ações mais importantes está a relativa à educação e à qualificação social e profissional.

Neste sentido, o PNQ afirma-se como uma política pública para o enfrentamento das demandas da EcoSol em formação e educação. O PNQ traçou as bases de uma nova Política Pública de Qualificação, que resgata e se inspira em suas diretrizes, os princípios emancipatórios do campo do trabalho e da educação, que tornam possíveis outras alternativas de desenvolvimento humano, centradas na democracia participativa, na inclusão social e na soberania nacional.

Ao integrar as políticas de educação, trabalho e desenvolvimento, o PNQ significa um salto qualitativo em relação ao Plano Nacional de Formação no governo anterior, o PLANFOR. Mesmo que este, entre as três habilidades a que se propunha desenvolver, propusesse as de *gestão*, “tendo como objetivo o incremento de

alternativas de trabalho autogestionado, associativo ou de micro e pequenos empreendimentos”. Entretanto, esta definição não vinha associada ao movimento social da EcoSol.

O PNQ incorpora as novas formas de trabalho e renda e suas interações no campo da educação e no projeto de desenvolvimento sustentável e solidário. As experiências dos Planos Especiais de Qualificação - PLANTEQs e dos Planos Territoriais de Qualificação - PROESQs do PNQ-2003 nos permitirão apontar alguns exemplos.

Lia Tiriba assinala um ponto crucial:

Não basta idealizar uma nova cultura do trabalho ou uma economia popular fundada no trabalho participativo e solidário. Mais que nunca, é preciso aprender a fazê-la, a materializá-la no cotidiano da produção<sup>7</sup>.

A este ponto Tiriba agrega outro, extraído da obra de Luiz Razeto:

Nenhuma economia se torna solidária porque as pessoas são boas ou generosas, mas quando o Trabalho e a Comunidade se tornam fatores que determinam os demais fatores de produção.

Este será nosso horizonte para análise de projetos em qualificação profissional, nos quais os trabalhadores exerçam o direito à “Experimentação” (D. Mothé retoma a expressão de Rosa Luxemburgo: “é agindo coletivamente que os trabalhadores aprendem a se autogerir; não há

---

<sup>7</sup> Grifo nosso.

outro meio crítico de apropriação da ciência”), através de um processo educativo que busca materializar uma nova cultura do trabalho. Assim, relacionam a própria prática produtiva à construção metodológica da formação na autogestão.

O PROESQ convencionado entre o Departamento de Qualificação da Secretaria de Políticas Públicas de Emprego do MTE e um conjunto de instituições tendo à frente a ANTEAG<sup>8</sup>, nos trouxe uma série de elementos no que diz respeito à formação para autogestão e economia solidária, ressaltando a importância da qualificação profissional para a superação de vários problemas atualmente enfrentados pelas experiências nesse campo<sup>9</sup>.

As atividades do referido PROESQ permitiram a identificação de problemas e propostas de superação. O Projeto traçou como objetivo a sistematização de três eixos temáticos: a promoção de uma metodologia de trabalho com a EcoSol e a autogestão; a construção de uma estrutura de organizações autogestionárias; o relacionamento das empresas de economia solidária entre si e com o mercado.

Redes de comercialização, marco jurídico e organização das empresas de autogestão, vários tipos de atividades foram desenvolvidos: metodologia de capacitação em gestão para os empreendimentos

---

<sup>8</sup> IBASE, FASE, CARITAS, PACS, ITCPs e ADS-CUT.

<sup>9</sup> A avaliação do Projeto concluiu que: “ a interação promovida pelo PNQ nas diversas atividades contribuiu em muito para a formação dos trabalhadores, no sentido de: a) um maior conhecimento da realidade do país; b) quebrar a cultura do isolamento; c) uma maior conscientização política e compreensão da importância do movimento da EcoSol no país e do papel de cada um neste processo; d) que é necessário que a formação promova o envolvimento de todos os trabalhadores dos empreendimentos e empresas de autogestão”.

coletivos; assessoria e gestão de qualidade; seminários de planejamento estratégico para a rede; desenvolvimento de metodologia de assessoria jurídica; assessoria de relações de trabalho sobre saúde, meio ambiente, gênero e etnia; desenvolvimento de tecnologias.

Esse PROESQ tem como especificidade a construção de conhecimento e metodologias. Portanto, sua realização passa por práticas educativas, das quais podemos extrair elementos fundamentais para reflexão sobre a formação.

a) A atividade intitulada “Metodologia de Capacitação” foi desenvolvida através de cursos e oficinas de dois dias em várias empresas. Tinha como objetivos: reunir, sistematizar e validar a metodologia de capacitação para empreendimentos autogestionários; atender a demandas por capacitação das empresas; diagnosticar as necessidades principais das empresas, elaborando propostas de capacitação que fomentem o desenvolvimento dos empreendimentos. Por exemplo, com a Usina Catende/Harmonia, o objetivo foi de avaliar as atividades da usina e do conjunto dos trabalhadores. Em dezembro houve um seminário temático, em Recife, com a presença de 76 pessoas, para avaliar as alternativas construídas pelos grupos temáticos. A pauta foi a seguinte: uma reflexão sobre o histórico da gestão dos trabalhadores da usina; exposição da metodologia de análise utilizada e relatório dos cinco grupos; trabalho em grupo para revisão e validação dos trabalhos realizados previamente; exposição da experiência em piscicultura já sendo desenvolvida nos espelhos d’água na área da Usina; exposição da experiência da plantação e produção de sucos de tangerina orgânica em cooperativa do Rio Grande do Sul; plenária para socialização das discussões

em grupo e validação dos resultados. No conjunto, foram atividades realizadas em 9 Estados, em 5 regiões, atingindo um total de 200 trabalhadores.

b) A atividade intitulada “Assessoria e Gestão de Qualidade” foi realizada em conjunto com a Incubadora de Cooperativas Populares da USP - ITCP e um consultor, utilizando da metodologia de pesquisa participativa. Constaram de visitas (trabalho de campo) a empresas de autogestão do Rio Grande do Sul (5), Santa Catarina (10), São Paulo (9) e Pernambuco (3).

Destas duas formas de atividade podemos extrair uma série de questões características da capacitação nas novas experiências de trabalho associado.

### **1. Inicialmente, uma “questão cultural”: a mutação de “celetista” para “autogestionário”:**

Esta questão central está relacionada ao fato de que muitas empresas de autogestão surgiram de processos de falência, sendo assumidas pelos próprios trabalhadores. Uma grande parte deste pessoal teve ou ainda tem uma militância sindical de base. Coloca-se, assim, a mutação da passagem de um ator que era um assalariado numa empresa caracterizada pela heterogestão e/ou que era um militante sindical para tornar-se sujeito em uma experiência autogestionária e também um militante da autogestão. Neste aspecto, estas experiências portam uma “herança cultural patronal”, mas, também, uma cultura de militância sindical.

“Sem dúvida, para os trabalhadores, combinar objetivamente e subjetivamente a posse individual com a posse coletiva da empresa/empreendimento é algo complexo, o duplo papel do sócio/trabalhador é de difícil

compreensão”. Daniel Mothé que, em várias de suas obras, reflete sobre “a dificuldade de ser sindicalista e autogestionário” já havia assinalado estas contradições entre os dois tipos de militância: de um lado, o “militante de base”, que interioriza os valores de seu sindicato ou de seu partido e que se conduz como um executante disciplinado frente à sua organização e à sua hierarquia de dirigentes, e que resiste às mudanças; e , de outro lado, um novo tipo de militante da autogestão, que frente às novas experiências busca novas respostas e novas posturas mais abertas a experimentações necessárias no campo da autogestão, que implica novas relações entre os trabalhadores nas empresas e com o conjunto da sociedade.

D. Mothé chega a contrapor um “espírito militante” a um “espírito de experimentação”, o “militante soldado” ao “militante animador”

Esta contradição se aguça no sindicalismo brasileiro, em que não existe de forma ampla o direito de representação nos locais de trabalho, tais como seção sindical, comissão de fábrica, e mesmo o delegado sindical. Um sindicalismo que tem grande dificuldade na relação com a sociedade, de disputar a hegemonia e construir o que se chamou de “sindicalismo cidadão”.

No funcionamento coletivo, o comportamento humano desempenha o papel principal e a invenção de estruturas de autogestão deve incorporar este comportamento. “Quando falamos em capacitação para a autogestão, falamos na promoção de formas autogestionárias de organização, o que é, antes de tudo, um empenho na elaboração de alternativas. A construção de um novo paradigma requer a afluência de diferentes áreas, envolvendo conhecimentos, valores, comporta-

mentos, desejos e ideias”. “A prática coletiva é um desafio que faz parte do sujeito autogestionário e implica numa nova relação de trabalho, que abarque a complexidade das relações humanas – diferenças entre as pessoas, limitações, sentimentos, dificuldades. A construção deste “sujeito autogestionário” passa pela discussão sobre as questões humanas, o relacionamento interpessoal, questões de gênero, etnia, diversidade cultural”, conclui a sistematização do Projeto Especial.

*2. A gestão da produção é vista como um problema apenas para os que trabalham na área administrativa:*

Persiste a separação entre pensar e executar. Os trabalhadores da produção cobram o “salário” no fim do mês do pessoal da administração. São mantidas expectativas de tratamento empregatício comum. Há dificuldades em perceberem as mudanças ocorridas nas relações de trabalho com o modelo da autogestão da produção, que redefinem os direitos trabalhistas. Todavia, há um sentimento de ser “dono do negócio” (“agora eu sou o patrão”), assumindo os direitos do antigo patrão mas não os novos deveres.

Do lado da administração, existe uma tendência à centralização, manifesta na dificuldade de abrir espaços públicos, além da assembleia geral, para participação concreta dos trabalhadores da produção. Esta tensão entre administração e produção é quase permanente, os primeiros acusando os segundos de baixa produtividade, pouca participação e pouca compreensão das dificuldades, e os segundos acusando os primeiros de centralização e autoritarismo.

Há um desnível entre o conhecimento de gestão do pessoal da administração e do pessoal da produção. Aqueles conhecem o mercado de compra e venda, aprendem a manusear recursos financeiros, conhecem materiais, equipamentos, tecnologias, têm uma maior visão do todo da empresa. A dinâmica das empresas impedem que esses conhecimentos sejam socializados com o pessoal da produção.

*3. A comunicação é por vezes negligenciada, vista como secundária:*

A comunicação não se limita à socialização das informações, passa também pelo exercício de compreensão mútua, preparação do que deve ser comunicado, o resultado da comunicação e o seu retorno.

*4. Não existe uma visão sistêmica da empresa autogestionária:*

O planejamento é encarado apenas por algumas pessoas. Isso leva a uma visão de curto prazo, o que prejudica a sustentabilidade da empresa. Falta visão de mercado, pouca atenção ao cenário político, pouco conhecimento dos clientes e concorrentes, pensamento idealista e resistência em realizar investimentos em longo prazo, e pouca visão de parceria, o que resulta numa “cultura de isolamento” e em um “descuido pela busca de aperfeiçoamento”.

Neste ponto, o Documento da Sistematização do PROESQ aqui considerado adianta algumas sugestões: “Para modificar este cenário, é necessário criar um envolvimento generalizado dos cooperados com o todo da

produção e da gestão. É necessário que tenham uma visão integrada da empresa e conhecimento de seus processos, compreendendo como se dá o faturamento, sobras e retiradas, o conhecimento sobre os clientes e fornecedores e as características do mercado no qual a empresa está inserida. A apropriação desta visão ampla sobre o empreendimento capacita os trabalhadores para pensar em longo prazo".

#### *5. Não existe uma tecnologia voltada para as práticas da autogestão*

É difícil repensar a organização da produção. A tecnologia é tida como algo dado, o que dificulta as práticas democráticas e participativas na empresa de autogestão. "No que se refere à organização da produção, observa-se problemas que vão desde a organização básica do espaço físico, *lay out* e a tecnologia defasada, até a qualificação técnica refletida na pouca habilidade para a realização de tarefas específicas com maior qualidade e agilidade. Nas atividades de 'qualidade' e 'tecnologia' foi constatada a reprodução pelas empresas do modo convencional de organização da produção, e que esta não favorece as práticas coletivas e envolvimento de todos os trabalhadores".

#### *6. Quanto ao conhecimento técnico:*

No que se refere ao conhecimento técnico, que discute as necessidades de formação profissional para as cooperativas, nota-se que "a necessidade de maior formação técnica específica é um entrave que apresenta

particularidades importantes nas empresas de autogestão”.

*7. Quanto à introdução de novas tecnologias, substitutas de trabalho humano:*

O Documento assinala que “a capacitação técnica específica em empresas autogeridas busca preencher as lacunas a respeito da independência em relação aos profissionais de mercado, à capacidade de adaptação dos associados a diferentes atividades e ao desenvolvimento de novas tecnologias voltadas para a área”.

Na atividade “Assessoria para gestão de qualidade”, nas Estratégias de Ação, três pontos foram elaborados:

- a) Desenvolvimento de uma metodologia de formação para gestão que leve em consideração as questões culturais específicas de cada cooperativa, para uma melhoria de seus processos de decisão e produção. O desafio para a formação para autogestão é o desenvolvimento de uma metodologia de formação permanente e integrada.
- b) Busca de qualificação técnica específica, de forma integrada ao processo todo de formação para a autogestão. Visa responder às questões relacionadas à qualificação profissional, conhecimentos de mercado e negócios e educação formal.
- c) Constituição de espaços de articulação política conjunta, para responder a questões como: criação e consolidação de uma “marca”; a mudança da imagem negativa em torno das empresas autogestionárias, a elaboração de alternativas às regras de mercado e busca de formas de financiamento, crédito e qualificação técnica

específica. Para isso, as empresas devem estar articuladas entre si e de acordo em suas diretrizes. A consolidação de espaços de articulação política também permitirá o surgimento de novas discussões e a visualização de novas demandas, além da troca de experiências necessária para lidar com fatores para os quais não se tem uma resposta concreta em vista, como é o caso da certificação”.

Na atividade “Metodologia de Capacitação”, surgiram elementos para uma “Proposta de Capacitação”: “as demandas por capacitação apresentadas pelas empresas apontaram que estas seja baseadas nas necessidades das empresas, atingindo os pontos críticos para o crescimento do negócio. Devem possibilitar, também que os cooperados aprendam a acompanhar o trabalho dos profissionais que os assessorarão, por exemplo: devem conhecer sobre contabilidade para acompanhar o trabalho do contador, sobre legislação para acompanhar o trabalho dos advogados etc. Ou seja, pedem que a capacitação contribua para a autonomia. Diferente do trabalho oferecido por capacitação e assessoria convencionais – que criam dependência -, onde os detentores do saber prestam seus serviços de modo a que as empresas necessitem destes serviços posteriormente”.

Das sugestões e propostas apresentadas pelas empresas, destacam-se em resumo:

- a) A necessidade de as empresas terem acesso a serviços diversos e continuados, um acompanhamento multidisciplinar.
- b) Esse acompanhamento deve ter finalidade educativa, de forma a possibilitar o aprendizado da técnica do profissional. Sendo assim, o processo

educativo não se limita a cursos em sala de aula, sendo necessário pensar novas formas de educação, como assessoria, acompanhamento, uma formação integrada.

c) A importância de um trabalho cujos conteúdos contemplem a realidade, considerando-se os diferentes estágios dos diferentes empreendimentos e empresas, permitindo o estabelecimento de prioridades – por exemplo, algumas empresas já formadas, que já passaram pelo estágio de formação básica, têm como maior desafio o crescimento, outras, por formar, possuem as dificuldades da constituição inicial.

Consideramos, dessa forma, inadequado pensar em uma capacitação com conteúdos e carga horária pré-definidos num projeto, sendo necessário planejamento envolvendo diagnóstico da realidade e meios de verificação dos resultados. Entendemos que os modelos oriundos do modo convencional de produção não servem à autogestão, à medida que a intervenção convencional é da assessoria que cria a dependência. Na autogestão esse trabalho deve ser a favor da autonomia.

É preciso pensar o “novo trabalhador”, uma requalificação dentro do modelo autogestionário, um trabalho de mudança cultural. É preciso pensar a metodologia de capacitação que propicie à empresa/empreendimento uma dinâmica tal que facilite o envolvimento de todos os sócios/trabalhadores nas questões políticas, econômicas e sociais. Para isso é necessário haver formação de dirigentes tanto para um maior conhecimento do mercado como para o aspecto comportamental, liderança participativa. É necessário que a formação promova o envolvimento de todos os

trabalhadores dos empreendimentos e empresas de autogestão.

### **A Economia Solidária e o Seminário Nacional de Autogestão**

Deste Seminário, agregamos propostas e questões que surgiram dos debates e trabalho em grupos sobre “Formação”. Exemplos:

- a) hegemonia cultural: na disputa de ideias, a questão cultural tem um papel fundamental;
- b) questões de forma e conteúdo: os empreendimentos, a partir de suas próprias particularidades, requerem uma formação orgânica (cursos, oficinas etc.; .assessoria continuada *in loco*; pesquisas voltadas às demandas do empreendimento: produto, mercado, etc) para setores estratégicos-redes (questões de conteúdo sobre o viés de auto-sustentabilidade econômica - autogestão enquanto propriedade coletiva dos meios de produção e dos resultados; gestão democrática sociocultural - relações de gênero, gerações, etnia e meio ambiente; formação política - conteúdos de economia política, Estado e ideologia, a lógica da acumulação de riquezas, classes sociais e a história das lutas dos trabalhadores);
- c) metodologia que incorpore o conhecimento de forma integral: repensar a questão da educação, do lúdico, do estético, e que vá além e para fora da sala de aula;
- d) realizar intercâmbio de experiências com outros países, com destaque para o MERCOSUL;

- e) instituir uma cultura autogestionária: iniciar pela ruptura com a dependência em relação aos patrões; negar a hierarquia tradicional e afirmar outros valores com base na transparência e na construção coletiva das personalidades da produção;
- f) trabalhar metodologia de ‘tecnologia social’, voltada para a promoção da autogestão;
- g) quilombolas: trabalhar a formação com base na cultura e propostas de interesse local, traçando alvos especiais, como indígenas, pescadores, que têm uma base rural;
- h) criar um centro de Memória Social da Autogestão;
- i) propor lei em que a autogestão possa participar do currículo da escola formal;
- j) realizar seminários específicos sobre formação e crédito;
- l) capacitar para o “mercado solidário”;
- m) construir novos instrumentos de gestão, específicos para os empreendimentos autogestionários;
- n) formar os agentes financeiros, levando-os a conhecer a autogestão, os bancos e os responsáveis.

### **A formação para autogestão nas empresas autogestionárias**

A experiência do Projeto Especial nos mostrou que, para o desenvolvimento da autogestão, é necessário muito mais que a vontade e a idealização de uma nova cultura do trabalho associativo e solidário. O difícil é materializá-la no cotidiano, no local de trabalho. A autogestão, mais que a heterogestão, enquanto atividade

econômica, transforma as coisas e transforma os homens e mulheres. A autogestão busca desenvolver, ao mesmo tempo, a produção de coisas e o desenvolvimento dos seres humanos.

