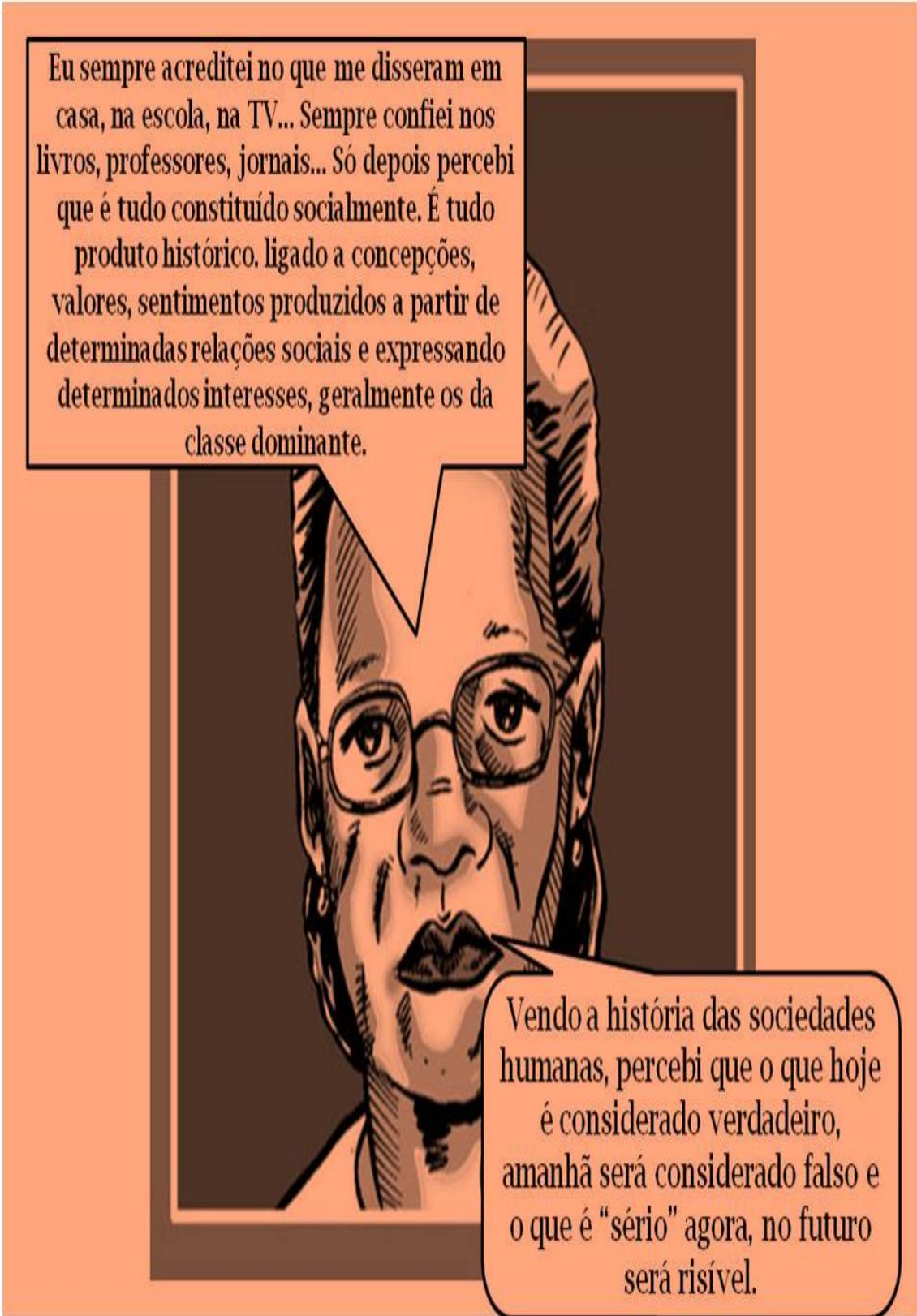


Revista enfRentamento

Ano 04, nº 07, Jul./Dez. de 2009

ISSN 1983-1684



Eu sempre acreditei no que me disseram em casa, na escola, na TV... Sempre confiei nos livros, professores, jornais... Só depois percebi que é tudo constituído socialmente. É tudo produto histórico, ligado a concepções, valores, sentimentos produzidos a partir de determinadas relações sociais e expressando determinados interesses, geralmente os da classe dominante.

Vendo a história das sociedades humanas, percebi que o que hoje é considerado verdadeiro, amanhã será considerado falso e o que é "sério" agora, no futuro será risível.

Índice

03	Diante do Capital, Somente o Enfrentamento	<i>Revista Enfrentamento</i>
<hr/>		
04	Acumulação de Capital e Mais-Violência na Contemporaneidade	<i>Lisandro Braga</i>
<hr/>		
12	Educação Libertária: Instrução Integral em Mikhail Bakunin	<i>João Gabriel Mateus Wanderson Sousa Rafael Saddi</i>
<hr/>		
17	Marx e as Classes Sociais Segundo Henri Lefebvre	<i>Nildo Viana</i>
<hr/>		
24	Militância, Compromisso e Organização	<i>Lucas Maia</i>
<hr/>		
30	Um Camundongo no País das Maravilhas – O Poder na Revolução Cubana a partir da visão do exilado Carlos Franqui	<i>Rafael Saddi</i>

A Revista Enfrentamento é uma publicação do Movimento Autogestionário. A revista não se responsabiliza pelo conteúdo dos artigos assinados, que são de inteira responsabilidade dos seus autores. Os interessados em enviar colaborações devem fazê-lo via e-mail e seguindo as normas de publicação da revista. O e-mail para envio é:

revistaenfrentamento@yahoo.com.br

As normas são: texto digitados em Word for Windows, com no máximo 10 páginas, espaço 1,5, margens padrão do Word, fonte Time New Roman, 12. A revista se reserva o direito de publicar os artigos de acordo com seus critérios políticos e de qualidade. Qualquer caso omissos será resolvido por seu conselho editorial.

Conselho Editorial:
Lucas Maia dos Santos
Nildo Viana
Veralúcia Pinheiro

Revista Enfrentamento, ano 04 n° 07
Jun./Dez. de 2009.

<http://enfrentamento.sementeira.net/enfrentamento@yahoo.com.br>



Diante do Capital, somente o Enfrentamento

Revista Enfrentamento

A mediocridade, a subserviência, a obediência são a ética dominante na contemporaneidade. O capital, com seus gigantescos rolos compressores, forjados no aço mais atroz que se possa imaginar, muito se beneficia com tal ética. Esmagando a todos, um por um, a roda opressiva do capital gira cada vez mais veloz. A velocidade, a força, a intransigência, violência, a intensificação da exploração, a expansão das relações capitalistas a todos os espaços do mundo e a todos os cantos da vida caracterizam nosso tempo.

Os intelectuais, os artistas, a imprensa etc. fazem coro ao capital. As críticas, quando existem, são feitas de modo a respeitar os quadros estabelecidos. Os intelectuais contam anedotas capitalistas. Os artistas são belos bobos da corte divertindo as classes dominantes com suas obras estéreis. A imprensa, enfim, são empresas de vender mentiras e omissões à população. De norte a sul, de leste a oeste, da esquerda e da direita, vemos uma ofensiva brutal da morte sobre a vida, de tudo o que é mecânicos sobre o que é orgânico, do capital sobre o trabalho, enfim, da exploração sobre a liberdade.

Entretanto, à medida que este processo avança, aumenta na mesma proporção a resistência. É dentro deste campo de resistência que esta revista se insere. Nem

uma forma de concessão pode ser feita. Contra os agentes do capital, somente *O Enfrentamento* é realista. Toda forma de coalizão é mero idealismo ou puro oportunismo.

Assim, neste número, a Revista Enfrentamento aborda com o texto de Lisandro Braga em seu texto *Acumulação Integral e Mais-Violência no Trabalho na Contemporaneidade* discute o aumento da exploração na etapa atual do capitalismo; depois *Educação Libertária: Instrução Integral em Mikhail Bakunin* de autoria de João Gabriel F. Mateus, Wanderson J. Sousa e Rafael Saddi, no qual se discute a educação integral e libertária na perspectiva de Mikhail Bakunin; Nildo Viana discute a questão das classes sociais no seu artigo *Marx e as Classes Sociais Segundo Henri Lefebvre*; Lucas Maia o problema da *Militância, Compromisso e Organização*; e, por fim, Rafael Saddi aborda o poder na revolução cubana no texto: *O Camundongo no País das Maravilhas: o Poder na Revolução Cubana a partir da Visão do Exilado Cubano Carlos Franqui*.

Esperamos que os textos aqui publicados sirvam de aportes a todos aqueles que queiram *Enfrentar*. Quem se submete, morre submetido. Quem *Enfrenta*, vive lutando.

Acumulação integral e Mais-violência na contemporaneidade

Lisandro Braga*

No presente artigo pretende-se discutir os regimes de acumulação, especificamente o integral (Viana, 2009), as mudanças na organização do trabalho ocorridas nele e seu caráter gerador de mais-violência para a vida (tanto física quanto psíquica) da classe operária a partir do conceito *acumulação integral* e do método dialético. Isso significa que as relações de trabalho serão explicadas a partir de suas determinações e pela forma como elas se inserem na totalidade das relações sociais visando encontrar sua determinação fundamental e sua dinâmica na contemporaneidade. Nesse sentido, analisaremos a organização do trabalho a partir das relações de classe entre burguesia e proletariado.

O que é um regime de acumulação e qual é a importância desse conceito para a compreensão das relações de trabalho na sociedade capitalista contemporânea? A tentativa de responder essa questão consistirá no “ponta-pé” inicial para o desenvolvimento de todo o nosso raciocínio nesse artigo.

O termo “regime de acumulação” não é um termo antigo e nem tão pouco consensual entre os diversos teóricos que o utilizaram em suas análises sobre o desenvolvimento do capitalismo. Nosso objetivo aqui não é realizar uma profunda discussão teórica acerca dos regimes de acumulação, mas apenas resgatar algumas delas com intuito de encontrar a melhor definição que nos sirva para o propósito deste artigo. Nas inúmeras análises sobre o desenvolvimento do capitalismo podemos encontrar diversas periodizações desse modo de produção desde as mais conservadoras (Rostow) às limitadas e fetichistas (Frank). Contentaremos-nos em discutir com apenas dois autores: Rabah Benakouche e Nildo Viana.

Iniciaremos com uma discussão acerca das categorias totalidade e determinação

fundamental. De acordo com o materialismo histórico dialético, a totalidade é o que abarca o todo e esse é a sociedade, porém a sociedade é formada por diversas partes que, necessariamente, estão ligadas umas às outras exercendo múltiplas determinações sobre elas, mas uma dessas exerce uma “determinação fundamental” sobre as demais, ou seja, sobre o todo (a sociedade)¹.

Ocorre, porém, que em todas as sociedades o modo de produção exerce uma determinação fundamental visto que os seres humanos são, para continuarem a existir, coagidos a produzirem e reproduzirem suas condições materiais de existência e esse é o segundo pressuposto da história humana, visto que o primeiro pressuposto é a própria existência de seres humanos vivos (Marx e Engels, 2002). Assim sendo, o modo de produção condiciona as demais esferas da vida social uma vez que exerce uma determinação fundamental.

O que pretendemos demonstrar adiante é que as relações de trabalho na contemporaneidade é uma totalidade formada por diversas partes, tais como a sociedade capitalista contemporânea, o regime de acumulação integral, o modo de produção capitalista etc. Esse último, marcado essencialmente pela luta de classes entre burguesia e proletariado, é sua determinação fundamental. Com o intuito de esclarecer essa realidade específica, ou seja, a acumulação integral, a mais-violência gerada no trabalho e a resistência operária na contemporaneidade, iremos, a seguir, discutir o que são os regimes de acumulação, caracterizar o regime de acumulação integral, suas especificidades na

¹ O método dialético recebe várias abordagens, sobre perspectivas diferentes. Sobre o conceito de totalidade pode-se consultar as contribuições de Karl Marx, Karl Korsch, Lukács, Kosik etc. Sobre o conceito determinação fundamental, o mesmo foi desenvolvido por Hegel e em Marx aparece como essência.

forma organizacional do trabalho e a mais-violência derivada daí.

Regimes de Acumulação e Organização do Trabalho

Karl Marx ao analisar a história humana com o intuito de compreender o capitalismo constatou que a história da humanidade é a história da sucessão dos modos de produção. A superação de um modo de produção significa uma ruptura histórica profunda e o surgimento de sociedades radicalmente diferenciadas, oriundas de um processo revolucionário. Essa constatação e sua teorização foram realizadas por Marx e está contida no “Prefácio à Crítica da Economia Política”, que assim afirma:

(...) Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então tinham se movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez (...) (1983, 24-25).

Ao contrário do que ocorre em um contexto de revolução social, a mudança de um regime de acumulação para outro não representa uma transformação, mas tão somente mudanças no interior de um mesmo modo de produção, portanto o que ocorre é

uma mudança no interior de uma permanência, o que significa que, em sentido amplo, não há ruptura e nem radicalidade no processo de mudança. A sucessão de regimes de acumulação explicita a manutenção do modo de produção capitalista e de seus elementos característicos fundamentais, e a substituição de um regime por outro é marcada, no fundo, pela realização do objetivo de manter

as relações de produção capitalistas e pelo aprofundamento de tendências já existentes no regime anterior, seguindo a dinâmica da acumulação de capital (Viana, 2009, 15).

Benakouche contribui com uma análise do desenvolvimento capitalista ao afirmar que as formas de expansão do modo de produção capitalista estão em constantes mudanças e que tais mudanças é uma das principais características desse modo de produção. Segundo esse autor

os modos e as formas de acumulação do capital, e, portanto, os modos de extração da mais-valia e as formas que assumem as relações sociais (inclusive as relações salariais) mudam em função da evolução do capitalismo. E se os modos e as formas de acumulação do capital mudam o tempo todo, seus elementos de articulação, tais como os modos de extração de mais-valia, as formas das relações sociais, as formas da estrutura de produção ou hierarquização do sistema produtivo nacional, os modos e as formas de organização do processo de trabalho, o nível e o tipo de desenvolvimento das forças produtivas, as formas do Estado, a estrutura social ou os modos e as formas da luta de classes, os tipos e as formas de dominação nas relações econômicas internacionais ... evoluem ou mudam em função do grau atingido pelo desenvolvimento do capitalismo (BENAKOUCHE, 1980, 23-24).

