



Espaço Livre. Vol. 7, num. 14, jul.dez./2012

Nº 14



ISSN 2316-3011

Revista Espaço Livre

Espaço Livre. Vol. 7, num. 14, jul. dez./2012.

Capa: Diney Vasco

ISSN 2316-3011

Conselho Editorial

Edmilson Marques
Jacira Reis Veiga
João Gabriel da Fonseca Mateus
Lisandro Braga

Conselho Consultivo

Adriano José/UEG
André de Melo Santos/UFG
Cleinaldo Pereira dos Santos/Universo
Cleito Pereira dos Santos/UFG
Edmilson Borges/UFG
Edmilson Marques/UEG
Erisvaldo Souza/UEG-FASAM
Fernando Lima Neves/USP
Flávio Pereira Diniz/UFG
Jean Isídio dos Santos/UEG
Jacira Reis Veiga/UFG
João Alberto da Costa Pinto/UFG
João Gabriel da Fonseca Mateus/IFG-Goiânia
José Nerivaldo Pimenta da Silva/ALFA
José Santana da Silva/UEG
Juversino de Jesus Júnior/UEG
Leonardo Venicius Proto Parreira/UEG-Iporá
Lisandro Braga/UFG
Lucas Maia Santos/IFG-Anápolis
Marcos Ataídes Marques/UEG
Maria Angélica Peixoto/IFG-Uruaçu
Mateus Ório/UFG
Nanci Valadares de Carvalho/UFRJ
Nildo Viana/UFG
Ovil Bueno Fernandes/UEG
Renato Dias de Souza/UEG
Uelinton Barbosa Rodrigues /UFG-UEG
Veralúcia Pinheiro/UEG
Weder David de Freitas/IFG-Formosa
Wellington Rodrigues/CAJU

EXPEDIENTE

A Revista Espaço Livre é uma publicação eletrônica do NUPAC - Núcleo de Pesquisa e Ação Cultural, cujo objetivo é manter um espaço para divulgação de ideias e teses que possuam um caráter crítico e abram espaço para a reflexão sobre o mundo contemporâneo. O nome da revista ESPAÇO LIVRE é oriundo da ideia de um espaço que não seja comandado por regras formais e exigências rígidas, onde o conteúdo tenha proeminência sobre a forma e que esteja aberta a participação ampla e inovadora dos participantes, numa perspectiva crítica, libertária. Os artigos enviados espontaneamente por não membros do coletivo responsável por esta publicação serão avaliados e poderão ou não ser publicados, a partir dos critérios de qualidade, adequação à linha editorial, conformidade às normas de publicação, e não expressam o ponto de vista dos membros do conselho editorial e/ou do conselho consultivo. Os artigos deverão ter no mínimo uma página e no máximo dez páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço 1/5, margens padrão do Word. Deve-se utilizar o sistema autor-data (sistema de Chicago), com lista bibliográfica no final ou notas de fim no final do texto. Os textos devem ser digitados no programa Word for Windows e entregues via o seguinte e-mail: espacolivre@ymail.com

Sumário

Apresentação	05
<i>Edmilson Marques</i>	
A Importância da organização: Errico Malatesta e seu Programa Revolucionário	07
<i>Deivid Carneiro Ribeiro</i>	
Élisée Reclus e a concepção de Estado: elementos de uma crítica multideterminante	15
<i>João Gabriel da Fonseca Mateus</i>	
A produção da Ideologia e a questão dos valores	33
<i>Lucas Maia</i>	
Educação e relações sociais	44
<i>Marlon Teixeira da Silva</i>	
Quem são os Invasores? A crítica ao macartismo em “Vampiros de Almas”	53
<i>Nildo Viana</i>	
Leninismo e Capitalismo de Estado	59
<i>Noam Chomsky</i>	
Resenhas	
Cinema e Marxismo: o materialismo histórico	62
<i>Alan Ricardo Duarte Pereira</i>	
Derrubando a estátua de Paulo Freire	67
<i>João Gabriel da Fonseca Mateus</i>	
Sociedade Cancerígena	72
<i>Gilson Dantas</i>	

APRESENTAÇÃO

A Revista Espaço Livre chega à sua décima quarta edição trazendo neste número, um conjunto de textos que, de uma forma ou de outra, contribuem para avançar e aprofundar a teoria da sociedade. A teoria da sociedade é expressão da luta revolucionária do proletariado, e enquanto tal, é fruto do trabalho daqueles que buscam contribuir com a emancipação humana, que só é possível abolindo a sociedade de classes. Nesse sentido, é uma necessidade premente a crítica desapiedada do existente com o objetivo de revelar as determinações que resulta a sociedade atual, fundada em relações de exploração e opressão.

Enquanto a luta de classes permanece no patamar das lutas cotidianas, o trabalho intelectual que busca desenvolver uma teoria da sociedade exige um esforço difícil, já que pressupõe uma luta contra si mesmo, contra os valores burgueses que hegemonicamente influenciam a nossa formação. A história do capitalismo, no entanto, demonstra a existência de um conjunto de indivíduos que incansavelmente colocam a luta pela emancipação humana como o objetivo fundamental em suas vidas. Em sua maioria, compreendem que a transformação social só é possível a partir da luta revolucionária do proletariado, e que esta não é tarefa de partido.

É nesse sentido que caminha o texto de David Carneiro, “A Importância da Organização: Errico Malatesta e seu programa revolucionário”, com a proposta de apontar algumas teses do anarquista italiano Errico Malatesta e demonstrar o caráter libertário intrínseca em sua concepção. O autor aborda a questão da organização dos trabalhadores, o conceito de anarquia e outros aspectos da obra do referido autor que contribui com a luta proletária.

Com o título “Élisée Reclus e a Concepção do Estado: elementos de uma crítica multideterminante”, João Gabriel da Fonseca Mateus apresenta uma proposta de “buscar um referencial eminentemente anarquista e revolucionário, com a preocupação de propor (além do que poderia trazer academicamente) uma militância libertária”. João Gabriel objetiva, portanto, analisar a obra de Élisée Reclus no sentido de verificar sua contribuição para o que ele denomina de “anarquismo social”, com enfoque em sua concepção de Estado.

O terceiro texto desta coletânea é de autoria de Lucas Maia que apresenta como proposta analisar “A Produção da Ideologia e a Questão dos Valores”, sendo este o título da referida discussão. O objetivo do autor é discutir os processos de “interdependência entre ideologias e valores”, com a tese central de que “as ideologias,

tanto ao serem produzidas quanto ao serem consumidas, são determinadas pelos valores dos indivíduos e grupos que a estão produzindo ou consumindo”.

Em seguida o leitor poderá acompanhar o debate realizado por Marlon Teixeira de Faria, através de seu artigo “Educação e Relações Sociais”. A proposta aqui é analisar o processo educacional, articulando análises de vários autores que dedicaram a pensar a educação. Entre os vários autores utilizados, os fundamentais nesta discussão para o autor foram Niskier (1992) e Viana (2004 e 2008). Uma das percepções do autor é que “o processo educacional carrega em seu bojo um alto grau de formação e condicionamento de indivíduos na sociedade”.

O texto de Nildo Viana trás o sugestivo título “Quem São os Invasores? A Crítica ao Macartismo em ‘Vampiros de Almas’”. Para Viana “os filmes de ficção científica que mostram alienígenas tomando conta de corpos humanos através de vagens tem toda uma história que remete ao tema do conformismo e do comunismo”, mas qual é “a mensagem que estes filmes repassam? Trata-se de temor da “ameaça comunista”? Trata-se de crítica ao conformismo da sociedade norte-americana? Ou é mera ficção sem nenhuma pretensão de repassar mensagens políticas ou sociais?”. São estas as questões que o autor buscará analisar em seu texto.

Esta edição da Revista Espaço Livre apresenta também um breve texto de Noam Chomsky, uma tradução realizada por Nildo Viana, em que Chomsky apresenta uma indispensável reflexão sobre o “Leninismo e o Capitalismo de Estado”. Viana observa que este texto se trata de um extrato de “Os Intelectuais e o Estado”(1977), publicado no livro Para uma Nova Guerra Fria (1982).

Para completar esta edição três obras são apresentadas respectivamente no tópico “resenhas” por Alan Ricardo Duarte Pereira, João Gabriel da Fonseca Mateus e Gilson Dantas. Com o título “Cinema e Marxismo: o materialismo histórico”, Alan Pereira apresenta analiticamente o livro *A Concepção Materialista da História do Cinema* de Nildo Viana. Em seguida o livro de Eliane Maria de Jesus, *Educação e Capitalismo: para uma crítica a Paulo Freire*, é analisado por João Gabriel e finalmente, Gilson Dantas sugere o livro *A Sociedade Cancerígena* de Genevieve Barbier e Armand Farrachi.

Enfim, reitero a necessidade da crítica desapiedada do existente, o meio fundamental para se contribuir com a emancipação humana. Este número da Espaço Livre cumpre com este papel. Boa leitura!

Edmilson Marques

A Importância da Organização: Errico Malatesta e seu Programa Revolucionário

Deivid Carneiro Ribeiro

O objetivo do texto que segue é apontar algumas das teses do anarquista italiano Errico Malatesta. Teses essas que estão contidas em diferentes textos de diferentes épocas. Assim, nossa intenção, é mostrar o caráter libertário que tais ideias possuem, pois, na forma como o autor enfatiza a importância da organização e como essas organizações de trabalhadores, devem se estruturar, o caminho apontado é somente um: a superação do capitalismo e a construção de uma sociedade fundada no livre acordo. Nas palavras do autor:

[...] Queremos a Anarquia, isto é, uma sociedade fundada sobre o acordo livre e voluntário, na qual ninguém possa impor sua vontade a outrem, onde todos possam agir e concorrer voluntariamente para o bem-estar geral (MALATESTA, 2008, p.118).

Sobre o conceito de Anarquia diz Malatesta:

A Anarquia é a abolição do roubo e da opressão do homem pelo homem, quer dizer, a abolição da propriedade individual e do governo; anarquia é destruição da miséria, da superstição e do ódio (MALATESTA, 2008, p.118).

Em outra obra, intitulada de *A Anarquia*, quando o anarquista italiano trata dos preconceitos sobre o sentido da palavra anarquia, o mesmo a define como: “ordem natural, harmonia das necessidades e dos interesses de todos, liberdade completa na completa solidariedade” (MALATESTA, 2001, p.14).

Evidentemente que caberiam várias e severas críticas a algumas ideias do autor, como por exemplo, o fato de Malatesta usar repetidas vezes em diferentes textos, o termo “evolução” (e evolução no sentido consagrado pelos positivistas do século XIX)¹. Porém, o presente texto não as fará. Intencionamos, especificamente, demarcar algumas das contribuições de Errico Malatesta para o projeto anarquista de superação do capitalismo. Utilizaremos como fonte os textos: *A organização das massas operárias*, *A organização I* e *A organização II (todos de 1897)*.

¹Ver *Rumo à Anarquia* de 1910 e a já citada obra *A Anarquia*, quando o autor ao definir o significado do termo *anarquia* se utiliza para tal a expressão “ordem natural”, dando a entender que a anarquia é um caminho inevitável. Ou seja, a concepção temporal aqui apresentada pelo autor é linear, e a *anarquia* seria necessariamente o futuro à sociedade capitalista.

A partir dos textos acima citados discutiremos pontualmente três importantes questões: o porquê da organização; a organização sem autoridade; a organização do partido anarquista. Nesta última parte caberá uma sucinta discussão sobre o significado do termo “partido” para o anarquista italiano, já que não é o mesmo significado que carrega uma memória bolchevista ou mesmo a apreensão que possuímos hoje de partido.

Dentro do programa revolucionário, apresentado nos textos já citados, faz-se necessário para subversão da ordem, a organização das massas operárias. Organização essa, onde não pode haver autoridade, já que assim, esta organização reproduziria, na forma como se estrutura, características do modelo social vigente, perdendo todo o seu caráter libertário.

Porém, Malatesta começa a discussão tratando da necessidade que o homem tem de se organizar, já que de outra maneira não haveria a possibilidade de existência de uma sociedade. Ou seja, o homem como ser social, só desenvolve suas potencialidades e se humaniza na relação com outros homens. Evidentemente isso se dá em um espaço e em um específico período histórico. Então, apesar das mais variadas formas (de organização) para que uma sociedade exista é necessário que ela se organize. No caso da sociedade capitalista, a organização se dá pelo Estado, que se utiliza da burocracia como forma de sistematizar as relações sociais. Segundo o anarquista,

...sem organização, livre ou imposta, não pode existir sociedade, sem organização consciente e desejada, não pode haver nem liberdade, nem garantia de que os interesses daqueles que vivem na sociedade sejam respeitados. E quem não se organiza, quem não procura a compreensão dos outros e não oferece a sua, em condição de reciprocidade e solidariedade, põe-se necessariamente em estado de inferioridade e permanece uma engrenagem inconsciente no mecanismo social que os outros acionam a seu modo, e em sua vantagem (MALATESTA, 2008, p. 93).

Assim, o autor atribui à causa da condição atual da classe trabalhadora (1897, quando o texto foi escrito) a falta de unidade da mesma, a falta de uma organização efetiva. Portanto, “os trabalhadores são explorados e oprimidos porque, estão desorganizados em tudo que concerne à proteção de seus interesses” (MALATESTA, 2008, p. 93). Nesse sentido, o autor desfere uma crítica aos anarquistas da época que não eram favoráveis a nenhum tipo de organização que não intencionasse a anarquia como objetivo primário e direto. Esses anarquistas eram contrários a qualquer tipo organização de trabalhadores, já que não vislumbravam a possibilidade de uma

organização revolucionária sem a existência de hierarquia, e conseqüentemente, de autoridade. Malatesta diz que os mesmos utilizavam-se, até mesmo, da estratégia de infiltrar-se em algumas organizações para desorganizá-las. O que para o anarquista italiano seria um erro gravíssimo, pois isso levaria o movimento anarquista a uma “perpétua esterilidade” (MALATESTA, 2008, p. 94).

Desta maneira, o autor evidencia a necessidade de uma auto-organização dos trabalhadores, tanto em associações que visam pequenas melhorias no seu cotidiano de trabalho, quanto em associações que visam à revolução como objetivo central, ou seja, não é por propor pequenas melhorias que um determinado coletivo de trabalhadores possui um caráter anti-revolucionário, mas sim, se essas medidas forem o seu objetivo único, o que anestesiaria a classe trabalhadora e faria com que a mesma nunca se emancipasse. Segundo Malatesta “é nas associações operárias que o trabalhador encontra seus camaradas e, em princípio, aqueles que estão mais dispostos a compreender e a aceitar nossas ideias” (2008, p. 94) (a propaganda anarquista de superação do capitalismo).

Em relação à auto-organização dos trabalhadores, aponta Malatesta:

Nós, anarquistas, não queremos emancipar o povo, queremos que o povo se *emancipe*. Nós não acreditamos no fato imposto, de cima, pela força; queremos que o novo modo de vida social saia das entranhas do povo e corresponda ao grau de desenvolvimento atingido pelos homens e possa progredir à medida que os homens avançam. Desejamos que todos os interesses e todas as opiniões encontrem, uma organização consciente, a possibilidade de se colocar em evidência a influenciar a vida coletiva, na proporção de sua importância (2008, p. 95).

A conclusão a qual podemos chegar pela análise das ideias expostas neste primeiro texto (*A organização das massas operárias*) e nesta primeira parte é a de que tanto para alcançar a anarquia, e para fazê-la manter-se, é fundamental que os trabalhadores se organizem em associações que não possuam somente a intenção de reformas, em associações que não coloquem o papel da autoridade como necessária, ou seja, que não se estruturam de maneira hierárquica. Somente desta maneira, segundo as referências e reflexões do autor, se construiria uma sociedade fundamentada na autogestão social (apesar de em momento algum Errico Malatesta se utilizar desse termo, que, mais especificamente, é cunhado no pós- maio de 68).

Depois de discutir a importância da organização das massas operárias, ou seja, o porquê de sua necessidade, passaremos à segunda e não menos importante parte a ser

tratada, que é a crítica que o autor faz aos anarquistas que não acham possível a existência de organizações que se estruturam sem haver autoridade. Assim, os mesmos são contrários a qualquer tipo de organização o que, como já foi acima exposto, é um erro primário e gravíssimo. Malatesta relata:

Na verdade, esta fixação chegou ao ponto de fazer sustentar coisas realmente incríveis. Combateu-se todo tipo de cooperação e acordo porque a associação é a antítese da anarquia. Afirma-se que, sem acordos, sem obrigações recíprocas, cada um fazendo o que lhe passar pela cabeça, sem mesmo se informar sobre o que fazem os outros, tudo estaria espontaneamente em harmonia: que anarquia significa que cada um deve bastar-se a si mesmo e fazer tudo que tem vontade, sem troca e sem trabalho em associação. Assim, as ferrovias poderiam funcionar muito bem sem organização, como acontecia na Inglaterra. O correio não seria necessário: alguém de Paris, que quisesse escrever uma carta a Petersburgo, podia ele próprio levá-la! (2008, p. 104).

Segundo o italiano, apesar de serem absurdas essas convicções, elas foram propagadas e recebidas como sendo a expressão autêntica das ideias anarquistas. O que, segundo o mesmo, serviram como armas para combater os próprios anarquistas, tanto por burgueses como por não burgueses. O anarquista continua sua argumentação contra essas ideias:

Alguns indivíduos de espírito limitado, mas providos de espírito lógico poderoso, quando aceitam premissas, extraem delas todas as conseqüências até que, por fim, e se a lógica a assim o quer, chegam, sem se desconcertar, aos maiores absurdos, à negação dos fatos mais evidentes. Mas outros indivíduos mais cultos e de espírito mais amplo que encontram sempre um meio de chegar a conclusões mais ou menos razoáveis, mesmo ao preço de violentação da lógica. Para eles, os erros teóricos têm pouca ou nenhuma influência na conduta prática. Mas, em suma, desde que não se haja renunciado a certos erros fundamentais, estamos, sempre ameaçados por silogismos exagerados, e voltamos sempre ao começo (MALATESTA, 2008, p. 105).

Assim, Malatesta tece duras críticas aos que se dizem anarquistas e são contrários a qualquer tipo de organização (tanto organização geral - necessária à vida do homem; quanto à organização dos trabalhadores em prol de um objetivo comum, a anarquia) e favoráveis a uma sociedade desorganizada. Pois, segundo sua própria definição “anarquia significa sociedade organizada sem autoridade, compreendendo-se autoridade como a faculdade de impor sua vontade” (MALATESTA, 2008, p. 106).

Portanto, o que o autor quer pontuar é que é sim possível organização social sem a utilização de toda e qualquer autoridade. Não somente, mas que além de em nada ajudar, muito pelo contrário, a autoridade serve como um parasita que prejudica uma classe em detrimento de outra.

Concluimos essa parte apontando que a crença em uma sociedade que não se organiza, ou que a emancipação dos trabalhadores não seria fruto de sua própria capacidade de organização, colabora para a perpetuação do *status* vigente, e de forma alguma para constituição de uma sociedade livre e auto organizada. Depois de o autor ter, como foi exposto acima por nós, tratado da importância da organização para superação do então modelo social vigente e de ter afirmado e reafirmado a possibilidade de organização social sem o uso da autoridade, ou seja, sem coerção, trataremos, a partir da leitura do texto: *A organização II*, da constituição de um *partido anarquista*.

Como foi colocado por nós no terceiro parágrafo do texto, o termo partido, não tem o sentido de uma classe dirigente constituída. Pois como foi colocado aqui por nós, e é claro, usando como referência os textos já citados, a proposta anarquista de Malatesta e dos anarquistas que com suas teses corroboram, não é de promover a emancipação do povo, mas que esse mesmo povo tenha a capacidade de emancipar-se. Assim, fica subentendido que a função dos anarquistas e das associações ditas anarquistas é ajudar na organização das massas operárias. E não, o de ser dirigente das mesmas. Esse contingente operário deve guiar-se por suas próprias pernas.

Logo, para que haja a emancipação dos trabalhadores, é necessário que os mesmos se organizem de forma autônoma, e não elejam organizações separadas dos mesmos para tornar tal emancipação possível. Caso isso ocorra, como por exemplo, eleger partidos políticos que partam de sua perspectiva, tal emancipação jamais será possível. Porém, quando Errico Malatesta coloca em evidência a importância de um *partido* o mesmo não está entrando em contradição com as ideias antes expostas já que aqui a concepção do que seria esse *partido anarquista* é outra. A forma como esse *partido* se estrutura e os objetivos a serem alcançados pelas ações do mesmo não possuem nada em comum com a estrutura e o com os objetivos abaixo mencionados de uma organização partidária.

Os partidos políticos são organizações burocráticas que visão a conquista do Estado e buscam legitimar esta luta pelo poder através da ideologia de representação e expressam os interesses de uma ou outra classe ou fração de classes existentes. Assim, os quatro elementos que caracterizam os partidos políticos são: a) organização burocrática; b) objetivo de conquistar o poder do Estado; c) ideologia da representação como base de sua busca de legitimação; e d) expressão dos interesses de classe ou fração de classe (VIANA, 2003, p. 12-13).