O primeiro aspecto exige dos sujeitos autogestionários, uma gestão econômica da empresa. O segundo aspecto exige um desenvolvimento sociocultural, que devido à rigidez da organização do trabalho da empresa heterogerida deve se estender a todos os trabalhadores e tornar-se uma promoção coletiva: é o objetivo próprio à autogestão, ou seja, o exercício de suas possibilidades criadoras, a solidariedade com outros homens, a participação ativa no conjunto da sociedade. A propriedade coletiva dos meios de produção pertence ao conjunto da sociedade, à Nação, e não aos trabalhadores que a gerem diretamente.

A promoção desta formação, o seu exercício concreto no cotidiano, implica uma concepção de Homem, de Vida, do Trabalho e da Sociedade.

Nesta perspectiva, não podemos deixar de abordar um tema intrínseco à autogestão: a do tempo livre. A redução da jornada de trabalho e o aumento da jornada de vida, isto significa que o crescimento do tempo livre favorece o desenvolvimento da ação solidária e cooperativa. Daniel Mothé mostra que na sociedade capitalista atual o mundo do lazer é caracterizado por fenômenos de segregação mais fortes que aqueles existentes no mundo do trabalho. Para Mothé, “o crescimento do tempo livre é acompanhado de um paradoxo: com a massificação e a evolução das técnicas, deve-se controlar e regular cada vez mas a utilização deste tempo livre”.

A emancipação possível devido à automatização das tarefas produtivas só se tornará realidade quando acompanhadas de uma grande mudança cultural, que permita o acesso dos bens comuns a todos os seres humanos.

Pierre Naville afirma que “a autogestão não poderá verdadeiramente se desenvolver e prosperar se não houver uma diminuição substancial da duração do trabalho. Quando se trabalha 40 horas ou mais por semana, torna-se difícil e mesmo impossível se consagrar realmente, com eficácia, as atividades de gestão na sociedade”. A consolidação da autogestão depende de que se atribua cada vez mais importância às atividades não produtivas no sentido tradicional do termo. Não devemos confundir a riqueza das trocas humanas com a acumulação sem fim de mercadorias ou de produtos, afirma Naville.

Lia Tiriba caminha na mesma perspectiva: “O novo sentido do trabalho terá como horizonte a constituição de uma sociedade onde o trabalhador supere sua condição de mercadoria, resgate o direito de ser proprietário coletivo dos meios de vida, consiga controlar o ritmo e o tempo de seu trabalho. Uma nova cultura do trabalho também pressupõe a liberação do tempo livre, a transformação do tempo escravizado em tempo para o desenvolvimento de sua plenitude como homem”.

Definir e/ou assinalar elementos de “formação para a autogestão” não é um exercício difícil, pois temos do nosso lado a experiência acumulada, que nos serve como ponto de partida, como alavanca.

Todavia, concretizar e materializar esta formação é coisa bem distinta e complexa. Paul Singer lançou o

desafio aos trabalhadores presentes no Seminário de Autogestão, em Joinville:

A autogestão está em processo. A opção pela autogestão tem que ser reafirmada a cada dia. Devemos nos dar a liberdade de criar e recriar a autogestão.

Neste mesmo sentido, temos a definição feita por Pierre Naville:

O termo autogestão significa um ‘princípio’ e não uma regra, uma instituição ou uma solução. Significa que o objeto social deve se auto-determinar.

Yvon Bourdet, que tentou formular uma “teoria política da autogestão”, definiu os dois princípios fundamentais da autogestão:

1. Trata-se da “revogabilidade a todo momento, dos deputados, delegados ou dirigentes. Esta regra, simples e radical, tem por objetivo impedir a divisão entre os que comandam e os que obedecem”;
2. Não pode haver autogestão e democracia se os

Podemos completar estas afirmações com a fala de Singer em Joinville: “A prática é o filtro dos princípios”.

Das experiências históricas da autogestão, podemos extrair alguns pontos fundamentais, quando refletimos sobre o exercício coletivo de organização da gestão. Os trabalhadores combateram não apenas no plano sindical, mas também no plano político, e, ao

mesmo tempo, no plano cultural e no desenvolvimento da personalidade e da inteligência.

Daniel Mothé assinalou “cinco níveis possíveis da autogestão”:

1. A relação do trabalhador com seus instrumentos e com a matéria;
2. O trabalho de equipe, da cooperação entre os operários, em pequenas unidades de base;
3. A gestão coletiva, em nível de departamento da empresa;
4. A gestão coletiva, em nível da empresa, como um todo;
5. A gestão total da sociedade pelo conjunto do corpo social.

Uma pesquisa abrangendo estes cinco campos, entre o conjunto de trabalhadores das atuais empresas de autogestão, possivelmente iria nos mostrar que uma grande parte não se sente qualificada suficientemente para desenvolver a autogestão. Por exemplo, poderíamos fazer as seguintes constatações:

- a) Os trabalhadores conhecem pouco o conjunto da empresa, cada um conhece bem apenas sua parte no trabalho;
- b) O trabalhador da produção não conhece as questões econômicas da empresa;
- c). Os trabalhadores não têm a qualificação necessária e não têm tempo para tal;
- d) É necessário um mínimo de formação em contabilidade, do contrário o contador monopolizará as contas;
- e) Devido à falta de formação, os trabalhadores muitas vezes não entendem a linguagem usada nas assembléias;

f) A “cultura do isolamento” é muito forte.

É correto que o exercício coletivo da experimentação da autogestão nos locais de produção educa os trabalhadores. Mas é também certo que a autogestão requer uma formação gerida pelos próprios trabalhadores, mesmo que não exclua a presença de monitores/educadores externos à empresa.

Mas, qual orientação deve ter esta formação para a autogestão?

Vimos que a experiência desenvolvida pela ANTEAG teve como principais atores os próprios trabalhadores em dezenas de empresas de autogestão, em todo o país, durante o período curto de outubro de 2003 a janeiro de 2004, e que nos permitiu assinalar algumas questões para reflexão.

Em primeiro lugar, não é suficiente a propriedade coletiva dos meios de produção e uma prática democrática (assembleias, comissões etc.) para consolidar a autogestão. A experiência mostra que a separação e divisão entre “dirigentes” e “dirigidos” é uma herança muito forte nas experiências.

Neste sentido, a rotatividade de funções é importante. Paul Singer afirma que “para as cooperativas, é fundamental a existência de um rodízio na direção, porque quanto mais sócios aprenderem a gerir mais democrática será. A separação entre o trabalho manual e o intelectual tem que ser combatida. Não precisa que isso se torne lei, mas tem que ser uma regra básica. Porque a prática é o filtro dos princípios”.

Pierre Naville, em seu estudo sobre técnica, tempo e autogestão, afirma também que, “é muito difícil, quase impossível, se formar de modo permanente, de modo a

poder ocupar as funções múltiplas na produção e na vida social. Mas não pode haver consolidação da autogestão se os homens e as mulheres no local de trabalho não se tornam polivalentes, se não podem circular nos sistemas de produção, se eles não podem mudar de emprego várias vezes no curso de suas vidas”. Para Naville, a rotação das tarefas no quadro da autogestão deve ser um objetivo para impedir que a divisão das tarefas e das funções não se reconstrua como uma nova divisão do trabalho”.

Tentemos formular alguns pontos para uma política de formação para a autogestão, uma educação permanente em vários níveis:

- formação técnico-econômica (empresa)
- formação sócio-política (sociedade)
- formação cultural e moral (solidariedade)
- formação Específica: comunicação e de multiplicadores

#### 1. *“Formação técnico-econômica”*

A formação para autogestão nas empresas implica uma “formação econômica” dos trabalhadores, realizada no próprio local de trabalho e nas horas de trabalho. É necessário desmistificar os números, as cifras, a contabilidade. Todos devem conhecer a engrenagem econômica da empresa, sua situação financeira e sua forma de organização.

#### 2. *“Formação sócio-política”*

Uma proposta de “formação social” é necessária, para entender as relações de produção na empresa e na sociedade, em outras empresas, em redes de

comercialização e cadeias produtivas. Este é o campo da formação de dirigentes.

### 3. *“Formação cultural e moral”*

A autogestão como espaço para o desenvolvimento de um novo tipo de Homem e de Sociedade. Desenvolver valores como solidariedade. Abordar as questões da formação cultural, articulando Trabalho, Cultura e Cidadania.

Assim, estes três níveis incorporam a idéia do teórico yugoslavo da autogestão, Edvard Kardelj, do “sistema de autogestão” em que o ser humano se define como “Homem-autogestor no trabalho”, “Homem-autogestor na cultura” e, “Homem-autogestor na vida social em geral”.

### 4. *“Formação específica” (comunicação e multiplicação)*

“Formação para comunicação”: esta “formação social” deve ser completada por uma formação que permita a cada trabalhador estar consciente dos problemas da empresa, de suas dificuldades, suas perspectivas e de poder participar na elaboração das decisões. É vital a organização de “comissão” ou “equipe” para “Informação” e “comunicação”, formada pelos próprios trabalhadores, para recolher sugestões e provocar debates, criando um diálogo permanente.

“Formação de formadores”: a proposta formativa se completa por uma “formação de formadores”, de multiplicadores, animadores da autogestão, para que a empresa torne-se um meio cultural de formação

permanente, uma escola prática para autogestão. Sobretudo, em empresas maiores, onde o número de trabalhadores a ser formado é muito grande. Só um trabalho de multiplicação de animadores orgânicos à empresa pode cumprir esta exigência. Mesmo que, no início, na formação, haja a participação de educadores externos. Autogestão significa auto-educação e autonomia. Os trabalhadores devem ser capazes de se formar com seus próprios instrumentos e métodos.

Em resumo, podemos concluir com a afirmação de Lia Tiriba, em sua reflexão sobre uma “pedagogia dos empreendimentos populares”:

Mas, é preciso reconhecer que, na prática, ainda nos faltam os instrumentos para contribuir não apenas para a ‘viabilidade econômica’ dos empreendimentos populares, mas também para sua viabilidade educativa, política e cultural (...) Pensamos que a busca permanente de uma práxis educativa que contemple ‘formação geral’ e ‘formação específica’ (de maneira a articular objetivos econômicos/objetivos educativos e sociais) é um dos elementos-chave da educação dos trabalhadores que, frente à crise do emprego, vêm tentando organizar seus empreendimentos econômicos via o associativismo.

### **O trabalho emancipatório e a autogestão**

Insistindo numa tecla já muito batida, gostaria de mais uma vez apresentar algumas ideias de dois socialistas sobre questões da autogestão. Um latino-americano e outro europeu. Trata-se de José Carlos Mariátegui e de Raymond Williams. Sobre o peruano,

Florestan Fernandes, certa vez, o definiu como “um irmão que faz parte de uma cadeia de longa duração das idéias socialistas”, e que, com certeza, ainda não está esgotada. Em várias polêmicas, Mariátegui rechaçou três vias para a sociedade peruana:

- 1) a democracia liberal;
- 2) o capitalismo de Estado;
- 3) o socialismo de Estado.

Qual, portanto, a alternativa socialista traçada por Mariátegui?

Quando analisamos a relação "socialismo e democracia" na obra do Amauta, traçamos conclusões fundamentais para compreensão da ideia socialista em Mariátegui, inclusive, de grande atualidade para a conjuntura que vivemos, após a derrocada das experiências do socialismo estatal no Leste europeu e na Rússia, a crise das experiências do *Welfare State*, a crise profunda do sistema neoliberal em curso e as experiências de alternativas que estamos construindo.

No "projeto socialista" mariateguiano, três instâncias se destacam:

- 1) A socialização dos meios de produção, implicando a abolição da propriedade privada dos recursos produtivos e sua substituição pela propriedade social; ou seja, a *autogestão 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, ou seja, a *democracia direta*;

3) Enfim, a transformação do mundo das relações intersubjetivas, no sentido da afirmação da solidariedade, ou seja, a *revolução cultural do cotidiano*

Através da análise dos camponeses indígenas na comunidade e dos operários no sindicato, Mariátegui pensou outro tipo de organização política, em que as funções estatais não se autonomizariam em relação à sociedade. As organizações da democracia direta constituiriam a via pela qual o poder iria sendo socializado, deixando de ser uma função especializada e separada da sociedade. As organizações autônomas dos trabalhadores seriam os órgãos da democracia direta. Para Mariátegui, a ideia da "conquista do Estado significava o longo processo pelo qual a experiência associativa dos trabalhadores os levaria a uma forma de autogoverno e do exercício direto do poder".

A revolução socialista implica para o Amauta, um "reecantamento do mundo"; o restabelecimento de uma relação harmoniosa dos homens entre si e dos homens com a natureza, superando as dicotomias do mundo atomizado característico da sociedade moderna. Mariátegui foi buscar esta "estrutura de sentimentos" na cultura dos Incas peruanos; um estilo particular de vida em que as relações entre os membros da comunidade se regem pela solidariedade, nas diversas esferas sociais: trabalho, festas; enfim, o "espírito comunista" do indígena.

Para tornar possível o exercício da democracia direta, a condição indispensável deveria ser a erradicação do poder administrativo e do dinheiro. Para Mariátegui, a sociedade socialista se orientaria para a realização de um máximo de comunicação e um mínimo de institucionalização.

O projeto socialista de Mariátegui porta "uma radical subversão das relações intersubjetivas". Mariátegui prestou atenção particularmente a toda uma área da vida social descuidada pela corrente do marxismo oficial da III Internacional. Esta área correspondia ao que ele descreve, nos "7 Ensayos", como "os costumes, os sentimentos, os mitos - os elementos espirituais e formais destes fenômenos que se designam com os termos de sociedade e de cultura".

Por outro lado, a atualidade das ideias de R. Williams<sup>10</sup> sobre a autogestão reside em que foram construídas em cima de uma análise da sociedade capitalista contemporânea: a Inglaterra neoliberal de M. Thachter, dos anos 80.

A última obra de R. Williams porta o título de "Até o Ano 2000". E seu último capítulo chama-se "Para a Viagem da Esperança". As duas principais obras que abordam a questão do socialismo e da revolução são: "A Longa Revolução" (1961) e "Towards 2002" (1983). Contudo, em 1989 (um ano após sua morte), foi publicada uma coletânea de textos<sup>11</sup>, abarcando a produção política de R. Williams, sobretudo textos da década de 80.

Em "A Longa Revolução" Williams defende que o socialismo deveria ser organizado em torno de uma "cultura comum", que teria a capacidade de unificar as genuínas experiências comuns do povo. Nessa perspectiva, ele resgata as tradições da classe operária inglesa: desenvolvimento coletivo e solidário, formação de identidade social e sensibilidade comunitária. Enfatizava

---

<sup>10</sup> Cf. Cevasco, Maria Elisa, *Para Ler R. Williams*, Paz e Terra, 2001.

<sup>11</sup> Cf. Williams, R. "Resources of Hope", *Culture, Democracy and Socialism*. Verso, 1989.

a democracia socialista, baseada na cidadania consciente e participativa, em eficientes formas de organização da vida social.

Sua proposta autogestionária tem por eixo que a ação socialista deve ter por horizonte o princípio da “Autogestão Máxima” na vida social e comunitária. Neste sentido, aponta dois eixos para redefinição da democracia socialista:

- a) um governo de esquerda no poder e a autogestão. Esta última significa, então, democracia do povo, socialismo comunitário e controle operário.
- b) a sociedade contemporânea moderna e complexa exige como alternativa um tipo de socialismo, com base em um novo tipo de instituições comunais, cooperativas e coletivas, com a plena prática democrática do debate livre, assembleias livres, candidaturas livres e decisões democráticas.

O atrativo da autogestão é o seu caráter de democracia direta e global. É um patamar superior à democracia representativa. O “Máximo de Autogestão” tem por desafio principal a criação de formas diretas de poder popular em dois níveis:

- a) No campo industrial e profissional, ao desenvolver formas de democracia interna nos locais de trabalho, associadas a novas formas do processo democrático na economia, na educação, na política social e na cultura. Para Williams é fundamental que a autogestão não se limite aos locais de trabalho;

b) E no campo das comunicações. Aqui, ao contrário de muitos pensadores que usam o argumento da complexidade tecnológica contra as possibilidades atuais da autogestão, Williams aponta várias formas de autogestão nas “comunicações”, como desenvolvimento de uma democracia popular ativa.

Segundo Williams, o valor central do socialismo é a ideia de “compartilhar”; há duas formas interligadas: a democracia popular e a propriedade comum. Estas são as duas únicas maneiras práticas de compartilhar o poder e a riqueza. A articulação entre socialismo e a democracia popular é a chave do futuro, que permitirá uma superação da democracia representativa. As duas áreas principais são Trabalho e Comunidade. Em “A Longa Revolução”, R. Williams aponta, como exemplos de uma política socialista, a democracia nos locais de trabalho e, também, nos bairros, como formas de autogestão.

No campo internacional, R. Williams defendia a tese ou lei de que no século XXI, “como há muitos povos e culturas, também haverá muitos socialismos”. A base da democracia socialista é a autêntica diversidade e complexidade de cada povo. Enfim, Williams apontava mais 3 princípios: superar a economia de mercado; transformar a produção em novos critérios de durabilidade, qualidade e uma economia no uso de recursos não renováveis; construir novos tipos de instituições monetárias.

## **Bibliografia**

Arruda, Marcos. “Situando a Economia Solidaria”. In “Economia Solidaria”. Salvador, 2003.

Boaventura de Souza Santos (org.). “Produzir para viver; os caminhos da produção não capitalista”. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

Bourdet, Yvon. “La Délivrance de Prométhée. Pour une théorie politique de l’autogestion”. éditions anthropos, Paris.1970.

Bourdet, Yvon. “Les conditions de possibilité de l’autogestion”. In: “Autogestion”, cahier n. 9-10. sept.-dec. 1969.

Bourdet, Yvon. “Autogère ‘par en-haut’ ou ‘par en-bas?’”. Em, “Autogestion et Socialisme”, études, débats, documents. N.30-31. Paris. mars-juin 1975.

Kardelj, Edvard . “Propiedad Social y Autogestion”. El CID Editor. Buenos Aires, 1976.

Mariátegui, José Carlos. “Mariátegui Total”. Dois Tomos. Empresa Editora Amauta, Lima, 1994.

Mothé, Daniel. “L’ autogestion goutte à goutte”. Paris. éditions du Centurion, 1980.

Mothé, Daniel. “Militant chez Renault”. Éditions du Seuil. Paris, 1965.

Mothé, Daniel. “Lê metier de militant”. Éditions du Seuil, Paris, 1973

Mothé, Daniel. “L’utopie du temps libre”. Éditions Esprit. Paris, 1997.

Nascimento, Cláudio. "Socialismo Autogestionário". Verbete, em Cattani, David Antonio (org.) "A Outra Economia". VERAZ editores. Porto Alegre, 2003.

Nascimento, Claudio e Lisboa, Armando. "Las Transformaciones en el mundo del trabajo". 2001. [www.alliance21.com](http://www.alliance21.com).

Naville, Pierre. "Le temps, la technique, l'autogestion". Éditions Syros, Paris, 1980.

Naville, Pierre. "La Formation Professionnelle et L'Ecole". PUF. Paris, 1948.

Plano Nacional de Qualificação.2003-2007. M.T.E. Brasília, Julho de 2003.

Singer, Paul. Palestra no "Seminário Nacional de Autogestão". Joinville, 2003.