Apesar da interessante análise realizada por Benakouche, a mesma possui alguns limites. Um deles é o de apresentar de forma metafísica o desenvolvimento do capitalismo, visto que seu motor, a luta de classes, é apenas mencionado, mas em momento algum sua dinâmica e contribuição para a transformação é explicitada. Dessa forma, sua análise acaba por possuir um caráter fetichista. Logo,

ao tomar o desenvolvimento capitalista como algo autônomo e independente, Benakouche focaliza o desenvolvimento tendencial espontâneo do capitalismo e deixa de

lado o papel da luta de classes neste processo, modificando a dinâmica de tal desenvolvimento (VIANA, 2009, 27).

De acordo com Viana, “um regime de acumulação é um determinado estágio do desenvolvimento capitalista, marcado por determinada forma de organização do trabalho (processo de valorização), determinada forma estatal e determinada forma de exploração internacional” (VIANA, 2009, p. 30). Segundo esse autor, o que é fundamental na compreensão de um regime de acumulação é a existência da luta de classes nos três casos (organização do trabalho, forma estatal e forma de exploração internacional). Para ele, a luta de classes permanece “relativamente estável”, pois, apesar da vitória parcial da burguesia, a luta histórica do proletariado, nos diversos regimes de acumulação, “não tem permitido a intensificação da exploração e mantêm avanços e recuos dentro de uma relação relativamente estável e estabelecida (...). Se não houvesse a resistência operária e de outras classes sociais, a exploração seria intensificada continuamente” (Idem, 30). A resistência operária, portanto, impossibilita que a exploração adquira um caráter mais bárbaro do que o já existente, pois, do contrário, a intensificação e precarização do trabalho atingiria níveis ainda mais insuportáveis para a integridade física e psíquica do proletariado.

Nesse sentido, o regime de acumulação é a forma que o capitalismo adquire, em momentos históricos específicos, para promover sua meta essencial: a produção de mais-valor. Boa parte do mais-valor convertido em capital é utilizado pela burguesia para expansão ampliada dos seus lucros e isso desdobra-se em acumulação, concentração e centralização de capital. Nesse desdobramento os capitalistas são coagidos a expandir mundialmente seus capitais e isso os leva a programarem uma forma de exploração internacional. Nesse processo o estado age visando a garantir a satisfação de tais necessidades a partir de sua

regularização. Aqui se encontra os três elementos constituintes de um regime de acumulação.

É importante destacar que além dos desdobramentos acima citados, o processo de acumulação gera outros desdobramentos importantes e essenciais para a sua compreensão. A acumulação capitalista é realizada através de uma relação entre burguesia e proletariado e essa relação é fundamentalmente marcada pelo conflito de classes. A burguesia devido aos seus interesses de classe deve, necessariamente, desenvolver formas cada vez mais eficazes para a extração de mais-valor, ou seja, para a exploração do trabalho. Por outro lado, o proletariado se vê coagido a lutar contra o capital por ser quem ele é nessa sociedade². Nesse processo de luta de classes, o proletariado acaba por criar dificuldades para a acumulação de capital e em determinados momentos sua luta radicaliza apontando para a superação da sociedade capitalista. Por mais desacreditada que esteja, essa é uma tendência histórica na sociedade capitalista e tal tendência agrava a crise do capitalismo levando a burguesia a encontrar formas reprodutoras do capital. Nesses períodos de enfraquecimento é que um novo regime de acumulação tende a aparecer em substituição ao velho e moribundo, porém isso não é uma lei natural e o que se pode perceber é que a dificuldade em acumular capitais a cada novo regime é crescente. É certo que a tese aqui defendida aponta para a constatação que a “história do capitalismo é a história da sucessão dos regimes de acumulação”, porém tal tese não coisifica o capitalismo e sua capacidade de se recuperar das crises, pelo contrário, ela contribui para pensar na existência de “limites humanos e naturais que tornam o capitalismo um período transitório na

² O ser do proletariado, como já dizia Marx, é essencialmente aquele que quanto mais eficaz torna seu trabalho, quanto mais riqueza é capaz de produzir mais miserável se encontra e, por conta disso, se vê obrigado a desenvolver formas de lutas que se afirmem na busca pela destruição do capitalismo (MARX, 2004).

história da humanidade. A própria dinâmica do capitalismo, revelada na produção de mais-valor, expressa sua finitude” (Idem, 32).

A sucessão dos regimes de acumulação e a análise do regime de acumulação integral que iremos apresentar neste texto é extraída da obra *O capitalismo na era da acumulação integral* do sociólogo Nildo Viana, que se propõe a contribuir com uma análise teórico-explicativa do desenvolvimento capitalista, especialmente na contemporaneidade. Todas as definições dos regimes de acumulação aqui contidas são extraídas dessa obra.

De acordo com Viana, a sucessão dos regimes de acumulação e suas características centrais existentes na Europa ocidental e nos demais países imperialistas (após o regime de acumulação primitiva de capital) são: regime de acumulação *extensivo* – da revolução industrial até o final do século XIX -, marcado pela extração de mais-valor absoluto, pelo domínio do Estado liberal e do neocolonialismo; regime de acumulação *intensivo* – do final do século XIX até a segunda guerra mundial -, caracterizava-se pela busca de aumento da extração de mais-valor relativo, através do taylorismo, pelo Estado liberal-democrático e pelo imperialismo financeiro; regime de acumulação *intensivo-extensivo* - do pós-segunda guerra mundial até o final do século XX -, através da organização fordista do trabalho procurou ampliar a extração de mais-valor nos países imperialistas e a extração de mais-valor absoluto dos países subordinados, sendo complementado pelo Estado de Bem-Estar Social e pela expansão oligopolista transnacional e o regime de *acumulação integral* - do final do século XX até os dias atuais – que busca ampliar concomitantemente a extração de mais-valor relativo e mais-valor absoluto, tendo como agente garantidor desse processo o Estado Neoliberal e o Neoimperialismo.

Como vimos, a determinação fundamental da organização do trabalho na sociedade capitalista é a luta de classes entre

a burguesia e o proletariado, porém é necessário compreender, de forma pormenorizada, como se relaciona burguesia e proletariado no processo de produção, como se dá a luta de classes e como a mesma interfere na organização do trabalho e na alteração dos regimes de acumulação.

O homem se fez homem através do próprio trabalho, ou seja, através da relação que ele vem mantendo com a natureza e com os demais homens, buscando transformar a natureza e a si mesmo no intuito de reproduzir suas condições reais de existência. Essa é a essência do trabalho autônomo, ou seja, a garantia da reprodução do próprio homem e sua auto-realização total. O homem se humaniza ao realizar tarefas essenciais à vida humana e essencialmente humanas. Já o trabalho alienado é a negação da essência humana existente no trabalho, pois, com a divisão social do trabalho e a instauração do controle do processo de produção pelo não-trabalhador, se institui a total separação entre o produtor e o produto e com isso o homem não produz mais as garantias das necessidades humanas, mas sim mercadorias que não lhe pertence (MARX, 2004).

Na sociedade capitalista ocorre uma ruptura entre o trabalhador e o produto do seu trabalho. Portanto, se o trabalhador encontra-se separado do produto do seu trabalho é porque outro homem está se apropriando dele, e isso nos permite entender que o trabalho alienado é uma das bases da dominação que o sistema capitalista executa para extrair mais-valor. A separação do produtor de seu produto e a transformação do mesmo em mercadoria é o que caracteriza a ruptura do fluxo social do trabalho e conseqüentemente, provoca um processo de desumanização, já que a mercadoria é produzida pelos homens, mas que existe fora deles, pois trata-se de um objeto externo aos homens (JÚNIOR & BRAGA, 2005). Assim sendo, podemos afirmar que todo trabalho executado pelo proletariado na produção de mercadorias é essencialmente violento, uma vez que se

afirma na negação ontológica do “ser” proletário.

O processo de trabalho na sociedade capitalista é marcado por duas características centrais que consistem no fato do proletariado trabalhar sobre o controle da burguesia (trabalho heterogerido) que comprou sua força de trabalho e o fato do produto do trabalho ser apropriado pela burguesia, via extração de mais-valor. Percebe-se então que o trabalho é processo de valorização (MARX, 1988).

No processo de produção de mercadorias, o capitalista utiliza força de trabalho e meios de produção, porém somente a força de trabalho pode acrescentar valor à mercadoria, pois os meios de produção apenas repassam o seu valor às mercadorias. O valor adicionado à mercadoria pela força de trabalho é superior ao valor gasto pelo capitalista na compra de tal força e é desta forma que se apropria do mais-valor gerado pelo proletariado.

O fundamento da luta de classes no capitalismo, conforme já dizia Marx, gira em torno do tempo de trabalho, pois se de um lado a burguesia visa ampliar a extração de mais-valor sobre o tempo de trabalho do proletariado, esse visa diminuí-lo e devido aos interesses antagônicos dessas classes, o processo de valorização acaba por ser marcado pelo conflito. Por conta do caráter alienado do trabalho, o proletariado desenvolve várias formas de resistência na produção que vão desde as mais “passivas” (absenteísmo, operação tartaruga, tempo morto etc.) às mais radicais (greve geral, ocupação da fábrica, autogestão da produção etc.). Nesse sentido é que se pode compreender a necessidade que a burguesia tem de controlar de forma cada vez mais minuciosa o tempo de trabalho no processo de produção.

É justamente com esse intuito que Friedrich Taylor sistematiza esse controle na sua obra *Princípios de Administração Científica*. Essa obra representou uma resposta “científica” da burguesia às dificuldades que as conquistas das lutas operárias geraram no final do século XIX, a

partir da redução da taxa de mais-valor com a diminuição da jornada de trabalho para 10 horas e posteriormente 08 horas, para o processo de acumulação de capital. Com o objetivo de compensar a queda na extração de mais-valor absoluto é que Taylor propôs o aumento da extração de mais-valor relativo via organização científica do trabalho (racionalização do processo de trabalho e constante vigilância do trabalhador na produção).

Regime de Acumulação Integral e Mais-Violência

Como foi dito no início do artigo, não é nosso objetivo discutir as demais formas organizacionais do trabalho vigentes nos regimes de acumulação anteriores ao regime de acumulação integral, mas tão somente discutir a especificidade da acumulação integral e suas conseqüências negativas de mais-trabalho para o proletariado. Para o propósito deste texto é suficiente apenas mencionar que compartilhamos da tese que afirma que o taylorismo forneceu a base de todas as outras formas de organização do trabalho posteriores, tal como o fordismo, não havendo nenhuma mudança fundamental entre taylorismo e formas posteriores de organização do trabalho (NETO, 1989).

O regime de acumulação integral é fruto da resposta capitalista à crise do final da década de 60 e início da década de 70 provocada pela tendência declinante da taxa de lucro e marcada pela radicalização das lutas estudantis e operárias na França, Alemanha e Itália, bem como pelo movimento de contracultura e pelo movimento pacifista nos EUA que foram responsáveis por promover a primeira rachadura no regime de acumulação intensivo-extensivo que, já no início da década de 80, entra em colapso (HARVEY, 2008 & VIANA, 2003).

Com a contínua queda na taxa de lucro entre as décadas de 60 e 70, o capitalismo precisou encontrar soluções para a crise e isso levou ao engendramento de um novo

regime de acumulação marcado tanto pelo aumento da exploração nos países imperialistas quanto nos países subordinados, tanto no aumento da extração de mais-valor relativo quanto na extração de mais-valor absoluto, ou seja, tal regime se afirmará em um processo de acumulação de capital integral. Essa busca pelo aumento da taxa de exploração ficará conhecida como “reestruturação produtiva” e terá no toyotismo a forma como o capitalismo se organizará para extrair mais-valor na contemporaneidade.

Todo trabalho alienado é ontologicamente violento uma vez que nega a essência humana no processo de produção de mercadorias, ou seja, o caráter heterogerido do trabalho na sociedade capitalista não possibilita ao trabalhador se realizar enquanto ser genérico, uma vez que toda a sua potencialidade física e intelectual é utilizada para promover o acúmulo de riqueza alheia enquanto o trabalhador se encontra cada vez mais afundado no “pântano do pauperismo”.

O operário de uma fábrica toyotista se vê obrigado a trabalhar de forma pluriespecializada, dedicando-se a várias funções no interior da fábrica, manobrando, simultaneamente, várias máquinas em ritmo alucinante. Funções que antes eram executadas por mais de dois ou três operários, hoje é exercida intensamente por apenas um operário. O resultado mais drástico dessa *mais-violência* no trabalho foi denominado no Japão de Karoshi, ou seja, morte por overdose de trabalho. Nesse país, fundador do modelo Toyota de organização do trabalho, milhares de operários morrem ao ano vitimados pelo excesso de trabalho, por jornadas que vão de 15 a 16 horas diárias, pela ausência de férias, pelas moradias minúsculas etc. Essa realidade nasce no Japão, se expande para outros países imperialistas e chega ao Brasil, principalmente, nas montadoras de automóveis.

A acumulação integral objetivada pelo modelo toyotista busca extrair mais-valor de forma intensiva e extensiva e para isso

promove uma intensificação do processo de trabalho e um controle rigoroso sobre todo o tempo de trabalho, gerando *mais-violência* para o trabalhador. No entanto, resta explicar o que se entende por *mais-violência* no trabalho. O caráter central do trabalho na contemporaneidade é a superexploração marcada pela intensificação do trabalho, pelo assédio moral, pela pressão psicológica, pelo desenvolvimento da síndrome da culpa, síndrome do pânico, pelo estresse, depressão, medo e várias outras formas de *mais-violência* derivadas do trabalho (BERNARDO, 2009). Nesse sentido, o que denominamos aqui de *mais-violência intensificada no trabalho* e que atinge o operário tanto fisicamente quanto psiquicamente, podendo levá-lo à morte. Segundo o psiquiatra e psicanalista especialista em medicina do trabalho Christophe Dejours,

Ao lado do medo dos ritmos de trabalho, os trabalhadores falam sem disfarces dos riscos à sua integridade física que estão implicados nas condições físicas, químicas e biológicas de seu trabalho. Sabem que apresentam um nível de morbidade superior ao resto da população (...) A grande maioria tem a impressão de ser consumida interiormente, desmanchada, degradada, corroída, usada ou intoxicada. Este medo patente é expresso desta maneira direta pela maioria dos trabalhadores das indústrias (1992, 74).