Partido anarquista é

...o conjunto dos indivíduos que têm um objetivo comum e se esforçam para alcançá-los, é natural que se entendam, unam suas

forças, compartilhem o trabalho e tomem todas as medidas adequadas para desempenhar esta tarefa. Permanece isolado, agindo ou querendo agir cada um por sua conta, sem se entender com outros, sem preparar-se, sem enfeixar as fracas forças dos isolados, significa condenar-se à fraqueza, desperdiçar sua energia em pequenos atos ineficazes, perder rapidamente a fé no objetivo e cair na completa inação (MALATESTA, 2008, p. 109).

Ou seja, partido seria o conjunto de pessoas que se uniriam a fim de trilhar um caminho que alcançasse a anarquia. Lembrando que, toda a autoridade deve ser negada dentro de toda e qualquer espécie de organização que intenciona ser anarquista. Nesse sentido, esse partido seria um coletivo de indivíduos que estariam unidos por um ideal, o de superar o capitalismo. Para o autor, em uma organização como essa não seria possível a existência de toda e qualquer autoridade, muito pelo contrário, um coletivo que possui um elevado nível de organização não abriria brechas para que as figuras dos “chefes” fossem aparecendo.

Para Errico Malatesta, a figura do chefe apareceria com a falta de organização dos membros desse coletivo e também pela falta de compromisso de alguns membros. Assim, ao delegar, por exemplo, a capacidade de pensar as ações do grupo a um ou a poucos indivíduos, por mais que não se tenha a intenção, “naturalmente” o papel da autoridade vai se colocando como necessária. Assim, a figura do “chefe” surge, somente, quando há um pequeno ou grande nível de desorganização dentro do coletivo. Logo (pela aparição da autoridade dentro do coletivo), o que há é a supressão da liberdade, havendo isso, haveria na forma como esse coletivo se estrutura a reprodução do que o grupo teoricamente nega, que é a forma como a sociedade capitalista se estrutura.

Para Malatesta, a liberdade não é um direito abstrato, mas sim, a possibilidade de realização de algo. Isso só seria possível em cooperação mútua, já que o isolamento produziria a impotência do sujeito. Nesse sentido, membros de organizações que se estruturam de maneira burocrática, como a definição colocada acima, teria sua liberdade suprimida. Já que haveriam sujeitos que acabariam por decidir sem a deliberação clara do indivíduo os rumos da organização do coletivo que o mesmo compõe.

Para concluir, uma

...organização especificamente anarquista é o agrupamento de indivíduos anarquistas que, por meio de suas próprias vontades e do livre acordo, trabalham juntos com objetivos bem determinados. Para isso, ela se utiliza de formas e meios necessários para que estes objetivos sejam atingidos, ou para que, pelo menos, que se caminhe em direção a eles (FARJ, 2009, p. 128).

Ao colocar em evidência a importância que a organização tem para classe trabalhadora, Malatesta contribui de forma relevante para que os trabalhadores de sua época tenham condições de pensar a maneira como a sociedade capitalista se estruturava e de pensar também os mecanismos utilizados pelos donos do poder para tornar sua dominação cada vez mais efetiva e perpétua. Ao nos mostrar que a emancipação dos trabalhadores é fruto da sua capacidade de organização, o italiano nos mostra como seu pensamento possui um caráter libertário, e como o mesmo nega a importância dos partidos políticos na condução da luta e na direção dos trabalhadores. Seu pensamento acaba por contribuir, também, para a negação da memória bolchevista que prevalece viva ainda hoje em muitos teóricos e escritos “revolucionários”. Ou seja, suas contribuições permanecem, ainda hoje, atuais.

Quando Malatesta, afirma e constrói em mais de um texto a tese da possibilidade de existência de uma organização sem que aja qualquer tipo de autoridade, o mesmo desconstrói a ideologia que coloca em evidência o papel do revolucionário, desmistificando, desta maneira, todos os mártires das revoluções que o precederam e mesmo das revoluções que ocorreram em todo mundo depois de sua morte. Errico Malatesta, influenciado por pensadores anarquistas que o precederam, como Proudhon e Bakunin, ao reafirmar a necessidade de uma organização que se estruture de maneira horizontalizada, torna mais evidente ainda o caráter transgressor de suas ideias, e também, o caráter revolucionário que a classe trabalhadora possui quando se organiza de forma realmente libertária, intencionando sua própria emancipação, que não será fruto de um líder e/ou representante, mas para o autor, fruto dela mesma.

Malatesta, ao pontuar a importância de um partido anarquista (como já explicamos “partido” para o anarquista tem o sentido de coletivo auto-organizado) nos mostra como é necessário, para que aja a superação do capitalismo, e assim, a emancipação dos trabalhadores, a auto-organização dos mesmos. Pois, na sociedade capitalista, são os trabalhadores que possuem intenção revolucionária.

A partir de tudo isso, fica evidente o caráter de ruptura com a sociedade capitalista das ideias de Errico Malatesta e, como muito de suas teses são ainda atuais e mesmo fundamentais para a compreensão do modelo social ainda vigente, e também para sua superação. Fica claro, também, o caminho para o qual suas reflexões apontam, que é a superação do modelo de sociedade atual e a implantação da autogestão social, apesar do autor não usar, especificamente, esse termo.

Referências bibliográficas

FEDERAÇÃO ANARQUISTA DO RIO DE JANEIRO (FARJ). *Anarquismo social e organização*. Rio de Janeiro: Faísca, 2009.

MALATESTA, Errico. *Escritos revolucionários*. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *A Anarquia*. São Paulo: Imaginário, 2001.

VIANA, Nildo. *O que são partidos políticos?* Goiânia: Germinal, 2003.

Deivid Carneiro Ribeiro

Graduando em Licenciatura em História pelo
IFG – Campus Goiânia.

Email: deividcarneiro_gyn@hotmail.com.

Élisée Reclus e a concepção de Estado: elementos de uma crítica multideterminante

João Gabriel da Fonseca Mateus

Analisar o Estado para um anarquista nada mais é do que exercitar duas faculdades preciosas do ser humano: “*a faculdade de pensar e a necessidade de se revoltar*” (BAKUNIN, 2011, p. 38). É caminhando nesse âmbito, conforme apontou Mikhail Bakunin, através dessas duas necessidades que buscarei objetivar a necessidade deste texto. Torna-se importante salientar que ao longo das páginas abaixo que constituem este texto, procuro buscar um referencial eminentemente anarquista e revolucionário, com a preocupação de propor (além do que poderia trazer academicamente) uma militância libertária.

A preocupação com o Estado é algo recorrente no anarquismo e constitui um dos pilares da luta contra a sociedade de classes e o capitalismo. Nesse texto, proponho através de uma investigação na obra de Élisée Reclus, expor a sua concepção de Estado trazendo a necessidade do leitor fazer reflexões, (re) significações da atual crítica do Estado através de múltiplas perspectivas e contribuir com um objetivo final e comum: a dissolução das atuais relações sociais marcadas pela existência de classes sociais e do capital.

Por diversos momentos as obras de Élisée Reclus foram relegadas apenas aos cantos de prateleiras da ciência da Geografia. Tal pertencimento se deve menos à sua profundidade intelectual que desenvolveu no campo dessa ciência do que as intenções dos próprios geógrafos e seus intérpretes na tentativa de colocá-lo como um intelectual apolítico ou ainda, esconder a forma como Reclus pensava e interpretava o mundo. Fato não consumado. O reconhecimento científico que Reclus obteve foi muito bom para sua saída da prisão e para cessar temporariamente suas perseguições políticas, conforme nos aponta Paul Boino (2010c, p. 10). Reclus foi convidado para ser professor na Bélgica, no entanto, sofreu resistência por parte da instituição que o proibiu de lecionar, o que fez com que vários outros professores deixassem essa Universidade, fundando a Universidade Livre de Bruxelas, no qual Reclus será professor apenas em 1905.

Obviamente que tal prerrogativa não conseguiu um pertencimento unitário pelo simples motivo que a “militância” ou o “pertencimento ideológico” do autor com sua

“profissão” estão indissociáveis. O que faz avançar, em realidade, o debate sobre essa indissociável relação entre a teoria e a realidade é a própria história concreta. Isso é uma questão de classe, e dessa forma, as ideias (ou como alguns gostam, a teoria) não estão desvinculadas de interesses de classe.

Nesse sentido, o objetivo desse texto é, além de resgatar sua concepção de Estado, trazer a tona um geógrafo que deixou uma vasta produção intelectual, e, sobretudo, um geógrafo-anarquista que proferiu duras críticas à sociedade capitalista e as suas formas de organização social, política e econômica (BOINO, 2010c, p. 9).

A obra do francês Jean Jacques Élisée Reclus¹ é um campo fértil ao se pensar o que é o Estado, como este se organiza e quais seus interesses. Porém, suas contribuições se encontram esquecidos e por vezes relegados a um ostracismo na Geografia – conforme apontamos acima – por diversos motivos dos quais destaco dois fundamentais: primeiro, reside pela sua descrição da *produção social do espaço* que considera as relações entre as sociedades enquanto a junção da vida e da natureza no qual fora criticado e perseguido na época de sua produção²; o outro reside no histórico *de sua militância anarquista*³.

Desses motivos relacionados com sua concepção de Estado podemos identificar uma centralidade: a radicalidade de seu pensamento comparado com os grandes geógrafos de sua época, por exemplo, o francês Paul Vidal de La Blache e o alemão Friedrich Ratzel. A preponderância de autores como La Blache e Ratzel, mostra ainda

¹De acordo com Max Nettlau em *La Anarquía Através de los Tiempos*, a vida de Élisée Reclus pode ser conhecida *íntimamente por sus recuerdos sobre su hermano, Elías Reclus, (1827 - 1904 París, 32 págs.; 1905) y por su Correspondance (3 v. París, 1911 - 1925). He relatado su vida en Eliséé Reclus. Anarchist und Gelehrter (1830 - 1905), Berlín, Der Syndikalist, 1928, 344 págs.; trad. española aumentada, Eliseo Reclus. La vida de un sabio justo y rebelde (Barcelona, 1928, Bca. de La Revista Blanca, 2 vol., 294, 312 págs.). Una hermosa colección de testimonios de muchos amigos de los hermanos Reclus fue publicada en 1927 por Joseph Ishill - el libro Eliséé and Elie Reclus - in memoriam (Berkeley Heights. New Jersey). Outras obras em português também tratam de sua biografia. Em especial: ANDRADE, Manuel Correia de. (org.) *Élisée Reclus*. São Paulo: Editora Ática, 1985; GIL-JURADO, Carlos José. Reclus: un geógrafo incómodo, una geografía de compromiso. *GeoTrópico*, vol. 3, Pamplona, 2005. Disponível em: www.geotropico.org/3_1_Gil.html.*

² Entendo que a construção da produção social do espaço que Reclus aponta é ofuscado por leituras apressadas do conceito de “evolução” desenvolvido pelo autor, porém, entendemos de forma contrária esse conceito que foi desenvolvido ao longo do texto cf. MATEUS, J.G.F. Élisée Reclus e o anarquismo: uma crítica da educação no capitalismo. In: _____. *Educação e Anarquismo: uma perspectiva libertária*. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2012.

³Podemos destacar as participações de Reclus na AIT de 1864, na Federação Jurassiana onde congregava todas as federações opositoras aos marxistas no qual, foi criada em 1871 por anarquistas dissidentes da AIT. Fora militante durante a Comuna de Paris de 1871 juntamente com seu irmão Éliée além ter ingressado em organizações como a Liga da Paz e da Liberdade além de ter colaborado com o jornal *Le Révolté*.

quanto é hegemônico o caráter conservador no campo da Ciência da Geografia. A noção de uma geografia libertária⁴ para Reclus está expressa em diversas questões se distanciando das proposições desses geógrafos conservadores. Até mesmo os leitores de Vidal só reproduzem suas obras (de Reclus) mais descritivas, apagando o caráter político e revolucionário do francês (BOINO, 2010c, p. 14).

Analisando Reclus, Ramos (2012) aponta algumas especificidades da geografia de Reclus que são elementares. Vejamos:

Para ele, as condições naturais poderiam ser (relativamente) determinantes quanto menos avançada fosse a organização social. A influência das condições naturais variava de lugar para lugar e de época em época. Portanto, era essencialmente antideterminista. Era ainda anticlerical, sempre procurando criticar as ações das instituições religiosas, do presente e do passado. Como grande parte dos anarquistas, suas posições eram favoráveis à igualdade de gêneros (RAMOS, 2012, p. 4).

Essas questões são importantes para entendermos a concepção libertária de Reclus, já que suas elaborações científicas nunca deixaram de ser libertárias. Porém, o objetivo deste texto não é de analisar o conhecimento estritamente geográfico de Élisée Reclus, mas sim, suas contribuições para o anarquismo social (claro que é indissociável um do outro) com enfoque na sua concepção de Estado.

Antes de tudo precisamos definir o que entendemos por *anarquismo*. De acordo com Corrêa (2011) *apud* Schmidt e van der Walt (2009), existe um anarquismo situado historicamente, definido pelos seus princípios e existem diferentes estratégias assumidas ao longo do seu desenvolvimento. Vejamos como ele conceitua o anarquismo:

o anarquismo é uma ideologia, um tipo de socialismo revolucionário, que surge no século XIX colocando-se no campo social (...). O anarquismo não pode ser considerado uma ciência, apesar de utilizar métodos racionais para a leitura da realidade – posicionando-se contra a exploração e a dominação – para a criação de uma perspectiva de sociedade futura e também para o estabelecimento de estratégias e táticas. (...) Como objetivo, o anarquismo propõe a criação de um socialismo autogestionário e federalista, sem capitalismo e sem Estado, que concilie a liberdade individual, a liberdade coletiva e a

⁴A compreensão da geografia enquanto ciência pode ser compreendida na passagem que selecionamos abaixo. Porém, devemos situar Reclus no tempo e no espaço, sabendo que em seu período o olhar cientificista era predominante entre os intelectuais, por isso, devemos ler com atenção para não confundirmos Reclus com a perspectiva de La Blache ou Ratzel. “A ciência, ao estudo da qual vos convido, é bem diferente. Certamente alojareis em vossa memória milhares e talvez milhões de fatos, mas vós os classificareis, vós os unireis em um corpo de conhecimentos refletido e justificado por uma preocupação mais elevada do que aquela dos nomes e dos números. A geografia, que não é absolutamente uma ciência em si mesma, liga-se a todas as ciências e serve-lhes de sólido ponto de apoio, de reservatório infinito para a produção de fatos” (RECLUS, 2010c, p. 77).

igualdade (CORRÊA, 2011, p. 47).

Devemos fazer algumas ressalvas e esclarecimentos sobre o conceito de “ideologia” utilizado tanto pelos sul-africanos Michael Schmitd e Lucien van der Walt como por Felipe Corrêa e que fora adotado nesse texto. Primeiro: *ideologia* historicamente tem outros significados em outras concepções. Por exemplo, na teoria marxista, ideologia corresponde à “falsa consciência sistematizada da realidade”. Se pensarmos assim, o anarquismo se situaria como falsa consciência dos trabalhadores – o que não concordamos que seja; segundo, o termo *ideologia* para definir o anarquismo, para não ser compreendido como falsa consciência sistematizada da realidade, pode ser substituído por “política” ou como “desenvolvimento de uma práxis” – que une teoria e ação, sendo, portanto indissociável a relação meios e fins. Assim, seria mais claro definir o anarquismo como o desenvolvimento de uma práxis libertária, ou, como uma ideologia, entendida como um conjunto de teorias orientado por suas ações práticas se autodeterminando com o objetivo da transformação social para edificar uma sociedade anárquica.

Recorrendo a essa leitura contemporânea, o anarquismo, como corrente do socialismo – definida acima – não é sinônimo de *antiestatismo* ou meramente uma corrente libertária e antiautoritária. Pensar o anarquismo de forma reducionista causa uma visão também reducionista da realidade; nem generalizações são cabíveis, pois, não se pode falar de anarquismo antes do capitalismo e nem em anarquismo fora do campo socialista (CORRÊA, 2011, p. 36). Nesse sentido, a concepção de Estado para Reclus não passa fundamentalmente por uma crítica ao Estado em si mesmo, e sim, por vários outros fatores e determinantes, conforme colocaremos abaixo.

Conforme nos referenciamos acima, o anarquismo é uma corrente do socialismo que surge no século XIX, tem profundos desenvolvimentos na teoria de Proudhon e com o russo Mikhail Bakunin onde irá se consolidar com a ADS (Aliança Internacional da Democracia Socialista) na Associação Internacional dos Trabalhadores. Sendo assim, nesse contexto “(...) o anarquismo tornar-se-á um corpo teórico que organiza, sistematiza, representa e justifica a luta, e os métodos de luta, para chegar a uma transformação profunda da sociedade” (COLOMBO, 2011, p. 127).

Pensando nesse sentido, a discussão acerca da concepção de *Estado* em Reclus tem uma pertinência analítica sobre o fato de que o Estado instaura em sua base a distinção burocrática de organização (a distinção entre governantes e governados)

trazendo consecutivamente em seu seio, uma hierarquia para toda a sociedade, já que é “a existência do Estado enquanto princípio de toda forma social que introduz e reproduz, inclusive no seio da revolução, a heterogestão da vida” (COLOMBO, 2001, p.30).

Ao lado de Mikhail Bakunin, Piotr Kropotkin, Louise Michel, Élié Reclus, e tantos outros contemporâneos a si, o francês Jean Jacques Élisée Reclus permanece como referência libertária nos círculos anarquistas com suas obras ainda pouco conhecidas e difundidas. Porém, o resgate de suas contribuições torna essencial para pensar a transformação radical de nossa sociedade de forma libertária. Portanto, é no surgimento do novo, através de uma diferenciação radical com a sociedade capitalista que Élisée Reclus apresenta uma proposta de uma sociedade libertária, conforme ele aponta em *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*⁵.

Para os autores *clássicos* do anarquismo, como o russo Mikhail Bakunin, para a organização de uma nova sociedade se torna “*necesario abolir completamente, tanto em el plano de los principios como em el de los hechos, el llamado poder politico, pues en tanto existi este, exitirán gobernantes y gobernados, amos y esclavos, explotadores y explotados*” (BAKUNIN, 1973, p. 78). Para o anarquismo então, apenas uma revolução social poderá elencar a “emancipação dos indivíduos”. Bakunin demonstrou que o Estado se torna a consequência “*de la violència y la religión*” além de ser “*una estúpida bravuconada por la violencia*”. O Estado só desaparecerá, de acordo com o russo, através dos ditames da luta das classes historicamente oprimidas (idem, p. 158). Nesse sentido, a sociedade se reorganizará através da igualdade política, econômica e social, interesses estes distintos do Estado.

O pensamento de Bakunin conflui com o pensamento de Reclus em diversos pontos. Em alguns se distancia, como aconteceu dos intensos debates após a dissolução da I Internacional (e a expulsão de Bakunin e seus próximos no Congresso de Haia da AIT em 1872 e da posterior morte do russo em 1876) e da estruturação do chamado “anarco-comunismo”⁶ de Reclus, Malatesta, Carlo Cafiero e Kropotkin.

Como era natural que acontecesse, devido aos intensos debates, ainda no mesmo ano da morte de Bakunin uma nova interpretação do anarquismo vinha se somar ao núcleo relativamente consolidado por ele na Internacional. Em Lausanne, em março, em reunião de internacionalistas e comunalistas, Elisée Reclus reconhecia a novidade do “anarquismo comunista”. (...) Kropotkin, que aparecia nesse

⁵*L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, publicada no ano de 1897.

⁶NETTLAU, Max. *História da anarquia: das origens ao anarco-comunismo*. São Paulo: Hedra, 2008.

momento, juntamente com os trabalhadores do Jura, na Suíça, revelar-se-ia um entusiasta das alterações no pensamento libertário. A nova leitura do anarquismo implicava, em certo sentido, o rearranjo de determinados aspectos da organização da sociedade futura. Como afirmou Nettlau, a antiga concepção de Bakunin, na qual o indivíduo receberia benefícios de acordo com seu trabalho — diferente do comunismo, para o qual tudo deve ser socializado independente do produtor —, seria mantida para os produtos em escassez (SAMIS, 2009, p.7).

Em outros momentos, o essencial do pensamento bakuninista e reclusiano são os mesmos. Podemos ver claramente isso nas suas críticas ao Estado através de suas determinantes fundamentais: exploração e manutenção de um *status quo* contrário à liberdade. De outro lado, podemos encontrar nos escritos de Reclus exemplos associados aos princípios de Bakunin sobre o Estado, quando o geógrafo anarquista aponta que “a presente função do Estado consiste, em primeiro lugar, em defender os interesses dos proprietários, os ‘direitos do capital’” (...) (RECLUS, 2002, p. 96). Este é um dos parâmetros fundamentais da obra de Reclus e Bakunin. O Estado para ambos, como produto coletivo da classe dominante, se organiza e se fortalece na sociedade capitalista para assegurar a reprodução das relações sociais capitalistas⁷. Dessa maneira, as forças materiais e morais quando à disposição do governo, só uma parcela mínima, por sua condição de classe, recebe as condições úteis à sua manutenção de existência. A imensa maioria se apresenta consumida pela atividade repressiva estatal e ou, desviada de suas utilidades gerais em prejuízo de sua própria classe constituindo seus objetivos em proveito de poucos e em prejuízo da maioria dos seres humanos.