Singer, Paul. "Introdução à economia solidária". Editora da Fundação Perseu Abramo, 2002.

Termo de Referência de Qualificação Profissional em Economia Solidaria. MTE, Brasília, 2004.

Tiriba, Lia. "Formação de trabalhadores face à crise do emprego: pontos para uma pedagogia dos empreendimentos populares".

Williams, Raymond. "La Lunga Rivoluzione". Oficina Edizione. 1979.

Williams, Raymond. "Towards 2000". Critica. Grijalbo, Barcelona. 1984.

Williams, Raymond. "Resources of Hope. Culture, democracy and socialism." VERSO. London. 1989.



## **Os lugares da educação popular, territórios de resistência e criatividade: experiências político-pedagógicas de construção de projeto populares**

Ao saudoso Padre Agostinho Pretto, incansável articulador de movimentos operário-pastoral populares durante a ditadura militar.

Inserido no tema geral dos “Lugares da educação popular, territórios de resistência e criatividade”, nosso ensaio tem por eixo a questão: Qual o papel da educação popular na construção de uma contra-hegemonia, mais claramente, na construção de um Projeto Popular para o Brasil? Como esse processo foi assumido por várias experiências de educação popular no país?

Seja em conjuntura de resistência seja em conjunturas de democratização, a educação popular, no Brasil, tem sido um elemento estruturante de movimentos sociais, e, também de políticas públicas. E, esse elemento estruturante, em quaisquer conjunturas, articula ‘resistência e criatividade’. Portanto, a palavra no plural, ‘Lugares’, é seu campo de práxis.

Como elemento estruturante a educação popular porta a ‘tendência ou potencial’ de articulação em Redes e/ou projetos político-pedagógicos. Suas diversas experiências buscam articular-se em Projetos populares de Nação. É o que pretendemos mostrar com as experiências que vamos assinalar, de modo muito resumido, quase um mapeamento para estudos posteriores.

O tema é complexo e demandaria estudos mais sistemáticos. Vamos apenas levantar algumas experiências e questões teóricas em relação a nosso tema. E, trago uma contribuição, quase testemunho, a partir de minha inserção nestas experiências. Uma trajetória iniciada em 1975 no CEDI, e em 1978 no CEDAC, ambos no Rio de Janeiro. Trabalho educativo com oposições sindicais, movimentos de bairro e pastorais.

Por isso, a não inclusão de tantas outras experiências da educação popular, como por exemplo a política de formação e as escolas do MST. Ou, mais recentemente da escola da Contag.

Nestes trabalhos, a presença de padre Agostinho Pretto, foi fundamental. Em primeiro lugar, pelo apoio moral que nos deu quando saímos da prisão no DOI-CODI-RJ, em 1973. Na época Agostinho me levou para trabalhar no CEDI. Este tipo de apoio Agostinho deu a tantas pessoas. E, tanto no CEDI quanto no CEDAC, onde acompanhávamos a Pastoral Operária e as Oposições Sindicais pelo país. Eis porque a dedicatória!

Para responder nossa questão, necessariamente teremos que nos inserir e recorrer ao processo histórico, articulando a questão da educação popular com a disputa de projetos políticos. Nosso período de análise significa uma “onda de longa duração”, contendo três períodos:

- Memória longa: anos 50 até 1964;
- Memória média= período da ditadura militar (1964-1988-1989);
- Memória curta= período pós neoliberal (anos 90 até os dias atuais).

1) O primeiro período, do “nacional desenvolvimentismo” foi caracterizado por surgimento de diversos movimentos sociais e também por experiências de Governos democratizantes. Significou talvez a primeira experiência de construção de ideias contra-hegemônicas no Brasil, como já assinalou Antonio Candido.

Assim, por exemplo, destacamos as Ligas camponesas, o movimento sindical em torno da Pró-CGT, o movimento estudantil da UNE, movimentos culturais como o MCP, o CCP, cinema novo, teatro do oprimido, música popular. E, nos Governos, a experiência do Governo de Miguel Arraes na prefeitura de Recife e no Estado de Pernambuco; o da prefeitura de Natal, e o governo de Brizola no RS.

Estas experiências trouxeram a marca da educação popular articulada com as questões culturais e, também da educação popular como política pública nos Governos citados.

Essa onda longa de fluxo da sociedade civil-política durou até o golpe militar de 1964, e, no campo cultural se estendeu até final de 1968 (AI n. 5). Há uma vasta bibliografia a respeito.

P. Freire, entre tantos, se exilou. Tinha sido chamado à Brasília pelo Governo Jango para construir políticas públicas de educação popular. Mas, voltaria a desenvolver esta experiência pessoalmente como secretário de educação no Governo Erundina em São Paulo. E, nos anos 2000, voltaria a ser inspiração profunda das ações educativas da RECID, enquanto articulação de espaço público entre governo e movimentos sociais.

2) No período da DM (1964-1988), em seguida ao massacre e derrota dos grupos da resistência armada, as esquerdas se “dispersaram” em experiências da educação popular. Essa, então, foi elemento estruturante dos movimentos sociais seja através da organização popular, com uma nova relação entre dirigentes e base, na formação de base de vários movimentos, por exemplo, as oposições sindicais no campo e na cidade, através de sua forma peculiar de organização de base –sobretudo, as comissões de fábrica; as Comunidades eclesiais de Base, movimentos de bairros em torno de Associações e Comissões de Moradores. Há também uma vasta bibliografia a respeito.

Nesse período houve uma retomada das questões da educação popular e culturais do período anterior, tanto nos movimentos sociais acima citados quanto em algumas experiências de Governo democráticos. Portanto, forte resistência e ampla criatividade marcaram a práxis do período.

Muitas ONGs (na época chamadas de Centros de educação popular ou de assessoria) foram criadas nesse período de resistência à ditadura militar. Participamos do CEDAC, uma rede de ONG’s, fundada em 1978-79, articulando militantes de várias experiências e movimentos sociais (Pastorais, esquerda armada, ação sindical e de bairro) e atuando em território nacional, através de instituições fundadas em pelo menos oito Estados da federação.

A especificidade política do CEDAC era seu projeto estratégico centrado em três eixos: a crítica ao sindicalismo vertical; a crítica aos partidos ‘leninistas’ de vanguarda e o horizonte do ‘socialismo autogestionário’. Nesse último, sem dúvidas, foi pioneiro. Suas atividades

eram caracterizadas pela organização de movimentos populares de Bairro, as Oposições sindicais e Pastorais, como a Pastoral Operária ou instituições como a Juventude Operária Cristã. Tinha uma linha editorial chamada “Brasil dos Trabalhadores”, (nome tomado do Boletim da Oposição Sindical no exílio europeu) em torno das questões do ‘novo sindicalismo’ e de experiências de autogestão. Contava com uma ampla participação de trabalhadores do campo e cidade. A presença de exilados que militavam no movimento sindical, trouxe uma práxis que foi desenvolvida na Europa em torno de um sindicalismo democrático e de base. Na Europa tinham fundado o Grupo de Apoio a Oposição Sindical, realizando ações de publicidade das Oposições Sindicais no exterior e articulando ações com o movimento sindical mundial, como o Encontro Sindical ocorrido em Bruxelas, em 1978, contando com a presença de inúmeras Centrais Sindicais que estavam reunidas na capital Belga.

No campo dos Governos locais-prefeituras, a experiência principal foi a gestão de Paulo Freire como secretário de educação no Governo Luiza Erundina em São Paulo, a partir de 1988. Freire tentou articular as várias Políticas Públicas através da educação popular. Cada Secretaria tinha um coletivo de educação popular.

Também, há a experiência do Governo de Olívio Dutra no RS, mesma época. Em ambas experiências, a educação popular passa da resistência à elaboração de políticas públicas, o MOVA em São Paulo, a Constituinte da educação em Porto Alegre, são exemplos claros.

No campo sindical, a criação da CUT teve como um dos seus marcos a luta contra a ditadura militar combinada à ação sindical em defesa do salário, do emprego, da terra e da autonomia e liberdade sindical,

onde, num intenso processo de mobilização, inúmeras oposições sindicais disputavam eleições e conquistavam novos sindicatos para o campo cutista. Essa estratégia de ação de massa foi crucial para que, no bojo das tensões políticas entre Estado e sociedade que caracterizaram a transição nos anos 70/80, o movimento sindical liderado pela CUT ocupasse um lugar de destaque, colocando-se como um dos principais interlocutores dos setores populares no processo de disputa de hegemonia na sociedade brasileira.

O trabalho de formação esteve presente em toda essa trajetória. A própria criação da central se inseriu no movimento de resistência e busca de alternativas em que a educação popular teve um papel destacado.

Os debates e lutas em torno de uma Constituinte Popular no final dos anos 80, foi outro marco fundamental da resistência e criatividade da educação popular. O projeto “Educação Popular na Constituinte” (articulando cerca de 9 ONGs do país) articulado ao movimento dos Comitês de participação na Constituinte, tinha como lema “Constituinte sem povo não cria nada de novo”. Organizava-se em ‘comitês populares’ que usavam a metodologia da educação popular em suas formas de lutas e de formação de base.

3) O período posterior, os anos do neoliberalismo, iniciado já em 1985, acelerado pelo interregno do Governo Collor de Melo, e consolidado na época FHC, trouxeram dificuldades imensas para os movimentos sociais. Contudo, esse processo foi desigual, pois em alguns territórios houve experiências de movimentos sociais e de Governos que traçavam outra perspectiva política.

Por exemplo, enquanto o governo FHC ‘criminalizava’ a greve dos Petroleiros, em Catende, na zona da mata de Pernambuco, com apoio do governo M. Arraes, devido a aplicação da lei de falência, os trabalhadores da Usina Catende assumiam a autogestão de um território de 26 mil hectares. Precisamente, em Catende esteve P. Freire para uma “roda de conversa” com os camponeses.

Algumas experiências foram fundamentais para o período posterior. Destacamos aquelas em que estivemos presente como ator direto. A criação do Instituto Cajamar (INCA) em 1986, por iniciativa de sindicalistas do ABCD, quando perceberam a necessidade do movimento sindical-operário avançar para disputa de Projetos na Sociedade. A campanha das “Diretas Já” tinha mostrado a forte participação da sociedade. Os trabalhadores, então, precisavam de organismos de educação próprios. O INCA veio atender essa demanda e durou até 1996, constituindo 10 anos de trabalho de educação popular.

Não por acaso, Paulo Freire foi o presidente do INCA, tendo um sindicalista dos Químicos como vice-presidente (Jorge Coelho). O INCA reuniu os principais nomes dos movimentos sindical e popular e da intelectualidade do país. Tinha projeto de formação, articulando a CUT, o PT e movimentos populares, e em alguns momentos questões da teologia da libertação.

O Programa “Integrar”, surgido por iniciativa da Confederação Nacional dos Metalúrgicos da CUT, iniciado em 1995 no ABCD, surgiu de uma pequena experiência da CNM com desempregados do ABCD com uso dos recursos do FAT. A partir de 1987, se ampliou para várias cidades de SP e RJ. Desta experiência surgiu uma forte

articulação com a USP, a PUC e a UFRJ em torno das questões da qualificação sócio-profissional.

Os comitês de desempregados avançaram seus debates em torno do tema do Cooperativismo Popular ou Economia Solidária. Estes comitês se reuniram no ABCD e formularam 8 projetos de cooperativas. Um amplo seminário, com cerca de 3.000 pessoas discutiu estas propostas avançando ideias de “organização de unidades produtivas autogeridas. “A presença de Paul Singer e da ANTEAG impulsionaram a experiência ao campo da Ecosol”.

Esse Programa, em 1998, foi assumido pela CUT como programa “Integração” articulando formação sindical e qualificação sócio-profissional. Foi desenvolvido pela Rede de Escolas da CUT, articuladas com educadoras de algumas Universidades (Maria Clara Fischer, Elza Falkenbach e Daisy Cunha - Unisinos, Unijuí e UFMG, respectivamente).

Dois aspectos se destacam: pela primeira vez a utilização de recursos do FAT e a articulação em torno do conceito de ‘território’ vindo da obra do geógrafo Milton Santos. Resistência as políticas neoliberais articulada com ‘criatividade’ político-pedagógica.

4) Esse Projeto foi fundamental no período iniciado em 2002, (com a eleição de Lula à Presidência da República) para construção do Plano Nacional de Qualificação na Secretaria de Políticas Públicas de Emprego, do Ministério, Trabalho e Emprego, com os recursos do FAT.

Quando na CUT, foram cinco anos de experiência marcada por uma concepção de qualificação profissional no campo dos Conselhos de gestão pública e na formação de educadores. Ambos cortados transversalmente por

uma metodologia de “sistematização de experiências de educação popular”.

Outro Projeto marcante foi o “Terra Solidária” desenvolvido pela CUT na região Sul. Articulava diversas cidades nos três estados da região Sul, com o critério territorial. No período do Governo Lula, esse projeto foi usado como base para construção do Programa “Saberes da Terra” articulando o Ministério da Educação (SECAD), a SENAES, Ministério do Desenvolvimento Agrário, Ministério do Meio Ambiente, e a CONTAG.

No campo da Ecosol, a partir da SENAES, foi criada a Rede dos CEFS, uma cada região e um em nível nacional. Nesta construção foi fundamental a experiência de construção da Política Nacional de Formação da CUT, iniciada com seminários sobre metodologia da educação popular, em 1986, em uma ação educativa coordenada pelo INCA, FASE nacional, CUT e CEDI. Ação que recolheu tudo que havia de experiência de formação sindical no Brasil, seja de alguns sindicatos seja das ONGs.

No caso, a SENAES e o FBES-Fórum Brasileiro de Ecosol, chamaram duas oficinas nacionais para construção metodológica do Projeto político-pedagógico dos futuros Centros de Formação da Economia Solidaria. Em Brasília, a Primeira oficina metodológica, em 2005, cerca de 40 instituições participaram desta atividade, levantando as questões metodológicas e de conteúdo da formação em Ecosol. Nos CFES, a partir de 2009, essa construção avançou para formulação de uma ‘pedagogia da autogestão’.

No campo das políticas públicas, houve a experiência do TALHER depois RECID, iniciada no Ministério do Desenvolvimento Social, para formação de

‘comitês populares’ nas cidades, onde teriam como tarefa a gestão popular dos Programa “Fome Zero”. Articulando movimentos populares e Prefeituras.

A passagem de TALHER para RECID, rede educação popular inspirada na pedagogia de Paulo Freire, significou um salto de qualidade ao ter como objetivo maior a participação com os movimentos sociais na construção de um Projeto Popular para o Brasil.

A RECID funciona através da realização de mais de 2.000 oficinas de base nos setores mais pobres da população. Em sua evolução foi construindo metodologias de sistematização em nível nacional e em seguida, um Projeto Político Pedagógico, através de diversas formas e níveis da educação popular, como as “Cirandas de Educação” realizadas em nível nacional. Em seus encontros municipais, estaduais e nacional, a Recid elaborou elementos de um Projeto Popular, através de um processo de sistematização envolvendo milhares de pessoas através de suas milhares de oficinas de base e rodas de conversa.

Duas Instituições de educação popular realizaram a mediação entre o Governo federal e os movimentos sociais. Primeiro, o IPF –Instituto Paulo Freire, de São Paulo, e, em seguida, o CAMP.do Rio Grande do Sul.

E, por fim, mas não menos fundamental, foi a aprovação na CONAI- Conferência Nacional Educação, em 2010, a educação popular foi aprovada como política pública de Estado. A RECID articulou essa iniciativa junto com os trabalhadores da educação. A experiência de P. Freire em SP, no Governo Erundina, foi a fonte inspiradora.

Enfim, vamos terminar com algumas questões teóricas.

Para Gramsci, a formação de uma hegemonia é um processo de longa duração e, a transformação da estrutura social é precedida de uma revolução cultural.

Na obra de R. Williams, “estrutura de sentimento” é um conceito chave, em oposição à ‘visão do mundo’ ou à ideologia’. Williams fala de uma “longa revolução”, insistindo na ideia de “cultura vivida” e numa reforma institucional, educativa, da indústria cultural e da esfera pública.

Para R. Williams, uma hegemonia necessitava construir instrumentos culturais, que se traduzissem em tópicos, figuras semânticas, discursos, rituais.

Com estes horizontes, a formação significa um grande trabalho de educação política e cultural, tanto em seus conteúdos, sua metodologia e em seus objetivos ou intencionalidade política. Tudo isto aponta a longo prazo para a construção de uma hegemonia popular. Trata-se de uma “revolução cultural do cotidiano”, de gerar uma cultura democrática. O que está em jogo é uma nova maneira de viver: novas relações sociais, formas de trabalhar, pensar, sentir.

### **Educação e Projeto Político Popular**

As ideias sobre o papel da educação popular no contexto atual, a partir de Mariátegui para quem a revolução social e a criação de uma nova ordem, qualitativamente superior à civilização burguesa, deixam claro que não era um assunto exclusivamente político e econômico. Implicava também uma dimensão ética e cultural.

Das experiências que vivenciamos e deste campo teórico mariateguiano, podemos assinalar alguns referenciais:

- 1.A educação popular tende a colocar a organização popular de base, no centro mesmo da construção do projeto político alternativo;
- 2.A educação popular destaca a importância da democracia na construção do novo projeto hegemônico;
- 3.Educação popular põe a cultura popular como fonte de identidade e força do projeto popular nacional;
- 4 Educação popular reconhece à vida cotidiana, a ‘experiência’, como um espaço de construção da nova hegemonia;
- 5.Como uma consequência da valorização da cultura popular e da vida cotidiana do povo, a educação popular põe em relevo a importância do papel do indivíduo e da subjetividade;
- 6.A educação popular assume que o “projeto nacional” é construído a partir das experiências concretas e particulares.
- 7.A educação popular toma a prática da sistematização de experiências como elemento estruturante de sua práxis pedagógica.

Uma última e fundamental conclusão destas experiências. Nos diversos períodos a educação popular simultaneamente foi resistência e criatividade. Sobretudo, em países que não realizaram as revoluções democráticas burguesas, a educação popular é um elemento instigante de processos aprofundados e radicais de transformação social.

Nos últimos dois períodos, a educação popular foi, no mínimo ‘secundarizada’ nas estratégias de formação no Brasil. Não por todos os movimentos sociais, mas em alguns de fundamental importância, como CUT e PT, em que ela foi mesmo estruturante, ocorreu esse fenômeno.

Na conjuntura atual, a educação popular associa-se a projetos populares que vão além das estratégias de “desenvolvimentismo social” dominantes nos Governos. Mesmo no caso da RECID, que está estruturada nos espaços governamentais, o Projeto Popular que surge como horizonte de utopia concreta é de caráter popular e comunal, muito além do projeto governamental do período Lula e Dilma.

Todavia, devemos assinalar uma retomada da educação popular nos últimos anos em movimentos novos como Assembleia Popular, Consulta Popular e na metodologia de muitas experiências de Políticas Públicas de Governos associadas com Universidades Públicas e Movimentos Sociais diversos.

Portanto, em muitas situações a educação popular é resistência e implica muita criatividade para ir “Além do Capital”, como fala Mészáros. E, na conjuntura atual, porta muitas afinidades, guardando as especificidades, com Projetos em construção em países como Bolívia e Venezuela.