De acordo com alguns dicionários, o medo pode ser entendido como uma perturbação resultante da idéia de um perigo real ou aparente e no caso concreto dos operários de indústrias que funcionam segundo o modelo japonês (Toyota) ele apresenta-se como uma constante no cotidiano tanto interno quanto externo à fábrica. Os trabalhadores, devido ao acúmulo de funções e ao ritmo exorbitante da produção, temem errar no processo de trabalho e serem constrangidos publicamente pelos seus gerentes (espécies de agentes carcerários na produção), temem

adoecer e serem humilhados por executarem, mesmo doentes, trabalhos mal-vistos tal como promover a coleta do lixo da fábrica, temem as ameaças de desemprego e o próprio desemprego, temem falir fisicamente e não mais conseguirem executar todo o trabalho que sobre-pesa seus músculos e cérebro. Nesse sentido é que

podemos afirmar que o processo de acumulação integral é também um processo de destruição integral da classe trabalhadora uma vez que promove uma intensa mais-violência nas relações de trabalho na contemporaneidade.

Referências Bibliográficas

- BENAKOUCHE, Rabah. *Acumulação mundial e dependência*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- BERNARDO, Marcia Hespanhol. *Trabalho duro, discurso flexível: Uma análise das contradições do toyotismo a partir da vivência de trabalhadores*. São Paulo: Expressão popular, 2009.
- DEJOURS, Christophe. *A loucura do trabalho – Estudo de psicopatologia do trabalho*. São Paulo: Cortez, 1992.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- JÚNIOR, Juversino & BRAGA, Lisandro. *Trabalho alienado e fetichismo da mercadoria*. IN: Revista Espaço Livre, volume 1, número 1, maio de 2005.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1986.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.
- MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 1, livro 1. São Paulo: Nova cultural, 1988.
- NETO, Benedito. *Marx, Taylor, Ford*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- VIANA, Nildo. *Estado, democracia e cidadania – A dinâmica da política institucional no capitalismo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2003.
- VIANA, Nildo. *O capitalismo na era da acumulação integral*. São Paulo, Idéias e Letras, 2009.

* Professor de História dos Marginais e Sociologia da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: lisandrobraga@hotmail.com

A EDUCAÇÃO LIBERTÁRIA: A INSTRUÇÃO INTEGRAL EM MIKHAIL BAKUNIN

João Gabriel F. Mateus*
Wanderson J. Sousa**
Rafael Saddi***

O pensamento de Mikhail Bakunin foi esquecido por militantes políticos e por intelectuais acadêmicos. Seu esquecimento deve-se menos à força de suas idéias do que ao domínio dos instrumentos de produção do passado por seus adversários. Adversário mal compreendido de Marx na Associação Internacional dos Trabalhadores, crítico ferrenho das autoridades infalíveis e da noção de ditadura do proletariado, o anarquista russo teve seus escritos e sua história sistematicamente condenados pelos ideólogos das ditaduras vermelhas.

Resgatar os escritos de Bakunin sobre Instrução Integral é trazer à tona um pensamento revolucionário radical que era capaz de perceber o modo como retiraram dos trabalhadores os seus meios de produção, os seus meios de administração e os seus meios intelectuais.

Para analisarmos a Instrução Integral, dividimos este texto em três momentos. Primeiro, analisamos o método materialista do anarquista russo. Depois, abordamos a sua crítica à ciência burguesa. E, por último, buscamos sua concepção de instrução integral.

O Materialismo

Para Bakunin, o homem nada mais é do que um produto da matéria. Mas, o que é essa matéria? É o real, tudo o que existe de fato, tanto forças físicas, químicas quanto forças inteligentes.

(...) a matéria da qual falam os materialistas, matéria espontaneamente, eternamente móvel, ativa, produtiva, a matéria química ou organicamente determinada e manifesta pelas propriedades ou pelas forças mecânicas, físicas, animais,

inteligentes, que lhe são forçosamente inerentes, esta matéria nada tem de comum com a *vil matéria dos idealistas*. (Bakunin, 2000, p. 13).

Neste sentido, os fatos têm primazia sobre as idéias e as condições materiais de existência constituem a raiz da vida intelectual, moral e política.

Sim, os fatos têm primazia sobre as idéias; sim, o ideal, como disse Proudhon, nada mais é do que uma flor, cujas condições materiais de existência constituem a raiz. Sim, toda a história intelectual e moral política e social da humanidade é um reflexo de sua história econômica. (idem, p. 14).

Esta perspectiva de determinação fundamental econômica não deve ser confundida, entretanto, com uma causalidade de mão única. As esferas da vida humana estão ligadas em um sistema infinito de influências mútuas. Do mesmo modo como a esfera econômica cria a esfera política e intelectual à sua imagem e semelhança, estas outras esferas também influenciam a primeira e se influenciam entre si. Bakunin pensa em uma multicausalidade.

Tudo o que existe, os seres que constituem o conjunto indefinido do Universo, todas as coisas existentes no mundo, qualquer que seja sua natureza, sob o aspecto da qualidade como da quantidade, (...), exercem, sem o querer e sem mesmo poder pensar nisso, umas sobre as outras e cada uma sobre todas, seja imediatamente, seja por transição, uma ação e uma reação perpétuas que, combinando-se num único movimento, constituem o que chamamos de solidariedade, vida e causalidade universais. (Bakunin, 1988, p. 57).

É através deste materialismo multicausal que Bakunin vai defender a supressão da propriedade privada, do Estado e do domínio intelectual.

Para ele, não há igualdade sem socialismo. Isto é, enquanto não se abolir a exploração econômica, eliminando a propriedade privada e socializando os meios de produção, toda igualdade política é uma mera ficção. Como afirmou:

(...) a pobreza é a escravidão, é a necessidade de vender o trabalho, e com seu trabalho sua pessoa, ao capitalista que vos dá o meio de não morrer de fome. É preciso ter realmente o espírito interessado na mentira dos Senhores burgueses para ousar falar da liberdade política das massas operárias! Bela liberdade essa que os escraviza aos caprichos do capital e os acorrenta, à vontade do capitalista, pela fome! (...) enquanto o capital permanecer de um lado, e o trabalho do outro, o trabalho será escravo do capital, e os trabalhadores, os governados dos Senhores burgueses, que vos dão por irrisão todos os direitos políticos, todas as aparências da liberdade, para conservar a realidade desta liberdade exclusivamente para eles mesmos. (Bakunin, s/d., p. 30).

Da mesma forma, não há socialismo sem liberdade. Enquanto houver dominação política, isto é, o Estado, não haverá igualdade. Neste sentido, de nada adianta suprimir a propriedade privada e manter o Estado, pois este reconstruirá a exploração econômica. Em uma crítica ao suposto economicismo em Marx¹, Bakunin afirmava:

¹ Existem várias interpretações sobre os escritos de Marx. Não acreditamos que Marx apresenta este economicismo criticado por Bakunin. Suas reflexões vão além de uma mera determinação da economia sobre as outras esferas. O que há no materialismo de Marx é uma percepção de que toda consciência é a consciência do ser social. Neste sentido, as idéias, a política, o direito, o Estado devem ser pensados a partir da sua relação com as condições materiais de existência. Isto não significa dizer que a economia de uma forma

O Estado político de todo país, diz ele (Marx), é sempre o produto e a expressão fiel de sua situação econômica, para mudar o primeiro, basta transformar este último. Todo o segredo das evoluções históricas segundo o Sr. Marx, está aí. Ele não leva em consideração nenhum outro elemento da história (...) Ele diz: “a miséria produz a escravidão política, o Estado”, mas não permite inverter esta frase e dizer: A escravidão política, o Estado, por sua vez, reproduz e conserva a miséria, como uma condição de sua existência; assim, para destruir a miséria é preciso destruir o Estado. (Bakunin, 2001, p. 39).

É com o mesmo critério que Bakunin pensa o domínio intelectual. Se todas as esferas estão interligadas e se influenciam mutuamente, abolir o Estado e a propriedade privada e manter uma instrução diferenciada é propor que os mais instruídos reconstruam um sistema de privilégios, restabelecendo o Estado e a exploração econômica sobre os menos instruídos. É neste sentido que precisamos entender sua percepção de Instrução Integral. Mas, para tanto, analisaremos sua posição em relação à Ciência.

A Ciência Burguesa

Bakunin parte do seu materialismo para analisar a Ciência. Ela deve assim ser entendida em relação com as condições materiais de existência. Numa sociedade classes, a quem serve a Ciência? A todos os homens?

Para Bakunin, a Ciência e seus progressos servem à classe burguesa e é responsável pela miséria relativa da classe

simples e esquemática determina as idéias, a política, a moral, etc. O certo é que grande parte das críticas de Bakunin a Marx são frutos de fraco entendimento. Assim como várias críticas de Marx a Bakunin também. Sobre as confusões que ambos cometeram em relação ao conceito de Estado, ler o artigo: *Ditadura do Proletariado ou Abolição do Estado? O Conflito Conceitual entre Anarquistas e Marxistas* Saddi (2009).

trabalhadora. Primeiro, porque a instrução e a ciência só são acessíveis aos que detêm privilégios econômicos e políticos. Segundo, porque toda a ciência desenvolvida vai estar a serviço do capital e do Estado, isto é, da exploração e da dominação.

A desigualdade de condições exclui de forma completa o desenvolvimento das qualidades físicas, intelectuais e morais. A diferença entre o trabalho das classes abastadas e aquele dos operários estabelece uma proporção infinitamente excludente, deixando uma distância enorme entre quem pensa e quem executa.

Bakunin (1979) afirma que a maior crítica dos socialistas democratas perante a ciência e as artes é que elas, na forma de seus benefícios, atendem apenas a uma porção mínima da sociedade e exclui a maioria. Sendo assim, seus progressos são exclusivos. O grau de ciência ou instrução que cada um dispõe é determinado pelo maior grau e menor grau de riqueza do estrato social em que vive. (Bakunin, 1979, p. 36). Como afirma Bakunin:

(...) os burgueses andaram mais depressa na estrada da civilização do que os proletários, não por que sua inteligência fosse naturalmente maior que a destes, mas por que a organização econômica e política da sociedade foi tal, até agir, que só os burgueses se podiam instruir que a ciência só existiu para eles, que o proletariado se viu condenado a uma ignorância forçada. (Bakunin, 1979, p. 37).

Desta forma, o grau de conhecimento depende dos privilégios de classe. O abismo intelectual entre a burguesia e o proletariado só acaba com a destruição dos privilégios que o geram.

Mas o contrário também é verdadeiro. Acabar com a divisão de classes sem acabar com a divisão de instrução é voltar a construir uma dominação de classes. É esta dialética de mútua determinação que vai guiar o pensamento bakuninista a respeito da instrução integral.

Desta forma, enquanto houver dois ou mais graus de instrução, haverá classes, ou seja, privilégios econômicos e políticos para uma minoria; a escravidão e a miséria para a maioria. Enquanto os indivíduos não alcançarem o mesmo grau de instrução, não haverá igualdade. Como afirmou Bakunin:

Aquele que sabe mais dominará naturalmente aquele que sabe menos; e se existir entre duas classes apenas esta diferença de educação e de instrução, esta diferença produzirá em pouco tempo todas as outras, o mundo humano voltará ao seu estado atual, isto é, será dividido de novo numa massa de escravos e num pequeno número de dominadores, os primeiros trabalhando, como hoje, para os segundos. (idem, p. 32).

É por isto que, “Devemos rejeitar e combater esta ciência burguesa, do mesmo modo que devemos rejeitar e combater a riqueza da burguesia.” (idem, p. 38).

Assim, tanto quanto o mundo econômico impõe uma divisão de graus de instrução e de acesso à ciência, todo este conhecimento científico produzido é utilizado para aumentar a exploração e a dominação sobre a classe trabalhadora.

No âmbito da dominação, a ciência é vista por Bakunin como uma arma fabulosa. Ela faz com que o operário se cale perante o burguês, “não pela inteligência que possui, mas pela instrução, de que o operário foi privado”. (idem, p. 34). A educação imposta pela classe burguesa faz dos cidadãos homens disciplinados, conformados, e, sobre esses princípios, a ciência oprime em vez de libertar.

A ciência constitui a principal força dos Estados. No pensamento bakuninista, o Estado foi, em toda a história, patrimônio de qualquer classe privilegiada, seja ela sacerdotal, monárquica, republicana, burguesa. Assim, há sempre uma classe privilegiada por trás da sua existência e um interesse por parte desta em sua manutenção, o que significa a negação de reais interesses de todo o povo. Para Bakunin o Estado é

Uma abstração devoradora da vida popular (...). Um imenso cemitério onde, à sombra e sob o pretexto dessa abstração, vêm generosamente, beatificamente, deixar-se imolar e humilhar todas as aspirações reais e todas as forças vivas de um país. (Bakunin, 1986, p.10)

Ainda,

É o altar onde a liberdade real e o bem-estar dos povos são imolados à grandeza política e quanto mais esta imolação é completa, tanto mais o Estado é perfeito. (idem, p. 37)

A ciência, através de um conjunto de idéias e práticas, indica os caminhos mais prósperos para a classe dominante. O conhecimento é expropriado das classes exploradas e é organizado em sistemas fundamentados em métodos e técnicas que asseguram o seu controle. Os resultados dos processos de conhecimento beneficiam fundamentalmente a classe dominante. É assim que podemos entender a ciência da administração, a ciência de governo, a ciência militar, isto é, todo um conjunto de técnicas dispostas a

(...) tosquiando os rebanhos populares sem os fazer gritar demasiado, de os manter constantemente numa salutar ignorância, a fim de que jamais possam, pela solidariedade e pela união dos seus esforços, criar uma força capaz de os derrubar. (Bakunin, 1979, p. 36).

Mas a ciência se coloca tão à disposição da dominação política do proletariado quanto de sua exploração econômica. Desta forma, todo o conhecimento produzido é utilizado para aumentar a riqueza da burguesia e a pobreza do proletariado. As máquinas são para Bakunin um exemplo claro de como a burguesia se utiliza da ciência para explorar ainda mais o trabalhador. Os progressos da ciência sem dúvida foram imensos, mas

imensos também foram a ruína e a opressão do povo pela classe burguesa.

É assim que Bakunin entende que da mesma forma que os progressos na indústria e no comércio geraram a miséria *relativa* da classe trabalhadora, os progressos da ciência geraram a ignorância *relativa* do proletariado. Disto, só resulta uma alternativa:

(...) rejeitar e combater *esta* ciência burguesa, do mesmo modo que devemos rejeitar e combater a riqueza da burguesia. Combatê-las e rejeitá-las no sentido de, ao destruir a ordem social que delas faz patrimônio de uma ou de várias classes, as reivindicar como bem comum de todo mundo.” (idem, p. 38).

A Instrução Integral

Diferentemente do que é corrente nos meios de comunicação e no meio acadêmico-escolar, a instrução integral difere grandemente da educação em tempo integral, que é a tônica dos modelos educacionais atualmente.