Devemos nesse momento apontar que a perspectiva de Reclus sobre o Estado não é unitária e determinista; ela está relacionada com classes sociais, poder, burocracia, educação, “evolução”, revolução, anarquia, patriotismo, nacionalismo, ciência. O próprio autor aponta que a luta contra o Estado é uma luta contra todas as instituições sociais. Aponta ele que “o trabalho da rebelde crítica colocada sobre o estado também é contra todas as instituições sociais” (RECLUS, s/p, 1894) e, sobretudo contra o capital. Seus disparates contra o capital são fervorosos e diretos. Em *A Evolução, a Revolução e o Ideal Anarquista* lança duras críticas quando afirma:

Sim, se o capital, sustentado por toda a liga dos privilegiados, conserva imutavelmente a força, seremos todos escravos de suas máquinas, simples cartilagens unindo os dentes de ferro às árvores de

⁷Deixemos claro que a nossa percepção e concepção de Estado reside na sua relação com as classes e não com os indivíduos deslocados de suas condições de classe. Sendo assim, o Estado não está como uma instituição privada, mas nele estão expressos - em suas ações - os interesses das classes dominantes.

bronze ou de aço; se às poupanças reunidas nos cofres dos banqueiros acrescentam-se incessantemente novos despojos, administrados por associados responsáveis somente diante de seus livros contábeis, então, seria em vão que apelaríeis à piedade, pois ninguém ouviria vossas lamentações. O tigre pode desviar-se de sua vítima, mas os livros de banco pronunciam sentenças sem apelação; os homens, os povos são esmagados sob esses pesados arquivos, cujas páginas silenciosas contam, em números, a impiedosa obra (RECLUS, 2002, p. 80).

Quando Reclus apresenta a indissociável relação da educação⁸ para com a Revolução ele está deixando claro que a formação humana passa por momentos de desenvolvimento do pensamento humano e este deve caminhar para a destruição do capitalismo. Nesse momento, devemos nos atentar ao contexto em que ele escreve para não cairmos em generalizações e estabelecer algumas ressalvas na relação anarquismo e educação.

O anarquismo ainda que tenha diversas estratégias ao longo do seu desenvolvimento, não defendeu apenas o chamado “educacionismo”, mas, “no geral, sempre consideraram a educação e o convencimento estrategicamente fundamentais” (CORRÊA, 2011, p. 45); outras estratégias utilizavam da violência revolucionária. Fundamental é entender o contexto e a maneira segundo a qual os anarquistas pensaram a transformação social. No caso de Élisée Reclus, ele mesmo aponta a necessidade intrínseca ao proletariado de fazer um trabalho de educação que auxiliaria no processo revolucionário, mas nunca descartou a necessidade e a possibilidade do uso de violência como meio estratégico para a revolução social.

Voltando sobre a questão da educação e sua relação com as instituições, Reclus ao criticar a instituição escolar deixa evidente o objetivo desta: a “fundação de uma instituição, ainda que fosse para combater abusos gritantes, implica necessariamente a criação de novos abusos” (RECLUS, 2002, p. 83). Por isso que se torna necessário, o indivíduo como protagonista de sua luta em coletivo, desenvolver sua consciência de classe para superar a burocracia⁹.

⁸Para Reclus existe uma educação moral associada à luta do proletariado. Esta educação em seus escritos não deixou de conter uma crítica anarquista para o desenvolvimento de uma luta radical e revolucionária sobre a sociedade de classes e a vida sob a tutela anti-humana do Estado.

⁹Concordando com o sociólogo Nildo Viana, entendemos que a burocracia se compõe na relação de dirigentes e dirigidos. Diz o autor: “O capitalismo realiza uma expansão da divisão social do trabalho numa escala nunca vista antes na história da humanidade. Neste processo de expansão cria-se várias classes sociais, sendo a burguesia e o proletariado as duas classes fundamentais deste modo de produção. A burguesia, para combater as classes exploradas cria a sua principal classe auxiliar: a burocracia (também chamada de “tecnocracia” e de “classe dos gestores”). Portanto, o capitalismo cria como seu

Assim, o homem que quer desenvolver-se como ser moral deve defender exatamente o contrario do que lhe recomendam a Igreja e o Estado: ele deve pensar, falar, agir livremente. Estas são as condições indispensáveis de todo o progresso (...) a plena e absoluta liberdade de exprimir seu pensamento em todas as coisas, ciência, política, moral, sem outra reserva alem daquela de seu respeito por outrem (RECLUS, 2002, p. 74-75).

Lutar contra o capital é lutar contra a burocracia. Porém, o Estado se compõe da burocracia e esta reproduz o poder. Para entendermos sua concepção de Estado, devemos saber como se dá o processo de reprodução de poder para o autor. Pensado enquanto “corporativismo” (e isto relacionado na concepção da burocracia, ou seja, na construção dos órgãos do Estado, já que estes sempre foram em detrimento da população) o poder pode vir tanto de um nobre, burguês ou operário, que ambos serão naturalmente perigosos. A burocracia e o poder só podem ser combatidos com a revolução que deve ser entendida como quebra de paradigmas, regulamentos rígidos e na construção de uma sociedade autogerida. Vejamos o que ele disse:

O espírito corporativista entre pessoas que saem diplomadas de uma mesma escola transforma todos os “camaradas”, por mais gentis que sejam, em conspiradores inconsistentes, unidos por seu bem-estar particular e contra o bem público, em predadores que assaltarão os passantes e partilharão o butim (RECLUS, 2002, p. 63).

Ainda,

em nossas sociedades autoritárias onde as instituições políticas amiúde deram à vontade de um único uma influência preponderante, aconteceu que o capricho de um soberano instalasse cidades em locais onde elas não teriam absolutamente nascido espontaneamente (RECLUS, 2010d, p. 58).

Sendo assim, não basta tomar o poder, e sim, destruí-lo. Por isso que se torna importante pensar que em uma revolução que almeja a tomada do Estado só constituirá uma nova dominação já que, historicamente, “a conquista do poder foi quase sempre a grande preocupação dos revolucionários, até mesmo dos mais bem-intencionados. (...) e, tão logo haviam derrubado senhores odiados, apressavam-se em substituí-los por outros senhores, destinado, segundo a fórmula sagrada, a “fazer a felicidade de seu povo” (RECLUS, 2011a, p. 23). Vejamos o que o anarquista francês aponta na palestra *Anarquia* proferida em 18 junho de 1894 em Bruxelas, capital da Bélgica.

“Isto é o que ficam dizendo aos nossos irmãos - irmãos às vezes

produto mais genuíno as seguintes classes: a burguesia, o proletariado e a burocracia” (VIANA, 1995, p.1).

inimigos - o estado socialista! "Olhai para seus líderes e agentes mandatários! Como você, certamente, eles são animados por intenções nobres, eles querem ardentemente a supressão da propriedade privada e da tirania do estado, mas as relações, as novas condições de mudar gradualmente, suas mudanças morais com os seus interesses, e, acreditando sempre fiel à causa de seus eleitores, eles se tornam necessariamente infiéis. Eles também, que está no poder, vai usar os instrumentos de poder: Exército, moralistas, magistrados, polícias e espiões. Por mais de três mil anos, o Maha Bharata Hindu poeta fez esta experiência de séculos "O homem que dirige um carro nunca será um amigo do homem andando!" (RECLUS, 1894, s/p).

Assim, outro elemento importante quando se diz de uma sociedade radicalmente diferente condiz em pensar no *patriotismo*. A conjuntura social no qual viveu Reclus (o século XIX e o princípio do século XX) é bastante fértil na força do nacionalismo e do patriotismo. Mas de toda forma, esse elemento se relaciona com a manutenção da sociedade de classes, pois todo patriotismo está a favor da classe dirigente no momento em que eleva disparidades mal intencionadas entre indivíduos da mesma classe social potencializando a diversidade entre nacionalidades diferentes.

(...) o que foi convencionado chamar de patriotismo não é senão uma regressão sob todos os pontos de vista. É preciso ser ingênuo entre os ingênuos para ignorar que os "catecismo do cidadão" pregam o amor pela pátria para servir o conjunto dos interesses e dos privilégios da classe dirigente, e que eles procuram manter, em proveito dessa classe, o ódio, de fronteira a fronteira, entre os fracos e deserdados. Sob a palavra patriotismo e sob os comentários modernos com que a cercam, disfarçam as velhas práticas de obediência servil à vontade de um chefe, a completa abdicação do indivíduo diante das pessoas que detêm o poder e querem servir-se de toda a nação como de uma força cega (RECLUS, 2002, p. 65).

A superação de tais noções (patriotismo e nacionalismo) deve ser combatida e um desses elementos de ruptura é a educação. Porém, não é toda ou qualquer perspectiva de educação. O desenvolvimento do pensamento humano que se realizou, conforme Reclus (2002), de forma mais ou menos rapidamente, segundo os indivíduos, as classes e as nações, trouxe a situação falsa e contraditória do ensino educacional. Edificou-se no capitalismo uma educação moralista e metafísica que só colabora com a manutenção do *status quo*. A educação ou "instrução" não se dá apenas na escola. Se fosse assim, "Os governos e as igrejas poderiam esperar manter ainda os espíritos na servidão, mas é fora da escola que mais se instrui, na rua, na oficina, diante das barracas de feira, no teatro, nos vagões dos trens, nos barcos a vapor (...)" (RECLUS, 2002, p. 107).

No âmbito educacional também se torna importante discutir a questão das classes sociais. A relação entre as classes sociais e a diferente instrução que cada classe recebe é ponto determinante para se pensar em que forma a educação na sociedade regida pelo capitalismo está formada: ela está fundamentada nos interesses de classes¹⁰. A instrução passada por classes sociais é fragmentada e restringida.

Assim, sem nenhum paradoxo, o povo – ou pelo menos a parcela do povo que tem a possibilidade de pensar – sabe, normalmente muito mais do que a maioria dos doutos, e isso sem ter passado pelas universidades; ele não conhece os detalhes ao infinito, mas é iniciado nas mil fórmulas do alfarrábio; não tem a cabeça repleta de nomes em todas as línguas, como um catálogo de biblioteca, mas seu horizonte é mais amplo, ele vê mais longe, de um lado, nas origens bárbaras, do outro, no futuro transformado; (idem, p. 110).

É assim que os privilégios que a burguesia detém se tornam passíveis de crítica e de destruição. Os progressos da ciência ao longo do tempo apontam para as principais necessidades de conhecimento que um revolucionário deve ter, superando-as, e assim constituindo o “ideal da sociedade futura” (Reclus, 2002) de agir e pensar livremente. Pensar e agir livremente em sociedade seriam então, a forma de edificação de uma sociedade radicalmente diferente. Vejamos duas citações de Reclus:

Queremos saber. Não admitimos que a ciência seja um privilégio, e que homens situados no cume de uma montanha, como Moisés, num trono, como o estoico Marco Aurélio, num Olimpo ou num Parnaso de papelão, ou simplesmente numa cadeira acadêmica, ditem-nos leis, vangloriando-se de um conhecimento superior das leis eternas. (...) Não aceitamos verdade promulgada: fazemo-la nossa, antes de mais nada, pelo estudo e pela discussão, e aprendemos a rejeitar o erro, tivesse ele mil selos de garantia e certificados (RECLUS, 2002, p. 51).

Ainda em *La Société Nouvelle*, de 31 de outubro de 1889:

Mas se somos anarquistas, inimigos de qualquer mestre, também somos comunistas internacionais porque entendemos que a vida é impossível sem agrupamento social. Isolado, não podemos fazer nada, enquanto a íntima união que pode transformar o mundo (RECLUS, 1889, s/p).

Para Reclus a relação entre ciência e privilégio é bastante nítida, sendo que tais privilégios são de uma determinada classe social que detém meios de expropriação, sendo aqui, a burguesia na apropriação do saber. Por isso que toda a ciência

¹⁰Para uma análise minuciosa e libertária das relações educacionais entre as classes, cf. TRAGTENBERG, Maurício. *Sobre educação, política e sindicalismo*. 3ª edição, São Paulo: Editora UNESP, 2004.

desenvolvida vai estar a serviço do capital e do Estado, isto é, da exploração e da dominação. Torna-se necessário ir ao cerne da dominação, ou seja, no capital, no Estado e na sociedade de classes.

Outro elemento fundamental a ser discutido é a ciência e seus progressos. A ciência, através de um conjunto de ideias, práticas e instituições indica os caminhos mais prósperos para a classe dominante. O conhecimento produzido pelo julgo da exploração é expropriado das classes exploradas e é organizado em sistemas fundamentados em métodos e técnicas que asseguram o seu controle, por exemplo, a escola. Assim, essa instituição, com seus objetivos, apresentam os resultados dos processos de conhecimento efetuados e beneficiam fundamentalmente as classes dominantes.

Ainda sobre o papel da ciência e de seus ideólogos, Reclus traz críticas aos teóricos do Estado.

Assim, o que quer que digam os teóricos que veem no Estado uma espécie de entidade independente dos homens, a história mostra-nos da maneira mais evidente que o governo apresenta-se ainda para muitos sob sua forma mais primitiva da violência, aquela do açambarcamento, do capricho, e que o representante por excelência do Estado, isto é, o soberano, dá-lhe forçosamente a direção que provém da resultante de suas paixões e de seus interesses (RECLUS, 2010e, p. 25).

Assim, a ciência e seus progressos não é necessariamente uma evolução. A noção de “evolução humana” para ele passava fundamentalmente por grandes momentos de rupturas e transformações (RECLUS, 2002, p. 114). A confusão entre o termo evolução para os positivistas e para Reclus merece um retorno para um esclarecimento, já que a concepção de Reclus é revolucionária e a dos positivistas está no campo do conservadorismo da lógica opressora. Para desmistificarmos tal relação devemos dizer que o conceito de evolução é intrínseco ao conceito de revolução.

Tentando deixar claro essa concepção, Reclus aponta que “evolução” é,

(...) sinônimo de desenvolvimento gradual, contínuo, nas ideias e nos costumes, é apresentada como se fosse o contrário dessa assustadora, a Revolução, que implica mudanças mais ou menos bruscas na realidade. É com um entusiasmo aparente, ou mesmo sincero, que discorrem sobre a evolução, sobre os progressos lentos que se realizam nas células cerebrais, no segredo das inteligências e dos corações; mas que não lhes falem da abominável revolução, que escapa repentinamente dos espíritos para eclodir nas ruas, acompanhada, às vezes, por gritos da multidão e pelo estrépito das armas (RECLUS, 2002, p.29).

A questão da anarquia para Reclus vem imbuída de um olhar cientificista em que

o mundo aparece de acordo com a necessidade de uma lei universal de evolução. Sendo assim, para o próprio anarquista francês, o anarquismo é parte fundamental da própria evolução natural do mundo como finalidade do progresso humano. Sendo assim, o ideal de “evolução” do qual fala Reclus não deve ser confundido com a evolução dos positivistas e hegelianos. Para Reclus, a “evolução é o movimento infinito de tudo o que existe, a transformação incessante do Universo e de todas as suas partes desde as origens eternas e durante o infinito dos tempos” (RECLUS, 2002, p.21).

A evolução não assume a forma de um ciclo, conquanto Reclus também admita a existência deste; ele não é unilinear, pois também há retrocessos, todavia, no total, assume a forma de um espiral em consequência dessa complexidade (CREAGH, 2010b, p. 19).

Porém, o caráter revolucionário dessa evolução reside quando notamos que, a “evolução” toma um caráter de contraditoriedade (relação própria da necessidade revolucionária da concepção dialética da história), já que,

cada uma de suas evoluções realiza-se por um deslocamento de forças para um novo ponto. O movimento geral da vida de cada ser, em particular, e em cada série de seres não nos mostra em lugar nenhum uma continuidade direta, mas sempre uma sucessão indireta, revolucionária, por assim dizer. Um ramo não se acrescenta ao comprimento de outro ramo. A flor não é o prolongamento da folha, nem o pistilo do estame, e o ovário diferem dos órgãos que lhe deram origem (RECLUS, 2002, p. 27).

Estes evolucionistas acima criticados como positivistas só querem conservar a sociedade privilegiada já que “é uma quimera esperar que a Anarquia, ideal humano, possa emanar da República” (RECLUS, 2002, p. 83). Para tal efeito de conservação ligam-se aos dogmas sendo estes a peça fundamental de organização e princípios, por exemplo, o Estado e a Igreja. Devemos ver o que Reclus entende por Igreja para que possamos apontar mais um elemento da sua concepção multideterminante de Estado através do seu entendimento de Revolução (perspectiva que é indissociável para a destruição do Estado).

Quando em carta para sua mãe escrita em Berlim no ano de 1851, o francês havia declarado sua vontade e algumas de suas discordâncias em relação ao sacerdócio, por exemplo, quando afirmara que acreditava que um dia “entre os homens não haverá

nada além de influências recíprocas” (RECLUS, 2002, p. 11). Porém, posteriormente, ele aponta com mais ênfase e profundidade, em "L'Anarchie et l'Église"¹¹, com seu irmão Paul Reclus algumas questões mais importantes para livrar os indivíduos das “loucuras da cruz”.

Nós rejeitamos absolutamente a doutrina católica, assim como todos as outras religiões amigas, relacionadas ou inimigas, combatemos suas instituições e seus trabalhos, e estamos trabalhando para destruir todos os efeitos de suas ações. Mas, sem o ódio do seu povo, porque não sabemos o ponto de que todos os homens são determinados pelo ambiente em que suas mães abalaram a sociedade e os alimentou, e nós sabemos que a educação, as circunstâncias menos favoráveis que temos também estultificar, e o que buscamos, acima de tudo, é precisamente para dar a luz a eles - se ainda houver tempo - e para todas as gerações que virão, novas condições finalmente curar homens a "loucura da cruz" e outras alucinações religiosas (RECLUS; RECLUS, 1900, p. 159).

Além dos pretextos de manutenção do *status quo*, o Estado também é o responsável pelos males, massacres históricos, já que, financiando guerras realça seu poder econômico, político e social. Seu real objetivo é realçar as diferenças entre nações para potencializar as relações conflituosas entre os indivíduos e não entre as classes.

(...) o apelo à vingança ainda ressoa, e, quando a nova guerra tiver passado como um incêndio, devorando tudo com sua terrível chama, ela deixará servir de fermento para futuros conflitos. Quantos exemplos poderíamos citar de tais derivativos! Às dificuldades internas do governo, os detentores do poder respondem por guerras externas. Se essas guerras forem triunfantes, os senhores não deixarão de aproveitar-se delas para a consolidação de seu regime: eles terão aviltado seu povo pela loucura da vaidade denominada glória; (...) (RECLUS, 2010e, p. 38).

Entretanto, “além da guerra, os governantes têm à sua disposição poderosos meios de afastar deles todo perigo (do povo)” (RECLUS, 2010e, p. 40). Historicamente, em diversos momentos, podemos perceber isso. Vejamos duas. A primeira é a corrupção. Essa relação social é marcada pela competição do poder dentro do Estado fazendo a aceitação do indivíduo que está submetida a ela para a manutenção de “almas de serviçais” que “recompensam-se aceitando a opressão” (RECLUS, 2010e, p. 40). A corrupção deve ser compreendida historicamente e socialmente pelo motivo fundamental de que ela tem raízes sociais mais profundas do que meramente os indivíduos de forma isolada que a compõe. A corrupção é algo intrínseco à sociedade

¹¹Relatório do Congresso Revolucionário Internacional dos Trabalhadores em Paris no ano de 1900. Cf; RECLUS, Élisée; RECLUS, Paul. *L'Anarchie et l'Église*. Suplemento literário de "Novos Tempos", vol. III(no. 19-20), p. 158-161. Disponível em: <http://raforum.info/reclus/spip.php?article19&lang=fr>.

capitalista e está generalizada em todos os governos. A segunda e não menos importante, são as leis. A lei tem por efeito imediato o amortecimento da luta de classes. Nesse sentido,

Adormecer em seu triunfo momentâneo aqueles que a editaram, retirar dos indivíduos zelosos a energia pessoal que os havia animado em sua obra vitoriosa de transferi-la a outros, aos legisladores de ofício, aos conservadores, isto é, aos próprios inimigos de toda mudança progressiva (RECLUS, 2010e, p. 43).

A criação de uma lei é a criação de novos privilégios, por mais que superficialmente ela possa estar a favor de classes exploradas, porém, ela é fundamentada na concepção de uma instituição. Na maneira em que “uma instituição é fundada”, também é fundada a maneira pela qual o indivíduo “deve adaptar-se aos meios perniciosos e, para funcionar, necessita agir de modo patológico” (RECLUS, 2010e, p. 44). Nada mais claro quando o autor diz que “(...) as leis, representam sempre os interesses exclusivos da classe dirigente” (RECLUS, 2010e, p. 28).