## **A autogestão reinventando Paulo Freire!**

### **A título de introdução**

Em *Reinventando Paulo Freire no século 21*, Carlos A. Torres afirma: “Quando criamos o primeiro IPF (Instituto Paulo Freire), o próprio Paulo nos deu uma consigna: que não o repetíssemos, mas o reinventássemos” (2008, p. 43). Na verdade, Freire é reinventado a cada prática social que reaparece na história. Singer define a “Economia Solidária como um ato pedagógico” (2005, p.13), ou seja, a pedagogia do trabalho associado, das experimentações autogestionárias. Sendo estes um novo campo da educação popular e, portanto, possibilitando a reinvenção das múltiplas pedagogias de Freire.

Trilhando os inúmeros verbetes do *Dicionário Paulo Freire* (Streck, Redin, Zitokski, 2008), não encontramos nenhum sobre autogestão e/ou trabalho associado. Entretanto, quem desenvolve uma práxis educativa com a pedagogia do trabalho associado/ autogestão, sabe muito bem que esta trata-se da aplicação criativa de princípios da pedagogia freiriana e da educação popular ao campo do trabalho associado. Por exemplo, Aline Mendonça e Telmo Adams, que desenvolveram ações educativas no CFES (Centros de Formação da Economia Solidária) da região Sul, afirmam sobre a pedagogia da autogestão:

Para tanto, há um exercício de reconhecer e estimular uma pedagogia da autogestão – que significa o processo pedagógico no âmbito do trabalho associado e autogestionário - e reconhecer e estimular uma

autogestão da pedagogia – que significa ter a experiência da autogestão como referência de processos pedagógicos e formativos sobre a economia solidária que possuem a educação popular como base (Mendonça & Adams, 2013, pp. 260-261).

Enfim, o trabalho associado/autogerido compreendido como um novo espaço privilegiado de educação popular, dando forma a uma pedagogia da autogestão.

Não há pedagogia da autogestão sem educação popular, e não há no campo da produção associada/economia solidária pedagogia sem Paulo Freire. É a relação que Paul Singer definiu no Prefácio à obra de Gadotti *Economia Solidária como práxis educativa*, como: “A ligação umbilical da educação popular com a economia solidária...” (SINGER, 2009, p.10).

Fica no ar uma questão ou, no dizer de Freire, “uma curiosidade”. Paulo Freire fez uma reflexão sobre as experiências de Autogestão? E, especificamente, sobre as experiências e lutas de trabalhadores/as nos locais de trabalho? Parece que este não foi seu campo específico de reflexão. Todavia, nas suas muitas andanças pelo mundo, há pistas com vestígios de que Freire tinha conhecimento destas lutas. Vejamos algumas.

## **A - Pistas entre Freire e Autogestão**

1. Freire, nos anos 1960/1970, manteve um diálogo profundo sobre educação com Ivan Illich em Cuernavaca, no México. O diálogo centrava-se na ideia de Illich da “desescolarização, da sociedade sem Escola e, de Freire com a temática da “conscientização”. Os dois

autores tinham muitas discordâncias sobre a escola e seu papel. Todavia, Illich foi um crítico radical da sociedade industrial, e com os temas da “Convivialidade” e do “Trabalho Fantasma” aproxima-se do mundo da autogestão. Quando Freire foi para Genebra, em 1970, o diálogo entre os dois foi interrompido. Mas, 10 anos depois, Illich encontrou-se com Freire em Genebra e na ocasião realizaram um seminário/diálogo na Oficina Internacional Educação na qual foi debatido entre vários educadores as afinidades e as diferenças entre ambos.

Durante o seminário/diálogo, o pedagogo alemão Heinrich Dauber colocou o tema da autogestão, a interconexão entre viver, aprender e trabalhar, como a educação pode romper suas regras restritivas e realizar uma integração entre a aprendizagem, a vida e o trabalho. Em sua fala, H. Dauber, conforme em *Diálogo Freire-Illich*, assinala:

Em Cuernavaca discutimos alguns bons exemplos de fábricas: vocês provavelmente ouviram falar sobre a greve de LIP na França. Os trabalhadores começaram a greve e construíram uma luta política: trataram de mudar a organização do trabalho e começaram a aprender enquanto trabalhavam. Depois levaram seus filhos e mulheres à fábrica, e começaram a viver ali também, parte do tempo, e nesta greve era muito claro que pediam algumas oportunidades de aprender: novas oportunidades de como deve ser dirigida uma fábrica. A administração oficial lhes enviou alguns professores, que ensinavam estes temas durante 30 ou 40 anos nas escolas, porém foram recusados após três dias. Eram muito teóricos e abstratos e estavam longe do que se passava na realidade. Penso que na mesma linha vocês podem dar outros exemplos de diferentes países onde

pessoas que vivem juntas – isto é, em comunidades – começaram a construir por conta própria um sistema de aprendizagem, de intercâmbio de conhecimento ou de intercâmbio de novas concepções de trabalho (FREIRE-Illich, 1975, p. 84, grifos e tradução meus).

2. No processo da Revolução dos Cravos, em Portugal 1974, surgiu a BASE-FUT (BASE-Frente Unitária dos Trabalhadores) a partir das ocupações de fábricas e prédios. A BASE criou uma rede de escolas de formação, uma em Lisboa, uma em Coimbra e outra no Porto. Além disso, realizou trabalho de alfabetização nas ex-colônias portuguesas. Um dos materiais publicados para o trabalho de educação popular foi a obra *Alfabetização Caminho para a Liberdade* (BASE-FUT, 1975) na qual o capítulo 5 intitulado “Alfabetização-Libertação segundo Paulo Freire” trata-se de uma “tradução” com uma linguagem simples da obra: *A educação como prática da liberdade* (1967) de Freire. Sendo uma apresentação de 6 “ideias-força” da visão do autor. As ideias dele foram a base pedagógica do Centro de Formação/Centro de Cultura Operária da BASE-FUT, dos chamados “métodos indutivos”. A BASE desenvolveu um trabalho de formação de alfabetizadores com objetivo de “alfabetizar na luta pela sociedade autogestionária”. Nesse sentido, publicou um “Manual de alfabetização (para quem quer aprender com o povo)” sendo este um trabalho Coletivo do Centro de Cultura Operária (CCO); dialogando com Paulo Freire, também publicou o livro *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*.

O CCO surgiu nos anos de 1960, e se espalhou em várias regiões de Portugal por iniciativa de trabalhadores/as, e, nesse sentido, a autogestão foi o seu motor de animação, contribuindo para a formação de

líderes da Revolução dos Cravos. Em 13 e 14 de Maio de 1978, a BASE realizou em Lisboa a 1ª Conferência Nacional pelo Socialismo Autogestionário, após um processo de debates preparatórios. Do evento participaram diversos representantes de centrais sindicais e instituições educativas de vários países.

A BASE teve nessa época duas relações profundas com o Brasil: a primeira foi com a obra de Paulo Freire, e, a segunda com o apoio às “Oposições Sindicais” brasileiras, através de trabalhadores/as exilados na Europa. Alguns/mas participaram da 1ª Conferência Nacional “pelo Socialismo Autogestionário”, e no retorno ao Brasil com a anistia em 1979, criaram Centros de Educação Popular que tinham como eixo temático a autogestão social.

O Documento final da Conferência traz a seguinte nota: “Destacamos a mensagem do Conselho Ecumênico das Igrejas, justificando a impossibilidade de PAULO FREIRE participar na Conferência, por se encontrar na Guiné e em Cabo Verde”. (BASE-FUT, 1979, p. 152-153)

Como diria Lenin, Freire preferia fazer a revolução a discutir sobre ela.

3. Em 1980, na cidade de Lima no Peru, foi realizada a 2ª Conferência Internacional sobre Autogestão e Participação na América Latina e Caribe. E no seu relatório vamos encontrar referências a Paulo Freire na fala do iugoslavo Jaroslav Vanek (da Universidade Cornell) que assessorava diversas experiências de autogestão de empresas na América Latina, como no Peru do general Alvarado em 1968. Em sua fala sobre “Uma nova estratégia para a autogestão na América Latina e Caribe”, Vanek diz:

[...] os que autogestionam devem controlar tanto a tecnologia com a qual trabalham, como o processo de seu desenvolvimento e transformação [...]. Relacionado com isto está a compreensão do complexo processo social, econômico e político de transição que possa conduzir desde o presente estado das nações latino-americanas a um baseado na autogestão e autodeterminação econômica [...]. As ciências sociais têm se dedicado pouco para um melhor entendimento dos processos históricos ou dinâmicos da transição. Temos noções fragmentárias tais como as elaboradas por Freire, Illich ou outros autores [...] ter modelos prescritos é impossível, porque o processo de transição deve ser forjado e modelado juntamente com os envolvidos, o que importa é uma estratégia para incorporar-se no processo participativo de definição das formas de transição. O fundamental é a prática coletiva emergente do verdadeiro diálogo de algum modo descentralizado. Isto também requereria novas formas de diálogo, educação freiriana. O cidadão promédio, tanto no Norte, Centro ou Sul da América, vê o sistema em que vive a maioria capitalista ou feudal pré/capitalista – como uma regra imutável da terra, uma lei natural posta por Deus. Com esse tipo de consciência ingênua ou primitiva é muito difícil progredir em uma frente ampla, para a autogestão e, por implicação, temos em nossa frente um trabalho enorme de conscientização [...]. Porém, sobre esse ponto podemos aprender a metodologia de Paulo Freire da pedagogia libertadora. Os grupos pequenos com poucos requerimentos de inversão em capital, e que são autogestionários, poderão também por meio de um diálogo criativo freiriano definir e determinar o processo social de transição. Tais processos

dialógicos orgânicos compreenderão a evolução natural de um processo de educação freiriano e se ligarão organicamente ao processo de produção, algo que talvez não foi considerado na obra de Freire. Com esta interação entre a educação e a produção – reflexão e ação – o processo pode subitamente ou de repente transformar-se em autosuficiente, crescente, sem limitação de tempo e contínuo (Roca Tavella, editor, 1981, p. 455, tradução minha).

Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Na apresentação ao capítulo V, intitulado “Estratégias para o desenvolvimento da autogestão na América Latina e Caribe” há outra referência à metodologia freiriana: “Segue um ensaio que se refere ao método freiriano do diálogo como estratégia para a formação e fomento das empresas autogestionárias”.

Trata-se de um destaque do ensaio de Carmen Arnillas, sob o título *Metodologia Freiriana para a Formação e Fomento de Empresas Autogestionárias*. Quando da apresentação do seu ensaio nesta 2ª Conferência, a autora Arnillas agradece o contato com J. Vanek e, sobretudo, faz um destaque, aos ensinamentos de Paulo Freire, que nos prove com um processo viável para organizar empresas de autogestão e para educar ou ‘alfabetizar’ aos que são analfabetos ou carecem de consciências positivas ou críticas. Suas ideias e pensamentos têm sido guias primordiais na elaboração deste ensaio que agora apresento (idem, 1981, p. 494).

Carmen Anillas apresentou uma experiência de empresa autogerida, a ENSOL, empresa construtora de coletores de energia solar. Ao final do ensaio, ressalta que com o “método do diálogo e reflexão” as pessoas “poderão

participar democraticamente na decisão de seus futuros, na formação de empresas autogestionárias”. Na bibliografia cita as obras *Cartas de Guiné-Bissau* e *Pedagogia do Oprimido* de Paulo Freire.

Destacamos, para posterior comentário, na fala de J. Vanek, o ponto em que diz “não encontrar na obra freiriana a relação orgânica da educação com os locais de trabalho, a produção associada/autogerida”.

No *Dicionário Paulo Freire*, no verbete sobre “Trabalho”, Maria Clara Bueno Fischer afirma:

Na obra de Freire o trabalho é concebido tanto na sua dimensão ontológica – como processo de humanização do ser – quanto histórica, no reconhecimento que o autor faz das suas diferentes manifestações nas sociedades humanas ao longo do tempo [...]. De forma muito clara o trabalho aparece nos seus textos produzidos no contexto das lutas de libertação anticolonialistas e socialistas ocorridas na África nos anos 70. É nos textos dedicados à experiência educativa em países africanos, ocorridas no período pós-revolucionário de reconstrução nacional (década de 1970), que a esfera do trabalho aparece de forma mais explícita, tanto do ponto de vista do entendimento de sua centralidade (enquanto trabalho emancipador), para reerguer, construir e implantar uma nova sociedade (socialista) quanto no que diz respeito às relações entre *trabalho e educação*. Na experiência da Guiné-Bissau fica mais explícita a sua colaboração para o campo conhecido como pedagogia do trabalho – educação revolucionária dos trabalhadores – no sentido desse ser assumido abertamente como princípio educativo, formador dos seres humanos, tanto o trabalho manual como o intelectual (2008, p. 413-414).

Se por uma série de razões a obra freiriana não tem sua centralidade temática na práxis dos locais de trabalho, sobretudo nas fábricas, isso não significa que sua pedagogia (que toma o trabalho como princípio educativo do ponto de vista histórico-ontológico) não contribua para uma pedagogia da autogestão/trabalho associado (que, na verdade, não pode limitar-se ao campo do estrito processo produtivo nos locais de trabalho).

Uma visão não dialética dessa questão pode levar a ideias como as de Diana Coben afirmando “mais que uma revolução proletária, o modelo de revolução de Freire é uma guerra anticolonial de libertação que conduz a um tipo de socialismo em um país” (2001, p. 149).

A linha da ontologia do trabalho, seguindo Lukács e Mészáros, traça um complexo de mediações que envolve a Totalidade do Metabolismo Social. E, se com Gramsci, a hegemonia nasce nas fábricas, é no nível da superestrutura que define-se a disputa hegemônica.

4. No início dos anos 1980, houve a experiência de formação com bases autogestionárias na Bélgica. Para seguir nossas pistas, vamos recorrer à obra do pedagogo autogestionário belga Jef Ulburghs que foi pioneiro na construção da pedagogia da autogestão e desenvolveu um intenso trabalho de animação de base numa perspectiva autogestionária. Vejamos suas ideias, que são importantes para a construção de uma pedagogia da autogestão.

Ulburghs fez parte do Movimento de Animação de BASE-MAB, e suas ideias foram apresentadas em seu livro *Pour une Pédagogie de l'Autogestion*. Como diz na apresentação:

Este livro nasceu de uma longa experiência. Anos de luta fizeram amadurecer um método e construir uma pedagogia para uma mudança social nova na perspectiva autogestionária. Chamo esse método de 'indutivo' (1980, Bruxelas. p. 7. Tradução minha).

Sua obra tem inspiração em três pedagogos: Paulo Freire, Oskar Negt, educador e sociólogo da Escola de Frankfurt e Joseph Cardijn, fundador da Juventude Operária Católica. Ulburghs diz que muito foi escrito sobre a autogestão, contudo, muito pouco sobre sua pedagogia.

O movimento autogestionário, ao mesmo tempo, pedagógico e político, é portador de uma dinâmica permanente, de um processo constante de evolução em que o pensamento e a ação permitem o aprofundamento do conteúdo ideológico. O que é revolucionário não é o resultado, mas o processo para autogestão (Idem, p. 7s).

No capítulo sobre “As Alternativas Parciais de Autogestão”, o autor traz as seguintes ideias principais:

As alternativas parciais formam de início os campos de ensaios limitados para autogestão. Mobilizam as massas para uma ação concreta; partindo de análises de suas necessidades, a população determina com autonomia suas ações, e no processo e de modo indutivo adquire uma formação pela autogestão (idem, p. 130).

A experiência de autogestão na educação, para Ulburghs, parte da ideia de que “a autogestão se parece a um canteiro de construção onde os operários têm o direito de experimentar” (ibidem, p. 165).

A construção de um movimento pela autogestão requer animadores-educadores de base muito bem formados. Na Bélgica, surgiu desta necessidade uma “Universidade Operária” com o objetivo de formar militantes de base prontos a se tornarem animadores na perspectiva de um socialismo autogestionário. Neste campo:

situa-se a tomada de consciência da base, como uma etapa importante de um novo tipo de sociedade democrática: a autogestão. Os dois pilares desta tomada de consciência são: uma organização autônoma e a formação permanente (ibidem, p. 171); consciência de base que seria a “conscientização”, segundo Paulo Freire.

Ulburghs fala de uma “cultura operária original” relacionada a uma “cultura indutiva”:

sua linguagem concreta e direta é rica em símbolos [...], sua luta inspira também a poesia, a canção, a literatura, a religião popular, a filosofia e a política. Ela permite que uma nova forma de vida e de pensamento possa se desenvolver (ibidem, 1980, p. 205).

A aprendizagem, o modo de adquirir uma cultura seja por transferência (dedução), seja por autolibertação (indução) é determinante para seu conteúdo.

Deste modo, Ulburghs parte de três mestres do pensamento indutivo: Cardjin, que foi o fundador da JOC; Paulo Freire, com seu método da “conscientização” através da qual o oprimido cria sua própria linguagem, e esta é um meio de dar nome ao futuro e permite ao oprimido de tomar em mãos sua própria vida; e, no

campo sindical, a pedagogia de Oskar Negt, experimentada nos Conselhos Operários de fábricas alemãs.

Jef Ulburghs e sua equipe estiveram, em agosto de 1977, com Paulo Freire em Genebra, quando este estava exilado. “Trocamos ideias muito interessantes a propósito da ação de base” (ibidem, p. 165). Também, encontramos no autor ideias de Gramsci, no sentido de que as formas de luta de base constituem uma “luta cultural”.

Ulburghs, ao falar sobre os três “mestres do método indutivo”, ressalta:

Como Freire, no movimento de animação de base, nós não nos dirigimos apenas aos operários, mas a todos os oprimidos (ibidem, p. 55).

A concepção do socialismo autogestionário de Ulburghs é que:

O atrativo da autogestão está no fato que a base mesma pode gerir coletivamente sua própria vida. Claro, os comitês de base em todos os setores e em todos os níveis da sociedade devem ser criados. A produção é assim gerida pelos comitês de trabalhadores eleitos por um tempo determinado e para uma função delimitada: os critérios de opção são a competência e a honestidade; estes comitês são regularmente controlados, são revogáveis e substituíveis. Eles representam os diversos ateliers, as várias categorias de idade e cada tipo de trabalho. Os comitês de fábrica estudam a repartição do trabalho, controlam a formação dos trabalhadores, assim como as grandes opções da

produção. Regularmente, convocam assembleias para prestar contas de suas ações (ibidem, p. 210).

No setor da “re-produção” (que chama de “Setor Doce”, onde as experiências alternativas podem se desenvolver com mais facilidade), o autor afirma que “a população deverá se organizar em comitês nos setores da saúde, do bairro, dos esportes, da formação” (ibidem, p. 180).

Além dos vários setores, deverá haver uma intercomunicação entre os diferentes tipos de atividades sociais: um delegado do meio ambiente visitará um comitê de fábrica e vice-versa. A autogestão coerente e digna desse nome compreenderá de início um primeiro escalão, os comitês de base nos diferentes setores de produção e de reprodução. Em segundo lugar, os comitês se interarticulam de uma forma horizontal e intersetorial. Em terceiro lugar, eles se organizam nos diferentes níveis da sociedade: regional, nacional e internacional (ibidem, p. 210).