Como dissemos, para Bakunin, não adianta abolir as classes e o Estado e manter a diferença de graus de instrução entre os diferentes estratos da sociedade, posto que ela tenderá a reconstruir a divisão de classes e o Estado. Assim, para alcançar uma sociedade igualitária, além da abolição da propriedade privada e do Estado, se faz necessária a instrução integral.

Por definição, a instrução é integral “(...) quando prepara os homens tanto para a vida do espírito como do trabalho, a fim de que todos se possam tornar pessoas completas”. (Bakunin, 1979, p. 43).

A instrução integral está baseada, portanto, na abolição da divisão entre trabalho intelectual e trabalho manual. Neste sentido, “toda a gente deve trabalhar e toda a gente deve receber instrução”. (idem, p. 38).

Desta forma, o homem seria vivo e completo, pois desenvolveria igualmente suas atividades musculares e nervosas, atividades que se apoiariam mutuamente,

uma reforçando e alargando a outra. (idem). Desta forma, não haverá mais operários e sábios, mas apenas homens (idem, p.38). Para Bakunin,

(...) a ciência do sábio se tornará mais fecunda, mais útil e mais vasta quando o sábio deixar de ignorar o trabalho manual, e o trabalho do operário instruído será mais inteligente e, por conseguinte mais produtivo do que o do operário ignorante. (idem, p.38).

Haverá desta forma, uma humanização dos sábios e dos operários: os sábios se tornando homens através do trabalho, e os operários se tornando homens através da ciência. Portanto, a ciência (alienada do trabalhador pela divisão do trabalho) e o trabalho (alienado do sábio pelo mesmo motivo) retornarão ao homem, como atividades a serem desenvolvidas por todos.

Ocorrerá, assim, uma “reconciliação da ciência e da vida”. (idem, p. 49). Não haverá tantos sábios ilustres, mas ao mesmo tempo, haverá muito menos ignorantes. “Deixará de haver homens que tocam os céus, mas, em contrapartida, milhões de homens hoje aviltados, esmagados, caminharão humanamente na terra: nem semi-deuses, nem escravos”. (idem, p. 39). Estarão eliminados o endeusamento e o desprezo.

Mas, como deverá ser esta instrução integral? Para Bakunin, o ensino deverá dividir-se em *científico ou teórico* e *industrial ou prático*. O científico terá por base o conhecimento da natureza e a sociologia e também será dividido em duas partes: uma geral e uma específica.

A geral, obrigatória para todas as crianças, constituirá no conhecimento geral dos principais elementos de todas as ciências, já que “(...) não há inteligência, seja ela qual for, que possa abarcar na especialidade todas as ciências, e que, por outro lado, é absolutamente necessário ao completo desenvolvimento do espírito, um

conhecimento geral de todas elas.” (idem, p. 43).

A específica será o estudo verticalizado e profundo sobre uma das diferentes especialidades científicas. Na adolescência, cada um escolherá “com perfeito conhecimento de causa a faculdade que melhor convirá às suas aptidões e gostos particulares”. (idem, p. 43).

Paralelo a este ensino *científico ou teórico*, ocorrerá o ensino *industrial ou prático*. Este ensino também será dividido em duas partes: conhecimentos gerais e específicos. Os gerais “darão às crianças as idéias gerais e o próprio conhecimento prático de todas as indústrias, que constituem a civilização no aspecto material, a totalidade do trabalho humano”. A parte específica será “dividida em grupos de indústrias mais especificamente ligadas entre si”. (idem, p. 44). Assim como no ensino científico, os adolescentes escolherão após o estudo dos conhecimentos gerais das indústrias, “a indústria em particular de que mais gostam.”. (idem, p. 45).

Com este tipo de instrução integral para todos os homens, não haverá mais uma divisão entre os que possuem o conhecimento e os que estão afastados do mesmo. Ao fazer isto tornarão todos os homens idênticos?

Pelo contrário, em uma sociedade igualitária, continuará, para Bakunin, existindo diferenças individuais. Para ele, “Existe uma verdade do passado, em provérbio, e que provavelmente nunca deixará de ser verdade: não há árvore que tenha duas folhas iguais. Com muito mais razão será verdade para os homens que são muito mais complexos do que as folhas.” (idem, p. 41). Entretanto, esta diversidade, longe de contrariar a necessidade da igualdade, é um argumento a favor da mesma.

É somente em uma sociedade igualitária, tanto econômica, quanto política, quanto intelectual, que os homens poderão desenvolver todas as suas potencialidades individuais e coletivas.

As liberdades individuais, não privilegiadas mas humanas, as capacidades reais dos indivíduos só poderão ser plenamente desenvolvidas em igualdade completa. Só quando houver *igualdade desde o início* para todos os homens em cima da terra, só então – salvaguardando os superiores direitos da solidariedade, que é e continuará a ser a principal base de toda a vida social: inteligência humana e bens materiais – se poderá dizer que todo o indivíduo é fruto do seu próprio esforço. (idem, p. 40).

burgueses não compreendem que seus filhos se tornem trabalhadores, e os trabalhadores estão privados de todos os meios para dar a seus filhos uma instrução científica.” (idem, p. 92) A vida será valorizada quando excluirmos da realidade os mantenedores da opressão. Isso será obra unicamente da classe explorada e não dos exploradores. Assim podemos dizer, sem hesitação, que, transformar não é reformar.

A Instrução Integral nessa sociedade capitalista é, assim, impossível: “os

REFERÊNCIAS

- BAKUNIN, Mikhail. *A instrução integral*. In: *O Socialismo Libertário*. São Paulo: Global, p.32-52, 1979. (Coleção bases, nº22)
- BAKUNIN, Mikhail. *A Instrução Integral*. São Paulo: Editora Imaginário, 2003.
- BAKUNIN, Mikhail. *Federalismo, Socialismo e Antiteologismo*. São Paulo: Cortez, 1988.
- BAKUNIN, Mikhail. *O Estado: Alienação e Natureza*. In: *O anarquismo e a democracia burguesa*. 3ª edição, São Paulo: Global Editora, 1986.
- BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Imaginário, 2000.
- BAKUNIN, Mikhail. *Socialismo e Liberdade*. São Paulo: Coletivo Editorial Luta Libertária, s.d.
- BAKUNIN, Mikhail. *Escritos contra Marx*. São Paulo: Imaginário, 2001.
- Coletivo Pró-Organização Anarquista em Goiás. *Anarquismo Coletivista – O Bakuninismo*. Goiânia, 2005. (Impresso por meio eletrônico). Disponível em: <http://www.anarkismo.net/article/2215>. Acesso em Maio 2010.
- SADDI, Rafael. *Ditadura do Proletariado ou Abolição do Estado? O Conflito Conceitual entre Anarquistas e Marxistas*. In: REVISTA ENFRENTAMENTO. Ano 04, n. 06, Jan./Jun. de 2009. Disponível em: http://api.ning.com/files/GJ82mJhUhgA3Ov36*P6oaBbpt91T*nKJpHFEeLj9mcyE8Aw8iqUhKPhHR2cPieXW6XG*DUBSJNlmpDPeaj74kxqgFum0c/Enfrentamento06.pdf

* Graduando em História, IFG – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás. E-mail: joaogabriel_fonseca@hotmail.com

** Graduando em História, IFG – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás. E-mail: wandsousa@yahoo.com.br

*** Doutor em História, professor da UFG – Universidade Federal de Goiás. E-mail: saddirafael@yahoo.com.br

MARX E AS CLASSES SOCIAIS SEGUNDO HENRI LEFEBVRE

Nildo Viana*

A teoria das classes sociais de Marx é uma parte de sua obra, assim como várias outras, que deixou inacabada. Apesar da importância das classes sociais na teoria geral de Marx, ele não escreveu uma obra completa sobre o assunto. Em *O Capital*, o capítulo que seria dedicado às classes ficou em apenas três páginas. Vários trechos de diversas obras ele retoma e discute as classes sociais, em geral ou específicas. Curiosamente, ninguém se deu ao trabalho de selecionar estes trechos e produzir uma coletânea, tal como foi feito com seus textos sobre religião (Marx e Engels, 1972), educação (Marx e Engels, 1992), colonialismo (Marx e Engels, 1970), arte (Marx e Engels, 1986), sindicalismo (Marx e Engels, 1980), Anarquismo (Marx e Engels, 1987), entre outros fenômenos. Isso cria uma dificuldade a mais no processo de interpretação do conceito de classes em Marx e faz com que muitas interpretações sejam extremamente problemáticas. Claro que problemas de outra ordem são mais importantes, tal como os valores, concepções, sentimentos, daqueles que fazem a interpretação, bem como a formação intelectual do intérprete, o contexto histórico, a influência das interpretações canonizadas, etc.

Os adversários de Marx buscaram criticar sua concepção, mas nem sequer chegaram a entendê-lo (Aron, Dahrendorf, Gurvitch, etc.). Outros partem da deformação leninista do pensamento de Marx e sua formulação sobre classes, para fazer uma imposição interpretativa muito mais do que uma análise rigorosa. Por fim, temos aqueles que querem manter fidelidade ao pensamento de Marx e são pensadores mais complexos e refinados, tal como é o caso de Henri Lefebvre. Porém, as

dificuldades acima aludidas se reproduzem também neste caso, bem como em outros semelhantes (Fisher, Bagú, etc.).

Sendo assim, assume grande importância não só fazer uma releitura e análise rigorosa de sua obra para resgatar o pensamento de Marx como, também, fazer a leitura, análise rigorosa e crítica dos intérpretes de Marx, inclusive buscando descobrir as raízes das interpretações equivocadas. Os “não-leitores” de Marx tendem a aceitar acriticamente tais interpretações e os maus-leitores também. Os não-leitores e maus-leitores de Marx, para usar expressão de André Gorz (1982), precisam ser alertados das más interpretações. O objetivo deste artigo é justamente submeter a uma análise crítica a interpretação problemática da concepção de classes em Marx realizada por Lefebvre, sendo o primeiro de uma série de textos analisando outras interpretações com o mesmo objetivo.

Lefebvre inicia o capítulo de sua obra “Sociologia de Marx”, dedicada ao tema da “Sociologia das classes sociais” afirmando que irá “examinar a noção de classes em Marx” nos “quadros sócio-econômicos do capitalismo de livre concorrência” (Lefebvre, 1979, p. 67). Antes já havia afirmado que Marx não pôde prever a vitalidade e elasticidade do capitalismo. A razão desta afirmação se encontra na sua tese de que a partir da Segunda Guerra Mundial surgiram novas classes e frações de classes e outras desapareceram, bem como as fronteiras entre elas em alguns casos se acentuaram, em outros se apagaram, e tudo isso sob formas diversas, dependendo dos países, da “estrutura” e da “conjuntura”.

Essas afirmações já deixam claro alguns pontos problemáticos do texto de

Lefebvre. A análise se limitará ao capitalismo livre-concorrencial e isto significa que deixará de lado as classes sociais no pré-capitalismo e, por conseguinte, os textos de Marx que abordam este período. Isto provoca, em 1º lugar, um recorte arbitrário da obra de Marx e, em 2º lugar, a desconsideração do conceito de classes sociais em Marx. Isto, porém, não é gratuito, como veremos adiante, pois Lefebvre defende a tese de que as classes sociais só existem, efetivamente, no capitalismo. Segundo ele:

A sociedade na qual, segundo Marx, a polarização em classes antagônicas torna-se essencial é uma sociedade historicamente tardia, a última a surgir antes do socialismo, o capitalismo. Antes dela, todas as sociedades, todas as etapas da formação econômico-social apresentam cisões, oposições, contrastes, conflitos. Onde faltam essas oposições, a sociedade estagna ou regride. As sociedades não mudam, não progridem e não se destroem senão em função das diferenças e oposições internas que elas contêm. Contudo, até o capitalismo essas oposições são, sobretudo, traços distintivos, em vez de conflitos essenciais (Lefebvre, 1979, p. 67-68).

Lefebvre aprofunda o seu pensamento citando o exemplo da sociedade feudal: “Esta sociedade tem, pois, por característica uma hierarquia e não uma polarização. Marx jamais confundiu os grupos, as castas, as classes em via de formação, com as classes constituídas e polarizantes” (Lefebvre, 1979, p. 68). O que Lefebvre diz aqui é que as classes sociais só existem no capitalismo, que é onde há a “socialização da sociedade”, através da expansão das comunicações e trocas e superação dos particularismos. Marx “jamais confundiu” castas e grupos com classes sociais, diz Lefebvre. Obviamente que, deixando de lado diversas obras de Marx, esta afirmação seria aceitável.

Porém, para quem leu obras como *A Ideologia Alemã* (1982), *Manifesto do Partido Comunista* (1988), *A Sagrada Família* (1979), entre diversas outras, ou mesmo *O Capital* (obra central da análise de Lefebvre), sabe que não é bem assim. A primeira frase do *Manifesto Comunista* é suficiente: “a história de *todas as sociedades* tem sido até hoje a história das lutas de classes” (Marx e Engels, 1988). Sem dúvida, é possível afirmar que Lefebvre evitou as demais obras de Marx por algum motivo razoável. Porém, isto só se justifica se ele houvesse explicitado tal razão, o que não fez. Alguns recusam utilizar o *Manifesto Comunista* e justificam sua opção, outros recusam as obras de juventude e explicam a razão, o que Lefebvre não fez no caso das diversas obras que deixou de lado.

A afirmação taxativa de que Marx “jamais confundiu” classes com castas e outros grupos é tão questionável que outros autores dizem, com a mesma tranqüilidade, o contrário:

Classe é uma realidade genérica. Dentro da denominação classe se incluem a casta, o estamento, a classe social do capitalismo industrial e qualquer outro grupo que na história desempenhou funções estritamente conectadas com um mecanismo de dominação (Bagú, 1972, p. 123).

Claro que a afirmação acima também é problemática (o difícil é encontrar algum autor que aborde classes em Marx sem dizer o que não está dito em lugar algum e trocar as afirmações). O procedimento de Lefebvre é problemático por afirmar algo como não passível de discussão e definitivo, que, no fundo, não é tão claro assim.

A ideia de polarização é um equívoco menor, pois trechos de Marx dão margem para esta interpretação, que, no entanto, desconhece Lefebvre, é um momento da análise na qual Marx distingue “classe em si” e “classe para si”, sendo que, em ambos os momentos já

se trata de classes sociais, inclusive no primeiro, antes da “polarização”. Lefebvre, mais à frente, percebe esta distinção, mas não a aprofunda e nem percebe que cai em contradição devido a isto.