A lei se torna então a materialização da iniquidade. Vejamos a seguinte exposição de Reclus no prefácio de *A Conquista do Pão* de Piotr Kropotkin:

Bem sabem eles que a lei é iníqua e mentirosa, que os magistrados são defensores dos fortes e tiranos dos fracos, que a conduta regular da vida e a proibição do trabalho nem sempre são recompensadas pela certeza de ter um bocado de pão garantido, e que a imprudência cínica do agiota e a crueldade insensível do penhorista são melhores armas e de resultados mais eficazes para a “conquista do pão” do que todas as virtudes e a honestidade de carácter (RECLUS, *apud* KROPOTKINE, 1975, p. 15).

A luta contra o Estado nada mais é que a uma luta ampla com demais setores da sociedade propondo a abolição de outras relações sociais, já que a autoridade (na família, no Estado, na Educação, na Igreja, na Ciência, no trabalho, etc.) está presente de forma central e contraditória: “O fato brutal da autoridade persiste contra o direito, simultaneamente na família, na sociedade, no Estado; ele persiste, mas admitindo seu contrário, mesclando-se com ele em mil combinações ilógicas e bizarras” (RECLUS, 2010e, p. 16).

Além da autoridade, existe o papel do indivíduo e sua prática para a ação revolucionária. No texto *Élisée Reclus Fala aos Jovens* publicado após sua morte no periódico anarquista *Ação Direta* do Rio de Janeiro¹², ele diz:

Que devemos fazer então para mantermo-nos em estado de vigor

¹²Periódico *Ação Direta*, Outubro e Novembro de 1952, nº83, ano 6, p. 3.

intelectual, de atividade moral e de fé no bom combate? Dirigi-vos a mim, porque supondes que tenho experiência dos homens e das coisas. Pois bem, em minha qualidade de ancião, me dirijo aos jovens para dizer-lhes: Fora as querelas e personalismos. Escutai os argumentos contrários depois de haver expostos os vossos; sabei calar e refletir; não procureis ter razão em detrimento da vossa sinceridade. Estudai com discernimento e perseverança. O entusiasmo e a abnegação, ainda que até a morte, não são o único meio de servir a causa. É fácil dar a vida; nem sempre fácil conduzirmo-nos de modo que nossa vida sirva de exemplo. O revolucionário consciente não é somente homem de sentimento, é também homem de raciocínio, cujos esforços totais em procura de maior justiça e solidariedade se apóiam sobre conhecimentos exatos e sintéticos de história, sociologia, biologia. É o que pode, por assim dizer, incorporar suas ideias pessoais ao conjunto genérico das ciências humanas e enfrentar a luta sustentada pela imensa força que esgotará em seus conhecimentos.

Seu conceito de “autoridade” pode ser identificado quando ele compara a propriedade e a autoridade. Vejamos o que ele diz:

Assim como a propriedade é o direito de usar e abusar, do mesmo modo a autoridade é o direito de comandar a torto e a direito. É assim que entendem os senhores, e é igualmente assim que compreendem os governados, seja porque obedecem servilmente, seja porque sentem o espírito de revolta despertar neles (RECLUS, 2010e, p.19 - 20).

Pensando nessas múltiplas facetas do Estado, o geógrafo anarquista em suas obras, também analisa a forma que a sociedade se organiza onde os conflitos urbanos e a forma organizacional da cidade é também um do foco de manifestação da arbitrariedade da sociedade capitalista. Em busca de uma “solução para a cidade”, ressalta Pelletier, que somente uma revolução social poderá marcar o fim da desigualdade cidadina¹³:

Qual é a solução? A resposta de Élisée Reclus é implícita: a supressão da desigualdade, da hostilidade que separa em dois o corpo social, supressão realizável, diz-nos Reclus em seus textos mais expressamente políticos, pela Revolução Social que tem por finalidade o comunismo libertário, proposição que ele elaborou com os anarquistas Cafiero, Kropotkin e outros mais (PELLETIER, 2010d, p. 27).

Pensando assim, na sociedade capitalista a cidade só tende a reproduzir suas bases pilares, já que o “espaço era simultaneamente um reflexo da sociedade, uma aposta social, um quadro de realização das relações sociais e um fator influenciando na

¹³Disparando duras críticas às grandes cidades de sua época, Reclus dirá: “Enfim, é nas cidades, sobretudo naquelas que são mais célebres por sua opulência e sua civilização, que decerto se encontram os mais degradados de todos os homens, pobres seres sem esperança que a sujidade, a fome, a ignorância brutal, o desprezo de todos, puseram bem abaixo do feliz selvagem percorrendo em liberdade as florestas e as montanhas” (RECLUS, 2010b, p. 83).

sociedade” (BOINO, 2010c, p. 16).

Não é sem sentido que, em confluência geral com Reclus, Jacinto Cinazo escreveu que o Estado é “guardião feroz, insaciável, violento, implacável, de todos os privilégios e monopólio que impedem os trabalhadores de terem livre acesso aos meios de produção e ao gozo dos benefícios da riqueza social (...)”¹⁴.

Reclus não conheceu o tamanho desenvolvimento do capitalismo e do Estado como nos chega aos dias atuais; mas como próprio militante e da rica atualidade de sua análise, reconheceu o fundamental da instituição inimiga voraz da liberdade. Não menos libertário e anarquista, o francês aponta, com claras intenções e significações contrárias à lógica hegemônica que, se o capital “vencesse, (...) a humanidade teria deixado de viver” (RECLUS, 2002, p. 80).

Referências Bibliográficas

- BAKUNIN. *El Sistema del anarquismo*. Buenos Aires: Proyección, 1973.
- BOINO, Paul. O pensamento geográfico de Élisée Reclus. In: RECLUS, Élisée. *Da Ação Humana na Geografia Física. Geografia Comparada no Espaço e no Tempo*. São Paulo: Expressão & Arte/ Editora Imaginário, 2010c.
- CAMPOS, R. R. O Anarquismo na geografia de Élisée Reclus. In: *Élisée*, Rev. Geo. UEG - Porangatú, v.1, n.1, p.1-26, jan./jun. 2012.
- COLOMBO, Eduardo. *Análise do Estado: o Estado como paradigma de poder*. São Paulo, Rio de Janeiro: Imaginário; Soma, Nu-Sol, 2001.
- COLOMBO, Eduardo. *Democracia e Poder: a escamoteação da vontade*. São Paulo: Imaginário, 2011.
- CORRÊA, Felipe. *Ideologia e Estratégia: Anarquismo, Movimentos Sociais e Poder Popular*. São Paulo: Faísca, 2011.
- CREAGH, Ronald. Reclus, ou a Grande Narrativa da Terra. In: RECLUS, Élisée. *Do sentimento da natureza nas sociedades modernas*. São Paulo: Expressão & Arte, Editora Imaginário, 2010b.
- KROPOTKINE, Pedro. *A Conquista do Pão*. Porto: Guimarães & Cia Editores, 1975.
- LEUENROTH, Edgard. *Anarquismo: roteiro da libertação social. Antologia de*

¹⁴Cf. CINAZO, Jacinto. Elementos Fundamentais da Sociedade Capitalista – O Estado. In: LEUENROTH, Edgard. *Anarquismo: roteiro da libertação social. Antologia de doutrina crítica-histórica-informações*. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1963.

doutrina crítica-histórica-informações. Rio de Janeiro: Mundo Livre, 1963.

MATEUS, J. G. F. *Educação e Anarquismo: uma perspectiva libertária*. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2012.

PELLETIER, Philippe. A cidade e a Geografia urbana em Élisée Reclus e sua época. In: RECLUS, Élisée. *Renovação de uma cidade. Repartição dos homens*. São Paulo: Expressão & Arte, Editora Imaginário, 2010d.

RECLUS, Élisée. *L'Anarchie*. Bruxelas, 1895. Disponível em: <http://raforum.info/reclus/spip.php?article20&lang=fr>.

RECLUS, Élisée. *Pourquoi nous sommes anarchistes*. In: *La Société Nouvelle*, le 31 août 1889. Disponível em: <http://raforum.info/reclus/spip.php?article5&lang=fr>.

RECLUS, Élisée; RECLUS, Paul. *L'Anarchie et l'Église*. In: *Novos Tempos*, vol. III(no. 19-20), p. 158-161. Paris, 1900. Disponível em: <http://raforum.info/reclus/spip.php?article19&lang=fr>.

RECLUS, Élisée. *A evolução, a revolução e o ideal anarquista*. São Paulo: Imaginário/Expressão & Arte, 2002.

RECLUS, Élisée. *O Homem e a Terra – Educação*. São Paulo: Imaginário/Expressão & Arte, 2010a.

RECLUS, Élisée. *Do sentimento da natureza nas sociedades modernas*. São Paulo: Expressão & Arte, Editora Imaginário, 2010b.

RECLUS, Élisée. *Da Ação Humana na Geografia Física. Geografia Comparada no Espaço e no Tempo*. São Paulo: Expressão & Arte/ Editora Imaginário, 2010c.

RECLUS, Élisée. *Renovação de uma cidade. Repartição dos homens*. São Paulo: Expressão & Arte, Editora Imaginário, 2010d.

RECLUS, Élisée. *O Homem e a Terra – O Estado Moderno*. São Paulo: Imaginário/Expressão & Arte, 2010e.

RECLUS, Élisée. *Anarquia pela educação*. São Paulo: Hedra, 2011a.

RECLUS, Elisée, KROPOTKIN Piotr. *Escritos sobre Educação e Geografia*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2011b.

ROQUE, Georges; CREAGH, Ronald; PELLETIER, Philippe; STEELE, Tom. *Élisée Reclus e a Geografia das Liberdades*. São Paulo: Expressão & Arte, Editora Imaginário, 2011.

SAMIS, Alexandre. *O anarquismo de Proudhon a Malatesta*. (Online), 2009. Disponível em: http://bpi.socialismolibertario.com.br/biblioteca/samis_alexandre_-

[_o_anarquismo_de_proudhon_a_malatesta_-_bpi.pdf](#). Acesso em agosto de 2012.

VIANA, Nildo. *Capitalismo, Burocracia e Autogestão*. BMC - Boletim do Movimento Conselhistas. Ano 01, num. 04. Goiânia: maio de 1995.

João Gabriel da Fonseca Mateus

Graduando em Licenciatura em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás. Autor do livro *Educação e Anarquismo: uma perspectiva libertária* (Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2012). Membro do corpo editorial da Revista Espaço Livre.
E-mail: joagabriel_fonseca@hotmail.com

A produção da Ideologia e a questão dos valores

Lucas Maia

Este texto tem o objetivo manifesto de discutir os processos de interdependência entre ideologia e valores. A tese central gira em torno da ideia de que as ideologias, tanto ao serem produzidas quanto ao serem consumidas, são determinadas pelos valores dos indivíduos e grupos que a estão produzindo ou consumindo. A ideologia é um conjunto de ideias sistematicamente organizadas que emerge das entranhas das relações sociais. As ideias não são um algo além, um processo à parte, uma força que vem de outras esferas e domina o homem comum no conjunto de sua vida cotidiana. Ela está profundamente enraizada no conjunto das relações concretas que das quais é produto.

A ideologia como um conceito teoricamente formulado apresenta uma longa história dentro das ciências sociais e da filosofia. Um debate pormenorizado da constituição histórica deste conceito tomaria demasiado espaço neste trabalho e não cumpriria os objetivos a que nos propomos. Para tanto, há um conjunto de obras às quais o leitor encontrará uma sistemática abordagem¹.

O termo “ideologia” apresenta as mais variadas definições. A que empregaremos aqui se insere num universo conceitual mais amplo e dá uma acepção precisa ao conceito. Trata-se da concepção marxista do conceito de ideologia. Não é obviamente a interpretação fornecida pelo pseudo-marxismo de cunho leninista e suas variações (trotskismo, stalinismo, grancianismo etc.), que em linhas gerais abordou o conceito de ideologia da maneira como Lênin o formulou, ou seja, como “visão de mundo” para tomar emprestado uma expressão de Goldmann (1967; 1980). Há em nossa sociedade, de acordo com esta interpretação, duas visões de mundo fundamentais: a burguesa e a proletária, constituindo-se assim, duas ideologias antagônicas. Esta concepção tem o grande inconveniente de naturalizar a ideologia, além de lhe retirar o caráter crítico que Marx e Engels lhe deram na *Ideologia Alemã* e escritos posteriores.

Marx e Engels quando encontraram pelos jornais e textos filosóficos esta palavra buscaram no texto que entregaram à “crítica roedora dos ratos” dar-lhe uma precisão conceitual da qual carecia. Deste modo, analisando as filosofias de Bauer, Stirner e Feuerbach, atribuíram a estes autores o qualificativo de um pensamento ideológico, ou

¹Para uma discussão sobre o conceito de ideologia, na perspectiva que vamos abordá-lo aqui Cf. (VIANA, 2007), (LÖWY, 1985), (TRAGTENBERG, s/d), (MARX & ENGELS, 1976, 2002), (KORSCH, 1977).

seja, falso. Bauer, Stirner e Feuerbach acreditavam, com suas filosofias, que estavam desenvolvendo um verdadeiro processo revolucionário, quando na verdade expressavam simplesmente o atraso alemão no que se refere ao desenvolvimento capitalista. Com suas ideias fora do lugar, ou melhor, com seus sistemas filosóficos distantes da realidade concreta, produziram toda uma elaboração conceitual complexa que não conseguia explicar satisfatoriamente a realidade nem muito menos seu movimento de transformação.

Em escritos posteriores, Marx expressou esta mesma concepção. Em *O Capital*, quando expõe os limites do que denominou de *economia clássica*, demonstrou como esta simplesmente conseguia expressar em termos científicos a realidade colocada pela sociedade capitalista. Também, quando critica a *economia vulgar*, ou seja, aquela que abandonou qualquer preocupação científica ficando somente no nível da apologia do capital, demonstra a mesma concepção de ideologia: falsa consciência sistematizada.

Esta falsa consciência sistematizada variou ao longo da história. Na antiguidade clássica, estava representada pela filosofia, no feudalismo, pela teologia e na sociedade capitalista, pela ciência. Os positivistas, quando discutem a ideologia tomam-na como sendo o saber dotado de pré-noções (DURKHEIM, 1973), ou seja, aquele que não está isento de juízos de valor. Como veremos posteriormente, esta definição não tem o menor sentido, na medida em que não existe qualquer forma de saber que não seja perpassada por todo um sistema de valores, dominantes ou não.

A consciência não pode ser desvinculada do ser. Não há ser sem consciência e da mesma forma, não há consciência que não seja consciência de um determinado ser². Ou seja, a ideologia é um produto historicamente determinado. Não podemos explicar o mundo partindo da ideologia, pois o contrário é que se dá, só podemos compreender a consciência invertida da realidade, analisando as relações concretas que lhe dão existência.

Um elemento central e pouco pesquisado é a importância dos sistemas valorativos na produção das ideologias. Deste modo, torna-se necessário demonstrar a relação entre ideologia e valores e mais especificamente entre ideologia e axiologia, pois se determinam mutuamente. A expressão no nível da consciência das relações

²“A consciência nunca pode ser mais do que o Ser consciente; e o Ser dos homens é o seu processo da vida real. E se em toda a ideologia os homens e as suas relações nos surgem invertidos, tal como acontece numa câmara obscura, isto é apenas resultado do seu processo de vida histórico, do mesmo modo que a imagem invertida dos objetos que se forma na retina é uma consequência do seu processo de vida diretamente físico”. (MARX & ENGELS, 1976, p: 23/24).

sociais é um fenômeno naturalmente humano. Necessariamente apreendemos por meio de nossa consciência os processos existentes concretamente. Isto ocorre em qualquer tipo de sociedade, desde as sociedades simples mais homogêneas, até as sociedades divididas em classes sociais, portanto heterogêneas no que se refere à produção de consciência e valores.

A produção da ideologia deriva do processo histórico e, portanto, das relações sociais que produzem aquelas ideias. Entretanto, como vimos, a ideologia é uma consciência invertida da realidade. A inversão da consciência é um processo extremamente complexo de interpenetração de processos. A base fundamental sem sombra de dúvidas é a existência de interesses conflitantes no seio de uma mesma sociedade. A classe social que detém o poder econômico, político e social exerce também uma hegemonia cultural sobre as demais classes. Assim, as ideias que esta classe produz, que são expressão de seus interesses particulares, acabam por se tornar as ideias dominantes no conjunto da sociedade.

A expressão marxista segundo a qual as ideias dominantes numa época são as ideias da classe dominante (MARX & ENGELS, 1981) não é somente uma frase brilhante, mas é fundamentalmente a expressão no nível teórico de uma realidade que nos apresenta bastante confusamente. Envolvidos como estamos no turbilhão das relações sociais, temos muita dificuldade de apreender a historicidade das relações, das ideias, dos valores, enfim, da sociedade em que vivemos. Naturalizamos tudo o que nos circunda, tomamos por necessário o que na verdade é transitório.

Para nós:

Naturalizar (...) é o ato, a ação de eternizar, de introjetar relações históricas considerando-as invariavelmente necessárias à reprodução de uma dada organização social. A naturalização é um dos fenômenos fundamentais para compreendermos a aceitação de determinadas relações sociais por grupos e classes sociais distintos. Note que aqui não estou buscando explicar os porquês, as determinações que fazem com que as relações de subordinação e exploração se perpetuem, pois aí muitas outras determinações entram em jogo, tais como: o estado, a ideologia, os valores, as organizações de comunicação etc. Naturalizar é aceitar como invariável, o variável; cotidiano, banal, o essencial; natural, o histórico; enfim, retilíneo, o ondulado. Ou seja, a naturalização impede o pensamento de abstrair a realidade, de analisá-la, de compreendê-la. É necessário, portanto, não nos desvincularmos de nossa realidade social, nem de seus conceitos inextrincáveis, mas pelo contrário, compreender que esta realidade social e os conceitos que lhes são inerentes são determinados historicamente (SANTOS, 2007, p. 4).

A naturalização das relações sociais é um fenômeno complexo e entre os processos que o explicam estão a ideologia e os valores. A formação social da consciência na naturalização das relações sociais é fundamental, pois seus construtos permitem que se construam poderosas racionalizações. Entretanto, a questão racional é somente uma das determinações, os *valores* e os sentimentos também contribuem sobremaneira para materialização deste fenômeno. Sem sombra de dúvidas que a determinação fundamental é a existência das classes sociais e dos conflitos de interesses que derivam daí³.

Deixaremos de lado a questão dos sentimentos, pois tomaria muito tempo e fugiria um pouco aos objetivos que nos propomos agora, ou seja, compreender a relação entre valores e ideologia. Já afirmamos que os valores influenciam na elaboração das ideologias, resta, entretanto, provar esta afirmação. Se já sabemos o que é ideologia, perguntamos: o que são valores? Como ideologia e valores se relacionam?

Há várias concepções e definições de valor. Vasquez (1975) faz a distinção entre duas concepções correntes acerca da consideração da natureza dos valores: trata-se da ideia de subjetividade e de objetividade dos valores. A *posição subjetivista* defende a tese segundo a qual são os elementos de características pessoais, psicológicas que determinam a natureza do valor dos objetos e relações. O grande problema do subjetivismo é que ele não consegue compreender que o processo de valoração não é individual, pois estes indivíduos vivem em uma dada sociedade, numa determinada época e as relações sociais estabelecidas influenciam ou determinam a maneira como os indivíduos desta sociedade valoram as coisas.

O objetivismo axiológico sustenta-se na ideia segundo a qual os valores têm existência em si, ou seja, não são nem uma propriedade das coisas e objetos, nem dos seres humanos. O belo é o belo que se encarna nas coisas belas, o bom é o bom que se materializa em tudo aquilo que é bom e assim por diante. As questões centrais do objetivismo são: independência das coisas e objetos e independência dos seres humanos para existir o valor. O absurdo desta concepção é evidente. Como considerar um determinado valor que tenha existência independente daquilo que é valorado e principalmente do ser humano? Somente um idealismo radical, portanto, uma

³Para uma discussão sobre a ideia de determinação e determinação fundamental Cf. (VIANA, 2001). Também (MARX, 1982) é importante referência para esta discussão. Neste texto Marx defende a ideia segundo a qual “O concreto é síntese de múltiplas determinações”. Aliás, é desta ideia fundamental que Viana (2001) deriva sua ideia de determinação fundamental e determinações acessórias no intuito de superar as problemáticas suscitadas pela noção de causalidade.

consciência coisificada conseguirá ver esta propriedade do valor. É impossível imaginar um valor que não seja inerentemente humano.

Deste modo, à pergunta: o que é valor? Respondemos com a concepção defendida por Viana segundo a qual:

Os valores, por conseguinte, são o conjunto de “seres” (objetos, ações, ideias, pessoas, etc.) que possuem importância para os indivíduos ou grupos sociais. Portanto, se dissermos que algo é um valor, queremos simplesmente dizer que ele é significativo, importante (VIANA, 2002, p. 79).

Se é inerente ao ser humano valorar, ou seja, atribuir valor a todos os “seres” (relações, objetos, ações etc.) não podemos aceitar as teses de “neutralidade axiológica” defendidas por várias tendências dentro da ciência⁴. Se no campo da produção do saber sistemático (ciência, filosofia, direito, teologia) a neutralidade axiológica é impossível, nas outras esferas da vida verificamos o mesmo processo.