Entre as “condições da autogestão”, Ulburghs introduz a noção de “uma educação permanente”:

O grande perigo da autogestão é a possibilidade de concorrência, por exemplo, entre unidades de produção... A tentação corporativa pode opor os setores fortes aos setores fracos. Para evitar este risco é necessário combinar a autogestão com uma formação permanente. Ao passo que a duração do trabalho diminui e que as tarefas duras são repartidas ou feitas pelas máquinas, o tempo assim ganho pode ser utilizado para a formação dos trabalhadores (ibidem, p. 205).

Desta ideia podemos extrair o que chamamos de “greve pedagógica” ou “parada pedagógica”, que é a possibilidade dos atores diretos do trabalho associado têm de utilizarem o tempo de trabalho que controlam para “rodas de conversas” (Paulo Freire) no próprio local de trabalho; pois dominam a tecnologia, “experimentando” deste modo a “formação permanente”.

Em uma de suas últimas atividades educativas, Paulo Freire realizou uma roda de conversa com os camponeses da Usina Catende, que foi uma experimentação de autogestão em uma empresa falida na zona da Mata de Pernambuco. Dessa ação resultou uma “Cartilha” escrita pelos camponeses, a qual pode ser encontrada na biblioteca do Instituto Paulo Freire em São Paulo.

Segundo Ulburghs, a formação permanente:

Abrange uma formação ao alcance de todos (facilitada pela computação), uma qualificação técnica pluriforme (para evitar o trabalho único e mecânico), análises políticas (para situar o objetivo da produção), e a formação moral (para favorecer a solidariedade) (ibidem, p. 213).

Portanto, o autor conclui que a “autogestão é, assim, impossível sem uma formação permanente que ponha o conhecimento à disposição de todos. Esta formação supõe uma dimensão política solidária e global” (ibidem, p. 205).

As experimentações de autogestão mobilizam os trabalhadores para uma tarefa concreta e, assim, adquirem no processo e de modo indutivo uma formação para autogestão.

## 5 - O Instituto Paulo Freire (IPF).

A construção do IPF em 1991 faz parte desse processo em torno da Ecosol (Economia Solidária). Paul Singer diz no Prefácio à obra de Moacir Gadotti *Economia Solidária como práxis pedagógica* (2009):

Paulo Freire elaborou uma introdução para o programa em que demonstra sua extraordinária capacidade de desvendar o potencial desta nova maneira de praticar a economia, ao dizer que ela ‘representa algo de novo e esperançoso para o futuro da educação popular da América Latina e para uma nova ordem econômica mundial (SINGER, 2009, p. 10).

Aqui, Singer se refere ao “Programa para a América Latina” que foi elaborado em 1989 na Associação Internacional de Educação Comunitária, que teve como eixo o “fator C”: cooperação, corresponsabilidade, comunicação, comunidade, elementos constitutivos das Organizações Econômicas Populares (OEP). Esse conceito de OEP vem dos estudos de Luís Razeto, sem dúvidas o pioneiro dos estudos da Ecosol, a partir das experiências alternativas surgidas no Chile pós-golpe de 1973. Um dos pontos do Programa é a Economia Popular da Solidariedade, tendo por eixo o processo educativo-produtivo.

Gadotti nos diz que o:

Educador Paulo Freire ficou entusiasmado com o resultado da discussão e das propostas que havíamos feito e nos escreveu uma carta para introduzir o documento final do nosso programa [...]. Ele nos chamou a atenção para um ponto

importante da metodologia do novo programa [...], Paulo Freire manifestava uma preocupação com a sistematização das práticas e nos indicou os nomes de Oscar Jara e Sergio Martinic (Gadotti, 2009, p. 21).

Em 1993, Gadotti e Gutierrez publicaram o livro *Educação comunitária e educação popular*, no qual refletem sobre a experiência do Programa da Associação Internacional de Educação Comunitária (AIEC). Também em relação à construção do IPF, Gadotti nos fala da influência dessa experiência nos Projetos do IPF de educação de adultos.

6. Cabe destacar abaixo algumas experiências educativas do Coletivo “Cercle des pédagogies émancipatrices”, surgido após a morte de Paulo Freire; e, em seguida o destaque de dois Seminários sobre a obra freiriana, um em Recife, outro em Paris em Maio e Setembro de 2002, respectivamente.

### **A) A experiência do “Círculo de pedagogias emancipadoras” – México**

A) A experiência realizada em Yucatán, no México, tem por eixo “Do Ensino-aprendizagem ao Trabalho-Aprendizagem”, na área rural. Foi criado um modelo de formação a partir desse eixo/categoria que constitui o ponto de partida da construção de uma pedagogia e uma dialética da capacitação, educação no/pelo trabalho. Sua concepção e metodologia partem da realidade viva do trabalho, convertendo o processo de trabalho em instrumento principal da aprendizagem: os conteúdos da aprendizagem propostos decorrem das características e

exigências próprias do trabalho. Esta base teórica foi retomada em cursos universitários de formação de educadores de adultos. O processo de formação permitiu construir uma “pedagogia específica” respondendo à necessidade de uma pedagogia e de uma didática específicas da capacitação dos camponeses e trabalhadores (ver Garibay & Ségurier, 2009, p. 109-116. tradução minha).

### **B) A Pedagogia da produção associada/ autogestão**

Há uma ampla bibliografia sobre as experiências de Ecosol no Brasil, que como uma nova prática social tem sua origem e seu início. Tracemos um método de temporalidades para essa bibliografia. Uma primeira temporalidade, diz respeito a “ondas de longa duração”, uma segunda à “média duração” e, por fim, uma de “curta duração”. Nessa perspectiva, talvez, a primeira obra sobre o tema no Brasil seja o livro de Paulo Nogueira Filho, *Autogestão* de 1969. Mas, também podemos assinalar outros trabalhos que são pioneiros para o acúmulo da experiência do trabalho associado. Como, por exemplo, a pesquisa feita pela educadora Beatriz Costa, do NOVA (Pesquisa e Assessoria em Educação), ainda em 1983/1984, publicada pela Editora Vozes em 1985 com o título *O trabalhador e a produção hoje. Um ponto de vista*. Esta que foi realizada através de entrevistas diretas com trabalhadores/as do campo e da cidade de vários ramos econômicos nos estados de Pernambuco, Bahia, Rio Janeiro, São Paulo e Minas Gerais.

Ao distinguir dois tipos de situações: “a fábrica e a produção por conta própria”, Costa (1985) capta os primeiros embriões da Economia Popular e Solidária. Vale salientar que nesse período, nos anos 1980, poucas experimentações eram desenvolvidas nesse campo: como a da Cáritas com os Programas Alternativos Comunitários, algumas acompanhadas por Centros de Educação Popular: CEDAC (Centro de Ação Comunitária), PACS (Políticas Alternativas para o Cone-Sul), CAMP (Centro de Assessoria Multiprofissional), FASE Nacional (Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional). Costa (1985) aponta, então, “a produção por conta própria como um campo de luta associado às lutas nas fábricas”. Chega a nomear este tipo de produção “oficinas de produtores por conta própria”. E observa que “têm em comum o fato de que os produtores procuram se organizar de um modo alternativo aos das instituições capitalistas” (COSTA, 1985, p. 44).

Ainda nos anos 1980, há a pesquisa no campo da “heterogestão”, realizada por Acácia Kuenzer, em empresas do Paraná. O livro intitulado *A Pedagogia da Fábrica*, de 1986, traz a reflexão da autora que, ao pensar o processo educativo nas empresas, define os traços do que chama de “a pedagogia da heterogestão”. Kuenzer aponta que a “[...] utopia, [...], está na autogestão, compreendida como o controle da produção por todos os homens, com o estabelecimento da hegemonia do trabalho sobre o Capital” (1986, p. 56). Além disso, destaca-se no campo teórico o uso das ideias de Gramsci.

Em seguida, destacamos de Lia Tiriba, que situamos na “média duração” no campo da Pedagogia da produção/trabalho associado, a obra intitulada

*Economia Popular e Cultura do Trabalho: pedagogia(s) da produção associada*” (2001) – publicada antes do primeiro Governo de Luis Inácio Lula da Silva – que é fundante do campo teórico da pedagogia do trabalho associado. A autora une as experiências empíricas que acompanhou junto à fábrica Remington no Rio de Janeiro e à cooperativa de mineiros em Criciúma, estudos sobre as experiências na Espanha revolucionária entre 1936 e 1939, e, uma pesquisa sobre cinco experiências de economia popular solidária no Rio de Janeiro. Têm como base de análise as obras de três estudiosos da economia popular/solidária (Luis Razeto Migliaro, Jose Luis Coraggio e Orlando Nuñez) e, articula as ideias de Gramsci e Paulo Freire no campo teórico.

Acrescemos aos estudos de Tiriba (2001) na economia popular, as pesquisas realizadas no campo específico das empresas de autogestão, às quais podemos situar como de “curta duração” (durante o período do governo Lula). São os estudos e pesquisas empíricas de C. Vieitez e Neusa Dal Ri. Seus três estudos são: *Trabalho associado, Cooperativas e empresas de autogestão em 2001*; *Educação democrática e trabalho associado em 2008*; *Protagonismos do trabalhador associado e educação em 2013*.

O primeiro, de 2001, coincide com a época da pesquisa de Tiriba, e, os dois últimos já se situam no período do Governo Lula e da SENAES (Secretaria Nacional de Economia Solidária).

Picanço & Tiriba (2004), através da coletânea que organizaram sobre “Trabalho e Educação” com apoio da SENAES, abordam (na introdução) o tema do trabalho como princípio educativo no processo de produção de “uma outra economia”; e, dentro desta coletânea no

ensaio “Economia (popular) solidária e pedagogias da produção associada”, Tiriba retoma as questões de sua obra sobre “*Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia(s) da produção associada*” (2001).

Uma das primeiras obras nesse campo deu-se em torno da experiência da Usina Catende, em que José F. de Melo Neto (UFPB) contribui com *Extensão universitária, autogestão e educação popular* (2004).

A partir desse período, há uma extensa bibliografia sobre o tema da pedagogia do trabalho associado, oriunda de diversas fontes. Destacam-se as obras publicadas a partir do curso de especialização “Gestão Pública e Sociedade”, em convênio com a SENAES, em 2010, que trazem diversos ensaios sobre o tema da Educação e Trabalho Associado. Exemplares são os ensaios “Em busca de uma pedagogia da produção associada” de Henrique T. Novaes e Mariana Castro, em *Gestão pública e sociedade: fundamentos e políticas de economia solidária* (Benini et al., 2011); o ensaio “O Trabalho associado e a educação nos movimentos sociais” no livro *Movimentos Sociais, Trabalho Associado e Educação para além do Capital* (Benini et al, 2012); e os ensaios: “Experimentação autogestionária: autogestão da pedagogia/pedagogia da autogestão” de Claudio Nascimento; “A autogestão como magnífica escola: notas sobre educação no trabalho associado” de Henrique Tahan Novaes; “A educação no contexto da economia solidária: problemáticas para uma práxis emancipatória” de Edi A. Benini, Elcio G. Benini e Juliana C. Ipolito; “Educação, trabalho e autogestão: limites e possibilidades da economia solidária” de Ioli G. Wirth, Lais Fraga e Henrique T. Novaes. Todos organizados no capítulo “Trabalho Associado e educação no Brasil” da

obra *Trabalho, Educação e Reprodução Social: as Contradições do Capital no Século XXI* (Batista & Novaes, 2011).

Há, também, o livro de Telmo Adams, *Educação e economia popular e solidária/mediações pedagógicas do trabalho associado* (2010) e de Marcos Arruda, *Educação para uma economia do amor* (2009), que traçam elementos importantes sobre “educação da práxis”.

### **C - A pedagogia dos Centros de Formação em Economia Solidária**

Aline Mendonça e Telmo Adams (2013), refletindo sobre a experiência pedagógica da economia solidária do Brasil, a partir do “potencial emancipatório do trabalho associado e autogestionário”, afirmam que

Junto com o movimento da economia solidária, o Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES) tem estimulado, vem provocando uma série de questionamentos em torno das dimensões educativas do trabalho associado [...]. Para tanto, há um exercício de reconhecer e estimular uma pedagogia da autogestão – que significa o processo pedagógico no âmbito do trabalho associado e autogestionário – e reconhecer e estimular uma autogestão da pedagogia – que significa ter a experiência da autogestão como referência de processos pedagógicos e formativos sobre a economia solidária que possuem a educação popular como base (Mendonça & Adams, 2013, p. 260s).

O processo de construção da linha pedagógica dos CFES passou por duas Oficinas nacionais metodológicas.

A primeira ocorreu em 2005, por iniciativa da SENAES e do FBES, reunindo 40 experiências e educadores de todo o País. O tema central foi a metodologia e os conteúdos na economia solidária, a partir do que já estava sendo feito no Brasil. A segunda oficina foi em 2007, e teve como eixo a construção da rede de educação e educadores do CFES. Nesta oficina, o tema da autogestão surge como um dever de:

[...] avaliar a adequação da arquitetura para dinâmicas mais igualitárias entre formador e formandos que facilitem a troca e a participação autogestionada. Priorizar os espaços de trabalho e convívio dos trabalhadores e trabalhadoras nos processos de formação, como por exemplo, o *chão de fábrica*. (FBES, 2007, p. 10).

Mendonça e Adams (2013) destacam as várias Oficinas de Educação em Ecosol. Em 2010, acontecia a 2ª Oficina do FBES que definia a formação na Ecosol com base na educação popular e pedagogias/metodologias voltadas para autogestão.

Em 2009/2010, o CFES Nacional organizou atividades de formação de formadores para os educadores dos CFES Regionais. As atividades foram coordenadas pelo CFES Nacional e tiveram assessoria de Aida Bezerra e Cláudio Nascimento. O eixo central foi a metodologia de sistematização das experiências, pois havia uma necessidade de construir instrumentos diversos no campo da educação na Ecosol. A sistematização contribuiu com o objetivo principal das atividades que era a construção de uma Rede Nacional de Educadores da Ecosol. Como vimos, foi o que sugeriu Paulo Freire ao IPF.

O *Caderno de Textos* (CFES nacional, Julho 2009) do “2º Curso Nacional de Formação de Formadores em Economia Solidária” traz o conjunto do universo temático. Esse processo de construção da política de formação/educação da Ecosol culminou na “Conferência Temática de Educação e Autogestão”, que ocorreu de 11 a 13 de março de 2014 como parte integrante da 3ª CONAES, realizada em novembro do mesmo ano. Como podemos ver, já numa nova conjuntura política de grandes mobilizações em que despontava no horizonte o “golpe” que se concretizaria em 2016.

#### **- Resoluções da Conferência Temática “Educação e Autogestão” (2014)**

O Documento resultante da CONAES (Conferência Nacional de Economia Solidária) com a Temática da “Educação e Autogestão” é exemplar nessa perspectiva e torna-se uma referência nos debates em torno do tema.

Ocorre que o tema da Autogestão – e de forma subjacente, o da Participação – tem sido correntemente pontuado como um dos principais desafios no avanço da economia solidária no Brasil, a despeito de todos os acúmulos já alcançados na sua organização nacional, seja na perspectiva da prática cotidiana dos Empreendimentos de Economia Solidária, seja na perspectiva da organização política do movimento e do avanço nas políticas públicas. (CONAES, 2014, p. 5, grifos meus).

E que,

Na economia solidária, a Autogestão constitui-se princípio fundamental que orienta a prática dos sujeitos (individuais e coletivos), seja no âmbito dos EES, na organização política dos movimentos, seja na organização e dinâmicas do desenvolvimento territorial. (Idem, p. 9).

*O Documento final. Conferência Temática de Economia Solidária, Educação e Autogestão* define que:

A economia solidária preconiza o trabalho como um meio de libertação humana dentro de um processo de democratização, contrapondo-se a alienação da produção nas relações do trabalho capitalista, e isto só é possível com a autogestão vivida por todas/os que a praticam. A autogestão precisa ser construída no coletivo, é um princípio a ser buscado em todas as dimensões da vida [...]. A autogestão é um princípio da economia solidária que pensa a transformação da organização da sociedade (Ibidem, p. 9).

E aprofunda no seguinte sentido:

na percepção dos participantes da CONAES temática, a autogestão deve ser considerada como um processo em construção a partir das práticas cotidianas vivenciadas pelos sujeitos da economia solidária. Essa construção precisa dialogar com essa vivência da autogestão em práticas educativas que se materializam, em suas diversas dimensões – pessoal, familiar, comunitária e social, no exercício da cidadania e da democracia, na tomada de decisões de forma coletiva, na propriedade coletiva dos meios de produção, nas

práticas territoriais e no relacionamento entre Estado e sociedade (ibidem).

Nesse sentido, Singer nos ensina que a prática da Economia Solidária no seio do capitalismo, nada tem de natural, e que, “fica claro que a prática da economia solidária exige que as pessoas que foram formadas no capitalismo sejam reeducadas, essa reeducação tem de ser coletiva [...]” (2005, p. 15). E, ao analisar a Solidariedade nas experiências das empresas recuperadas afirma: “ela continua essencial mesmo quando o período heroico é superado, pois um empreendimento coletivo exige a efetiva cooperação entre todos que a compõem. É nesse momento que o ato pedagógico faz-se indispensável”. (Idem, p. 20)

Nessa perspectiva, Singer conclui, “a Economia Solidária é um passo decisivo ‘para além’ desse aprendizado pela vivência” (ibidem).

O Documento final da Conferência temática afirma que “na verdade, desde a realização da primeira Plenária nacional, o movimento de economia solidária reafirma que a EDUCAÇÃO é um eixo fundamental para o fortalecimento da Ecosol no País”. Neste sentido, a primeira CONAES em 2006, conforme III CONAES em 2014, define em Resolução: “a Educação para a Economia Solidária, seguindo os princípios da solidariedade e autogestão, contribui para o desenvolvimento de um País mais justo e solidário” (CONAES, 2014, p. 7).

## **Educação e Autogestão**

As Diretrizes Políticas Metodológicas da Resolução n. 8 do CNES de Julho de 2012 subsidiam a construção de políticas públicas em Ecosol. É parte de um “Termo de Referência” que busca contribuir para maior identidade e articulação dos processos educativos em economia solidária visando ampliar o seu potencial emancipatório.

No documento da CONAES Temática, tem-se que:

Segundo a recomendação citada acima, a Educação em Economia Solidária é uma “construção social”, que envolve uma diversidade de sujeitos e ações orientados para a promoção do desenvolvimento territorial sustentável que considera as dimensões econômica, ambiental, cultural, social e política. [...] O termo aponta para o reconhecimento do trabalho associado como princípio educativo na construção de conhecimentos em Economia Solidária e afirma que os processos de formação e assessoria técnica são “inerentes à educação em Economia Solidária e, portanto, compartilham da mesma concepção” (CONAES, 2014, p. 5).

Antes do “Golpe” no Governo Dilma Rousseff em 2016, a última formulação sobre Educação na Ecosol está contida no Caderno dos Núcleos da Rede CFES, intitulado *Referenciais metodológicos de formação e assessoria técnica em economia solidária* (Amorin, 2016), abaixo, destacamos o texto do Núcleo Temático de Educação.