Lefebvre busca discutir a questão das classes sociais a partir de um resumo das 100 primeiras páginas de *O Capital*. Procedimento curioso, mas justificado: “a polarização da sociedade em classes que mantém relação essencialmente conflitiva só se dá juntamente com um fato dito econômico: a generalização da mercadoria” (Lefebvre, 1979, p. 68). Assim, Lefebvre apresenta como Marx define mercadoria e aponta o processo de produção capitalista de mais-valor. E assim o capitalismo é apresentado como a única sociedade de classes da história. Lefebvre, ao fazer isso, limita sua análise à sociedade moderna, o “objeto de estudo” da sociologia. Assim, o trabalho intelectual especializado de sociólogo limita o nível da análise, transformando Marx em um “sociólogo”, o que ele não foi, nem no sentido intelectual, nem no profissional. Não é sem motivo que o título do livro de Lefebvre é “*Sociologia de Marx*”.

Depois de discutir a mercadoria, Lefebvre chega a uma definição da classe capitalista e da classe operária:

A forma da mercadoria e a do contrato tornam-se níveis de realidade em sua sociedade histórica e em uma práxis concreta. Essa sociedade e essa práxis necessariamente se polarizam: de um lado, aqueles que utilizam e manejam as formas (mercadoria, dinheiro e capital, contratos); do outro, aqueles que detêm somente este conteúdo ativo e produtivo: o trabalho, isto é, a força e o tempo de trabalho social. Em economia política, é preciso entender por proletário o assalariado que produz o capital e o faz frutificar (Lefebvre, 1979, p. 74).

Lefebvre discute “formas, funções, estruturas” como categorias para analisar

as classes. Segundo ele, “a análise se faz em três níveis, sobre três planos simultâneos”. Estes seriam “a forma pura (lógica); a relação entre forma e conteúdo, os produtos reais (lógica dialética); o trabalho social e suas contradições internas (movimento dialético que envolve as determinações precedentes e permite a exposição em conjunto” (1979, p. 74).

Aqui Lefebvre atribui a Marx procedimentos intelectuais formais inexistentes em sua obra. Essas abstrações em nada contribuem para o entendimento da obra de Marx, apenas obscurece. Claro que algumas semelhanças, principalmente formais, podem ser encontradas, mas a questão é que isto complica o que já é complexo e dificulta ao invés de facilitar a compreensão. Sem dúvida, como Lefebvre além de sociólogo é filósofo, muitas vezes deixa seu lado filosófico tomar proporções exageradas e desmotivadas.

Segundo Lefebvre, as classes e suas lutas podem ser analisadas em vários níveis: o nível das forças produtivas e das relações de produção, o nível das relações de propriedade e relações jurídicas, o nível das ideologias, o nível das superestruturas políticas, embora não faça nenhuma análise substancial sobre tais níveis, com exceção do primeiro. Essa abordagem de níveis é problemática e não-marxista e parece uma recaída na “doutrina dos fatores”, já amplamente criticada por Labriola (1959) e Plekhanov (1989) e no início do século 20, em 1902 e 1908, respectivamente¹.

O nível em que ele consegue desenvolver melhor uma análise realmente relacionada com as classes sociais é o das forças produtivas e relações de produção. A classe operária,

¹ Isso se reproduz em outra obra sua, na qual distingue, ideologicamente, uma “filosofia”, “moral”, “sociologia”, “economia” e “política” no marxismo (Lefebvre, 1979b)

nesse nível de análise, aparece como força produtiva e também como força social e política e a burguesia como responsável pela transformação constante da produção. O estudo das relações de produção mostra “uma estrutura de classe móvel e complexa”, na qual uma mesma base econômica sofre influência de vários “fatores empíricos”, produzindo gradações e variações consideráveis. Lefebvre cita o exemplo da produção agrícola, devido sua diferença com a produção industrial, na qual a análise “distingue diferentes classes, frações de classes e camadas sociais”. Curiosamente, Lefebvre em lugar nenhum explica o que são frações de classes e camadas sociais. Ao nível das forças produtivas, a análise não pode ser concluída, pois “estrutura e conjuntura agem perpetuamente uma sobre a outra” (Lefebvre, 1979, p. 77). Porém, a diversidade e mobilidade não anulam a polarização das classes que é a base da análise.

O estudo das classes a partir da divisão do trabalho deve abordar diferenças “difíceis de definir”, mas importantes, tal como entre trabalho produtivo e improdutivo. Para Lefebvre, para Marx, o trabalho é produtivo quando gera lucro. A distinção entre trabalho produtivo e improdutivo não coincide com a distinção entre trabalho manual e intelectual. A abordagem de Lefebvre neste ponto é confusa e desarticulada. Isto é visível no fato dele não explicitar a razão de discutir a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, já que ele não aborda a relação disto com a questão das classes sociais. Além disso, simplifica o pensamento de Marx sobre o trabalho produtivo, inclusive passando por cima das contradições que ele manifesta nesse caso. Lefebvre atribui a Marx uma posição que é a dele e para ele parece estar “resolvida”, o que é um equívoco grave de interpretação,

confundir o que o intérprete pensa com o que pensa o interpretado.

Lefebvre prossegue relacionando trabalho produtivo com “trabalhador coletivo”. No capitalismo, o trabalhador coletivo expressa o conjunto das unidades de produção (empresas capitalistas) com sua própria organização visando produção de bens materiais, principalmente lucro. A noção de trabalhador coletivo, no entanto, muda dependendo da sociedade e modo de produção. A partir disso Lefebvre começa a definir quais são os trabalhadores produtivos e improdutivos:

Técnicos, engenheiros fazem parte dos trabalhadores produtivos. A agricultura, a pesca, a indústria extrativa, as indústrias de transformação, a construção de edifícios e sua reparação, o transporte de mercadorias devem ser consideradas atividades produtivas. Da mesma forma, certas atividades comerciais (conservação, estocagem, transporte de bens consumíveis). Outras atividades comerciais (publicidade) são improdutivas. Da mesma forma, os ‘serviços’ materiais e culturais, a educação, a pesquisa científica. Da mesma forma ainda o aparelho estatal, o aparelho bancário e financeiro, as forças armadas, a polícia, a burocracia, o aparelho de distribuição comercial, etc. (Lefebvre, 1979, p. 79).

Aqui Lefebvre faz outra confusão e novamente cai em contradição. Antes afirmou que o trabalho é produtivo quando gera lucro para o capitalista e depois diz que o trabalho em publicidade, educação, etc., são “improdutivos”. Um educador ou um publicitário que trabalham para empresa educacional ou de publicidade geram lucro e porque não seria produtivo no sentido fornecido por Lefebvre? O seu exemplo, apresentado antes desta definição, sobre teatro e trabalho produtivo mostra justamente o contrário. Além disso, passa de

categorias profissionais (engenheiros, técnicos) para formas de produção (agricultura, indústria de transformação, etc.) e termina com serviços e aparatos (estatal, bancário). Ora, o “aparato bancário” tem tanto banqueiros quanto bancários, além de funcionários de limpeza, segurança. E o mesmo vale para o resto. Lefebvre não percebe que Marx fornece definições diferentes de trabalho produtivo e por isso acaba reproduzindo as contradições dele sem a sua profundidade².

Lefebvre resume sua concepção de classes sociais:

Primeiro ponto: Não há classes sem luta de classes, sem lutas políticas. Enquanto não entra na arena política, ao nível superior da práxis, com uma práxis revolucionária, uma classe só existe virtualmente (é uma ‘classe em si’ e não ‘para si’). Segundo ponto: as classes polarizadas, em luta e conflito, não deixam de constituir uma unidade. Esta unidade recebe uma denominação geral (a ‘sociedade’), uma denominação particular (a nação) ou uma denominação singular (a divisão dos trabalhos complementares nas unidades de produção). Os conflitos permitem-nos acentuar a unidade; reciprocamente, desde que acentuemos a unidade, devemos elucidar sua essência conflitiva (Lefebvre, 1979, p. 6).

Aqui temos mais problemas. Lefebvre toma como “modelo de classe” o proletariado e este é o seu equívoco: a burguesia e as demais classes não necessitam de práxis revolucionária. A “unidade” que é a sociedade possui várias outras classes, além das fundamentais (“polarizadas”). Sem dúvida, o foco de Marx é no proletariado, por ser a classe revolucionária de nossa

² No interior de *O Capital* já se manifesta algumas afirmações que podem ser interpretadas como contraditórias e levando em consideração outras obras (*Grundrisse, Teorias da Mais-Valia, O Capítulo Inédito de O Capital*), isto se torna mais intenso.

época, mas nem por isso ele generalizou a tendência presente no ser-de-classe do proletariado para as demais classes sociais.

Lefebvre afirma que a estrutura da sociedade (a constelação de classes e frações de classes) muda com as mudanças conjunturais. Assim, para comprovar isso, ele afirma que Marx observou, em 1848, oito classes sociais na Alemanha (senhores feudais, burguesia, pequena burguesia, camponato grande e médio, pequenos camponeses, servos, operários agrícolas, operários industriais) e sete classes na França (burguesia financeira, burguesia industrial, burguesia mercantil, pequena burguesia, camponeses, proletariado e lumpemproletariado)³. Lefebvre aqui afirma um truísmo, pois obviamente dois países em estágio de desenvolvimento capitalista diferenciado irão possuir estrutura de classes diferentes, o que confirma outro truísmo: é preciso analisar o “conjuntural” também. Claro que, tendo em vista os leitores iniciantes ou as deformações do pensamento de Marx, isso pode ter uma certa utilidade, mas no plano teórico não avança muito na compreensão da teoria das classes sociais.

Lefebvre encerra sua análise discutindo o problema da renda das classes sociais. Segundo ele:

As classes descritas e analisadas por Marx como essenciais no capitalismo de concorrência, a saber, os proprietários fundiários, os capitalistas industriais, os operários, tiram suas rendas de três fontes: a renda fundiária, o lucro, o

³ Lefebvre, nesse ponto, não explica que apenas classes com práxis revolucionária, ou “polarizadas”, que seriam duas, existiam e agora aparece essa quantidade de classes. Em Marx, que não fez esta afirmação, isso não é problema, mas em Lefebvre, que a fez, é um problema que deveria ter sido resolvido. Outro problema é que confunde frações de classes com classes sociais.

salário. No entanto, nem o proprietário fundiário obtém sua renda de seus rendeiros, meeiros e trabalhadores agrícolas, nem o capitalista, de seus próprios operários. O conjunto da mais-valia produzida vai na massa geral da renda nacional (Lefebvre, 1979, p. 88).

Aqui se revela mais um equívoco de Lefebvre. Realmente Marx abordou a questão do mais-valor global (Marx, 1988), o que é quase equivalente ao termo utilizado pela economia política burguesa de “renda nacional” (a diferença é que o mais-valor global é o total de mais-valor produzido na sociedade e a renda nacional tem também a renda produzida pelos modos de produção não-capitalistas existentes no interior do capitalismo). Porém, Marx nunca fez uma afirmação metafísica como a de que a burguesia não explora seus próprios operários. Obviamente que determinado capitalista, ou conjunto de capitalistas, exploram seus operários. Isto vale apenas para os latifundiários – no caso da análise de Marx em *O Capital* – cuja renda fundiária vem do mais-valor que o capitalista extraiu do operário (e não do mais-valor global, que seria uma coisa metafísica que estaria junto em algum lugar e cada um tiraria sua parte). No fundo, Lefebvre não entendeu o conceito de mais-valor global. No caso do capitalista, a extração do mais-valor é direta, e não como no caso de outras classes, via pagamento do capitalista, Estado, etc. Por fim, Marx também não disse que a classe burguesa, os latifundiários e os proletários formam as três classes essenciais do capitalismo e sim as três grandes classes – tendo como foco a Inglaterra da época – e entre “grande” (critério quantitativo) e “essencial” (critério qualitativo), há uma diferença enorme (Marx, 1988). As classes fundamentais do capitalismo são a burguesia e o proletariado e nenhuma mais.

Desta forma, fizemos uma breve exposição da abordagem de Lefebvre sobre a concepção de classes sociais em Marx. Sem dúvida, a obra de Lefebvre tem seus méritos, tal como sua definição de ideologia, sua análise do Estado no capítulo seguinte, etc., apesar de certos equívocos. No entanto, entre as obras sobre Marx, é uma das mais interessantes. Claro que o sociologismo e filosofismo atrapalham muitas vezes, principalmente quando vai discutir questões do modo de produção capitalista. Também, as atribuições que Lefebvre faz a Marx são outros problemas, além das dificuldades de interpretação.

O balanço geral que fazemos é o de que Lefebvre apresentou uma análise muito limitada da concepção de classes sociais em Marx, devido seu foco em *O Capital* e seus pressupostos e subsunção ao discurso sociológico e filosófico. Da mesma forma, outros problemas ocorrem devido ao fato de Lefebvre não definir o que entende por classes sociais (a polarização acaba sendo o único e abstrato critério, sem ser explicitado) e outros termos correlatos (frações de classes, camadas sociais). A sua opção por considerar classe apenas a “classe para si” é outro obstáculo para uma análise mais ampla do conceito e demonstra uma incompreensão do pensamento de Marx. Porém, é preciso contextualizar a obra de Lefebvre⁴.

⁴ É preciso entender também que, mesmo em cada fase, há mudanças. As duas fases aludidas remetem a determinadas mudanças mais drásticas e, no interior delas, outras mudanças. Ele mesmo faz críticas às suas obras, tal como *O Materialismo Dialético*, em que afirma ter exagerado o lado filosófico (Lefebvre, 1975) ou mesmo *Para Compreender o Pensamento de Karl Marx* (Lefebvre, 1975), cujo prefácio afirma algumas mudanças, embora nada fundamentais. Claro que somente uma pesquisa aprofundada do conjunto de sua obra, algumas bem inacessíveis, e sua biografia, podem fornecer um quadro mais amplo da evolução do seu pensamento.

A primeira fase do seu pensamento foi o período “marxista”-leninista, quando produziu obras de caráter positivista e vanguardista, tal como seu livro sobre materialismo dialético (1969, original de 1939); sobre lógica (1979, original de 1947); sobre Marx (1975, original de 1948), sobre Lênin (1969, original de 1957), entre diversas outras. A segunda fase se inicia após sua expulsão do Partido Comunista Francês em 1958 (Favre e Favre, 1991), que foi a época mais proveitosa de sua produção. Este texto sobre a sociologia de Marx é de 1968. Nesse período já havia rompido com grande parte do “marxismo”-leninismo, apesar de alguns resquícios, que nunca conseguirá superar na sua totalidade.