Se a ideologia é o processo segundo o qual as ideias são produzidas reproduzindo os interesses das classes dominantes, os valores são uma maneira eminentemente humana de considerar valioso, importante, des-valioso ou desimportante os seres (objetos, ações, relações etc.). De acordo com Viana (2002), em nossa sociedade há fundamentalmente dois sistemas de valores em permanente conflito. O conjunto de valores característicos das classes dominantes é denominado por ele de *axiologia*. Dentre estes valores dominantes podemos encontrar: a competição, ascensão social, dinheiro etc. Estes elementos são simultaneamente normas de conduta e valores, valores no sentido de ser considerado importante nesta sociedade.

Entretanto, a ele se opõe todo um sistema valorativo, que na sociedade capitalista é marginal, subordinado. Este é denominado por Viana (2002) de *axionomia*. A axionomia é um neologismo criado pelo autor para demonstrar que a sociedade burguesa, dada a sua organização de classe, produz formas diferentes de valores. As sociedades simples, não fundadas na divisão de classes sociais, produz um conjunto de valores que apresentam certa homogeneidade, pois não há interesses inconciliáveis em seu interior. Em contra partida, nas sociedades fundadas na divisão de classes, dada a natureza contraditória de suas relações, há um conjunto de interesses que são inconciliáveis. Há a existência de interesses que expressam somente as perspectivas de uma dada classe social e estes necessariamente entram em contradição com os de outras

⁴Para uma crítica à ideia de neutralidade axiológica Cf. (VIANA, 2007), (LÖWY, 1978, 1985), (KORSCH, 1977) entre vários outros.

classes.

Exemplifiquemos. Em nossa sociedade é de interesse da classe capitalista fazer com que os trabalhadores trabalhem cada vez mais e em ritmo cada vez mais intenso. Isto é determinado pela “essência” de nossa sociedade, ou seja, a produção de mais-valor. O capitalismo não é meramente um modo de produção de mercadorias como outros, o escravismo, por exemplo, e feudalismo também, mas em menor dimensão também produziam mercadorias. Ele é antes de mais nada um modo de produção de mais-valor. O mais-valor é conseguido, já havia revelado Marx (1982) no século 19, fundamentalmente de duas maneiras: aumentando o tempo de trabalho (mais-valor absoluto) e alterando o processo de trabalho, seja através do incremento de novas tecnologias ou modificando sua organização e gerência (mais-valor relativo).

Desta maneira, por ser objetivo da produção capitalista a produção de mais-valor e não a satisfação das necessidades humanas, os capitalistas buscam cada vez mais aumentar a exploração do trabalhador no processo de trabalho. No reverso da medalha, encontram-se aqueles que são cotidianamente espoliados na realização deste trabalho, o conjunto da classe trabalhadora. Por serem brutalmente explorados, estes, buscam de todas as formas evitar este trabalho. Esta recusa, que pode ser consciente ou não⁵, é expressão de interesses opostos aos dos capitalistas. Esta é a contradição fundamental que se dá na produção material da vida em nossa sociedade. É claro que não para por aí, ela se estende para o conjunto da vida e inunda a sociedade inteira.

Deste modo, o trabalho é valorado em nossa sociedade segundo duas perspectivas fundamentais: a axiológica e a axionômica. A perspectiva axiológica é a valoração do trabalho de um ponto de vista capitalista, ou seja, de que este é “bom”, de que o trabalho “dignifica o homem”, “devemos trabalhar até o limite de nossas forças”, de que quem “não trabalha é preguiçoso”, de que quem não está produzindo é “inútil” etc. A valoração axiológica da ascensão social, competição etc. só corrobora esta

⁵Jensen (2001) apresenta esta recusa da seguinte forma: a luta operária passa geralmente por três estágios distintos. O primeiro é o nível das lutas espontâneas, “inconscientes”, ou seja, é a recusa cotidiana do trabalho alienado que ainda não se expressou numa discursividade, ainda não é uma luta consciente. Esta pode ser observada no absentismo, sabotagem de máquinas, parar o trabalho, roubo de utensílios e mercadorias etc. O segundo estágio é o das lutas autônomas, ou seja, quando a recusa do trabalho já alcançou um certo nível de organização, quando já há criação de uma certa discursividade. Neste momento, os trabalhadores já romperam com suas burocracias (partidárias e sindicais) e se afirmam autonomamente enquanto classe. Entretanto, falta ainda neste estágio a consciência revolucionária, ou seja, aquela que nega o capital e a burocracia e afirma a autogestão social. Quando a recusa do capital chega ao nível da afirmação da autogestão social, temos aí o terceiro estágio das lutas operárias: as lutas autogestionárias.

maneira de conceber o trabalho.

Já a perspectiva axionômica caminha justamente em direção contrária. De um ponto de vista “proletário”⁶, o trabalho deve ser concebido segundo duas maneiras distintas: trabalho como alienação e trabalho como objetivação (MARX, 1988). O trabalho alienado é aquele realizado sob condições de exploração e submissão dos trabalhadores, trata-se de uma forma de trabalho na qual aquele que realiza o processo de trabalho não tem o domínio sobre o tempo de trabalho, os objetivos do trabalho, as condições em que são realizadas este trabalho e muito menos do produto de seu trabalho. O trabalho como objetivação, pelo contrário, é aquele que realiza as potencialidades humanas em sua inteireza. Trata-se do movimento no qual o trabalho deixa de ser um meio para espoliar o trabalhador e passa a ser o fim da atividade humana no sentido de satisfazer suas necessidades. Naturalmente que a “consciência” empírica dos trabalhadores não está assim apresentada. Os trabalhadores também valoram seu trabalho de um ponto de vista axiológico, posto que seu sistema de valores é atravessado pelos valores dominantes e pela ideologia burguesa também dominante.

Não é o caso, portanto, para se saber como os trabalhadores valoram seu trabalho realizar em vários locais de trabalho pesquisas de tipo *survey* e determinar, por exemplo, que 25% dos entrevistados “gostam” de seu trabalho, 45% odeia absolutamente a atividade que realiza, 25% considera que tanto faz e 5% não sabe responder⁷. Uma pesquisa desta natureza não pode revelar muito sobre a consciência dos trabalhadores. Conseguirá, no máximo, revelar a apreensão que os trabalhadores têm de sua vida cotidiana e mesmo assim só o conseguirá muito precariamente, pois desconsiderará o caráter contraditório da consciência dos trabalhadores.

A produção da ideologia é profundamente determinada pelos valores do ideólogo em questão e da mesma forma, a ideologia produzida passa a ser valorada pelo conjunto daqueles que a conhecem: axiologicamente ou axionomicamente. Assim, pode-se dizer que há dois momentos, o da produção da ideologia e o do consumo desta ideologia. Como toda produção humana, a ideologia é produzida de acordo com os valores daquele ou daqueles que a produziram. Da mesma forma, aqueles que entram em contato com a ideologia produzida passam a valorá-la segundo duas perspectivas, a axiológica ou a axionômica.

⁶Por ponto de vista proletário considero todos aqueles que partem da perspectiva dos explorados e grupos oprimidos e que apontam para a superação desta condição de explorados.

⁷Estes dados são fictícios. Não representam nenhuma pesquisa empírica realizada de fato.

Por exemplo, Taylor (1970) quando escreveu seus “*Princípios de Administração Científica*”, o fez de acordo com seus valores. Os seus *Princípios* não são muita coisa além do que a prática cotidiana das empresas de seu tempo. O que ele fez foi criar um sistema ideológico o qual denomina de administração científica do trabalho, utilizando para tanto uma linguagem complexa (científica) para justificar o sistema de produção do qual ele era um agente direto, visto que engenheiro dedicado à área de produção.

Todo o livro de Taylor é fundado num conjunto de valorações com relação ao trabalhador que muito bem revelam o caráter axiológico de seu livro. Por exemplo, quando defende a separação entre a gerência da empresa e o conjunto dos operários que nela trabalham, a apreciação, julgamento ou valoração é a seguinte:

(...) a ciência que estuda a ação dos trabalhadores é tão vasta e complicada, que o operário, ainda mais competente, é *incapaz* de compreender esta ciência, sem a orientação e auxílio de colaboradores e chefes, quer por falta de instrução, quer por *capacidade mental insuficiente* (TAYLOR, 1970, p. 41). (grifos meus)

Sem evidentemente apresentar qualquer análise que comprove esta tese, isto simplesmente demonstra como a classe social da qual ele era parte integrante valorava a classe operária: incapaz, inferior, pouco inteligente etc. Neste caso, a valoração axiológica que ele tem do conjunto da classe trabalhadora acaba por constituir no cerne de sua elaboração ideológica. A divisão entre capazes e incapazes é central em sua concepção, pois este é fulcro de sua argumentação. Ou seja, aqueles que detêm o saber científico necessário devem estar à frente da organização do processo de trabalho, ao passo que aqueles que não são suficientemente instruídos devem simplesmente executar as tarefas pré-determinadas pelos técnicos. O que quero dizer é que o conjunto de valores do autor determinou seu sistema ideológico, mas numa perspectiva axiológica.

Não é tão difícil encontrar saberes sistemáticos, teóricos que partam de outra perspectiva, ou seja, da perspectiva do proletariado. Marx (s/d) ao analisar o processo de luta dos trabalhadores, procura encontrar justamente elementos que vão na contramão do que afirma Taylor. Naturalmente que Marx não polemizou diretamente com este, pois escreveu suas obras muito antes deste, mas a perspectiva de classes dos dois autores é facilmente verificável. Quando Marx polemizou com Proudhon na sua obra “*Miséria da Filosofia*”, procurou justamente encontrar no movimento da classe operária os elementos criativos, originais, próprios do proletariado revolucionário.

Viu nas “coalizões operárias” o elemento negativo da sociedade capitalista.

Estas coalizões eram organizações criadas e mantidas pelos trabalhadores com o intuito de levarem a cabo suas próprias lutas. Organizavam greves, ajudavam os trabalhadores em greve a organizar fundos para se manterem, pois se estavam em greve não recebiam salários etc. Enfim, Marx analisando o movimento da classe operária procurou elementos que demonstravam o caráter criativo desta classe. Isto não é nem um pouco gratuito, na verdade também aqui os valores do autor são muito importantes para compreender sua elaboração teórica. Valorando a classe operária de um ponto de vista axionômico, Marx conseguiu identificar muitas características da dinâmica social que um autor partindo de uma perspectiva axiológica jamais conseguiria ver. A este fenômeno, criticando os economistas políticos clássicos (Ricardo e Smith), Marx deu o nome de “limites intransponíveis da consciência burguesa” ou, segundo a terminologia de Goldman (1967; 1980): “consciência possível”.

Os valores também são fundamentais no ato de ler e estudar as ideologias (também as teorias). Silva (1974) ao referir-se a Taylor afirma:

Embora classificado profissionalmente como engenheiro-metalúrgico Frederick Winslow Taylor foi acima e antes de tudo engenheiro-social. Mais do que isso inventor social. A administração científica, cujos princípios descobriu e formulou, partindo da análise do trabalho na intimidade das fábricas, representa uma das *grandes invenções sociais de todos os tempos*. Com efeito, Taylor emparelha-se com os maiores inventores que se notabilizaram no campo social, como Robert Owen, criador do cooperativismo, Florence Nightingale, criador da Cruz Vermelha, Zamenhof, inventor do esperanto e outros da mesma família (SILVA, 1974, p. 7) (grifos meus).

Logo em seguida compara-o com renomados nomes da física, química e mecânica, como James Watt, Graham Bell, Thomas Edson etc. Já está bastante claro como (SILVA, 1974) valora a obra de Taylor. Afirmando que a administração científica é uma produção deste autor, considera-a como uma das “grandes invenções sociais de todos os tempos”. Toda a análise que faz do pensamento de Taylor é no sentido de lhe atribuir grande importância e notabilidade. Sendo a obra de Taylor ideológica e axiológica, também a leitura de Silva é determinada por valores axiológicos, posto que não apontam os limites e vinculações de classe que esta ideologia representa.

Em contrapartida, há leituras que partem de outros pressupostos e chegam, portanto, a resultados bastante distintos. Tragtemberg (s/d), pelo contrário apresenta as “teorias” gerais da administração, entre elas a de Taylor como sendo ideologias, ou seja, falsas consciências sistematizadas. É claro que esta leitura não é gratuita, ou seja,

Tragtemberg não chegou a esta conclusão fundamental somente analisando os fundamentos da ideologia tayloriana, ou melhor, a escolha dos fundamentos a serem analisados é determinada pelos valores do autor. Deste modo, se Silva (1974) procura demonstrar a grande capacidade criativa de Taylor, Tragtemberg (s/d) demonstra o caráter de classe e a função geral das ideologias administrativas no conjunto da reprodução capitalista.

Uma mesma obra é analisada de maneiras completamente distintas. Por que isto ocorre? Para nós a questão fundamental encontra-se na perspectiva de classe de cada um e deste modo, a maneira como valoram a obra varia de acordo com esta perspectiva. Silva valor-a axiologicamente e Tragtemberg a valora axionomicamente. Só podemos separar ideologia, axiologia e axionomia no plano analítico, visto que na realidade concreta elas não são separáveis; embora, como vimos se distingam claramente.

Esperamos ter demonstrado com este texto os conceitos de ideologia, axiologia e axionomia e como se relacionam uns com os outros. Esperamos ter demonstrado também que tanto o processo de produção da ideologia, quanto seu consumo, ou seja, sua análise e síntese estão diretamente vinculadas aos processos de valoração, tanto de um ponto de vista axiológico, quanto axionômico. No final das contas, a produção das ideologias (falsas consciências sistematizadas), bem como das teorias (conjunto de conceitos e categorias articulados teoricamente de tal forma a expressarem corretamente a realidade) estão diretamente determinadas pelo sistema valorativo de quem as produziu e estes estão, em grande medida, determinados pela perspectiva de classe da qual parte o indivíduo ou grupo responsável por sua elaboração.

Referências Bibliográficas

- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GOLDMANN, L. *Ciências humanas e filosofia: o que é a sociologia*. Rio de Janeiro/São Paulo: DIFEL, 1980.
- _____. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- JENSEN, Karl. A luta Operária e os Limites do Autonomismo. *Revista Ruptura*. Ano 8, número 7, agosto de 2001. Goiânia, Movimento Autogestionário, 2001.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977.
- LÖWY, M. *Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista*. São Paulo: Cortez, 1985.

- _____. *Método dialético e teoria política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- _____. *O capital: para a crítica da economia política*. Tomo I: O processo de produção do capital. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Expressão do Livro, s/d.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. & _____. *A ideologia alemã I: crítica da filosofia alemã mais recente*. Lisboa, 1976.
- _____. & _____. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Paz e Terra, 1981.
- SANTOS, L. M. dos. Autogestão: desejo e possibilidade. *Revista Enfrentamento*. Goiânia. Ano 1, nº 2, jan./jul. 2007. Disponível em: www.enfrentamento.sementeira.net. Acesso em 28 de março de 2008.
- SILVA, B. *Taylor e Fayol*. Rio de Janeiro: FGV, 1974.
- TAYLOR, Frederick Winslow. *Princípios de administração científica*. São Paulo: Atlas, 1970.
- TRAGTENBERG, Maurício. *Burocracia e ideologia*. São Paulo: Ática, s/d.
- VAZQUES, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- VIANA, N. *A consciência da história: ensaios sobre o materialismo histórico-dialético*. 2ª edição. Rio de Janeiro, 2007.
- _____. *A questão da causalidade nas ciências sociais*. Goiânia: Edições Germinal, 2001.
- _____. A questão dos valores. *Cultura & Liberdade*. Goiânia, ano 2, nº 2, p. 77 – 100, abr., 2002.

Lucas Maia

Doutorando pelo Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia da UFG. Professor do Instituto Federal de Goiás/Campus Anápolis. Sócio da AGB-Goiânia.
E-mail: maiaslucas@yahoo.com.br.

Educação e Relações Sociais

Marlon Teixeira de Faria

Trabalhar com a Educação, além das abordagens das práticas pedagógicas e reflexões dentro da sala de aula, permite ao pesquisador vislumbrar reflexões filosóficas e sociológicas que se interligam às questões políticas e econômicas da sociedade. No decorrer das leituras realizadas, articulando as análises de Niskier (1992) e Viana (2004 e 2008) entre outros autores, conseguimos perceber que o processo educacional carrega em seu bojo um alto grau de formação e condicionamento de indivíduos na sociedade. Mas voltamos ao título da pesquisa, pois, refletir sobre os paradigmas da educação pressupõe um maior conhecimento das relações sociais já estabelecidas.

A priori poderíamos dizer então que o processo educacional objetiva a formação do indivíduo para a vida na sociedade, como fica exposto na argumentação de Durkheim (2009). No entanto, a partir disso surge, a nosso ver, uma situação problemática, ou seja, sobre quais condições a educação chega ao homem? O homem atinge um desenvolvimento *total* ou apenas um conhecimento *parcial*?

Durante as reflexões que serão feitas sobre as indagações colocadas acima apresentaremos alguns exemplos da Era Vargas. A escolha do momento histórico não ocorreu de forma aleatória. Levamos em consideração que durante este período o *Ensino Técnico* se tornou uma maneira rápida para qualificar a mão de obra, concomitantemente, requerida pelo mercado de trabalho (ROMANELLI, 2010). Com isso a educação, alvo do Estado, tinha um objetivo, a preparação dos indivíduos (principalmente operários e pessoas da classe baixa).

Neste momento, ainda, observamos que para o processo educacional o foco na questão do trabalho terá um forte peso. Podemos dizer que um proporcionará a reorganização do outro. Como observamos em Viana (2004) na sociedade capitalista uma das características da organização do trabalho repousa na sua divisão, agora não é buscado o trabalhador multilateral e sim aquele que em sua esfera consiga desempenhar apenas o que lhe foi ordenado. A ação da educação consistirá então em conduzir e proporcionar às massas apenas o conteúdo determinado à sua atividade, o que, mesmo soando paradoxal, gera uma qualificação manual e dificuldades de desempenhar tarefas reflexivas (críticas).

Acerca da Divisão do Trabalho e a Manufatura, Karl Marx nos apresenta

algumas consequências decorrentes dessa ação para o desenvolvimento humano:

Deforma o trabalhador monstruosamente, levando-o artificialmente a desenvolver uma habilidade parcial à custa da repressão de um mundo de instintos e capacidades produtivas, lembrando aquela pratica das regiões platinas onde se mata um animal apenas para tirar-lhe a pele ou o sebo. Não só o trabalho é dividido e suas diferentes frações distribuídas entre os indivíduos, mas o próprio indivíduo é mutilado e transformado no aparelho automático de um trabalho parcial, tornando-se, assim realidade a fabula absurda de Menenius Agrippa que representa um ser humano como simples fragmento de seu próprio corpo (MARX e ENGELS, 2006, p. 29).

Antes de uma exposição teórica da educação e sua relação com o trabalho devemos, inicialmente, perceber que até este momento, nas ponderações feitas acima o processo educacional não está diretamente vinculado à Escola. Há, como observarmos, o processo de ensino ao lado das condições ou demandas exigidas socialmente. Mesmo sendo um argumento trivial devemos ter em mente o seguinte: estamos falando de homens e sociedade, portanto, pretensões e resultados são muitas vezes decorrentes de suas necessidades e dos conflitos diários.

Em busca de compreender com mais clareza a relação da *Educação* com outras áreas como *Economia* e *Política*, encontramos na Era Vargas uma conjuntura caracterizada por “rompimentos”, sendo estes guiados por uma nova demanda socioeconômica vinda juntamente com as consequências da Crise de 1929. Quanto a isso temos que as tendências sociais das grandes *Oligarquias* perdiam espaço para os novos condicionamentos modernizadores do sul, como as práticas industriais que davam seus primeiros passos (ROMANELLI, 2010)¹. Implicitamente falando de questões de ordem política, a priori não percebemos, mas de forma velada, estão os paradigmas educacionais que são alterados, uma vez que a orientação político-econômica também se altera.

De forma simples, num contexto geral, temos que os efeitos cataclísmicos da Crise de 1929, segundo Eric Hobsbawm (2010), fizeram com que os líderes, de algumas nações, repensassem suas perspectivas político-econômicas, visando à recomposição da economia frente ao mercado mundial. No Brasil não foi tão diferente; isso serviu como um pontapé inicial para o deslocamento, não completo, mas paulatino, das atenções para

¹ Conforme observamos através das leituras de Romanelli (2010) a era Vargas não é o ápice da industrialização. No entanto alguns problemas sobre a industrialização e as pretensões de sua paulatina implantação no Brasil e aumento da mão de obra foram altamente pensados neste período. Com base no que percebemos na mesma autora vemos que as décadas de 1960-70 marcam um momento de maior solidez da industrialização no país.

o desenvolvimento industrial e seus benefícios para o país no momento pós-crise. Conforme observamos, os sistemas econômicos ancorados no sistema agrário de exportação não conseguiram manter-se forte frente a essa grande e grave crise mundial.