Os Núcleos Temáticos do CFES Nacional buscaram sistematizar a experiência acumulada em quatro campos da Ecosol, que são: educação, redes,

finanças solidárias e comercialização. Várias reuniões destes núcleos foram realizadas para a discussão coletiva e para a elaboração dos textos. Tinha-se o intuito de sistematizar o acúmulo nesse campo, tendo como elaboração final produzida por Telmo Adams e José Ignácio, a abordagem dos seguintes tópicos:

2. O trabalho como princípio educativo da construção de conhecimentos e relações sociais e a pedagogia do trabalho associado e autogestionário;

2.1 O trabalho como princípio educativo;

2.2 A construção de uma pedagogia do trabalho associado ou pedagogia da autogestão;

2.3 A autogestão da pedagogia;

2.4 A diversidade dos sujeitos da Ecosol e as possibilidades de pedagogias da autogestão.

(Adams & Ignácio, 2016, p. 6)

O ensaio de cada um dos quatro núcleos temáticos traz extensa bibliografia.

### **Considerações finais**

#### **- Uma “Pedagogia Bilateral”. Autogestão e Hegemonia.**

Paul Singer, com espírito luxemburguiano, afirma que “A Economia Solidária é um ato pedagógico em si mesma, na medida em que propõe uma nova prática social e um entendimento dessa prática. A única maneira de aprender a construir a economia solidária é praticando”. (2005, p. 19)

E, que,

O ensino da autogestão não tem porque ser dividido em uma parte própria, interna aos

empreendimentos, e outra externa aos mesmos (...). Devemos a Paulo Freire esta formulação lapidar: “Ninguém ensina nada a ninguém; aprendemos juntos” (...) Nessa interação, produz-se um auto-aprendizado mútuo. Somos todos autodidatas (idem, p.19)

Peter Mayo, procurando associar P. Freire e A. Gramsci, aponta nessa mesma linha:

Coerentemente com a ideia de uma ‘guerra de posição’ - isto é, de uma ofensiva cultural em todas as frentes - a obra de Gramsci expressa o conceito que os diversos locais de prática social possam ser transformados em espaços de aprendizagem dos adultos. Os seus escritos esparsos refletem efetivamente um esforço contínuo de empenho na atividade anti-hegemônica em todas as esferas da vida social. (...). O campo da produção industrial torna-se um importante espaço de aprendizagem. Segundo Gramsci esta experiência educativa no local de trabalho devem ser apoiadas pelos centros e círculos culturais. (Mayo, 2007, p. 60 - tradução minha)

Trazendo esta reflexão para o campo da autogestão, nos apoiamos em Maria Clara Bueno Fischer e Lia Tiriba ao dizerem que:

As experiências históricas de autogestão revelam que, no embate contra a exploração e a degradação do trabalho, não é suficiente que os trabalhadores apropriem-se dos meios de produção. Estas práticas indicam haver a necessidade de articulação dos saberes do trabalho fragmentados pelo capital e de apropriação dos instrumentos

teórico-metodológicos que lhes permitiram compreender os sentidos do trabalho e prosseguir na construção de uma nova cultura do trabalho e de uma sociedade de tipo novo (2009, p. 293-297).

Analisando as diversas obras, em diversos tempos, sobre a pedagogia do trabalho associado/autogestão fica evidente que quando se trata de pedagogia do trabalho associado/autogestão duas referências são permanentes: Gramsci e Paulo Freire. O italiano construiu sua proposta pedagógica, num primeiro momento, a partir da experiência dos Conselhos Operários em Turim e, também, da experiência soviética da Escola Comuna/Trabalho de Pistrak; ampliou sua visão com a construção da ideia de hegemonia/intelectual orgânico e bloco histórico. O brasileiro elaborou seu instrumental metodológico/pedagógico a partir do trabalho como princípio educativo, assentando as bases da educação popular pertinente à ideia da pedagogia da autogestão. À própria educação dos trabalhadores nos seus locais de trabalho soma-se de forma criativa, uma formação que aborde os temas e práticas da disputa de hegemonia na sociedade.

Angelo D’Orsi, em seu livro “Gramsciana. *Saggi sur Antonio Gramsci*” (2015) ressalta o nexos da paixão educativa de Gramsci com a teoria da hegemonia: define-a como uma “postura cultural e pedagógica” em que:

Se trata de ajudar os trabalhadores ‘a saírem’, apropriar-se dos instrumentos intelectuais e do conhecimento de que são privados, mas ao mesmo tempo ir a sua escola, apoderar-se da sua experiência. Uma pedagogia bilateral, enfim, por uma cultura que leva à fábrica o saber produzido

fora dela na longa história, mas que guarda, sem suficiência alguma, mas com humildade, o saber autóctone e autônomo produzido na fábrica (D'Orsi, 2015, p. 153 - tradução minha).

Ou seja,

Um novo tipo formativo e educativo: a necessidade para os trabalhadores de construírem uma cultura própria, base essencial para o desenvolvimento de uma consciência revolucionária; mas, essa não é excludente, mas inclusiva, preventivamente, a aquisição de instrumentos culturais mais amplos e gerais, aqui entendendo a maior tradição cultural que precedeu o advento da classe operária na cena mundial (idem, p. 152).

O objetivo é “através do trabalho político, pedagógico e organizativo, transformar os centros de vida operária em órgãos de autogoverno da massa” (ibidem, p. 152).

Ou

Se trata de construir uma ordem diversa, fundada na expulsão do capitalista da fábrica, no incremento da produção autogerida, com uma disciplina espontânea aceita e construída e não imposta do exterior, no esforço coletivo de realizar um conhecimento político das tarefas históricas dos trabalhadores e de seus aliados. Enfim [...], a democracia substancial com o autogoverno dos trabalhadores (ibidem, p. 153).

Gramsci tem em mente um modelo de comunidade em que cada professor e aluno formam “dois polos do mecanismo dialético, onde a aprendizagem é recíproca” (D’Orsi, 2015, p. 154). Assim, Gramsci privilegia a vida e o trabalho dos Conselhos de Fábrica, tendo no conceito de democracia um lado pedagógico:

A democracia operária, a democracia nova que nasce na fábrica, e que deve ser também uma Escola de Formação e Educação, política, técnica, administrativa; e, também, antropológica, para os operários [...]. E no projeto da futura sociedade governada pelos produtores, segundo o modelo da fábrica autogerida, vê um largo espaço dado ao tema educativo e especificamente escolástico (idem, p. 154).

E, é com Gramsci, que Tiriba e Fischer concluem:

Em seus escritos sobre o movimento operário ocorrido em Turim, entre 1919 e 1921, Gramsci analisa os Conselhos de Fábrica, afirmando que as experiências nas quais os trabalhadores têm o controle sobre a produção representam uma “escola maravilhosa de formação de experiência política e administrativa”. E que, “Na ‘escola do trabalho’ e, em especial nas vivências de trabalho associado, as pessoas atribuem sentidos ao vivido ou realizado; assim, de forma mais abrangente, é fundamental que transformem suas vivências pregressas e atuais em experiências propriamente formadoras (Tiriba & Fischer, 2009, p. 294)

Aqui, está sintetizada a dialética da “experimentação autogestionária”, a pedagogia da autogestão e a autogestão da pedagogia. A

“experimentação” no campo pedagógico deverá articular estes dois elementos: o “espontâneo” e “a vontade-direção. Nesta perspectiva, a experimentação deve ser considerada como um procedimento próprio à dinâmica da autogestão. Como diz Mothé: “O espírito de experimentação consistirá em considerar que um certo número de ideias pertencem às hipóteses e podem ser postas em dúvida ou rejeitadas no curso da experimentação” (1980, p. 168 – minha tradução). Portanto:

Aceitar a incerteza da decisão coletiva e da análise da experiência implica um estado de espírito militante totalmente diferente daquele no qual somos habituados à socialdemocracia, o stalinismo e suas variantes esquerdistas (MOTHÉ, 1980, p. 168 – minha tradução).

Enfim, como disse Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*: “Hic Rhodus, hic salta!”, a partir da tradução de Hegel, “Aqui está a rosa, aqui temos que dançar!” (MARX, 2011, p. 30). E, retomando outra Rosa, a de Luxemburgo: “As massas devem aprender a usar o poder usando o poder, não há outro modo”. “Sua educação se faz quando elas passam à ação” (idem, 170).

## Referências bibliográficas

- ADAMS, T. *Educação e economia popular solidária*. Aparecida SP: Ideias & Letras, 2010.
- ADAMS, T. & IGNÁCIO J. *Referências Metodológicas de Formação e Assessoria Técnica em Economia Solidária*. Brasília: Rede CFES, 2016.
- AMORIN et ali. *Referenciais metodológicos de formação e assessoria técnica em economia solidária*. Brasília DF: Caritas Brasileira, 2016.
- ARRUDA, M. *Educação para uma economia do Amor*. Aparecida SP: Ideias & Letras, 2009.
- BASE-FUT. *Alfabetização caminho para a liberdade*. Lisboa: Edições Base, 1975.
- BASE-FUT. *Documentação da 1ª Conferência Nacional “pelo Socialismo Autogestionário”*. Lisboa: Edições Base, 1979.
- BATISTA, E. L. & NOVAES, H. (orgs). *Trabalho, Educação e Reprodução Social: as Contradições do Capital no Século XXI*. São Paulo: Canal 6, 2011.
- BENINI, É. A.; FARIA, M. S.; NOVAES, H. T.; DAGNINO, R. (orgs.). *Gestão pública e sociedade: fundamentos e políticas de economia solidária*. São Paulo: Outras Expressões, 2011.
- BENINI, É. A.; FARIA, M. S.; NOVAES, H.T.; DAGNINO, R. *Gestão Pública e Sociedade*. São Paulo: Outras Expressões, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Gestão Pública e Trabalho Associado*. São Paulo: Outras Expressões, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Movimentos Sociais, Trabalho Associado e Educação para além do Capital*. São Paulo: Outras Expressões, 2012.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. Secretaria Nacional de Economia Solidária. Conselho Nacional de Economia Solidária. *Diretrizes Políticas Metodológicas para Educação em Economia Solidária*. Recomendação nº 8, 4 de julho de 2012. Brasília: SENAES/CNES, 2012.

\_\_\_\_\_. Ministério do Trabalho e Emprego. Secretaria Nacional de Economia Solidária. Conselho Nacional de Economia Solidária. *Temática de Economia Solidária. Educação e Autogestão*. Brasília DF: abril 2014.

CFES Nacional. 2º Curso Nacional de Formação de Formadores em Economia Solidária. *Caderno de Textos*. Brasília DF: Cáritas Brasileira e SENAES, Julho 2009.

COBEN, D. *Gramsci y Freire, Héroes Radicales*. Madrid: Fundación Paideia, 2001.

COSTA, B. *O trabalhador e a produção hoje. Um ponto de vista*. Rio de Janeiro: Vozes/NOVA, 1985.

CONAES. *Documento final. Conferência Temática de Economia Solidária, Educação e Autogestão*. Brasília, 2014. Disponível em [www.fbes.org.br](http://www.fbes.org.br). Acesso em 28/10/2017

D'ORSI, A. *Gramsciana. Saggi sur Antonio Gramsci*. Modena: Mucchi Editore, Nuova Edizione, 2015

FBES. *II Oficina nacional de formação/educação em economia Solidária*. Brasília 2007. Disponível em: [www.fbes.org.br](http://www.fbes.org.br). Acesso em 28/10/2017

FISCHER, M. C. B. Verbete Trabalho. In STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITOKSKI, J. J. (orgs). *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

FREIRE, Paulo & ILLICH, Ivan. *Diálogo Freire-Illich*. Buenos Aires: Búsqueda, 1975.

GADOTTI, M. *Economia Solidária como práxis pedagógica*. São Paulo: Instituto Paulo Freire, 2009.

- GARIBAY, F. & SÉGUIER, M. (Coord.). *Pratiques émancipatrices actualités de Paulo Freire*. Paris: Sylepse Edition, 2009.
- KUERZEN, A. *Pedagogia da fábrica*. São Paulo: Cortez Editora, 1986.
- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. [tradução e notas de Nélio Schneider; prólogo de Herbert Marcuse]. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MAYO, Peter. *Gramsci, Freire e l'educazione degli adulti*. Sassari, Italy: Carlo Delfino Editore, 2007.
- MELO NETO, J. F. *Extensão Universitária, Autogestão e Educação Popular*. João Pessoa: Editora UFPB, 2004.
- MENDONÇA, A. & ADAMS, T. Economia solidária: um espaço peculiar de educação popular. In STRECK, D. & ESTEBAN, M. *Educação Popular, lugar de construção social*. Petrópolis Vozes, 2013.
- MOTHÉ, D. *L'autogestion goutte à goutte*. Paris: Éditions le Centurion, 1980.
- NASCIMENTO, C. Experimentação/autogestionária: autogestão da pedagogia / pedagogia da autogestão. In BATISTA, E. & NOVAES, H. (org.) *Trabalho, Educação e Reprodução Social*. Bauru: Canal 6 Editora – Projeto Editorial Práxis, 2001.
- NOGUEIRA FILHO, P. *Autogestão*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1969.
- PICANÇO, I. & TIRIBA, L. (org.). *Trabalho e Educação: Arquitetos, abelhas e outros tecelões da economia popular solidária*. Aparecida SP: Ideias & Letras, 2004.
- ROCA TAVELLA, S. (editor científico). *La Autogestion en America Latina y El Caribe*. Conferencia internacional sobre autogestión y participación en América Latina y el Caribe (1981, San José – Costa Rica), Consejo

latinoamericano para la autogestión Institut inter-américain de coopération pour l'agriculture. [Lima](#), Peru: [Ediciones CLA e IICA](#), 1981.

SINGER, P. A Economia Solidária como ato pedagógico. In *Economia Solidária e Educação de Jovens e Adultos*. Brasília DF: INEP, 2005.

SINGER, P. Prefácio. In GADOTTI, M. *Economia Solidária como práxis pedagógica*. Brasília: Editora e Livraria Instituto Paulo Freire, 2009.

TIRIBA, L. *Economia popular e cultura do trabalho: pedagogia(s) da produção associada*. Ijuí: Unijui, 2001.

TIRIBA, L.; FISCHER, M. C. In CATTANI, A. D.; LAVILLE, J. L.; GAIGER, L. I.; HESPANHA, P. *Dicionário Internacional da Outra Economia*. Coimbra e São Paulo: Edições Almedina, 2009.

TORRES, C. A. *Reinventando Paulo Freire no Século 21*. São Paulo: Série Unifreire, Ed. L., 2008.

ULBURGHS, J. *Pour une Pédagogie de l'Autogestion*. Bruxelles: Vie Ouvriere, 1980.

VIEITEZ, C. G.; DAL RI, N. M. *Trabalho associado, cooperativas e empresas de autogestão*. São Paulo: DP&A Editora, 2001.

VIEITEZ, C. G.; DAL RI, N. M. *Educação democrática e trabalho associado no MST e nas Fábricas de Autogestão*. São Paulo: Ícone Editora, 2008.

VIEITEZ, C. G.; DAL RI, N. M. Protagonismos do trabalho associado e educação. In: *Economia solidária e transformação social: Rumo a uma sociedade para além do Capital?* Porto Alegre: Editora Iepe / UFRGS, 2013.

## **Paul Singer: algumas hipóteses sobre pedagogia da autogestão<sup>12</sup>**

### **Introdução**

Nas últimas décadas temos presenciando a legitimidade do processo da economia solidária (ECOSOL) no Brasil. Tal dinamização se deu através da ação política da economia solidária desdobrada em ações do movimento social e ação do Estado. Apesar destas duas frentes de atuação, tratou-se de um processo muito articulado, uma vez que a criação do Fórum Brasileiro da Economia Solidária (FBES), a elaboração de uma Carta de Princípios e de uma Plataforma da Economia Solidária<sup>13</sup> se concretizam na terceira Plenária Nacional da Economia Solidária (PNES) em junho de 2003, mesma época de implantação oficial da Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES) no Ministério do Trabalho e Emprego (MTE). Desta forma, instâncias da economia solidária no plano nacional, tanto da sociedade como do Estado, se deram num mesmo momento histórico através de processos interligados (Cunha & Santos, 2010).

Desde a criação dessas instâncias políticas, presenciou-se uma relação bastante estreita na relação Estado e sociedade para a gestão da política de economia solidária. Foram muitos os questionamentos sobre o papel do FBES frente ao Estado ou quanto à sua composição e estrutura de gestão (objetos de grande disputa quando da quarta Plenária Nacional em 2008), mas é difícil negar que na ocasião tenha obtido a posição

---

<sup>12</sup> Escrito com Aline Mendonça dos Santos.

<sup>13</sup> Ver FBES (2005, 2006) e SENAES/MTE (2004a, 2006b).

de principal rede nacional da economia solidária no Brasil. Mais tarde, buscou-se institucionalizar espaços de diálogo entre Estado e sociedade, como a Conferência Nacional e o Conselho Nacional. São espaços que apontam para possíveis conteúdos e formatos diferenciados na relação com a sociedade, sobretudo no que se refere às características históricas do Estado brasileiro, mas ainda apresentam muitos limites para a participação e o controle social na definição de ações e alocação de recursos públicos.

Dentre as questões que estiveram na agenda de diálogo entre Estado (SENAES) e sociedade (FBES) para a elaboração da política de economia solidária está a questão da educação (formação e assessoria técnica) para a economia solidária.

A educação está entre as bandeiras de luta do movimento da economia solidária desde a criação da primeira plataforma de luta criada pelo FBES. Em estudo anterior (Adams & Santos, 2013) fez-se uma revisão histórica da importância desta temática para o movimento.

No contexto do Estado, mais especificamente na SENAES, sempre tivemos sujeitos políticos, companheiros de movimento, comprometidos com a educação como estratégia para a economia solidária. Mas, dentre esses, destacamos a importância de Paul Singer, aquele que esteve a frente da SENAES de 2003 à 2016 e que sempre acreditou na economia solidária como um ato pedagógico.

A proposta deste artigo é, justamente, refletir sobre a importância e a influência de Paul Singer na construção dos processos educativos da economia solidária que, mais adiante, se constituíram no que

chamamos de pedagogia da autogestão, uma vez que compreendemos que

A partir da prática autogestionária potencializada pela economia solidária, os trabalhadores compõem uma condição de sujeito econômico, social e político que considera a reprodução social da vida frente às regras das relações capitalistas de produção. Percebe-se aí um processo pedagógico que produz novas representações de mundo que precisa ser compreendido e reconhecido, tendo em vista o potencial emancipatório do trabalho associado e autogestionário. Diante desta premissa, o movimento de economia solidária no Brasil, estimulado pelo Fórum Brasileiro de Economia Solidária (FBES), vem provocando uma série de questionamentos em torno das dimensões educativas do trabalho associado compreendendo a necessidade de articular os saberes que a organização capitalista do trabalho fragmentou. Para tanto, há um exercício de reconhecer e estimular uma pedagogia da autogestão – que significa o processo pedagógico no âmbito do trabalho associado e autogestionário – e reconhecer e estimular uma autogestão da pedagogia – que significa ter a experiência da autogestão como referência de processos pedagógicos e formativos sobre economia solidária que possuem a educação popular como base. (Adams & Santos, 2013, p 260-261).