Neste livro sobre Marx, que se propõe a uma “nova leitura de Marx”, apesar de se afastar do leninismo, cai no erro de uma leitura filosófica e sociológica, enquanto o autor estava além da divisão do trabalho intelectual em ciências particulares, não sendo nem mesmo uma ciência, “no sentido burguês do termo” (Korsch, 1977).

Essa breve análise deve servir de alerta para a leitura da obra de Marx e, mais especialmente, sobre as classes sociais e outros temas que não receberam grandes desdobramentos e os intérpretes, na maioria dos casos, buscam completar as lacunas e os silêncios com sua imaginação ou suas ideologias, o que promove um distanciamento cada vez maior do autor interpretado.

REFERÊNCIAS

- BAGÚ, Sérgio. *Marx-Engels: Diez Conceptos Fundamentales*. Buenos Aires, Nueva Vision, 1972.
- FAVRE, Pierre e FAVRE, Monique. *Os Marxismos Depois de Marx*. São Paulo, Ática, 1991.
- GORZ, André. *Adeus ao Proletariado*. Rio de Janeiro, Forense, 1982.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977.
- LABRIOLA, Antonio. *Ensaio Sobre o Materialismo Histórico*. Atena, s/d.
- LEFEBVRE, Henri. *El Materialismo Dialectico*. Buenos Aires, La Pleyade, 1969.
- LEFEBVRE, Henri. *Lógica Formal, Lógica Dialética*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979c.
- LEFEBVRE, Henri. *O Marxismo*. São Paulo, Difel, 1979b.
- LEFEBVRE, Henri. *O Pensamento de Lenine*. Lisboa, Moraes, 1969.
- LEFEBVRE, Henri. *Para Compreender o Pensamento de Karl Marx*. Lisboa, Edições 70, 1975.
- LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Forense, 1979.
- MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. 3ª Edição, São Paulo, Ciências Humanas, 1982.
- MARX, K. e ENGELS, F. *A Sagrada Família*. Lisboa, Presença, 1978.
- MARX, K. *O Capital*. Vol. 5. 3ª Edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O Anarquismo*. São Paulo, Acadêmica, 1987.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sindicalismo*. São Paulo, Ched, 1980.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre Literatura e Arte*. São Paulo, Global, 1986.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre o Colonialismo*. 2 vols. Lisboa, Presença, 1970.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Sobre Religião*. 2ª edição, Lisboa, Edições 70, 1972.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Textos Sobre Educação e Ensino*. 2ª edição, São Paulo, Moraes, 1992.
- PLEKHANOV, G. *Os Princípios Fundamentais do Marxismo*. 2ª edição, São Paulo, Hucitec, 1989.

* Professor da UFG; Doutor em Sociologia pela UnB. E-mail: nildoviana@ymail.com.br

MILITÂNCIA, COMPROMISSO E ORGANIZAÇÃO

Lucas Maia*

Um problema muito comum dentro dos coletivos e organizações revolucionárias diz respeito ao caráter, intensidade, compromisso com as discussões e decisões tomadas coletivamente. Quero aqui fazer uma reflexão acerca desta questão. Pensar a militância, o compromisso dentro de organizações revolucionárias é uma necessidade premente de nossos dias, visto que seu aumento é uma tendência crescente na atualidade.

Antes quero fazer uma distinção entre organizações revolucionárias, doravante vamos chamá-las autogestionárias e organizações burocráticas. As organizações burocráticas são aquelas caracterizadas pela presença de dirigentes em seu interior. Uma cisão fundamental estrutura estas organizações: a divisão entre dirigentes e dirigidos. Esta fratura independe do tamanho da organização. Quando menores, quando em organizações pequenas esta cisão fica às vezes obscura, visto seus militantes apresentarem laços de afetividade maiores, mas não exclui, de qualquer forma, que em organizações pequenas ela possa existir.

A divisão entre dirigentes e dirigidos é o berço sobre o qual nasce toda forma de dominação. Não há como haver sociedades de classes, sociedades onde dominam relações de exploração sem antes existir tal relação. Assim, qualquer organização que queira de um modo ou de outro contribuir com o processo de superação da sociedade moderna, deve atentar-se para esta questão. Exemplos de organizações como estas temos os partidos políticos, os sindicatos, associações de caráter burguês etc. Dentro das agrupações da esquerda tradicional, esta forma de organização

autoritária produz ideologias que a justificam, tal como a social-democracia, bolchevismo (maoísmo, leninismo, stalinismo, trotskismo etc.). De uma ou outra maneira, estas ideologias justificam a divisão entre dirigentes e dirigidos dentro da organização, dentro do coletivo. As organizações autoritárias, burocráticas, são agrupações políticas que não apresentam em seu interior características que apontem para novas formas de organização social. Pregam em seus estatutos, discursos a liberdade, socialismo etc., mas reproduzem em seu interior um elemento fulcral das sociedades de classe: a divisão entre dirigentes e dirigidos.

Pelo contrário, as organizações e coletivos autogestionários fundam-se em princípios completamente distintos do descrito anteriormente. Nelas, os grupos dirigentes devem ser abolidos. Isto também independe do tamanho, da quantidade de pessoas que nelas militam. A questão não é o tamanho. Há uma tendência “natural” em nossa sociedade a escolher, eleger e definir líderes, dirigentes. O natural aparece entre aspas para demonstrar que não é nada natural, racional ou divino este tipo de conceber a organização. Em nossa sociedade, onde a consciência política da burguesia domina todas as esferas da vida, somos conduzidos a naturalizar que é necessário a existência de um indivíduo ou grupo de indivíduos que nos diga como devemos ou não agir. Toda capacidade de ação que dispomos é rejeitada em nosso processo de vida. Somente uma margem mínima de iniciativa é tolerada. Assim, desde crianças somos educados, doutrinados, adestrados a naturalizar a existência de grupos e indivíduos dirigentes. Aprendemos isto na família, na escola, nos locais de trabalho, na vida política

(quando elegemos nossos “representantes” etc.). Ou seja, trata-se de um processo bastante complexo. Construir organizações autogestionárias neste contexto é algo muito difícil, pois estamos lutando contra nós mesmos – contra nossos valores, mentalidade e consciência política.

As organizações autogestionárias são aquelas que abolem em seu interior a divisão entre dirigentes e dirigidos. Contrariamente ao que pode parecer à primeira vista, não se trata de abolir a necessidade de organização em si, mas sim de abolir a forma de organização burocrática. Uma organização autogestionária pode ter estatutos, regulamentos, formas de discussão e decisão etc. O fato de ser autogestionária não exclui a organização. Pelo contrário, trata-se de uma forma libertária de organização.

Neste ponto é necessário fazer uma reflexão acerca da heterogeneidade que compõem as organizações. É muito comum em qualquer tipo de coletivo ou organização política a existência de pessoas com idades diferentes, de pessoas com tempo de luta e engajamento políticos diferentes, de indivíduos com problemas psíquicos mais ou menos graves (timidez, medo, insegurança etc. bem como o contrário disto, pessoas despojadas, corajosas, auto-confiantes etc.), de indivíduos com maior e menor formação teórica etc.

Dentro de uma organização autogestionária pode-se ter, por exemplo, um indivíduo com vinte anos, que está entrando na luta agora e um outro com cinquenta, que já está na luta há pelo menos vinte anos. Não se pode criar uma regra universal e imaginar que um e outro agirão da mesma forma dentro do coletivo. São pessoas diferentes, com conhecimentos e experiência de vida e de militância muito diferentes. O coletivo deve reconhecer tal diferença, deve compreender tal diferença e deve motivar

ambos a crescerem e aprenderem conjuntamente no processo de organização e luta. A idade não deve ser um mecanismo para se criar uma camada de dirigentes dentro do coletivo. Da mesma forma, há pessoas que são hábeis com as palavras, que são mais corajosas e por isto tem, dentro da organização, uma intervenção mais ostensiva e marcante, ao passo que outras são mais medrosas e tímidas. Em organizações burocráticas, as primeiras rapidamente assumem cargos de direção e passam a controlar as demais. Uma organização autogestionária deve evitar este tipo de procedimento.

Em seu interior e processo organizativo, os coletivos autogestionários devem ambicionar criar condições que sejam de acordo com os fins para os quais existem. Se existem para lutar contra o capitalismo e afirmar a autogestão social (o comunismo, anarquia dê lá o nome que se queira), os meios como se organiza devem estar de acordo com estes fins. Assim, uma organização autogestionária deve ter um esforço consciente para criar em seu interior um clima de liberdade, solidariedade e igualdade que são princípios acordes aos fins que almeja.

As dificuldades disto são notórias. A primeira que aparece é naturalmente a existência de indivíduos que são formados no capitalismo, portanto, tudo o que esta sociedade produz em termos de valores, mentalidade, traumas psíquicos etc. compõem o leque estruturante da personalidade de cada um dentro da organização. Geralmente, entretanto, indivíduos que procuram se organizar e lutar é por que sentem em seu interior uma vontade de mudar o que existe. São geralmente pessoas que tem uma consciência contraditória com o que existe, cujos valores e mentalidade não são completamente capitulados pelo capital. É justamente esta contradição que embala a todo revolucionário, ou seja, aquele que é formado nesta sociedade,

mas visa superá-la, que deve ser catalisada pela organização. Assim, se no capitalismo a ética dominante é a da competição, dentro da organização deve-se incentivar a solidariedade, se o que domina é a desigualdade, a organização deve incentivar a igualdade, se o que domina é o formalismo, a organização deve incentivar a vida concreta, se o que é hegemônico é a divisão do trabalho em escala nunca visto antes, a organização deve incentivar a integralidade do ser humano etc.

As organizações autogestionárias devem, portanto, criar em seu interior formas de sociabilidade, organização, formas de ação que se configurem como uma antípoda da sociedade capitalista. A falta de dinheiro, de recursos, de quantidade grande de pessoas etc., uma constante neste tipo de organização, são um empecilho para que se configurem estes tipos de relações internas ao grupo. Entretanto, não devem ser justificativas para que se mobilizem as forças para se criar organizações burocráticas.

A cisão entre dirigentes e dirigidos não deve ser justificada por questões técnicas ou falta de recursos. Deve-se ter claro isto. A decisão de se criar um coletivo pautado em princípios burocráticos ou autogestionários é de natureza política e não técnica. É uma escolha que o coletivo deve fazer. Eleger dirigentes não é um procedimento natural, mas histórico e socialmente construído. Se o coletivo político defende como razão de sua existência o fim do capitalismo e a construção da autogestão social deve eleger também meios que se adéqüem a este fim. Em uma palavra, a autogestão social como fim deve ter como meio a auto-organização. Só se constrói a autogestão através de lutas autogeridas. É impossível construir o comunismo com métodos e meios característicos do fascismo. É impossível colher trigo plantando-se milho.

Assim, o militante político é um indivíduo que apresenta uma consciência, valores e mentalidade que são contraditórios com a sociedade capitalista. Há em sua estrutura mental elementos de aceitação e de negação do capitalismo. É justamente esta contradição que o mobiliza a agir. Todo coletivo político deve ter clareza deste elemento contraditório que compõe nossa mentalidade. Assim, a organização, coletivamente, deve debater, discutir e criar condições para que todos os militantes do coletivo radicalize cada vez mais sua consciência e sua ação política. Não se deve, portanto, escamotear dentro da organização os pensamentos, idéias, valores, ações etc. contraditórios de seus militantes. Pelo contrário, através da discussão e da ação política, a organização deve criar formas para que cada um cresça e aprofunde cada vez mais sua crítica da sociedade moderna.

Grupos de estudo, seminários, reuniões organizativas, debates informais, encontros etc. são todas alternativas que os coletivos devem realizar a fim de fazer com que seus militantes avancem no sentido de aprofundar a crítica e a negação do capitalismo. Tendo sempre a clareza de que isto é um processo contínuo e que não tem fim enquanto o capitalismo não for completamente superado. O que quero dizer, de modo bem direto, é que as organizações autogestionárias não devem criar em seu interior procedimentos burocráticos que impeçam os indivíduos de entrarem na organização ou mesmo de participarem das discussões e decisões do coletivo. Não se deve argumentar, por exemplo, que um indivíduo x ou y não pode participar de uma reunião por que tem 15 ou 16 anos, por que faz somente 3 ou 6 meses que entrou no coletivo etc. Em que pese possam haver normas para se entrar no coletivo e cada um define as normas e regras que mais lhe convier, tais regras e

normas não devem ser burocráticas, ou seja, não devem criar camadas dirigentes dentro do coletivo. As normas e as regras são uma decisão coletiva e política e não meramente técnica. O que estou querendo dizer é que o fato de se criarem normas, regras, regulamentos, estatutos etc. não é um procedimento burocrático em si, mas sim que tais normas, regras e regulamentos devem estar subordinados aos fins que a organização política almeja. Se o objetivo é a autogestão social, elas devem ser meios que contribuam para alcançar este objetivo. Novamente, fins e meios são uma unidade.

A organização política autogestionária pressupõe o militante autogestionário e vice-versa. Um fortalece o outro. Naturalmente que podem existir indivíduos que defendem e lutam pela autogestão social sem necessariamente estarem organizados em coletivos políticos. Isto pode acontecer com intelectuais, artistas, trabalhadores politizados etc., por exemplo, que façam uma luta cultural através de textos teóricos, obras artísticas etc. criticando e questionando a cultura dominante. Agora, o contrário não pode existir. É impossível uma organização autogestionária sem indivíduos autogestionários.

A partir do momento em que os indivíduos se associam e decidem lutar coletivamente e o fazem de um ponto de vista autogestionário, surge necessariamente a questão do compromisso, do envolvimento individual com a organização, com os indivíduos da organização e principalmente com o objetivo político da organização: a autogestão social.

Não vou discutir aqui, nos limites deste texto, o que entendo por autogestão social. Há uma extensa bibliografia sobre isto. Cito aqui alguns livros de referência para este debate: *A guerra civil na França* de Karl Marx; *Os conselhos*

operários de Anton Pannekoek; *Autogestão: uma mudança radical* de Allain Guillerme e Yvon Bourdet; *Manifesto autogestionário* de Nildo Viana; e um de minha autoria *Comunismo de conselhos e autogestão social*. Há vários outros, mas a leitura destes dá uma clareza do que se entende por autogestão social.

A questão do compromisso e do envolvimento pesa fundo nos valores e mentalidade dos indivíduos que estão na organização. Como já afirmei antes, um militante não é uma mônada leibniziana, um átomo isolado do conjunto das relações sociais. Pelo contrário, é uma totalidade com ela. Assim, para discutir a questão do envolvimento e do compromisso dentro de uma organização autogestionária é necessário levar-se em conta este aspecto.