Até aqui poderíamos nos indagar acerca da compatibilidade das reflexões econômicas e políticas para a educação, no entanto, conforme observamos em Viana (2008) e Romanelli (2010), cada sociedade, de acordo com o seu desenvolvimento e organização econômica, lança mão de novos paradigmas educacionais com o objetivo de atender a demanda requerida pelo mercado de trabalho, como ocorreu durante a Era Vargas.

Buscamos neste momento observar, através da reflexão de autores que analisam a Era Vargas, como a educação pode ser “utilizada” para a concretização de determinados objetivos. Dessa forma, de acordo com Bento (2009), podemos observar que o processo educacional foi um dos pilares na política varguista. Durante este período, levando em consideração os problemas enfrentados (na política, economia e até mesmo da própria educação que não possuía uma estrutura sólida) uma das propostas a ser assumida pelo processo educacional devia ser a “construção” de um “novo homem” e consequentemente uma “nova sociedade”.

Não devemos negligenciar o fato de que essa mudança exigida e colocada nas costas do sistema educacional provinha da própria necessidade de reorganização do sistema econômico brasileiro. Conforme observamos em Furtado (1998) e Romanelli (2010), que uma nova diretriz era buscada pelo setor econômico do Brasil. Aparecia então o papel da educação, a formação humana, conforme as novas capacitações necessárias ao novo período. Assuntos, desde ações culturais, políticas e econômicas agora chegariam às massas através do intermédio educacional.

A ideia da educação como a esperança de salvação social não é nova. Na década de 1920, Nagle (2000) já argumentava que o processo educacional era tido como uma das formas de solucionar os problemas e o atraso do Brasil. A começar por uma maior qualificação das pessoas e o fim do analfabetismo, concomitantemente os frutos colhidos seriam fundamentais a uma elevação social do Brasil, se comparado aos países europeus. Porém, segundo Bomeny (1999), nesta década os debates educacionais não encontram uma maior solidez no cenário brasileiro, o que ocorreria na década posterior.

Na década de 1930 essa ideia retornaria com mais intensidade, a nosso ver e, com uma maior interação do Estado nos projetos. Assim, pensando na condição

socioeconômica e na necessidade de maior preparação do povo, o Estado Novo elaborou uma solução:

Ao lado da reforma do ensino secundário, onde acabou prevalecendo a matriz clássica humanista, montou-se todo um sistema de ensino profissional, de ensino industrial que deu origem ao que conhecemos hoje como “Sistema S”, ou seja, os Senai, Senac, Sesi, etc (BOMENY, 1999, p. 138).

Neste momento a educação tornava-se o veículo de preparação das massas².

Se a exposição de nossas ideias ficou clara durante nossa argumentação, partindo inicialmente de uma rápida exposição geral sobre os objetivos da Educação e após a ação causada pela política e economia na organização social, será fácil entendermos, como já foi dito anteriormente, que o processo educacional não depende apenas de um simples debate sobre propósitos absolutos de ensino. Como percebemos em nossos diagnósticos, juntamente com as reflexões de Viana (2008), o processo educacional está de certa forma, submetido às mudanças ocorrentes na sociedade. Paradigmas distintos da educação podem se originar conforme um dos aspectos, políticos ou econômicos, procederem no plano social.

Falar de Educação, de certa forma, nos faz retomar assuntos ligados a questões políticas e econômicas, e esse assunto nos remete às reflexões apontadas por Marx e Engels (2007). Conforme dizem, temos a sociedade dividida em dois blocos denominados: *dominantes* e *dominados*. Com isso não é difícil deduzir que uma classe consegue se impor à outra, devido, claro, às condições materiais de que podem dispor. Pensar o processo educacional a partir desta argumentação se torna interessante, pois, logicamente, sendo social, a educação tende a “reproduzir” projetos e objetivos da classe que detêm maior influência na sociedade.

Trazendo para a análise as ideias de Gardiner (1984), foi possível perceber que grandes mudanças ocorrentes na sociedade são decorrentes das vontades e imposições da classe dominante que, através de sua posição em relação à classe dominada, sai na frente em busca de seus objetivos, que visam à reprodução de sua visão de mundo, que normalmente contraria a dos proletários.

Sobre a busca por objetivos da classe dominante, observamos que por traz dos

² Quando dizemos preparação das massas não nos centramos na economia ou mesmo apenas no processo escolar. Autora faz uma abordagem para além dessas categorias, onde fica exposto que a educação agiria como uma maneira de mobilizar as pessoas (principalmente os Jovens) em busca dos ideais alçados pelo Estado.

seus ideais existe a ação do *Estado*, um órgão que, supostamente busca a manutenção de interesses a toda a sociedade. Segundo Chauí (2006),

o Estado *aparece* como a realização do interesse geral [...] mas, na realidade, ele é a forma pela qual os interesses da parte mais forte e poderosa da sociedade (a classe dos proprietários) ganham a aparência de interesses de toda a sociedade (CHAUI, 2006, p. 65).

Dessa forma chega-se a outro ponto de suma importância quando se trata de sua influência sobre o ensino e educação. Segundo Collin (2008), este aparece, a priori, como uma instituição de consenso coletivo, se encontra na tarefa de organizar a sociedade e buscar a realização dos interesses gerais. No entanto, a partir das análises dos mesmos autores, observa-se que desde os primórdios o Estado representa os direitos da classe dominante, já que se encontra permeado de elementos dela.

É sabido, através de Manacorda (2007) e Viana (2004) que Marx não elaborou uma obra específica sobre educação, porém, isso não impede de haver em suas obras reflexões sobre este assunto. Assim, segundo os mesmos autores, o processo educacional na concepção de Marx pode ser entendido como o *livre processo de desenvolvimento das potencialidades humanas*.

A partir do exposto, influenciada pela divisão do trabalho, a educação na sociedade capitalista visa um desenvolvimento *unilateral humano*, que exclui do indivíduo a formação crítica e elevação intelectual de sua consciência. O processo educacional, imbuído de aspectos da classe dominante, representada pelo *Estado*, possui em seu bojo a capacidade de “impedir” o desenvolvimento *pleno* humano, trocando o “por que fazer” pelo “saber fazer”.

Após o exposto percebemos que a educação não se processa apenas entre as paredes da sala de aula, na relação professor-aluno e de forma afastada da realidade social. Parafraseando Brandão (1995) pode-se notar que o conceito de educação rompe com a ideia de ela ser igual à sala de aula ou, só a imaginar na sala. Refletindo sobre sua obra, o autor deixa clara a existência da educação em diversos lugares, nas práticas cotidianas e costumes sociais. Um de seus apontamentos é que, independente do local e período, o processo educacional existe, mesmo em uma conversa entre adultos e crianças embaixo de uma árvore, em uma calçada ou onde o indivíduo tem suas primeiras experiências de vida social.

Pretendendo expor a amplitude conceitual de educação, temos que “não há uma forma única nem único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela

acontece” (BRANDÃO, 1995, p. 9). Podemos a entender como resultado do processo cultural (logicamente influenciada pelas esferas políticas e econômicas) de cada sociedade que, por sua vez, tem no homem sua exteriorização. Dessa forma pode-se deduzir que em um lugar onde a luta ou a guerra for prioridade, a educação será norteadada por essa vertente, formando assim guerreiros e soldados.

De acordo com a interpretação acima desenvolvida, podemos desconstruir o “senso comum” em relação à escola e à educação, podendo, assim, compreender que ela não pode ser pensada apenas a partir de debates de cunho pedagógico ou de fatores internos a sala de aula. Temos então que, mesmo sendo triviais tais argumentos, a educação está para a sociedade, portanto, se torna passível de sofrer influências, o que não a deixa livre das rearticulações que requerem e, em certos momentos exigem, a política e a economia.

Rompendo com o senso comum e rememorando as reflexões de Viana (2008), chegamos ao entendimento de que cada sociedade, independente de seu nível de desenvolvimento, elabora seu próprio paradigma educacional, que toma forma conforme a época e lugar. Pois, se a cada tempo, dotado de uma característica e sentido histórico, o homem lança mão da criação de tipos de sociedade, que são impregnadas de leis e costumes, considerados corretos a se seguir, o processo educacional mantém-se presente, socializando e propagando tais costumes. E este é o momento que nos interessa uma vez que buscando o estabelecimento de formas de seguir e organização social o ser humano entra em conflitos com outros visando estampar socialmente seu ponto de vista.

Segundo Almeida Filho (2004), temos os homens como agentes ativos das produções culturais das sociedades existentes. Em decorrência disso encontramos determinadas crenças e costumes (sociais e espirituais) criados pelos próprios de acordo com os lugares que vivem e as necessidades encontradas para se adaptarem à vida no meio. Dessa forma, chegamos ao entendimento de que a educação passa por reformulações onde são imbuídas em suas diretrizes as necessidades encontradas no seio da sociedade. E, como já argumentamos acima com as ponderações de Chauí (2006), muitas necessidades da sociedade são decorrentes das influências e objetivações da classe alta.

No momento em que fazemos o balanço das reflexões em torno do conceito de educação utilizamos um que se tornou básico em nossa pesquisa, e que optamos pôr

sustentá-lo em nossas análises: “o processo de educação é o livre processo de desenvolvimento das potencialidades humanas, da sociabilidade.” (VIANA, 2004, p. 555). A opção por este decorre do fato dele estar ligado, a nosso ver, diretamente com a preocupação com a condição humana e seu pleno desenvolvimento e automaticamente sua vivência em sociedade.

Através da educação o homem deveria superar a condição unilateral imposta pelas paredes invisíveis da exploração da sociedade capitalista. Esse tipo de formação é, de acordo com Viana (2004), caracterizado pela privação de determinados campos do saber que impedem o desenvolvimento crítico do indivíduo. Dessa forma o cidadão se adapta com disciplinas, se assim puder ser dito, práticas sem uma fundamentação ou reflexão filosófica. Portanto, a formação que beneficiaria o homem seria a *omnilateral*, marcada pelo desenvolvimento total humano, que por sua vez não tende à fragmentação dos campos do saber, oferecendo uma perspectiva crítica ao indivíduo (e claro sem abandonar o próprio aperfeiçoamento manual do homem). Contudo na sociedade capitalista esse tipo de formação encontra-se totalmente problemático, devido ao processo de divisão do trabalho e obtenção de lucros que em si não necessita da reflexão em suas atividades, apenas a reprodução automática, o que dá ao ser humano características de corpos mecânicos.

Compreendemos, então, de acordo com Brandão (1995) e Viana (2004 e 2008) que a educação assume características de um processo de socialização, *formação* e ou até *adaptação* à sociedade. À medida que ela pode provocar *emancipação* humana das situações precárias de suas vidas, ela também pode construir barreiras contra o próprio desenvolvimento e libertação do indivíduo da *opressão* social (GOMES, 2010). Portanto, pode-se observar que uma análise sobre o processo educacional não há como negligenciar os aspectos do desenvolvimento da sociedade em seus aspectos econômicos e políticos.

Com esta pesquisa buscamos, de forma simultânea, elucidar e problematizar alguns pontos que muitas vezes são descartados dos debates relacionados ao processo educacional. Através de uma análise histórica e busca por uma ampla argumentação teórica, um dos focos pretendidos, foi a compreensão de forma clara de como se forma e articula os paradigmas educacionais e sua relação com o próprio local. Objetivamos demonstrar que mesmo em áreas da sociedade que podemos dizer fora das influências da esfera educacional, como política e economia, a educação se aplica de maneira

formidável, principalmente, no que tange a preparação e até mesmo a *construção* de um tipo humano adequado às novas demandas/situações.

Referências bibliográficas

ALMEIDA FILHO, Agassiz. *Sociedade e Cultura em Evolução*. São Paulo: Edicamp, 2004.

BENTO, Luiz Carlos. *Educação em Litígio: Gustavo Capanema, Conciliação e Reforma nos anos de 1930*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Corifeu, 2009.

BOMENY, Helena M. B. Três decretos e um ministério: a propósito da educação no Estado Novo. In: Dulce Pandolfi (Org). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999. p. 137-166.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é Educação*. 33ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CHAUÍ, Marilena. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

COLLIN, Denis. *Compreender Marx*. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2008.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. 28ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1998. p. 174 – 248.

GARDINER, Patrick. *Teorias da História*. Tradução de Vítor Matos e Sá. 3ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984.

GOMES, Wilson de Sousa. Educação: uma discussão histórica acerca do conceito de educação na sociedade moderna. In: BENTO, Luiz Carlos (Org). *História e ensino de história: As perspectivas do saber histórico e sua culminância para o desenvolvimento de um projeto de homem*. Jundiaí: Paco Editorial, 2010. p. 93-109.

HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O Breve século XX: 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MANACORDA, Mario Alighiero. *Marx e a Pedagogia Moderna*. Tradução de Newton Ramos de Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Alínea, 2007.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista 1848*. Tradução de Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2007. *Textos sobre Educação e Ensino*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 5ª edição. São Paulo: Centauro, 2006.

NAGLE, Jorge. A Educação na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Org). *História Geral da Civilização Brasileira – III. O Brasil Republicano*. 2. Sociedade e Instituições

(1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 259 – 291.

NISKIER, Arnaldo. *Filosofia da Educação: uma visão crítica*. Rio de Janeiro: Consultor, 1992.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da Educação no Brasil (1930 – 1973)*. 35ª ed. Petrópolis/ RJ: Vozes, 2010.

SAVIANI, Dermeval. *Educação: do senso comum a consciência filosófica*. 14ª ed. São Paulo: Autores Associados, 2002.

VIANA, Nildo. *Marx e a Educação*. Goiânia: Estudos. V. 31, n. 3, p. 543-566. Março, 2004.

_____. Educação, Sociedade e Autogestão Pedagógica. *Revista Urutágua*. Nº 16. Paraná, 2008.



Marlon Teixeira de Faria

Graduado em História pela Universidade Estadual de Goiás, UnU de Jussara em 2010. Atualmente cursando Pós-Graduação em História e Sociedade pela Faculdade Montes Belos (FMB).

E-mail: sociedadealternativa101@hotmail.com

Quem são os Invasores?

A crítica ao macartismo em “Vampiros de Almas”

Nildo Viana

Os filmes de ficção científica que mostram alienígenas tomando conta de corpos humanos através de vagens tem toda uma história que remete ao tema do conformismo e do comunismo, levantando várias polêmicas sobre a interpretação destes filmes. Afinal, qual é a mensagem que estes filmes repassam? Trata-se de temor da “ameaça comunista”? Trata-se de crítica ao conformismo da sociedade norte-americana? Ou é mera ficção sem nenhuma pretensão de repassar mensagens políticas ou sociais? É isto que abordaremos a partir da referência aos filmes sobre invasões extraterrestres via vagens ou favas que tomam conta dos corpos e almas das vítimas quando estas dormem.

O primeiro filme da série foi o mais polêmico de todos. O filme *Invasion of the Body Snatchers*, dirigido por Don Siegel (no Brasil ficou conhecido como “Vampiros de Almas”) e que estreou em 1956 recebeu as mais variadas interpretações¹. As duas interpretações mais conhecidas remetem ao contexto histórico no qual o filme foi produzido: Guerra Fria e macartismo. No contexto da guerra fria, surgiram inúmeros filmes de terror e ficção científica que tematizavam o perigo da invasão por alienígenas ou monstros, e a interpretação dominante é que manifestavam o temor norte-americano em relação à ameaça soviética. Assim, alguns pensam que tal filme é apenas mais um exemplo, com suas especificidades, deste tipo de manifestação cultural paranóica. O filme, assim, tematizaria o temor do comunismo.

Outros interpretam como o seu avesso, ou seja, como uma contestação do macartismo dominante na época. O senador Joseph McCarthy foi o impulsionador deste movimento que se caracterizou pela “caça às bruxas” no cinema americano (e não apenas no cinema), perseguindo a todos que eram suspeitos de serem comunistas, incentivando a delação e provocando desemprego e até mesmo suicídio de diretores, atores e roteiristas. Até cineastas famosos como Charles Chaplin e Joseph Losey, humanistas e que faziam crítica social em seus filmes, foram constrangidos a abandonar os Estados Unidos, devido à atribuição de “comunismo” a todo mundo que não fosse

¹ Algumas totalmente sem sentido, tais como a que o relaciona com “símbolo de doenças contagiosas” ou medo dos “mistérios da natureza” (Whitehead, 2012).

conformista. Losey, inclusive, produziu um filme ficcional que foi uma das mais bem feitas críticas ao macartismo, *O Menino dos Cabelos Verdes* (EUA, 1948). Para alguns intérpretes, o filme de Don Siegel revelava a paranoia norte-americana, a perseguição e o conformismo reinante do macartismo repetido pelos alienígenas. Em ambas as interpretações, saber quem são os invasores significa saber que mensagem o filme passa: se os invasores alienígenas são comunistas, então o filme é anticomunista, se são conformistas e conservadores ou “marcartistas”, então o filme é marcartista.

Há outras interpretações menos conhecidas. Uma delas coloca que se trata de uma crítica geral ao conformismo, e isto vale tanto para a União Soviética quanto para os Estados Unidos. Contudo, estas interpretações são problemáticas, pois em muitos casos é mais uma atribuição de significado do que uma análise profunda do filme. O processo de interpretação não é realizado a partir de um método que possibilita uma abordagem mais precisa da mensagem do filme, ou seja, seu significado original. Assim, muitos confundem atribuição de significado com o significado original do filme e isso significa produzir uma concepção falsa do filme, uma interpretação equivocada (Viana, 2012).

Estas interpretações deixam de lado uma análise da totalidade do universo ficcional em questão e observam o contexto social de forma superficial, além de não levar em conta o que quem produziu queria dizer. Em primeiro lugar, é necessário possuir informações sobre o processo de produção do filme. O roteiro do filme, sua ideia original, não tinha a introdução e conclusão que é vista em sua versão final, que mostra um narrador preocupado no início e o fim da narração no final, confirmada por um acidente que mostrava diversas “vagens esquisitas”. A ideia de colocar tal moldura não foi do diretor e nem do produtor e sim graças à pressão dos representantes do capital cinematográfico, no caso o Allied Artists Pictures, para retirar o “pessimismo” da mensagem (no final original, os alienígenas dominavam tudo e a mensagem era “você será o próximo”).

Isto significaria um domínio total dos alienígenas e a emergência de uma sociedade totalmente desumanizada, insensível, pois a falta de sentimentos era uma das principais características dos invasores, além da delação, perseguição, busca de conformismo, etc. Os representantes dos alienígenas são psiquiatras, policiais, cientistas. Os primeiros a perceber a mudanças são crianças e mulheres, os mais sensíveis que percebem mais rapidamente a insensibilidade e frieza reinante. O casal

apaixonado acaba sendo os últimos resistentes em uma pequena cidade do interior, mas a personagem Becky Driscoll dorme e também se transforma em alienígena e após não conseguir convencer o médico Miles Bennell, o delata. A delação é sempre feita com o dedo indicador apontado, feição modificada e um grito que chama atenção de todos. Estes elementos, sem dúvida, lembram o macartismo, muito mais que o comunismo, embora no capitalismo de Estado da União Soviética (vulgo “socialismo real”) procedimentos semelhantes fossem utilizados, com exceção da delação incentivada e cotidiana até por colegas de trabalho.

A desumanização da condenação de todos que são diferentes, inclusive humanistas (o caso de Chaplin, que não era comunista e tinha preocupações sociais manifestadas em seus filmes) mostra que o filme, de acordo com seu universo ficcional, dificilmente poderia ser interpretado com sendo anticomunista. Assim, o filme estaria muito mais próximo de uma mensagem antimarcartista ou anticonformista do que anticomunista. O contexto social era marcado pelo macartismo e pela perseguição no cinema americano, o que torna bem mais provável que o filme seja antimarcartista. Qualquer cineasta na época vivia neste clima cultural e sofrendo a possibilidade de ser a próxima vítima. Aliás, na cena final original o único personagem ainda humano afirma: “o próximo será você!”².

Para realizar uma interpretação correta do filme é importante analisar a equipe de produção, principalmente diretor e roteirista, e suas intenções, conflitos, etc. (Viana, 2012; Viana, 2009). O autor do livro que deu origem ao filme afirma que não queria passar nenhuma mensagem (como se isso fosse possível) e que os responsáveis pelo filme manifestaram que queriam repassar uma mensagem que não estava no livro dele e que isso foi seguido fielmente, com exceção da cena inicial e final. O produtor era Walter Wanger, conhecido por suas preocupações sociais, sendo que foi produtor de *No Tempo das Diligências*, dirigido por John Ford, faroeste de forte caráter crítico, e *Eu Quero Viver*, cuja mensagem era contra a pena de morte.