É importante destacar que a discussão desenvolvida neste texto é resultado de um trabalho de pesquisa militante – pesquisadores que participam e partilham do projeto social e político de seus campos de

estudo (Cunha & Santos, 2010) – uma vez que os autores deste trabalho se reconhecem como sujeitos políticos do movimento da economia solidária, participaram da gestão de políticas públicas da SENAES, fizeram parte dos processos de constituição dos Centros de Formação em Economia Solidária (CFES) do país, onde, como educadores, uniram esforços para legitimar um processo metodológico que visava autogestão da pedagogia e a pedagogia da autogestão e, além disso, ambos tiveram espaços de diálogo e partilha muito próximos do professor Paul Singer e sua obra.

À luz desta concepção, trabalhamos este texto dividido em cinco momentos: primeiramente apontamos algumas considerações sobre a importância da educação para o movimento da economia solidária; logo fazemos uma reflexão sobre as experiências de Paul Singer frente uma dinâmica pedagógica de produção da democracia; na sequência construímos uma linha de reflexão de Singer sobre a construção da autogestão como estratégia política; no quarto momento traçamos os esforços de constituir um processo de educação em economia solidária por dentro da política da SENAES; e, por fim, pontuamos algumas reflexões finais sobre a perspectiva de Singer na compreensão a economia solidária com ato pedagógico.

### **1. Algumas considerações prévias sobre educação e economia solidária**

Após alguns anos acompanhando o processo de formação de formadores com os educadores dos Centros de Formação em Economia Solidária (CFES), fizemos algumas sistematizações sobre o que chamamos de

‘pedagogia da autogestão/autogestão da pedagogia’, um processo duplo de autogestão do ato educativo em si, enquanto construção coletiva do conhecimento, e também da dinâmica desse processo<sup>14</sup>.

No presente artigo, buscamos centrar o tema em torno das ideias de Paul Singer, apenas citado como inspiração nos trabalhos anteriores. Esta proposta de refletir uma pedagogia da autogestão a partir obra de Singer, ocorreu a partir de 2018, quando em decorrência da morte do professor Singer, resolvemos homenageá-lo em um livro intitulado “Paul Singer. Economia, Democracia, Autogestão” (Santos & Nascimento, 2018), onde dedicamos atenção expor sua trajetória de vida e luta pela democracia, bem como analisar a construção da visão de mundo de Singer sobre socialismo/autogestão. No esforço de elaboração deste livro, já no início, ao analisar a primeira parte da trajetória de Singer, nos defrontamos com elementos fundamentais para a construção de sua ação educativa.

A construção de uma pedagogia da autogestão buscava sistematizar o processo educativo de construção da política pública de educação da economia solidária na SENAES, a articulação do Estado com os movimentos sociais na construção a economia solidária como ato

---

<sup>14</sup> O ensaio intitulado “experimentação autogestionária: pedagogia da autogestão e autogestão da pedagógica” foi publicado em 2011 e 2013. A primeira vez, pelo “Intercâmbio, Informações, Estudos e Pesquisas (IIEP), em uma Coletânea de ensaios (Nascimento, 2011). A segunda publicação, na obra coletiva “Trabalho, Educação e Reprodução Social” organizado por Eraldo Batista e Henrique Novaes. Neste ensaio, as principais fontes foram europeias: Jef Ulburghs da Bélgica, Daniel Mothé, Pierre Naville, G. Canguilhem e Yves Schwartz da França, Kardejl da Iugoslávia, Raymond Williams e Edward Thompson da Inglaterra, mas sempre com aportes de Antônio Gramsci e Paulo Freire.

pedagógico, a experiência concreta dos empreendimentos econômicos solidários no processo de reconhecer seu processo de trabalho e de envolvimento com o movimento como processos educativos.

O conjunto destas sistematizações foram refletidos no texto “Economia Solidária: um espaço peculiar de educação popular” (Adams & Santos, 2013). A primeira referência de esforços de um projeto de educação no âmbito da economia solidária, foi a realização, em 2005 e 2007, de duas oficinas metodológicas nacionais, agrupando as entidades, empreendimentos econômicos solidários e movimentos que desenvolviam práticas educativas neste campo, na busca da construção dos elementos dessa política. A partir destas oficinas, passamos a refletir a estrutura educativa para economia solidaria, que resultou na ideia da rede CFES, como segundo passo estratégico<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> O CFES nacional ainda teve condições de articular seus quatro núcleos temáticos nacionais e publicar o Caderno Referencias Metodológicos de Formação e Assessoria Técnica em economia Solidaria” organizado pela Cáritas Nacional e que teve “A educação em economia Solidária” de Telmo Adams e José Ignácio Neutzling como primeiro capítulo.

Nessa mesma perspectiva, Henrique Novaes e Mariana Castro, apresentaram um ensaio em 2011 intitulado “Em busca de uma pedagogia da produção associada”; e, posteriormente, Novaes (2018) fez uma primeira tentativa tendo o CFES como objeto de análise “Os CFES: as contradições da educação autogestionária do movimento da economia solidária”.

No início da SENAES, foi muito importante a obra coletiva organizada por Iraçy Picanço e Lia Tiriba, “Trabalho e educação, Arquitetos, abelhas e outros tecelões da economia popular e solidaria” (2004) e, por fim, o ensaio de Lia Tiriba e Maria Clara B. Fischer, “Saberes do Trabalho Associado”, no Dicionário Internacional da Outra economia (2009).

Enfim, não temos por objetivo apontar o conjunto das produções teóricas nesse campo educação e economia solidária, mas apenas assinalar alguns trabalhos que são fundamentais.

Este processo foi sendo finalizado com a Oficina Temática “Educação e Autogestão” em 2016, já no final do governo Dilma, obstruído pelo processo de impeachment da presidente Dilma Rousseff, o Golpe de Estado que o Brasil sofreu naquele ano, que resultou em mudanças qualitativas na SENAES, sobretudo, pela saída de Paul Singer como secretário.

A partir desse momento a economia solidária iniciou um processo de resistência política e, no campo educativo, foi o final da Rede CFES e de conjunto significativo de projetos e programas da política de economia solidária no Brasil. Desde então, a política pública da SENAES se resumiu a um Projeto, o de Construção de Redes Solidárias, tendo a sua frente a Agência de Desenvolvimento Solidário (ADS/CUT) em parceria com outras 23 Instituições desse campo, bem como os projetos financiados pelo PRONINC - Programa Nacional de Incubadoras de Cooperativa.

## **2 – Paul Singer e a educação como estratégia política.**

A relação com o processo educativo está presente em Singer muito antes da SENAES, pois está indissolúvelmente associada à sua construção da ideia de Socialismo e de sua trajetória em busca da democracia. No livro “Paul Singer. Economia, Democracia, Autogestão”, apenas assinalamos alguns elementos educativos presentes na obra de Singer. No presente ensaio, pretendemos mostrar de forma mais articulada seus elementos teóricos para uma pedagogia da autogestão.

Um ponto que não conhecíamos de sua trajetória, é que Singer já se ocupava da questão pedagógica, da formação política, desde sua adolescência, a partir do início de suas experiências no DROR (em hebraico significa 'construtores da liberdade') um movimento juvenil socialista sionista brasileiro kibtziano do estado de São Paulo. Nos anos 1950, ele tratava da questão pedagógica, pois era o responsável pelo trabalho de formação do movimento. O DROR dedicava atenção especial à formação de seus militantes. Neste período, realizou-se um congresso nacional para traçar as linhas pedagógicas da formação do DROR e Paul Singer foi o responsável do documento final, que serviu de orientação a formação política do Movimento.

Em sua longa trajetória, Singer passou por várias experiências, de forma direta ou indireta, e de todas foi construindo sua visão de mundo socialista e formulando sua visão do processo educativo. Ao mesmo tempo que avançava na experiência do DROR, Singer militava no Partido Socialista de São Paulo onde, de forma autodidata, tomou conhecimento das obras de Karl Marx, Rosa Luxemburgo e de outras referências socialistas.

De certa forma, poderíamos dizer que a ideia de Singer sobre socialismo e sobre educação é uma combinação de ideias de Rosa Luxemburgo (sobre a Revolução Russa e as comunidades pré-capitalistas) e as ideias pedagógicas de Paulo Freire (com quem conviveu no Governo municipal do Partido dos Trabalhadores, período que a prefeitura de São Paulo tinha como prefeita Luiza Erundina - 1988-1991). A estas fontes teóricas acrescemos as experiências políticas práticas. No campo dos movimentos sociais, destacamos os Kibutz no âmbito

do DROR e, a experiência da Iugoslávia<sup>16</sup>, Solidarnosc/autogestão na Polônia<sup>17</sup>, o 1968 francês<sup>18</sup> e nos EUA<sup>19</sup>. No campo do cooperativismo, Singer se referencia na experiência histórica de Rochdale na Inglaterra<sup>20</sup>, a cooperativa Mondragon<sup>21</sup> no país Basco; No campo acadêmico, as experiências da Unitrabalho<sup>22</sup> e da Rede Universitária de Incubadoras Tecnológicas de

---

<sup>16</sup> Em 1950 o partido comunista iugoslavo (renomeado Liga dos Comunistas da Iugoslávia, LCI) legislou (fazendo parte da constituição de 1963) o novo modelo econômico baseado num socialismo autogestionário, no caso, na formalização de conselhos proletários responsáveis pela gestão tanto de unidades produtivas como de territórios.

<sup>17</sup> Uma federação sindical polaca fundada em 1980. Tratou-se de um amplo movimento social antiburocrático que utiliza os métodos de resistência civil não-violenta para fazer avançar a causa dos direitos dos trabalhadores e da mudança social.

<sup>18</sup> Onda de protestos que teve início com manifestações estudantis para pedir reformas no setor educacional. O movimento cresceu tanto que evoluiu para uma greve de trabalhadores que balançou o governo do então presidente da França, Charles De Gaulle

<sup>19</sup> A rebelião estudantil de 1968 nos Estados Unidos contestou a estabilidade econômica e social do país.

<sup>20</sup> Criada em 1844 por 28 operários – 27 homens e 1 mulher, em sua maioria tecelões, no bairro de Rochdale-Manchester, na Inglaterra, e reconhecida como a primeira cooperativa moderna, a “Sociedade dos Probos de Rochdale” (Rochdale Quitable Pioneers Society Limited) forneceu ao mundo os princípios morais e de conduta que são considerados, até hoje, a base do cooperativismo autêntico.

<sup>21</sup> O Complexo Cooperativas de Mondragon é um exemplo mundialmente famoso por sua capacidade de reunir 120 empresas sob forma de Cooperativas, sendo 87 industriais, 1 de crédito (Caja Laboral), 1 de consumo (Eroski), 4 agrícolas, 13 cooperativas de pesquisa, 6 de serviços em consultoria e 8 cooperativas de educação. São associados das Cooperativas apenas seus trabalhadores que atualmente somam 93 mil pessoas. Na essência todas as cooperativas de Mondragon são Cooperativas de Trabalho que possuem produtos e serviços diferentes entre si.

<sup>22</sup> Rede Interuniversitária de 5 Estudos e Pesquisas sobre o Trabalho (UNITRABALHO) é uma Rede Nacional de Universidades, fundada em 1996, que reúne em torno de 93 instituições de ensino superior, públicas e comunitárias, de todo o Brasil.

Cooperativas Populares ITCPs<sup>23</sup> e, por fim, no campo de políticas públicas, o período do governo petista de São Paulo e as experiências da SENAES.

Na trajetória de Singer, alguns momentos e experiências foram decisivos, mas analisando o conjunto da obra, há dois pontos de partida, conforme indicado anteriormente: a obra de Rosa Luxemburgo e a experiência no DROR.

Em 1950, o DROR realizou seu I Congresso educacional e um dos resultados foi o documento “Fundamentos de nossa Educação”, aprovado com entusiasmo, cuja redação final ficou a cargo de Paul Singer (Pinsky, 2000).

Singer recordava dessa ação educativa:

Eu sei que inspirei para burro o Movimento na parte educacional. Eu me guiava muito pelas minhas leituras pessoais. Havia um traço socialista, necessário, e nesse a gente tinha toda a liberdade, então, a gente avançou muito (Pinsky, 2000, p.146).

Em entrevista de 2008, Singer falou sobre a influência de Rosa Luxemburgo:

É, acho que há um legado luxemburguiano do qual eu não estava consciente antes desse momento. E o legado me parece ser este: para Rosa Luxemburgo, quem dirige a revolução é o que ela

---

<sup>23</sup> A Rede Universitária de Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares (Rede de ITCPs) nasceu em 1998 e é formada, atualmente, por 41 incubadoras cujo objetivo é apoiar a formação e consolidação de empreendimentos de economia solidária, bem como prestar assessoria e formação a grupos já consolidados.

chama de 'as massas'; são os próprios trabalhadores, homens, mulheres, os jovens, enfim. (...) De qualquer forma, na crítica de Rosa à Revolução Russa, essa visão das massas como carregando o ímpeto da mudança é uma coisa que calou fundo em mim. Eu a reencontrei na economia solidária. (...) em sintonia com esta visão, a economia solidária foi uma criação das pessoas em situações difíceis, mas recorrendo às forças comunitárias que são socialistas, em última análise...*Agora, o que me encanta na economia solidária é que ela vem de baixo*" (Singer, 2000, p. 24 -25).

Na sequência, vamos focalizar alguns elementos de aprendizagem de Singer nestas experimentações de autogestão.

### **3 - A experiência democrática: experimentações autogestionárias do mundo**

As violências ditadoras que Singer viveu na sua história, com destaque para a experiência da infância que o refugiou no Brasil - o nazismo - e os 21 anos da ditadura militar lhe ensinaram a valorizar a liberdade e a democracia como princípio central de organização da vida. Não por acaso, sua perspectiva de desenvolvimento estava estreitamente relacionada a democracia na economia e a autogestão.

Nesta perspectiva, Singer compreendia que a transformação da realidade social se daria por um processo democrático e autogestionário que corresponderia a uma revolução social, contrapondo a revolução política. A revolução

política direciona a energia para a conquista do poder governamental e estatal, a revolução social é um processo lento que duraria muito tempo para superar o capitalismo como sistema econômico, tal como custou para o capitalismo superar as estruturas feudais (SINGER, 1998). Assim, a lógica de desenvolvimento que vislumbrava passava por um processo endógeno, de dentro para fora, de baixo pra cima, onde as experiências de base e de comunidade teriam um acento absoluto. Para Singer, “esse desenvolvimento tem que se dar por um processo de livre aprendizado, em que cada autogestor tenha a possibilidade de abandonar a experiência e se inserir em outro modo de produção” (Pinsky, 2000, p.160).

O Kibutz, que almejava no movimento de sua juventude, foi sua primeira experiência de autogestão de base comunitária. Como já sinalizado, na hora de migrar para Israel e viver em um Kibutz, Singer optou em ficar no Brasil. Mas, em 1985, visitou por 15 dias um Kibutz em Israel e o compara as “aldeias comunistas” do socialista utópico Robert Owen. Dentre as questões que destacava na experiência era a liberdade do movimento:

A qualquer hora você pode pedir o desligamento do Kibutz, receber uma certa quantidade de dinheiro e tentar sua vida no mundo capitalista. (...) O fato da porta estar sempre aberta dá ao Kibutz uma qualidade essencial. Se quisermos, um dia, chegar ao socialismo, terá de ser por profunda convicção, e essa convicção terá de ser livre, ou não é convicção: é coação (Singer, 2018, p.161).

Ainda refletindo sobre os feitos das experiências autogestionária, Singer chamava a atenção para vivência

da Iugoslávia, com um olhar luxemburguiano. Tratou-se de uma experiência longa, que começou em 1950, aproximadamente, e foi até a década de noventa. Segundo Singer, a experiência iugoslava foi prejudicada pelo fato de não haver democracia no país, corroborando com a sua perspectiva de que não é viável tomar o poder primeiro e só depois criar, de cima para baixo, uma economia autogestionária livre (Singer, 2018). Segundo Lowy, esta experiência contribui para a reflexão sobre a revolução social.

Dessa lição aprofundou sua visão da diferença entre ‘revolução política’ e ‘revolução social’. Isto é, na visão luxemburguiana: “A construção de uma nova sociedade é um terreno virgem que põe ‘mil problemas’ imprevistos; ora, só a experiência permite as correções e a abertura de novas vias. O socialismo é um produto histórico que nasce da própria escola da experiência: o conjunto das massas deve participar desta experiência, senão o socialismo é decretado, doado por uma dezena de intelectuais reunidos em torno de um tapete verde (Lowy, 2018, p. 74-75).

A experiência polaca do Solidarnosc, 1980-1981, também ganhou espaço na reflexão de Singer. Avesso a qualquer forma de violência e opressão para garantia de direitos dos trabalhadores (aliás esta era uma de suas principais críticas a ditadura do proletariado comunista de Marx), Singer percebia no Solidarnosc uma estratégia vinda de baixo pelas massas, mas sem imposição, que num processo político organizativo abandonou sua postura de sindicato e exigiu uma “república autogerida” (Lowy, 2018).

Em outro momento, Singer defendeu a ideia de um “Parlamento econômico”, que se assemelha a proposta do Solidarnosc de uma “Câmara de produtores Associados, eleita exclusivamente por produtores associados”. Destas experiências de lutas pela autogestão, Singer destaca o caráter de experimentação:

A importância dessas experiências é o aprendizado que proporcionam a segmentos da classe trabalhadora de como assumir coletivamente a gestão de empreendimentos produtivos e a operá-los, segundo princípios democráticos e igualitários (Singer, 2000, p. 44).

Aqui mais uma vez ressoa a voz de Rosa Luxemburgo, quando afirmou no Congresso de fundação do Partido Comunista da Alemanha (KPD), com base nos princípios da “Liga Spartacus”: as massas devem aprender a usar o poder exercendo o poder, não há outro modo. (Lowy, 2018, p.79). Como disse Singer, “para uma ampla faixa da população, construir uma economia solidária depende primordialmente dela mesma, de sua disposição de aprender e experimentar” (Singer, 2002, p.112).

A partir da reflexão de Singer, destaca-se também as experiências cooperativistas de Rochdale (1844 Inglaterra) e Mondragon (1956 Espanha). Essas duas experiências tinham um lugar privilegiado na compreensão de Singer sobre a democratização da economia como estratégia de contraponto ao sistema dominante. Além de expressarem uma dinâmica de escala, ou seja, de avançarem da proposta micro para a macro, estas duas experiências traçam uma linha do

tempo, uma história sobre a prática contínua da autogestão. Singer apontava estas duas experiências como exemplos positivos de cooperativismo, apesar das crises.

Sobre Rochdale,

Esses exemplos, que se limitam ao pouco que consegui levantar até agora, dão uma ideia de que há uma prática contínua de autogestão desde há pelo menos um século e meio, no mínimo(...). Muitos datam seu início a contar da famosa cooperativa de Rochdale, que é de 1844, mas é perfeitamente possível começar a contar antes, com as cooperativas formadas na Inglaterra por inspiração de Robert Owen, na década de vinte do século passado. (Singer, 2018, p.157).

Sobre Mondragon, Singer dizia “vejam que experiência de longo período. Essa de Mondragon tem 42 anos e tem tido muito êxito econômico” (Singer, 2018, p. 157).