A sociedade moderna é fraturada em classes sociais, é uma sociedade fundada na exploração de milhões de seres humanos. A existência própria do capitalismo cria nos indivíduos: valores, mentalidades, formas de consciência etc. que são contraditórios. E esta contradição deriva da existência mesma das classes sociais e dos conflitos inevitáveis de interesses. Assim, um militante autogestionário, sendo oriundo das classes exploradas ou não, é um indivíduo que dentro das contradições gerais que organizam nossa sociedade, tende a se posicionar do lado das camadas exploradas da sociedade. Ao fazê-lo, isto já expressa uma tendência de sua personalidade, ou seja, de rejeitar elementos da sociabilidade capitalista. O coletivo autogestionário deve em seu interior criar condições para que cada um avance cada vez mais na crítica à sociedade capitalista.

Compromisso e envolvimento estão, portanto, ligados a este aspecto. Numa organização burocrática, o fenômeno da heterogestão é a lógica comum. Numa organização pequena,

com poucos indivíduos, a heterogestão esconde-se por detrás da afetividade, da autoridade consentida etc. Numa organização maior, tal como um partido político, por exemplo, a determinação da direção passa a ser o método de decisão e cabe aos membros do partido executar as decisões da direção. Isto é uma organização burocrática. Isto é a heterogestão. Em casos como este, o compromisso e o envolvimento tendem a ser mais mediados. Dependendo das circunstâncias, um indivíduo pode sim acatar a decisão e executá-la sem que necessariamente esta seja sua convicção. E ele pode efetivamente envolver-se com a atividade que foi decidida por outrem. Esta atitude tende a diminuir à medida que a organização cresce em tamanho e poder. Veja por exemplo o caso o Partido dos Trabalhadores no Brasil, que em seu início tinha verdadeiros militantes (o PT já era uma organização burocrática desde sua origem). Agora, o PT tem cabos eleitorais. Dificilmente consegue pessoas para militarem nele sem que estas recebam uma certa quantia em dinheiro para tal. A militância passa a ser mediada por métodos mercantis. Nas organizações burocráticas, nas quais o fenômeno da heterogestão é o princípio organizativo, sejam grandes ou pequenas, a questão do envolvimento e do compromisso é sempre mediado, ou seja, os indivíduos não são ativos nas decisões tomadas. São passivos diante das atividades a serem executadas.

Este fenômeno da mediação deve ser completamente abolido dentro das organizações autogestionárias. Comprometer-se e envolver-se com as ações não quer dizer “obedecer a alguém”, “cumprir ordens” etc. mas sim “sentir-se partícipe”, mais do que sentir-se partícipe “agir convictamente”, “executar decisões as quais eu concordo ou as quais eu ajudei a elaborar”. A mediação aqui é substituída pelo envolvimento efetivo. Isto implica que

numa organização autogestionária, as decisões são o resultado de uma discussão e deliberação coletivas.

O envolvimento e o compromisso tem, portanto, duas motivações: a) a própria estrutura psíquica e valorativa e a mentalidade do indivíduo; b) a decisão coletiva, que coloca o indivíduo como um sujeito ativo dentro da organização. Ele não é simplesmente um executor de funções ou de ordens. É antes de tudo, um sujeito criador, ativo, produtivo.

Isto não exclui, de modo algum, que os indivíduos que pertençam à organização autogestionária não sejam “penalizados” pela organização em caso de compromisso assumido e não executado. O compromisso, o envolvimento, a autogestão implica em responsabilidade. A responsabilidade é o respeito do indivíduo para com os demais da organização, para com a organização em si, para com os objetivos da luta e principalmente para consigo mesmo. O não-cumprimento de decisões tomadas coletivamente e da qual eu mesmo fui partícipe é o mais profundo desrespeito para consigo mesmo e por conseguinte com tudo o mais. Naturalmente que se a decisão não for cumprida por mim por motivos de natureza maior, isto deve ser compreendido pelo coletivo. A responsabilidade implica inclusive em expor as dificuldades para o coletivo.

Todos os indivíduos que compõem o coletivo devem ter o direito de chamar a atenção dos demais companheiros quando assim o considerarem. Chamar a atenção significa relembrar a todos os objetivos de existência do coletivo, lembrar a todos que o coletivo é autogestionário, ou seja, não tem camadas decisórias e camadas executoras, que o objetivo do coletivo é a autogestão social etc. Tudo o que desviar de tais elementos deve ser questionado. O envolvimento, o compromisso e a responsabilidade são princípios

fundamentais para toda e qualquer organização autogestionária.

Assim, a militância é uma ação simultaneamente coletiva e individual. É um ato de desconstrução permanente do que o capitalismo fez conosco. O coletivo autogestionário deve criar as condições ou buscar criar as condições para que cada um seja mais do que é, mais crítico do que é, mais revolucionário do que é. Ao fazê-lo, o coletivo estará de acordo com os fins a que almeja, ou seja, a autogestão social. Isto implica em compromisso e envolvimento, em responsabilidade, respeito próprio e respeito mútuo. Ninguém nasce revolucionário, torna-se revolucionário ao longo de sua vida. O coletivo autogestionário deve ser um meio

segundo o qual os indivíduos se tornem revolucionários. Somente assim, os pequenos ou grandes coletivos políticos poderão cumprir um papel ativo e positivo dentro das lutas sociais, contribuindo assim para o processo de emancipação humana verdadeiro. De outra forma, um coletivo político pode ser um empecilho ao processo revolucionário. O objetivo de um coletivo autogestionário é lutar para deixar de existir, ou seja, é lutar para que o proletariado e demais camadas oprimidas se autonomizem a tal ponto para que os coletivos autogestionários não mais sejam necessários e os indivíduos que os compõem se dissolvam nas organizações revolucionárias de trabalhadores.

* Geógrafo. Professor do IFG – Campus Anápolis. Militante do Movimento Autogestionário. E-mail: maiaslucas@yahoo.com.br

O CAMUNDONGO NO PAÍS DAS MARAVILHAS: O PODER NA REVOLUÇÃO CUBANA A PARTIR DA VISÃO DO EXILADO CARLOS FRANQUI

Rafael Saddi*

Toda a história da humanidade é, além de tudo, a história da migração. Abandonar o certo e conhecer o outro: lugar, tempo, modo de vida. Ser outro além daquilo que você ainda é. Ser múltiplo. Não ser nunca. A migração forçada pela perseguição política é o exílio.

Qual sentimento humano é mais comum na história dos exílios: o medo ou a impotência? Naqueles momentos sensacionais em que nos percebemos como incrivelmente pequenos só nos resta as duas ações de quem sente a derrota inevitável: fugir ou nos esconder. Eis o que faz o rato. Esconde-se, sentindo-se como Lezama Lima, metido dentro do forno em seu exílio interior. Ridiculamente destinado a não sair da toca, pois a aparição é uma desapareição.¹ “Cuba é frustrada em sua essência política”. Lezama se voltou para a poesia. Ou então, parte em direção ao outro. Aparece rapidamente, e desaparece para sempre. Em todos os casos, sair da toca apressadamente com olhos desesperados ou se trancar até que a última reserva de queijo se esgote são atitudes de ratos. O sentir-se camundongo em um mundo ameaçador é a atitude necessária de todo exilado.

“(…) podia acontecer sabe”, disse Alice para si mesma, ‘que eu sumisse completamente, como uma vela. E o que seria eu então?’”. (CAROL, 1998, p. 20). Ela se preocupava por estar diminuindo de tamanho. E talvez seja esta a sensação

que acompanha aquele que se sente cada vez menor: a angústia de estar ligeiramente desaparecendo. É o que sentiu o poeta. “As vezes penso que sou invisível” (CABRERA INFANTE, 1996, p. 477), disse Cabrera Infante. O exilado cubano, diferente de todos os exilados, não tem existência. Só existem *gusanos*². Vermes. O exilado olha no espelho e, após tirar toda a sua roupa, não vê nada. Ele, Guillermo Cabrera Infante, um escritor cubano exilado, não existe. Em sua casa, há um estranho, um tal “lacio do imperialismo”. Afinal, é ele quem nos lembra, “É fácil eliminar um homem quando ele não é mais um homem, e sim uma besta, um verme, mas sempre há sangue, cadáveres: uma sujeira. É mais limpo torná-lo invisível.” (idem, p. 478).

A alma do exilado cubano parece insistentemente perguntar como Alice: “Agora não posso fazer mais nada, aconteça o que acontecer. O que vai ser de mim?” (CAROL, 1998, p. 49). A impotência frente a um mundo que desaba sobre sua cabeça. A incerteza frente ao futuro mais imediato. Eis os sentimentos que carregam o exilado quando sua última, necessariamente a última, ação resolve ser efetivada: sair.

Em um mundo de Deuses potentes e agressivos, nem sempre se é Ulisses para enfrentar Ciclopes. Nem sempre encontramos mulher e filhos esperando quando voltamos para casa. Nem sempre voltamos. Os exilados cubanos de Fidel Castro nunca voltam. Saem como um *kamikase* em sua última missão: adeus.

¹ ‘Quando finalmente tirou os óculos, todos os presentes ficaram atônitos: o forasteiro era invisível’. Essa aparição era uma desapareição. (CABRERA INFANTE, 1996, p. 481).

² *Gusano* significa *verme*. Termo usado pelos castristas para definir aqueles que abandonam o país.

Deixam, muitas vezes, parte da família, parte da história e toda a geografia.

“Não gosto de gatos”, gritou o camundongo com uma voz aguda e apaixonada. “Você gostaria de gatos, se fosse eu?” (idem, p. 32). É no exílio que, invisíveis e sempre diminutos, carregam na memória, nos sentimentos e no corpo, o mundo para trás e, como pacientes operários de construção que sempre constroem uma casa que não é sua, reconstróem o mundo deixado. Fornecem sentido ao seu exílio. Falam, pensam, escrevem sobre a terra que não é mais a sua terra. Disse o camundongo para Alice: “Vamos para a margem que eu vou lhe contar a minha história, e você vai compreender por que é que eu odeio gatos e cachorros.” (idem, p. 33). Mas Alice gostava demais de gatos para experimentar o ponto de vista do rato. Quando o pobre camundongo se pôs a contar a sua história de como a Fúria condenou o rato sem júri, sem juiz, sem nada, Alice simplesmente o ignorou. O rato, naquele momento, era invisível.

Mas somente os ingênuos (Alice tinha quatro anos) podem ignorar a experiência dos ratos. Os gatos não fazem isto de modo algum, apenas fingem fazê-lo para abocanhar a presa desprevenida. Aqueles que querem compreender a Revolução Cubana devem ouvir os ratos, mas não para abocanhá-los. Nas bocas, não há sensatez, somente gritos e sangue. No exílio, a história da Revolução Cubana tem sido feita. Talvez uma história marcada pela culpa. Palavra que marca a vida de todo exilado. Culpa “(...) por ter deixado minha terra para ser um desterrado e também por ter deixado para trás os que estavam no mesmo barco, que eu ajudei a lançar ao mar sem saber que era mal.” (CABRERA INFANTE, 1996, p. 20). Mas, uma história que também pode identificar as outras partes deste nosso mesmo crime. Pois, afinal, “Cuba os abandonou.” (idem, ibidem).

De toda forma, a “Mea Cuba”³ do exilado é retribuída pelo ato de dar sentido ao seu exílio. Fornecer uma linha compreensiva para o abandono de seu país implica em dar sentido à Revolução Cubana. É principalmente nestas histórias do exílio que surgem os discursos sobre o poder. Afinal, de dentro da ilha do comandante se destacam os elogios e o silêncio. Do lado de fora, pode-se ver por dentro. Tendo os discursos do exílio como fonte, podemos analisar e comparar diferentes visões sobre os processos do poder, que são fundamentais para um estudo da Revolução Cubana. Neste artigo, nos centraremos na percepção de um revolucionário exilado. Queremos entender o modo como ele reconstrói a questão do poder em Cuba no seu livro “Retrato de Família com Fidel”.

O Filho do Titã

“Recordei a Fidel suas próprias palavras: ‘Esta revolução não vai devorar os seus próprios filhos.’” (FRANQUI, 1981, p. 67), disse Carlos Franqui em uma reunião do novo governo buscando defender Huber Matos, um revolucionário acusado de traição. Por ironia ou tragédia, mais tarde, Carlos Franqui seria mais um filho a ser devorado. A história da Revolução Cubana é também o mito da origem dos deuses gregos. Franqui é filho de Cronos, o titã que para não ser destituído do trono, começou a devorar os seus filhos.

O revolucionário é, provavelmente, um artista, que projeta na mente uma escultura, mas que nunca é realizada tal como foi projetada. O artista ou adequa as suas intenções ao possível e se satisfaz com a escultura de um quase César, ou se propõe a refazê-la constantemente.

³ Nome do livro de Guillermo Cabrera Infante, do qual ele reuniu os seus escritos políticos e cujo nome faz um trocadilho entre *Mea Culpa* e *Cuba*, isto é, trata-se da sua *Mea Culpa* em relação à Revolução Cubana.

Talvez o mais bem sucedido dos revolucionários opta pela primeira opção, mas, muitas das vezes, faz as duas coisas ao mesmo tempo. Aceita o possível à medida que o retoca sempre. Os revolucionários sinceros, que não se vêem na escultura que esculpiu, geralmente se pegam na angústia de Franqui: “o que eu deveria fazer? Me recuperar e partir? Tinha lutado apenas para perder?”. (idem, p. 28). Os personagens mal sucedidos, que estão sempre destinados a desaparecerem dos livros da história oficial, nem sempre se decidem a talhar novamente a pedra dura. Franqui se decidiu: “Merda . Eu era um rebelde e ponto final”. (idem, ibidem).

Revolucionário cubano, ele lutou contra o regime político de Batista. Foi chefe de propaganda do Movimento 26 de Julho, fundou o jornal clandestino *Revolución*, foi preso e torturado pela polícia política de Batista, libertado e exilado, foi para a *Sierra Maestra*, montou ali a Rádio Rebelde como rádio oficial do Exército Rebelde, enfim, contribuiu efetivamente para a tomada de poder pelos revolucionários cubanos. Insatisfeito com a dominação castrista se propôs a combatê-la estimulando uma revolução cultural. Perseguido, deixou Cuba.

Franqui representa aqueles intrigantes personagens que ordinariamente estão presentes na história das tomadas de poder. É ele um Danton na Revolução Francesa ou um Trótski na Revolução Russa, sempre fadados a dizerem como Prometeu, acorrentado por Júpiter: “vê que tratamento eu suporto, eu, o amigo de Júpiter, que o ajudei, sozinho, a subir ao trono”. Sempre obstinados a lutar por uma revolução que os devora. Sempre destinados a criar um monstro. Sempre, como disse Cabrera Infante, fadados a cavar a própria tumba. Somem. São apagados da história (que, acredite, participaram) pelas mãos de uns tantos

Winstons que trabalham no departamento de Registros no Ministério da Verdade cuja única função é essa que se segue: alterar a história da humanidade.