O diretor Don Siegel durante muito tempo não se manifestou sobre o filme, mas depois algumas observações dele foram apresentadas por alguns pesquisadores. Ele é

² Inclusive, nesse momento histórico, qualquer crítica social no cinema deveria assumir a forma metafórica, o que faz com que filmes de ficção científica e terror fossem as mais prováveis formas de manifestação (Whitehead, 2012). Em todo regime político ditatorial ou autoritário isso ocorre. Basta ver o caso brasileiro que fez emergir diversas músicas de forte criatividade e caráter metafórico contra o regime por não poder se expressar de forma mais direta, caso bastante comum em relação ao caso americano do período do macartismo.

acusado por alguns de ser “direitista” (Geada, 1978), embora não haja, geralmente, fundamentação nessa afirmação, a não ser um ou outro filme, em geral mal interpretado, a começar por *Vampiros de Almas* ou então por sua oposição às “autoridades irracionais” e, por conseguinte, ser provavelmente desfavorável ao capitalismo estatal da antiga União Soviética³ e seu regime ditatorial. O documentário de crítica a Hitler, que ele produziu em 1945, e mais alguns filmes e análises, mostram que essas interpretações são problemáticas. Uma afirmação dele, no entanto, deixa claro seu distanciamento em relação ao macartismo:

As pessoas são vagens. Muitos dos meus colegas são, certamente, vagens. Eles não têm sentimentos. Eles existem, respiram, dormem. Ser uma vagem significa que você não tem paixão, raiva e a centelha deixou você ... Claro, há um motivo muito forte para se tornar uma vagem. Essas vagens, ao livrar da dor, problemas de saúde e distúrbios mentais, estão, em certo sentido, fazendo o bem. Contudo, deixa o mundo muito maçante, mas que, por sinal, é o mundo que vive dentro da maioria de nós. É o mesmo que as pessoas agradecerem a entrada no exército ou na prisão. Ocorre uma arregimentação, uma ausência de tomadas de decisões a partir de sua própria mente. As pessoas estão se tornando vegetais. Eu não sei qual é a resposta, exceto a consciência disso. É isso que faz um filme como *Invasion of the Body Snatchers* importante (apud. Whitehead, 2012).

Porém, existem outros elementos extrafílmicos que colocam em evidência que não se trata de um filme macartista: um dos roteiristas do mesmo esteve presente na lista negra de Hollywood e foi membro do Partido Comunista Americano, Richard Collins. Dificilmente se poderia sustentar que um membro do Partido Comunista e perseguido pelo macartismo estaria fazendo um roteiro anticomunista e macartista. Inclusive nos créditos do filme seu nome não aparece, o que é sintomático do processo de perseguição. O outro roteirista, Daniel Mainwaring, também esteve na lista negra do macartismo e tinha concepções políticas à esquerda. Ele foi roteirista de um filme de título interessante, *Intolerância (1950)*, do diretor Joseph Losey, expulso dos Estados Unidos tal como Chaplin e que produziu outra ficção de crítica ao macartismo dois anos depois, já citada, *O Menino dos Cabelos Verdes*. Da mesma forma, seria improvável que ele fizesse um filme macartista e, por conseguinte, anticomunista e ele mesmo refuta isso (Whitehead, 2012).

Em síntese, o produtor, o diretor, os roteiristas, não eram simpatizantes e sim

³Aqui se trata da velha interpretação pró-soviética de que todo mundo que é (era) contra a União Soviética é “direitista” ou “pequeno-burguês”, como já colocava o líder do Partido Português, Álvaro Cunhal (1971), e que incluía até Marcuse e outros nesse rótulo.

opositores ao macartismo (uma forma de autoridade irracional, como diria Siegel). Por isso, a interpretação do filme como sendo macartista não é correta e é mais uma atribuição de significado com pretensão de ser uma interpretação e tem a seu favor relação com o momento histórico de forma mecânica, pois não basta saber do contexto histórico no qual o filme é produzido e sim a perspectiva de quem produz o mesmo (Viana, 2012; Viana, 2009). Desta forma, é inquestionável que se trata de um filme anticonformista e que de forma alguma pode ser entendido como macartista. Da mesma forma, não é um filme antissoviético, a não ser no sentido vago de se considerar que o regime ditatorial russo era conformista e comandado por autoridades irracionais e, portanto, encaixando na crítica geral do conformismo, desumanização e insensibilidade reinantes. Isso significa, também, que não pode ser considerado anticomunista no sentido de ser antimarxista ou na concepção de comunismo de Marx e de todos aqueles que lutam por uma nova sociedade, fundada na igualdade e liberdade, algo bastante distinto do capitalismo estatal que vigorou na antiga URSS⁴.

Este filme, no entanto, teve vários *remakes*. A primeira refilmagem foi a de 1978, com o mesmo título em inglês e que recebeu no Brasil o nome de *Invasores de Corpos* (Philip Kaufman, EUA, 1978). A história, ao invés de se passar na cidadezinha de Santa Mira, como na primeira versão, é transferida para San Francisco. Outra refilmagem apareceu em 1993, com o título resumido de *Body Snatchers* (Abel Ferrara, *Invasores de Corpos*, EUA, 1993), que foi seguida por *The Invasion* (*Invasores*, EUA, 2007) e, por fim, outra versão em 2007, *Invasion Of The Pod People* (*Invasores de Almas*, EUA, 2007). A mensagem contida no primeiro filme é alterada nos demais, sendo que, no último caso, se torna o seu inverso, se torna anticomunista (num sentido mais amplo do que ser antissoviético). Os alienígenas propõem sociedade sem ricos e pobres, sem melhores e piores, livre manifestação das pulsões sexuais, uma “utopia”, como coloca um personagem.

Enfim, o tema da invasão alienígena como metáfora política está presente em todos estes filmes, porém, sob formas diferentes. Por isso, além da análise do universo

⁴A afirmação de Siegel, por exemplo, é bem semelhante à crítica que Marx faz da alienação, relação social na qual alguns seres humanos são controlados por outros (proletários pelos capitalistas) e suas consequências, entre elas o fetichismo e a desumanização. Segundo Marx: “chegamos à conclusão de que o homem (o trabalhador) só se sente livremente ativo em suas funções animais – comer, beber e procriar, ou no máximo também em sua residência e no seu próprio embelezamento – enquanto que em suas funções humanas se reduz a um animal. O animal se torna humano e o humano se torna animal” (Marx, 1983, p. 68).

ficcional presente em cada um, é necessário analisar o contexto social e histórico no qual foram produzidos e o seu processo de produção. Porém, de uma forma ou de outra, todos estes filmes colocam “invasores” alienígenas que tomam conta dos corpos e almas e a questão principal é saber quem são os invasores, pois aí sim saberemos qual mensagem estes filmes quiseram repassar.

Referências Bibliográficas

CUNHAL, Álvaro. *O Radicalismo Pequeno-Burguês de Fachada Socialista*. Lisboa: Edições Avante! 1971.

GEADA, Eduardo. *Cinema e Transfiguração*. Lisboa: Horizonte, 1978.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. In: FROMM, Erich. *O Conceito Marxista do Homem*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

VIANA, Nildo. *A Concepção Materialista da História do Cinema*. Porto Alegre: Asterisco, 2009.

VIANA, Nildo. *Cinema e Mensagem. Análise e Assimilação*. Porto Alegre: Asterisco, 2012.

WHITEHEAD, John. W. *Invasion of the body snatchers a tale for our times*. Disponível em <http://www.gadflyonline.com/11-26-01/film-snatchers.html> Acessado em 04/10/2012.

Nildo Viana

Professor da Faculdade de Ciências Sociais da UFG e Doutor em Sociologia/UnB.
E-mail: nildo@nildoviana.com

Leninismo e Capitalismo de Estado*

Noam Chomsky¹

“A organização da sociedade pelos sábios socialistas”, escreveu Bakunin², “é o pior de todos os governos despóticos”. Os líderes do partido comunista irão concentrar “todo o poder administrativo nas suas próprias mãos, porque as pessoas ignorantes precisam de uma tutela forte... a massa ficará sob o comando direto dos engenheiros estatais que constituirão a nova classe ‘político-científica’ privilegiada”. Para o proletariado, o novo regime é, na realidade, nada mais que um quartel sob controle de uma burocracia Vermelha. Mas, seguramente é uma “heresia contra o bom senso e a experiência histórica” acreditar que “um grupo de indivíduos, até mesmo o mais inteligente e melhor intencionado”, seria capaz de dirigir e unificar o movimento revolucionário e a organização econômica do proletariado de todos os lugares. Na realidade, uma “minoría instruída que presume representar o interesse das pessoas” constituirá “um governo de pseudo-representantes que servirá para esconder a dominação das massas por uma elite privilegiada...”.

Eu não preciso enfatizar o desempenho da burocracia vermelha de Bakunin quando ela teve sucesso centralizando o poder estatal em suas mãos, enquanto montaram uma estrutura para conquistar o poder contra uma onda de movimentos populares, de que eles procederam, e que conseguiram dismantelar e finalmente destruir.

Eu também poderia mencionar nesta conexão os estudos penetrantes realizados pelo cientista Anton Pannekoek, marxista holandês³. Escrevendo nos recentes anos 30, na época sob a ocupação alemã, ele afirmou: “os ideais sociais que crescem hoje nas mentes da classe intelectual que sente sua importância crescente no processo de produção é uma organização bem regulada da produção sob a direção de peritos, técnicos e cientistas”. Estes ideais, ele mostrou, são compartilhados pela *intelligentsia*

*Tradução de Nildo Viana.

¹ Extrato de “Os Intelectuais e o Estado” (1977), publicado no livro Para uma Nova Guerra Fria (1982). Noam Chomsky é um dos grandes nomes da linguística e é também conhecido por seus diversos textos e livros sobre a situação contemporânea e seu pensamento libertário. As notas são do tradutor.

² Mikhail Bakunin, militante e pensador anarquista, autor de obras importantes como “Deus e o Estado”; “Federalismo, Socialismo e Antiteologismo”; entre outras.

³ Anton Pannekoek, astrônomo e militante marxista, principal teórico dos conselhos operários e crítico da socialdemocracia e do bolchevismo, bem como das organizações burocráticas. É autor de diversas obras importantes, entre as quais “Os Conselhos Operários”; “Lênin, Filósofo” e inúmeros artigos.

nas sociedades capitalistas e pelos intelectuais “comunistas” cujo objetivo é “trazer a força lutadora da classe trabalhadora para dar poder a uma camada de líderes que então estabelecem uma produção planejada por meio do Estado-poder. Eles desenvolvem a teoria que uma minoria enérgica e talentosa é a vanguarda que deve dirigir a maioria incapaz que segue e obedece”. A sua ideologia social natural é uma versão do socialismo estatal. A meta seria reconstruir a sociedade tendo como base a classe operária, tal como a *intelligentsia* a vê e a conhece sob o capitalismo, como “ferramenta de produção, submisso, incapaz de decisão racional”. Para esta mentalidade, “um sistema econômico onde os trabalhadores são os mestres e líderes do seu trabalho... é idêntico à anarquia e ao caos”, mas o socialismo estatal, como concebido pelos intelectuais, é um plano de organização social completamente diferente de uma verdadeira organização pelos produtores sobre a produção”: “o verdadeiro socialismo, um sistema no qual os trabalhadores são os mestres das fábricas, mestres do seu próprio trabalho, administrando ele de acordo com os seus próprios interesses....

Lênin⁴ proclamou em 1918 que a “submissão inquestionável a um único chefe é absolutamente necessária para o sucesso do processo de produção baseado na indústria moderna... hoje a Revolução exige, nos interesses do socialismo, que inquestionavelmente as massas obedeçam a um único chefe no processo de produção”. Para ele, “não há a menor contradição entre sociedade democrática, (isto é, socialista) e o uso do poder ditatorial por algumas pessoas”. E dois anos depois ele afirma: “O trabalho prático da transição está conectada com a autoridade individual. Este é o sistema que mais do que qualquer outro assegura a melhor utilização de recursos humanos”.

Considere, em comparação, o dito seguinte:

“A decisão, questão vital, particularmente em assuntos de política, tem que permanecer no topo. Deus... é claramente democrático. Ele distribui o poder do cérebro universalmente, mas Ele espera bastante justificadamente que nós façamos algo eficiente e construtivo com este presente inestimável. Isso é que a administração é em toda parte. Seu meio é a capacidade humana, e a sua maior tarefa é lidar com a mudança. É o portão por qual a mudança social, política, econômica, tecnológica, realmente passa, em toda sua dimensão, seja esparramado racionalmente pela

⁴ Líder do Partido Bolchevique e primeiro dirigente do regime de capitalismo estatal da Rússia, a partir do golpe de estado de outubro de 1917.

sociedade... a real ameaça para democracia não vem do excesso de governo, mas da falta de governo. É preciso não permitir a falta de governo. Se não for a razão que rege o homem, então ele cai pela falta de seu potencial. Em resumo, a submissão à razão da administração centralizada: esta é a verdadeira liberdade, a realização da democracia”.

Deixando de lado a referência a Deus, seria duro saber se a citação é de Lênin, ou – como realmente é o caso – Robert McNamara, um exemplo típico da propriedade científica e educacional em democracia capitalista estatal.

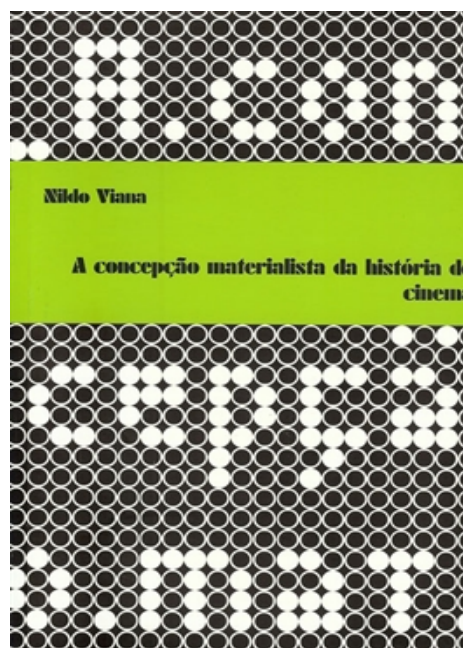
Cinema e Marxismo: o materialismo histórico

Alan Ricardo Duarte Pereira

NILDO, Viana. *A concepção materialista da história do cinema*. Porto Alegre, Rs: Asterisco,2009.

Ao se debater a história do cinema e, conseqüentemente, a produção cinematográfica nos dias atuais, de imediato, coloca-se indagações pertinentes sobre o cinema: qual o papel do cinema em nossa sociedade, ou, em outras palavras, de que modo o cinema tem nos influenciado? Como analisar, coesamente, as obras fílmicas sem cair num reducionismo tosco, descritivo, formalista ou mesmo, numa análise simplista? Em suma, qual procedimento teórico-metodológico permite entender adequadamente um filme e, a partir desse entendimento, produzir interpretações contextualizadas? Essas e outras perguntas, não somente são respondidas no livro de Nildo Viana, mas problematizadas e, acima de tudo, o respectivo autor aponta soluções para outras questões que cercam a produção fílmica. O professor Dr. Nildo Viana é atualmente docente da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás e, dentre os diversos artigos científicos e livros, *A concepção materialista da história do cinema*, é, nesse sentido, mais uma produção voltada para entender a história do cinema numa perspectiva marxista, a saber: a concepção materialista do cinema¹.

Em uma linguagem simples e questionadora, Viana (2009), divide seu livro, em quatro momentos fulcrais: de início, a relação entre história e cinema; depois, a influência do pseudomarxismo, o formalismo e a historiografia da história do cinema; em terceiro, a relação entre a história do cinema e o materialismo histórico e, no último



¹No momento de escrita dessa resenha, Nildo Viana, acaba de lançar o seu mais novo livro “VIANA, Nildo. *Cinema e mensagem: análise e assimilação*. Porta Alegre: Asterisco, 2012”.

momento, uma breve exposição do expressionismo alemão para exemplificar sua concepção sobre o cinema.

Qual a relação entre história e cinema? Evidentemente, que a relação entre história e cinema pode ser abordada sob diversos ângulos, porém, sucintamente, Viana (2009), cita uma variedade de autores, por exemplo, o historiador Marc Ferro, Antônio Costa, entre outros. A perspectiva levantada por esses autores, em certo sentido, é importante, pois, apontam o processo no qual o filme exerce influência social e, igualmente, o caráter de documento histórico. No entanto, em determinados aspectos, esses autores apresentam pontos problemáticos e, segundo a concepção de Viana (2009), o interessante é “o processo histórico de constituição e evolução dos filmes e os modos de se buscar reconstituir esta histórica” (VIANA, 2009, p.20).

A produção sobre a história do cinema foi elaborada, em grande parte, não por historiadores especializados na área, mas, sim por profissionais do cinema e, por isso, é justificável o estado rudimentar da historiografia do cinema (principalmente, nas questões teórico-metodológicas). Os movimentos, como o neorealismo, expressionismo alemão, entre outros, apresentam problemas, em primeiro lugar, pela extrema descrição, o fetichismo do cinema, e, como foi citado anteriormente, pela ausência teórico-metodológica². Nota-se, que o fetichismo do cinema é um dos grandes problemas na historiografia do cinema, pois, ao transformar o filme em algo grandioso, autônomo, espetacular, esquecem-se, quais agentes estão envolvidos nesse processo de produção e reprodução. Como consequência, cria-se um efeito ilusório que o cinema atinge setores intelectualizados, produzindo, por sua vez, agentes ativos e passivos (gera-se, como ressalta Viana, um preconceito ao se dividir os filmes chamados “cults” “filmes B”, e outros considerados inferiores, ou de massa). Nesse sentido, Viana (2009) avança no sentido de identificar que, por trás do fetiche do cinema, surgem as ideologias³ cinematográficas, resultado, portanto, das representações cotidianas dos agentes de produção e reprodução. Em resumo, as ideologias cinematográficas nascem, assim, com a origem do cinema⁴.

²Para exemplificar isso, Viana (2009) cita o caso de Kracauer(1988), que buscou analisar o expressionismo alemão, mas pelo excesso de descrição e empirismo logrou pouco sucesso em suas análises. Kracauer(1988), tenta construir o que chamam de “classe de equivalência”, ou seja, procura no filme aquilo que se encontrou na sociedade.

³Posteriormente, chamadas de “teorias do cinema”.

⁴Desde o nascimento do cinema, surgiram, inevitavelmente, muitas ideologias cinematográficas, entre elas destacam em especial duas: a *teoria do reflexo* de Kracauer e o *realismo socialista* de Eisenstein. De um lado, nós temos um movimento que tenta reproduzir “a vida como ela é”. Fundamentada num realismo ingênuo, essa perspectiva dizia que o cinema deveria reproduzir a realidade (também

Na historiografia do cinema, são minoritárias – e, em alguns casos, inexiste – obras marxistas sobre o cinema, uma vez que, os que se dizem marxistas são, na verdade, reprodutores de ideologias cinematográficas⁵ e, no máximo, possuem uma concepção deformada do marxismo. Por outro lado, é evidente que nenhuma teoria da arte foi produzida por Marx, mas, apenas breves apontamentos sintéticos. A partir da tese de que a obra de arte é, basicamente, um reflexo da realidade, Lênin e seus seguidores, postularam, como se perceberá, uma interpretação neutro-positiva da arte. Por consequência, as concepções pseudomarxista, reforçaram o fetiche do cinema e concepções elitistas. Não esqueçamos, portanto, que as concepções de cunho elitistas são onipresentes no cinema, isto é, ao se separar alta e baixa cultura, arte popular e arte comercial, caem-se no engodo de acreditar que, os filmes por serem de “massa”, não possuem um conteúdo crítico⁶, mas somente os filmes ditos “cults” ou intelectualizados. Além desses problemas, segundo Viana (2009), é preciso superar a concepção formalista do filme; o formalismo é consequência direta do estruturalismo no período que estava em voga, enaltecendo, a forma em detrimento do conteúdo do filme. Nesse sentido, ocorreu apenas uma apresentação de cenas, informações técnicas, mas nenhuma problematização crítica em relação ao conteúdo transmitido.

A partir de tais constatações – e, obviamente, de críticas contundentes – Viana (2009), lança os pressupostos teórico-metodológicos para se entender, com coerência e plausibilidade, o cinema: o materialismo histórico, resgatando, por conseguinte, as categorias de totalidade, dialética, determinação fundamental, capitalismo, luta de classes, ideologias, entre outros. Diante dessas categorias, pode-se inferir, em síntese, que o importante na produção cinematográfica é “(...) o reconhecimento da produção social do filme” (VIANA, 2009, p.55). Desse modo, a análise do filme não se resume a descrição, ao formalismo, mas, antes de tudo, interessa o processo de produção do filme

denominada de cine-verdade, cine-olho, etc); ao contrário dessa concepção, o *realismo socialista*, inspirado principal nas teses de Sergei Eisenstein, defendia o cine-punho, isto é, a interferência do cinema no sentido de agir, engajamento. No entanto, essas concepções, para além de uma teoria do cinema, correspondiam uma concepção estética do cinema.

⁵A ideologia, no sentido empregado por Viana, possui um caráter crítico-negativo, pois, representa uma falsa consciência, embora a maioria dos marxistas, ou melhor, pseudomarxistas, apropriaram da tese da ideologia a partir da leitura de Lênin. Segundo a concepção leninista, a ideologia é uma visão de mundo, assim, para Lênin e seus seguidores, existem uma ideologia do proletariado, ideologia burguesa, pequeno-burguesa, assumindo, por isso, um caráter neutro-positivo.

⁶Como observa Viana (2009), os filmes considerados de massa podem ser claramente objetos de reflexão e crítica, dependendo, tão somente, do espectador e da problematização feita.

e suas determinações. Por considerar o filme uma produção social e histórica⁷, a determinação na produção cinematográfica é, tão somente, o capital cinematográfico, que, de modo direto, transforma a obra de arte (no caso, o filme) em mera mercadoria cada vez mais mercantilizada.