Por fim, destacamos as experiências das Comunas. Singer as conhecia, sobretudo, através da obra “A Acumulação do Capital” de Rosa Luxemburgo (1984). A experiência da SENAES também levou Singer a uma visão aprofundada do papel das comunidades no processo de democratização da economia. Singer ressalta o tema das comunidades e dizia que o fermento da economia solidária está nas comunidades, nos territórios e que a economia solidária vem de baixo. Singer estava convencido que no Brasil, foram as forças das circunstâncias que levaram as pessoas se organizarem em iniciativas de economia solidária. Assim, Singer chamava a atenção para a importância dos sujeitos:

O grande impulso para a economia solidaria vem das comunidades pobres; é lá que está o fermento social que se viabiliza – portanto nos quilombolas, nas comunidades indígenas e, sobretudo, no campesinato e no artesanato.... Para essa gente, compartilhar é fazer autogestão e uma certa democracia de base. É uma coisa natural. Eles se inclinam a isso (Singer, 2008, p.25).

Essa visão sobre as Comunidades se estende ao tema do desenvolvimento solidário, experimentado em programas territoriais enquanto Singer estava a frente da SENAES. “Eu tenho dito várias vezes – nunca escrevi, não tive tempo de escrever- que o campesinato hoje é vanguarda porque é só entre os camponeses que você pode fazer agricultura ecológica” (Singer, 2008, p.28).

#### **4 - A experiência da SENAES e os esforços para legitimar a economia solidária como uma estratégia pedagógica<sup>24</sup>**

Na SENAES, Singer extrai elementos fundamentais para reflexão sobre pedagogia da autogestão, inclusive com uma perspectiva gramsciana:

---

<sup>24</sup> Este não é o espaço para uma avaliação da experiência educativa da SENAES, o que demanda um trabalho coletivo que ainda não foi totalmente feito. Todavia, podemos adiantar afirmando que os diversos limites da política pública de Ecosol nos Governos Lula/Dilma, não permitiram a existência de condições estruturais em que as ideias de Singer no campo educativo pudessem se desenvolver plenamente. Tanto o Programa de Agentes de Desenvolvimento Solidário, quanto a estratégia da Rede CFES, deixaram a desejar em seus objetivos principias.

(...) uma grande parte da construção do socialismo tem de ser realizada ainda sob hegemonia capitalista. O conjunto da economia solidária assim constituída deve ser considerado como uma vasta escola de capacitação socialista” (Singer, 2018, p.159).

E, mais especificamente, dizia:

Para que o modo de produção socialista algum dia se torne hegemônico, a instituição de uma superestrutura política, jurídica e cultural socialista terá de ser precedida da conquista de competência gerencial e domínio da tecnologia por parte de numerosos trabalhadores socialistas (Singer, 2018, p.159).

Isto é, segundo Singer parte significativa da construção do socialismo tem de ser realizada ainda sob hegemonia capitalista, construindo uma contra hegemonia numa perspectiva socialista autogestionária. Desta forma, podemos sintetizar a política da SENAES, no campo educacional, pode ser expressa em dois princípios singerianos, a ECOSOL como ato pedagógico e também como uma escola de capacitação socialista. Destes princípios, temos dois campos de projetos de política pública, dois caminhos de experimentação autogestionária: projetos territoriais de agentes desenvolvimento solidário; e Projeto de rede-CFES de educadores.

#### 4.1. Projetos territoriais de agentes desenvolvimento solidário.

A estratégia dos agentes de desenvolvimento solidário implica em compreender o desenvolvimento como totalidade, significa envolver a comunidade. Para Singer (2018) este processo de desenvolvimento requeria um relacionamento simbiótico entre comunidade os agentes de desenvolvimento da SENAES, profissionais destacados para articular as diferentes políticas no território. Estes representavam bancos públicos, serviços públicos (como Sebrae ou SESCOOP), agências de fomento da economia solidaria, ligadas a Igreja, sindicatos ou universidades ou então movimentos sociais. No decorrer de uma articulação no território, cria-se as condições de organização democrática do mesmo. Instituições surgem por meio de espaços dos quais a comunidade se organiza para promover o seu desenvolvimento: assembleias de cidadãos, comissões para diferentes tarefas, empresas individuais, familiares, cooperativas e associações de diferentes naturezas, comitês mistos públicos-privados (Singer, 2018, p. 210 -211).

Por esta estratégia passava a necessidade de a comunidade desenvolver a consciência de que o desenvolvimento é possível pelo esforço conjunto da comunidade, amparado por crédito assistido e acompanhamento sistemático (incubação).

Quanto ao aspecto pedagógico, a comunidade deve desencadear um processo educativo, de educação política, econômica e financeira de todos os sujeitos. Trata-se de capacitação adquirida no

enfrentamento dos problemas reais, a medida que os mesmos vão se apresentando (Singer, 2018, p. 211).

O relacionamento entre a comunidade e os agentes deve se tornar crescentemente igualitário, mediante a contínua troca de saberes. Nesta troca, os membros da comunidade recebem ensinamentos e os oferecem aos agentes, num processo de educação política mútua. (...)O ideal é que a preparação se faça em equipe. Também aqui a pedagogia da capacitação será possivelmente a mais adequada: treinamento teórico entremeadado por idas à comunidade, onde a luta com os problemas reais levantará novos temas a serem destrinchados depois, no estudo teórico. (Singer, 2018, p. 211).

Singer destacava a importância desta proposta garantir a diversidade das experiências. “Os métodos de promoção não podem ter a pretensão de oferecer um caminho único ou a melhor prática, pois, cada comunidade é única em suas potencialidades” (Singer, 2018, p.211).

O pequeno tamanho da comunidade pobre e o seu relativo isolamento fragilizam suas possibilidades de se desenvolver por meio próprio (com apoio público). Um Centro nacional de preparação de agentes de desenvolvimento poderia promover entrosamento das comunidades...uma federação de comunidades com a mesma especialização, seja ela agricultura, artesanato, turismo ou o que for, configura o que hoje se conhece como arranjo produtivo local (...). O centro nacional poderia colocar as comunidades, com possibilidades de se federar, em contato e os agentes de desenvolvimento as assistiriam na construção de

APLs”. Para Singer, a Internet facilitaria a articulação de comunidades com proximidade geográfica (...) “Comunidades com especializações complementares –tecidos, confecções, produtora de rações e criadoras de animais etc.- terem boas razões para se federar...O Centro nacional de preparação poderia criar espaço de negociação (Singer, 2018, p. 212).

Na SENAES houve duas experiências nesse sentido: o Programa de Desenvolvimento Local, com base em agentes, foi uma experiência nesse sentido, e depois o Projeto “Brasil Local”.

#### 4.2. Projeto de Rede-CFES de educadores

Os CFES foram implantados, a partir de 2009, em cinco grandes regiões do país (Norte, Nordeste, Sudeste, Centro-este e Sul em 2010) e um Centro de âmbito nacional (Brasília). Sua finalidade era de articulação do todo, como um projeto de política pública da SENAES. Pretendia realizar a formação de educadores/formadores, a sistematização das experiências educativas e a disseminação de metodologias de educação popular, a experimentação da autogestão pedagógica e organização de uma rede nacional de educadores. Ou seja, as atividades desenvolvidas pelos CFESs, deveriam contribuir na preparação de educadores capazes de atuar em empreendimentos solidários e assim fortalecer o movimento como um todo, para assegurar formação, capacitação e assistência técnica adequada às características organizacionais dos empreendimentos e práticas de economia solidária.

Na perspectiva estratégica, a formação realizada no CFES corresponde a uma “construção social”, na medida em que seus princípios, métodos e aprendizados sugerem um novo desenvolvimento através de trabalhos autogestionários, da busca pela sustentabilidade, vivência da democracia no local de trabalho e participação cidadã fora do empreendimento.

Nesse sentido, a educação em economia solidária centra-se tanto no conhecimento ético-político quanto técnico-produtivo, este segundo aspecto reconhecido em geral como assessoria ou formação técnica voltada para o aperfeiçoamento do processo de organização legal, produção de bens ou prestação de serviços. Entre os conteúdos sugeridos cada CFES buscou repensá-los considerando as diversidades culturais e os contextos locais e regionais das práticas, as vivências e experiências de cada grupo social no qual a economia solidária local se insere.

## **5 - A ECOSOL como um ato pedagógico: algumas considerações finais**

Mas, sem dúvidas, a obra principal de Singer sobre o tema da pedagogia da autogestão ou da economia solidária, é o ensaio, intitulado “A economia solidária como ato pedagógico”, que fez para uma coletânea do INEP (2005): “Economia solidária e EJA”, organizada por Sonia M. P. Kruppa, então secretária-adjunta da SENAES. Tratou-se das primeiras formulações para política de educação da ECOSOL.

Vimos que, em 2004, Singer elaborou o ensaio sobre desenvolvimento solidário em que propôs a fundação de um centro nacional de capacitação. O termo

referência para formação em economia solidária, definido no campo do Plano Nacional de Qualificação (PNQ), data deste período. A primeira oficina nacional de formação da SENAES/FBES foi realizada em 2005.

No conjunto de sua obra, Singer pensa a ECOSOL “como modo de produção ideado para superar o capitalismo” (SINGER, 2004, p.13). Na sequência desta reflexão, Singer faz a distinção entre empresa solidária e empresa capitalista e indica “os desafios pedagógicos” como questão central para consolidação de outras formas de produzir e viver. Fica claro que a prática da economia solidária exige que as pessoas que foram formadas no capitalismo sejam reeducadas (...). Essa reeducação tem de ser coletiva (...). Essa visão não pode ser formulada e transmitida em termos teóricos, apenas em linhas gerais e abstratas. O verdadeiro aprendizado dá-se com a prática, pois, o comportamento econômico solidário só existe quando é recíproco. Trata-se de grande variedade de práticas de ajuda mútua e de tomadas coletivas de decisão. (Singer, 2004, p.16).

Singer gostava de afirmar que na ECOSOL, os princípios são o horizonte e a prática o critério de verdade.

O sentido da experimentação, e o par razão/emoção são ressaltados por Singer: A pedagogia da economia solidária requer a criação de situações em que a reciprocidade surge espontaneamente, como o fazem os jogos cooperativos. A economia solidária é produzida tanto por convicção intelectual como por afeto pelo

próximo, com o qual se coopera. (Singer, 2004, p.16)

Nesta perspectiva, Singer apresenta um contraponto daqueles que formam seu imaginário de vida e de sociedade a partir do capitalismo, em situação de competição, aos que se formam no meio da economia solidária, que vivem situações definidas por comportamentos recíprocos de ajuda mútua. No entanto, a economia solidária torna-se uma alternativa de inserção dos trabalhadores no mercado de trabalho frente ao desemprego e a exclusão social, ou seja, trata-se de uma adesão por força das circunstâncias. A adesão ao processo da ECOSOL como estratégia política só acontece mais tarde, a partir da vivência dos valores e princípios da autogestão, até então os trabalhadores mal sabem do que trata a ECOSOL (Santos, 2010).

Singer afirma a autogestão como processo pedagógico para os trabalhadores.

Na realidade, a educação que a luta de classes proporciona aos operários está embebida em valores solidários e igualitários, que estão na base do socialismo, enquanto projeto e utopia” (...) por isso, os trabalhadores, assim como os pequenos produtores de mercadorias e os pobres em geral, inclinam-se espontaneamente para ECOSOL. A partir dessa inclinação espontânea, a tarefa pedagógica impõe-se. (...) e que: por terem sido subalternos e alienados da gestão do empreendimento, que agora lhes incumbe não só operar, mas dirigir, os trabalhadores não estão preparados para a tarefa. Eles têm que ser ensinados e eles sabem disso (Singer, 2004, p.17).

Singer aborda um dos dilemas da política de educação da ECOSOL, a divisão entre formação política e formação técnica. Assim, inicia pela divisão de campos na educação. O ensino da autogestão dividido em duas partes: uma, a cargo de teóricos, investigadores ou veteranos da ECOSOL; outra, a cargo de especialistas, investigadores ou veteranos da economia capitalista. Essa divisão, acabaria por levar os empreendimentos solidários a adotarem procedimentos incompatíveis com seus princípios. Exemplifica essa divisão com o caso da contabilidade e finanças, em que se separa o ensino das finanças do da autogestão (Singer, 2004, p 18).

Assim, Singer vai definindo o que pode ser elemento para uma pedagogia da autogestão:

Em outras palavras, o ensino da autogestão não tem porque ser dividido em uma parte própria, interna aos empreendimentos, e outra externa aos mesmos, porque o meio ambiente em que atuam os empreendimentos solidários pode ser composto inteiramente por outros empreendimentos solidários (Singer, 2004, p 19).

Tendo em vista o amplo campo da ECOSOL no Brasil (empresas recuperadas, cooperativas em assentamentos da reforma agrária, cooperativas de recicladores, de agricultores familiares e muitos outros), Singer compreendia que a formação na ECOSOL passava pelo um princípio metodológico da educação popular e afirmava que a efetividade desse ensino decorre da

estreita conexão entre seus fundamentos teóricos e sua aplicação prática (Singer, 2004).

Dizia:

Devemos a Paulo Freire esta formulação lapidar, ninguém ensina nada a ninguém; aprendemos juntos. Isso se aplica inteiramente à ECOSOL, enquanto ato pedagógico. Nessa interação, produz-se um auto aprendizado mutuo. Somos todos autodidatas, pois não há aprendizado verdadeiro em que a curiosidade do aprendiz não tenha papel crucial. (Singer, 2004, p 19).

Conclui seu ensaio, voltando ao eixo central de sua ideia:

A ECOSOL é um ato pedagógico em si mesmo... por isso, a solidariedade é ensinada aos fracos e subalternos pela vida e pelas empreitadas em que se engajam... é a vida que ensina aos mais fracos, aos socialmente e economicamente debilitados, o valor, na verdade, a imprescindibilidade da solidariedade...”Contudo, “A ECOSOL é um passo decisivo ‘para além’ desse aprendizado pela vivencia, pois ela propõe a solidariedade não só como imposição da necessidade, mas como opção por outro modo de produção. (SINGER, 2004, p.20).

## REFERÊNCIAS

ADMS, T. SANTOS, A. M. Economia Solidária: um espaço peculiar de educação popular. In STREC, D. ESTEBAN, M (orgs). *Educação Popular. Lugar de construção social coletiva*. São Paulo: Vozes, 2013.

CUNHA, G. SANTOS, A, M. Economia solidária e pesquisa em ciências sociais: Desafios epistemológicos e metodológicos. In HESPANHA, P. SANTOS, A. M (orgs.), *Economia Solidária: Questões Teóricas e Epistemológicas*. Coimbra: Almedina, 2010.

FÓRUM BRASILEIRO DE ECONOMIA SOLIDÁRIA. *Histórico – Do Fórum Social Mundial ao Fórum Brasileiro de Economia Solidária*. Disponível em <http://www.fbes.org.br>, 2005.

\_\_\_\_\_. *A experiência de gestão e organização do Movimento de Economia Solidária no Brasil*. Brasília: FBES, Secretaria Executiva, 2006.

LOWY, M. *Rosa Luxembourg, l'étincelle incendiaire*. essais. Le temps des crises. Paris, 2018.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MANTEGA, G; REGO, J. M. *Conversas com economistas brasileiros*. São Paulo: Editora 34, v. 2, 1999.

NOVAES, H. *Mundo do trabalho associado e embriões de educação para além do Capital*. Marília: Editora Lutas anticapital, 2018.

NASCIMENTO, C. *Rosa Luxemburgo e Solidarnosc*. Rio de Janeiro: Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. *Autogestão na Pedagogia*. Ensaios. IEEP. SP, 2011.

\_\_\_\_\_. Experimentação autogestionária: autogestão de pedagogia e pedagogia da autogestão. In *Trabalho, educação e reprodução social*. Bauru: Práxis, 2013.

\_\_\_\_\_. *A educação em economia solidária* (pedagogia e autogestão). Texto para debate em Oficina do Projeto Redes de Cooperação solidária. ADS-CUT/SENAES. Disponível em: [www.claudioautogestao.com.br](http://www.claudioautogestao.com.br), 2014

\_\_\_\_\_. *Referenciais metodológicos de formação e assessoria técnica em economia solidária*. Brasília: REDE CFES, 2016.

PINSKY, C. *Pássaros da Liberdade: jovens, judeus e revolucionários no Brasil*. São Paulo: Contexto/Fapesp, 2000.

SANTOS, A.M. NASCIMENTO, C. *Paul Singer: Democracia, Economia e Autogestão*. Marília: Lutas Anticapital, 2018.

SANTOS, A.M. O movimentos de economia solidária no Brasil e os dilemas da organização popular. Rio de Janeiro: Tese de doutorado UERJ, 2010.

SECRETARIA NACIONAL DE ECONOMIA SOLIDÁRIA/MTE. *Plano de Ação 2004*. Brasília: MTE, SENAES, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Termo de Referência do Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária*. Brasília: MTE, SENAES, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Atlas da Economia Solidária no Brasil 2005*. Brasília: MTE, SENAES, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Anais da I Conferência Nacional de Economia Solidária*. Brasília: MTE-MDA-MDS, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Documento final da Conferência Temática de economia solidaria e autogestão*. Brasília: MTE, SENAES, 2014.

\_\_\_\_\_. *Projeto de promoção de desenvolvimento local e economia solidaria*. Brasília: MTE/SENAES, 2006c.

SINGER, P. *O que é o Socialismo hoje?* Petrópolis: Vozes, 1980.

\_\_\_\_\_. *Uma utopia militante. Repensando o socialismo*. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. *Oito hipóteses sobre a implantação do socialismo via autogestão*. Revista Temporales. FFLCH/UFSP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Introdução à Economia Solidária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.

\_\_\_\_\_. Economia Solidária (verbete). In CATTANI, Antonio David (Org.). *A outra economia*. Porto Alegre: Veraz, 2003.

\_\_\_\_\_. A economia solidaria como ato pedagógico. In KRUPPA, Sonia (org). *Economia Solidária e educação de jovens e adultos*. INEP, Brasília, 2004.

\_\_\_\_\_. Entrevista com Paul Singer. In LOUREIRO, I (org.). *Socialismo ou Barbarie. Rosa Luxemburgo no Brasil*. Instituto Rosa-Luxemburg-Stifung. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. É possível levar o desenvolvimento a comunidades pobres. In *Ensaio sobre Economia Solidária*. Coimbra: ALMEDINA, 2018.

SINGER, P; MACHADO, J. *Economia Socialista*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.

SINGER, P; SCHIOCHET, V. La construcción de La economía solidária como alternativa ao capitalismo. In CORAGGIO, J. Luiz (org.). *Economia social y solidaria em movimento*. Buenos Ayres: Clacso/IAEN, 2016.

TIRIBA, L. FISCHER M. C. Saberes do Trabalho Associado. In Cattani, A.; Laville, J.-L.; Gaiger, L. I.; Hespanha, P. (orgs.), *Dicionário internacional da outra economia*. Coimbra: Almedina, 2009.



## 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 ADSCUT. 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); “A autogestão comunal” (2ª edição, Lutas anticapital, 2020). “Autogestão e economia solidária” e “Pedagogia da Autogestão”.

[www.claudioautogestao.com.br](http://www.claudioautogestao.com.br)