Nesse contexto, o autor volta sua análise para o expressionismo alemão das décadas de 1910 e 1930. O expressionismo alemão, como ficou evidente na historiografia do cinema – principalmente, de autores como Kracauer, Eisner, Kandinsky, entre outros – foi, durante muito tempo, interpretado erroneamente. Os diversos autores que tentaram sistematizar o movimento expressionista reduziram-no, em certa medida, a discussão em torno de questões relacionadas ao cenário, formas, descrição, porém, nunca problematizaram – ou tiveram curiosidade de analisar o conteúdo explícito e implícito.

Nesse íterim, segundo Viana (2009), o expressionismo é algo estético, quer dizer, uma concepção normativa da arte. Desse modo, é recorrente no expressionismo, a expressão em detrimento da forma, porém, acima de tudo, a expressão intensa de necessidades interiores – o que, de certa forma, rompe com os valores e práticas da sociedade capitalista fundamentada na racionalidade e burocratização. O expressionismo assume, por assim dizer, um caráter crítico da sociedade capitalista e, segundo a tese de Viana (2009), representa a efervescência das lutas de classes na Alemanha a partir de 1918.

Para tanto, a obra de Viana (2009) constitui um marco duplo e simultâneo, isto é, tanto na historiografia do cinema, como na historiografia marxista do cinema e, segundo o próprio Viana (2009), “no meio do caminho existem muitas pedras, o presente livro foi dedicado a remover uma delas” (VIANA, 2009, p.99). Ademais, podemos concluir, de forma categórica, que o livro de Viana (2009), para além de uma simples obra sobre cinema e marxismo, constitui, nos dias atuais, uma contribuição elementar para o materialismo histórico. A historiografia do cinema e, conseqüentemente, o marxismo são repensados na obra *A concepção materialista da história do cinema*, pois, a utilização do materialismo histórico como método e teoria supera, nos passos e análise de Viana (2009), as limitações produzidas no próprio âmbito do marxismo e, sobretudo, do cinema.

⁷Isto significa que o filme é algo concreto e, outrossim, na de pode estudá-lo tendo por base sua forma e mensagem, mas, fundamentalmente, o processo de produção do qual o filme está inserido, ou seja, as relações capitalistas.

Alan Ricardo Duarte Pereira

Graduando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Intercambista na Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Portugal.

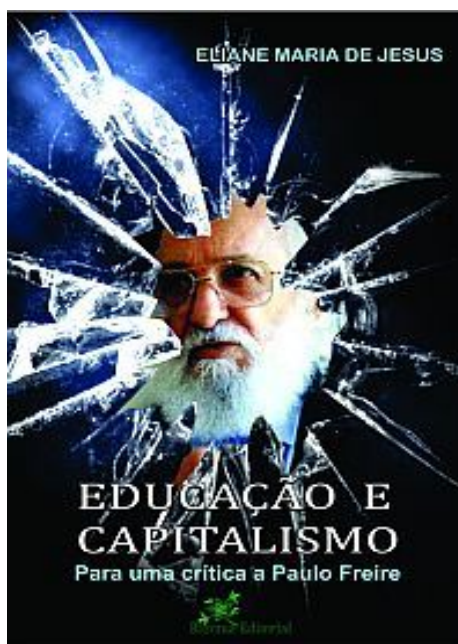
E-mail: alanricardoduarte@hotmail.com

Derrubando a estátua de Paulo Freire

João Gabriel da Fonseca Mateus

JESUS, E. M. *Educação e Capitalismo: para uma crítica a Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2012.

Seria salutar, antes de qualquer referência a mais uma excelente obra, reiterar algumas questões de cunho crítico. Penso que a atual predominância teórico-metodológica nas ciências humanas, marcada pela primazia do fragmento em relação à totalidade, vem produzindo obras que não colocam em xeque as relações sociais marcadas pela opressão do homem pelo homem, por exemplo, as análises sobre o fenômeno educacional e escolar. Concomitante a isso, a fragmentação do conhecimento científico, juntamente com a crescente especialização das ciências em geral



colabora sobremaneira com a manifestação das representações dominantes e acaba sendo um obstáculo para uma percepção crítica e libertária de nossa sociedade contribuindo com a manutenção da visão de imutabilidade das relações sociais vigentes, naturalizando-as. Essas questões são superadas na obra que analisarei, que possui, além de uma boa análise sobre Paulo Freire, uma crítica ao seu pensamento.

Autor reconhecido nas licenciaturas de todas as áreas do conhecimento, Paulo Freire é muito referenciado e pouco criticado. Seus intérpretes, os que o leram de fato, raramente fazem críticas e procuram avançar suas concepções. Tal maneira é bem comum no ambiente acadêmico e a proposta de Eliane de Jesus é oferecer uma visão ampla, crítica de um autor consagrado pelos membros das cátedras acadêmicas.

Resultado da monografia do curso de Pedagogia da Universidade Estadual de Goiás, esta é uma obra de salutar importância para os interessados em conhecer as teorias da educação sob uma nova ótica, uma ótica crítica. Com esta premissa, de somar considerações e auxiliar no âmbito da educação, vem à tona neste ano, publicado pela Rizoma Editorial, *Educação e Capitalismo: para uma crítica a Paulo Freire*. A obra é

composta por três capítulos, além do prefácio, apresentação e conclusão e, estes, serão resumidamente, apresentados abaixo.

No *Prefácio*, Edmilson Marques ressalta que o educador pernambucano “foi canonizado e vem sendo adorado por grande parte de seus seguidores” (p. 11). Tal relação só pode estabelecer uma leitura dogmática, acrítica do autor e assim, criando uma massa de seguidores (e não leitores críticos, preocupados com o conhecimento e a emancipação) com leituras dogmáticas que reproduzem, sem reflexões, o pensamento de seu ídolo. Penso que idolatrar não é um caminho proveitoso para a emancipação humana.

Logo na *Apresentação* a autora expressa a principal motivação dessa pesquisa: “o que motiva esse trabalho é a reprodução de um messianismo pedagógico que se apresenta no discurso de muitos indivíduos ligados à educação” onde estes reproduzem que “a educação é apresentada como cura pra os males existentes nesta sociedade” (p. 18). Essa motivação justificada vem com o intuito de saber se as concepções de Paulo Freire são importantes e contribuem para pensar a educação de forma crítica ou se são ideologias (no sentido marxista do termo); ou ainda, se expressa que a escola é o campo da transformação social ocultando a luta de classes que é travada no seu interior.

Em *A Dinâmica do Capitalismo: Classes Sociais, Estado e Ideologia* a autora faz uma análise teórica a partir do método materialista histórico-dialético compreendendo as determinações que atuam na sociedade, dentre elas, a questão das *classes sociais*, do *Estado* e da *ideologia*. Primeiramente, sobre as classes sociais, a autora apresenta a concepção de classe social utilizadas por Lênin, Gurvitch, Poulantzas, Marx, Engels, Viana, Maia, sendo que baseada neste último, ela encontra a teoria e uma definição precisa e completa de classes sociais (p. 34); o segundo ponto de destaque nesse capítulo é sua detida análise do Estado Capitalista onde a autora aponta a centralidade das classes sociais na análise sobre o Estado, destacando, em relação às suas formas de controle: “o estado capitalista para tornar mais efetivo seu controle cria a cidadania e com ela a ideia de que nele todos têm suas necessidades atendidas, bem como a garantia do uso dos seus direitos e deveres (...)” (p. 43); por último vem sua análise do conceito de ideologia. Trazendo uma concepção marxista, Eliane de Jesus, analisa a concepção de Michael Lowy (e através deste, Desttut, Marx, Mannheim), Marilena Chauí, Marx, Lênin, Gramsci. Destaca-se nesse emaranhado de definições, a que a autora utiliza enquanto “representações ilusórias da realidade” (p. 53).

A trajetória do autor pernambucano é desenvolvida logo após em *Paulo Freire: Vidas, Obras e Pensamento*, onde a autora analisa, além da biografia de Paulo Freire, diversas obras do educador¹ destacando sua trajetória no *Movimento de Cultura Popular* de Recife desenvolvendo sobre a questão do analfabetismo, por exemplo, a experiência do método de alfabetização² em Angicos (RN) no ano de 1963. Posteriormente, Freire foi exilado no período da ditadura civil-militar brasileira residindo no Chile durante alguns anos.

O método Paulo Freire de alfabetização é composto por cinco fases: a primeira fase consiste no levantamento vocabular dos grupos; a segunda fase é a fase de escolhas das palavras desse universo; a terceira fase é a das “situações problemas” para levar à conscientização durante a alfabetização; a quarta parte “consiste na elaboração de fichas-roteiro”; por último, na quinta fase são feitas “as fichas com a decomposição das famílias fonêmicas” que “correspondem aos vocábulos geradores” (p. 68 – 73).

Após esse detalhamento simplório, cabe-nos ressaltar que Paulo Freire, ao retornar ao Brasil após seu exílio, adere ao PT (Partido dos Trabalhadores) se tornando membro da burocracia estatal facilmente e assim, em 1989, se torna Secretário de Educação, criando o MOVA-SP, etc. Esse capítulo ainda analisa os conceitos freireanos de pedagogia libertadora, educação bancária, educação como prática da liberdade, invasão cultural, etc. (p. 79 – 86).

O capítulo seguinte realiza uma análise da concepção de classe da obra de Freire, com destaque para a ideologia do partido (com a questão da eleição e da necessidade de dirigentes na educação e na política) expressa em suas obras, bem como a ideologia da inserção (amortecendo a luta de classes), democracia, cidadania, etc. Após apresentar essas ideologias por trás do discurso de Paulo Freire – sobretudo em relação à conciliação (apesar dos antagonismos claros entre as classes) - Eliane de Jesus, fazendo aquilo que muitos se esquivaram (e esquivam), diz:

A ideologia por trás desse discurso de Freire é perceptível, uma vez que, por meio de um discurso conciliador, este busca criar a ideia de acordo entre classes (...). Isso nos leva a concluir que Freire, enquanto ideólogo cria falsas ideias que ocultam a realidade da exploração no capitalismo, já que não discute aquilo que é fundamental para se

¹ São as obras: *Pedagogia do oprimido*, *Pedagogia da esperança*, *Pedagogia da autonomia*, *Educação como prática da liberdade*, *Conscientização: teoria e prática da libertação*, *Essa escola chamada vida*, *Política e educação* e *A educação na cidade*.

² “O método de alfabetização que leva o nome de Freire se trata de um método que possui em sua formulação segundo o próprio autor o interesse de levar as massas a tomar uma postura crítica. Freire considera possível tal postura, com a utilização de um método ativo de educação, um método de diálogo, crítico, modificando os conteúdos dos programas de educação” (p. 68).

compreender a relação oprimido e opressor, ou seja, a luta de classes (...) (p. 116).

Esse é o capítulo *O Discurso Oprimido x Opressor: A Produção Ideológica em Paulo Freire*.

Para concluir, em suas *Considerações Finais*, Eliane de Jesus dá a “cartada final” estabelecendo os nexos finais de sua análise ressaltando ainda o caráter conservador dos que seguem cegamente e do papel contrarrevolucionário da escola. A hipótese da autora é confirmada:

O que se confirmou, como levantado na hipótese deste trabalho, é que sua concepção é uma ideologia uma vez que, (...) a concepção de Paulo Freire, na verdade, contribui para a reprodução do capitalismo, já que não questiona a exploração da classe burguesa sobre a proletária (...) (p. 117).

Portanto, a formação que leve por fins ou que conduza à liberdade, precisa levar em conta que esta só se concretiza nas condições reais de sociedade na sua forma de produção e reprodução da autogestão das lutas e pela autoformação.

Essa ampla abrangência analítica e a profundidade crítica são questões centrais da obra que aqui resenho. Isso confere à autora qualidades que poucos têm: superar os ídolos e realizar críticas às *estátuas* petrificadas do conhecimento. E concordando com Erich Fromm, “o caráter não - revolucionário inclina-se, particularmente, a acreditar nas coisas ditas pela maioria”. Porém, nem todos são assim, existem pessoas de “espírito crítico”, diz Fromm. “A pessoa de espírito crítico reagirá precisamente de forma oposta. Adotará uma atitude crítica ao ouvir o julgamento da maioria, que é o julgamento de todos e daqueles que detêm o poder (...). Quem se impressiona moralmente pelo poder jamais terá espírito crítico, jamais será um caráter revolucionário” (FROMM, 1965, p. 125).

Assim, além das considerações de Fromm, faço coro com as angústias de Winston Smith, personagem de *1984*, que acredita no fim do “cumprimento da era da uniformidade, da era da solidão, da era do Grande Irmão, da era do duplipensar”. Estes pensamentos são atuais e necessários, ainda que a reação da escola seja para produzir “o passado morto, o futuro inimaginável” (ORWELL, 1984, p. 28 – 30).

Ler este livro é importante para quem se depara com a petrificação do conhecimento feito por homens do nosso tempo que criam ídolos irrefutáveis e *a-históricos*, que mais se assemelham aos “entes divinos”. Para os que lerão a obra de Eliane, resta a esperança de que saibam que lerão um livro que tem autoria de carne e

osso, é histórico, temporal e não são “textos bíblicos” para serem adorados. Além disso, o livro que acabo de resenhar tem a proposta de afirmar aquilo que o sistema escolar e repressor nega aos indivíduos: o desenvolvimento de capacidades críticas e reflexivas cotidianas.

Para estes que leem livros como leem textos sagrados, só nos resta perguntar: Vocês não sabem que pensando assim acabam reproduzindo que “guerra é paz, liberdade é escravidão, ignorância é força”?

Referências Bibliográficas

- FROMM, E. *O Dogma de Cristo e outros ensaios sobre Religião, Psicologia e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
- ILLICH, I. *Sociedade sem Escolas*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- JESUS, E. M. *Educação e Capitalismo: para uma crítica a Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2012.
- ORWELL, G. *1984*. São Paulo: Editora Nacional, 1984.
- JO, P. La escuela como centro de adormecimento brutal y silencioso. In: *El Surco*, ano 2, n. 21, Santiago/Chile, nov./2010, p. 6.

João Gabriel da Fonseca Mateus

Graduando em Licenciatura em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás. Autor do livro *Educação e Anarquismo: uma perspectiva libertária* (Rio de Janeiro, Rizoma Editorial, 2012). Membro do corpo editorial da Revista Espaço Livre.
E-mail: joagabriel_fonseca@hotmail.com

Sociedade Cancerígena

Gilson Dantas

BARBIER, Genevieve, FARRACHI, Armand. *La société cancérigène: lutte-t-on vraiment contre le cancer?* Paris: Points, 2007.

Uma médica (Dra. Genevieve) e um ensaísta (Armand, autor de *Os inimigos da Terra*) escreveram um interessantíssimo livro chamado *A sociedade cancerígena* (BARBIER, Genevieve, FARRACHI, Armand, 2007. *La société cancérigène: lutte-t-on vraiment contre le cancer?* Paris, France: Points).

Superando o discurso médico oficial, este livro denuncia os lobbies pró-câncer, a indústria do câncer e desenvolve argumentos imperdíveis sobre um tema que, entre nós, costuma ser focado de maneira conformista e pouco crítica.

Só como amostra, confirmam seu argumento final (em tradução livre):

“Na nossa sociedade do espetáculo, onde o falar é confundido com o agir, o discurso toma o lugar do programa e tudo é orquestrado para distrair os tolos”.

Abandonar os negócios públicos nas mãos de profissionais presumidos como mais competentes e que passam a se ocupar de tudo não é, de certa forma, acreditar na providência divina? “Este tipo de promessa convida à passividade e convida ao abandono de todo senso crítico para não contrariar a vida como ela é e o mundo tal como está construído” (203).

Os autores continuam argumentando com o exemplo das campanhas de governo contra Alzheimer ou câncer, por exemplo, que giram em torno de deplorar os efeitos da idade, encorajar a atividade intelectual, os jogos, a alimentação ou o esporte e até a defesa de mais recursos - sempre acanhados diante da necessidade - para pesquisas. Mas “são iniciativas que invariavelmente passam ao largo das questões verdadeiramente candentes como a das substâncias neurotóxicas ambientais, o alumínio na água potável,



o chumbo, o mercúrio, os pesticidas, os campos eletromagnéticos, os solventes industriais ou veículos químicos, passando, portanto, ao largo de que é a sociedade que engendra o câncer por todo lado”, e nos ameaça na condição de estrutura baseada na concorrência, no lucro, na exclusão massiva e no descarte de seres humanos.

Daí eles concluem: “O câncer não é apenas uma doença a mais, e sim também um indicador da civilização e do nosso grau de consciência” (203). Sua argumentação, ao longo do livro, converge para a conclusão final: vivemos em uma sociedade cancerofílica. Os autores se perguntam – sem avançarem em qualquer resposta de fundo, em todo caso – se não precisaríamos mudar o mundo para fazer o câncer recuar. Mas têm claro que “uma sociedade que fabrica seus próprios e poderosíssimos venenos não pode ser mais uma sociedade sã” (189). Fala dos idosos de hoje e dos de amanhã, com cada vez menos qualidade de vida em relação à décadas atrás. “Os velhos de hoje nasceram antes da generalização dos poluentes orgânicos duradouros e o seio que os alimentou não continha ainda nem dioxinas nem DDT” (193).

Faltaria acrescentar que esse mundo tóxico e seu modo de vida correspondente, não são negociáveis, são intocáveis para a casta política - como se viu na *Rio+20*. O poder econômico - na verdade e ao final de contas, o determinante - não está a fim de ir além da política-espetáculo, não é capaz de promover qualquer mudança de fundo. Aliás, em seu tempo, o Bush Júnior já chegou a declarar solenemente, depois de invadir o Iraque: “O modo de vida americano não é negociável”.

Aqueles autores argumentam, em certo ponto do livro, que o câncer de mama é hoje melhor diagnosticado e precocemente é mais curado, mas alcança mulheres mais e mais jovens. E se antes alcançava uma mulher em sete, hoje, em 2006, é uma em dez. E o avanço de câncer em crianças é lento, regular e sustentado. E é fora de dúvida – isso o livro deixa claro capítulo a capítulo, que “a toxicidade de nosso ambiente é uma causa incontestável de numerosos cânceres” (196).

Já se combate mais abertamente o câncer de pulmão e o cigarro, seguem argumentando, mas, e os cânceres em escala de massa e em constante aumento, suspeitos de estarem ligados a disruptores hormonais, como os de mama, tireoide, testículo ou próstata?

Concluem o livro procurando formular uma crítica ao discurso do progresso. Defendem outro tipo de progresso (“outro” em abstrato, mais ou menos como se se tratasse de uma mudança cultural). Esquecem de acrescentar que não se trata em

absoluto de um problema **do progresso** e sim da indústria e da tecnologia **baseadas no lucro**, desenhadas em função do lucro capitalista.

Na verdade eles reconhecem que os tóxicos não são consequência **inevitável** do progresso e nem é inevitável o crescimento econômico sem limites (192), e nem é razoável o “discurso científico de glorificação da tecnologia” (193), mas daí o que essencialmente propõem é limitar (a partir do governo) a fabricação de produtos cancerígenos (192); e falam em “obrigação ética” de defesa da prevenção (203) por parte do poder público.

“Obrigação ética” do governo capitalista? Pergunta óbvia: onde andou esse poder público todo esse tempo? Qual a verdadeira origem dessa inércia escandalosa e criminosa por parte do poder público? O chamado poder público é efetivamente público ou é genuinamente plutocrático? As determinações fundamentais da política pública (e do próprio processo eleitoral) ou aqueles que, ao final, manejam os cordões da política, não estão, por acaso, lá, no poder econômico?

Aliás, com tais pressupostos analíticos dos autores (temos que conter os “males do progresso”) uma dificuldade insanável destes autores poderia ser a seguinte: se hoje, bem mais do que há 50, 70 anos atrás, temos **mais** ciência e **mais** informações sobre o impacto devastador sobre a vida e a saúde pública a partir das chaminés industriais e dos escapamentos de veículos, por que essa poluição cresce sem parar? Ou, em outras palavras, e citando outro exemplo raramente focado, por que a mesma ciência médica que **sabe** que determinados métodos-diagnóstico (radioativos) engendram câncer e deprimem a imunidade, no entanto, continua incensando e promovendo o uso de tais métodos? Qual a origem desta “irracionalidade” ou, se, se prefere, insanidade, e de todas as irracionalidades que resultam em um mundo cada dia mais tóxico? Em resumo: **a quem interessa** que a sociedade continue cancerígena ou reproduza o câncer em escala crescente?

Ao naturalizarem a sociedade capitalista e a patronal capitalista, inclusive a que acumula capital na área da saúde – tais autores, por mais críticos e bem intencionados que sejam, permanecem submetidos aos limites ou ao paradigma da mesma sociedade que eles criticam.

Gilson Dantas

Doutor em Sociologia pela UnB. Membro do NPM (Núcleo de Pesquisa Marxista – UEG).
E-mail: dantas_dr@yahoo.com.br