“Quem controla o passado”, dizia o lema do Partido, “controla o futuro; quem controla o presente, controla o passado”. E, no entanto, o passado, conquanto de natureza alterável, nunca fora alterado. O que agora era verdade era verdade do sempre ao sempre. Era bem simples. Bastava apenas uma série infinda de vitórias sobre a memória. “Controle da realidade”, chamava-se. (Orwell, 1984, p. 36).

O revolucionário mal sucedido não existe e nunca existiu.⁴ A análise de Franqui é fundamental para compreendermos a dominação política no processo revolucionário em Cuba. Sua crítica é a de um revolucionário cubano, isto é, a crítica de alguém que conhece de forma familiar os seus próprios carrascos e que acredita na revolução, embora discorde da forma como ela foi conduzida. É isto que faz Franqui apontar a dominação política a partir de uma ótica interessante. Não representa a tradicional visão liberal norte-americana e nem mesmo a tradicional visão oficial sobre a Revolução Cubana. Sua visão da Revolução é a partir do que ela não foi, ou melhor, do que ela poderia ter sido.

Analisar o pensamento de Carlos Franqui nos possibilita perceber sua busca de compreensão do momento de destruição da Revolução Cubana, o momento em que ela perdeu o seu brilho e se pôs no longo caminho pelo Hades grego. Compreender esse momento

⁴ Mesmo nas fotos em que Carlos Franqui aparecia ao lado de Fidel, os burocratas do governo fizeram questão de apagá-lo. Carlos Franqui nunca existiu. A capa de seu livro “Retrato de Família com Fidel” traz a foto original e a adulterada, publicadas em dois momentos distintos: a primeira, antes de exilar-se e, a segunda, depois de se tornar um opositor.

significa perguntar a si mesmo: por que fracassamos? Por que a Revolução Cubana estabeleceu uma outra dominação do homem pelo homem? A partir de suas respostas a estas perguntas podemos encontrar também em Franqui uma teoria da transformação social, que não só explica a dominação cubana, como também aponta os caminhos que poderiam ter sido trilhados para evitar que Winston, de forma quase inconsciente, se pusesse a rabiscar com o dedo na poeira da mesa: $2+2 = 5$. (idem, 1984, p. 271). O rebelde se submeteu à verdade do Partido. A dominação venceu a revolução.

A análise de Franqui pode ser dividida em dois momentos fundamentais: o momento da luta revolucionária, no qual, para ele, o humanitarismo conduziu a ação e cuja premissa de revolução prometia um mundo verdadeiramente mais justo e humanitário; e o momento da tomada do poder, em que a frieza, o calculismo, o totalitarismo e a burocracia se estabeleceram. Esta história da Revolução Cubana não deixa de ser a história da Revolução dos Bichos, narrada nem pelo cavalo, que acreditava demais nos porcos, nem pelo burro, que não acreditava nem mesmo na revolução. Provavelmente seria a história narrada por um porco menos importante que Napoleão e Bola-de-Neve. Um porco que não aparece na narrativa é claro, pois foi banido. Um porco que lutou pela revolução, mas que viu os seus amigos porcos se transformarem em homens um tempo antes do cavalo ter visto, porém, um tempo depois do burro. “(...) os animais subiram ao topo e olharam em volta, à luz clara da manhã. Sim, era deles – tudo quanto enxergavam era deles.” (Orwell, s/d, p. 08). A euforia da tomada do poder marcava o início da sua própria destruição.

Humanitarismo e a Luta Revolucionária

Carlos Franqui é, antes de tudo, um humanista, para o qual o homem, seja qualquer homem, lute em qualquer lado da trincheira, deve ser respeitado. Seu humanismo aproxima-se por um lado, do humanismo cristão, cuja premissa diz: “Amai os vossos inimigos”. O sol raia sobre os bons e os maus, e a chuva cai sobre os justos e os injustos. O inimigo, para Franqui, merece a piedade.

O humanitarismo do rebelde cubano se distingue do cristão em dois aspectos essenciais: quanto aos fins e quanto aos meios. Dos fins, falaremos mais à frente. Dos meios, nos interessa saber que amar o inimigo não é aceitá-lo tal como ele é. Amar o inimigo é, também, combatê-lo. O que diferencia, quanto aos meios, o humanismo cristão do humanismo cubano está justamente na forma de combate.

Todo aquele que segue a ética do sermão da montanha, não poderá deixar de ouvir o que foi dito por seu mestre: “... não resistai ao malvado. A quem te bater na face direita, apresenta também a outra.” (MATEUS 5, 39). A violência não é atitude de quem segue a ética cristã. O seu único e lustrado fuzil é o bem. Suas mãos caminham limpas. Afinal, “todo aquele que der de beber a um destes pequenos, ainda que seja um copo de água fresca, por ser meu discípulo, eu vos declaro esta verdade: ele não ficará sem recompensa.” (MATEUS 10, 42). Todo homem recebe aquilo que ele fornece e colhe aquilo que ele planta. Ferir com a espada é ser ferido por ela.

De forma contrária, o humanismo de Franqui levanta a espada e fere. Porém, cuida da ferida. Retira o inimigo da luta, mas não da vida. Nesta briga de irmãos, se deve bater até que um se renda, porém, sem golpes baixos. A guerra pode ter o seu lado humano.

Franqui faz um elogio do processo da luta revolucionária em Cuba, destacando o humanitarismo como guia da ação dos revolucionários cubanos. Isto se mostrava, por exemplo, no tratamento dado aos inimigos pelo Exército Rebelde.

Uma das coisas que me surpreendeu quando cheguei à Sierra foi o lado humano da guerra. O exército rebelde parecia quixotesco, com Fidel representando o papel do nobre espanhol. Ordenou que déssemos tratamento médico ao inimigo ferido como se fosse nosso próprio camarada de armas. Não iríamos matar ninguém. Não iríamos matar, torturar ou ofender prisioneiros de forma alguma. Iríamos explicar o que lhes estávamos fazendo e por quê, no sentido de educá-los para nossa causa. (FRANQUI, 1981, p. 160).

Combater o inimigo. Porém, cuidar dele como se fosse o nosso próprio camarada. O inimigo só é camarada depois de prisioneiro. Enquanto está em condição de resistir, deve ser combatido. Quando perde o posto e está em condição de ser destruído, será poupado e bem tratado. É desta ética que se deduz todas os outros mandamentos: não torturarás. Não matarás. Os inimigos presos são os nossos companheiros. A ele falta a educação à nossa causa, e esta é a nossa função: educá-los.

O humanitarismo é não só amar os nossos inimigos, mas, também, amar ao próximo tal como ele se apresenta a ele mesmo. Os camponeses eram respeitados simplesmente porque deveriam ser e o respeito se daria em todos os sentidos, às suas tradições, às suas mulheres e aos seus produtos. (idem, *ibidem*).

Por último, no humanismo de Franqui se insere a igualdade. Se para o cristão, todos os filhos são iguais perante o pai, para o rebelde cubano todos os guerrilheiros são iguais. E a igualdade que havia no interior do Exército Rebelde

era uma das essências de um processo de luta revolucionário em que a dominação não existia. O respeito era, segundo Franqui, o que movia a ação e não a obediência. O exército era uma família, onde os irmãos cooperavam voluntariamente. “Éramos uma família e trabalhávamos juntos por respeito, em vez de simples obediência.” (idem, *ibidem*).

Franqui parece concordar com Che Guevara quanto a este aspecto. A ação do Exército Rebelde é orientada não pela obediência, não pela repressão, não pelo autoritarismo de cima para baixo. Mas, pelo respeito e pelo autocontrole. Algo que partia do convencimento profundo do indivíduo. Como disse Che:

(...) el ejército de liberación fue un ejército puro donde ni las más comunes tentaciones del hombre tuvieron cabida; y no había aparato represivo, no había servicio de inteligencia que controlara al individuo frente a la tentación. Era su autocontrol el que actuaba. Era su rígida conciencia del deber y de la disciplina. (GUEVARA, 1959).

A igualdade para Franqui se apresentava, também, na não existência de privilégios de postos, pois, para ele, não havia uma classe privilegiada. Os comandantes sendo poucos não a constituíam. “Havia poucos comandantes, portanto não constituíam uma classe (...) Esse humanitarismo não era de fachada; era verdadeiro.” (FRANQUI, 1981, p. 160).

Destes três aspectos, o tratamento ao inimigo, o respeito aos camponeses e a igualdade entre comandantes e soldados, Franqui faz o seu elogio do processo de luta revolucionária, atribuindo a ele um caráter humanitário. O fracasso da Revolução deve ser buscado, assim, em alguns anos mais tardes, de forma alguma na luta dos rebeldes, mas, pelo lado oposto, na tomada do poder. Ela é que terá um forte

significado para a efetivação de uma dominação política em Cuba.

A Tomada do Poder e o Totalitarismo

Todo processo revolucionário passa por uma luta pelo direito de dizer a revolução. Nenhuma força política faz uma revolução sozinha. Ela geralmente precisa se relacionar com outros tantos que também lutam e que também exigem o direito de dizer a revolução. É uma luta pelo poder. Não necessariamente a apropriação do Estado, embora ele seja um dos instrumentos deste poder. Mas, uma luta pelo crédito. Pelo estar em posição de dizer o que fazer.

A gata Dinah em Alice no País das Maravilhas possui diferentes posições em diferentes lugares. Disse Alice: “Ninguém gosta dela por aqui, mas tenho certeza que é a melhor gata do mundo!”. (CAROL, 1998, p. 45). Dinah é uma simples gata submissa na casa de Alice e uma ameaça temível no País das Maravilhas, faz tremer o rato, o cachorro e os pássaros. O poder é o ato de estar em posição de ordenar e isto não implica uma relação monolítica. O coelho gritou para Alice, que havia diminuído de tamanho, num tom zangado: “ ‘Ora, Mary Ann, o que você está fazendo aqui fora? Corra para casa imediatamente e me traga um par de luvas e um leque! Rápido!’”. E Alice estava tão assustada que saiu correndo imediatamente na direção que ele apontava” (idem, p. 47). Pequena e assustada, Alice não estava em posição de não obedecer. “ ‘Que estranho’, disse Alice para si mesma, ‘servir de garota de recados para um coelho! Imagino que Dinah também vai começar a me dar tarefas para fazer!’”. (idem, ibidem). Mas, Alice, que havia crescido e diminuído de tamanho tantas vezes, bebeu algo que estava dentro de uma garrafinha. Ela cresceu tanto de tamanho que não conseguia mais passar pela porta da casa do coelho, “(...) estava

agora umas mil vezes maior que o Coelho e não tinha razão para temê-lo.” (idem, p. 51). O poder é uma questão de tamanho. Tamanho no sentido de posição. O alto e o baixo. Aquele que está em posição de ordenar e aquele que está em posição de obedecer. “(...) não acho (...) que eles deixariam Dinah ficar na casa se ela comesse a dar ordens desse jeito”. (idem, p. 48). Dinah não está em posição de ordenar.

Para Franqui, a centralização do poder nas mãos de Fidel foi possível pela vitória política que Fidel teve sobre o Diretório Revolucionário e sobre o clandestino Movimento 26 de Julho. Esta vitória está vinculada à relação entre a *Sierra* e as cidades, isto é, entre os revolucionários da *Sierra Maestra* e os revolucionários urbanos. Frank percebe a especificidade de cada um dos ambientes. A *Sierra* e as cidades são duas realidades distintas. Para a primeira, em relação às cidades, a tranquilidade, a sensação de liberdade e vitória. Para as cidades, em relação à *Sierra*, o mundo de crime e horror.

Em Santiago, milhares de jovens haviam sido torturados e assassinados. Os rebeldes clandestinos combateram Batista quase sem armas, arriscando suas vidas todos os dias. Eles haviam perdido muito mais combatentes do que nós, na *Sierra*. Lá possuíamos armas e também tínhamos a proteção da natureza. Aqueles anos de clandestinidade na cidade constituíram um mundo de crime e horror, uma luta anônima que arrebatou os cubanos à resistência contra Batista. A *Sierra* nos dava uma sensação de liberdade e vitória, que ninguém poderia sentir lá embaixo, na cidade. Lá em cima era como férias revolucionárias. (FRANQUI, 1981, p. 24).

Duas realidades distintas, a *Sierra* e as cidades deixaram diferentes cicatrizes. A *Sierra* conheceu a vitória, enquanto às

idades sobrou a derrota. “O rebelde da *Sierra* conhecia apenas a vitória da sua luta, enquanto que o rebelde urbano conhecia apenas a derrota. A guerra na cidade era como uma luta de boxe, na qual cada *round* é feito de perdas e ganhos.” (idem, p. 40).

A guerra clandestina travada nas cidades arrasou as possibilidades reais de neutralização do poder de Fidel Castro e possibilitou a centralização unipessoal do Estado. O Diretório, a segunda maior força política revolucionária, estava impossibilitado de fazer frente a Fidel. Isto, devido à morte de líderes importantes, à desestruturação do movimento e ao anulamento de sua importância simbólica, que foi capitalizada por outros homens ou pelo próprio Movimento 26 de Julho.

(...) a terrível guerra clandestina nos havia arrasado. O Diretório havia perdido suas melhores *cadres* e seu líder, José Antonio Echevarría, no ataque ao Palácio Nacional, e ainda estava em processo de reestruturação quando Batista fugiu. A lendária chegada de Che e seu ataque-relâmpago a *Las Villas* haviam anulado a importância do grupo da Frente *Escambray* (um prolongamento do Diretório) e a ordem de Fidel – que proibia o Diretório de compartilhar da vitória em Havana após ter lutado em *Placetas* e Santa Clara – isolou as forças leais a Chomón e Cubelas. Em seu primeiro discurso, Fidel acusou estas forças do roubo de armas, liquidando assim o Diretório como poder político. (idem, p. 39).

O clandestino Movimento 26 de Julho também foi impossibilitado de agir enquanto força coletiva e fazer frente à centralização do poder por Fidel. A morte de importantes membros, algumas ações fracassadas, e a capacidade de apropriação do controle por Fidel Castro, foram fundamentais para a desarticulação do Movimento.

(...) Mortos Frank País e Daniel (René Ramos Latour), seus melhores militares, Santiago e Havana deixaram de ser centros de ação militar. O fracasso da greve geral de abril, convocada pelo Diretório e pelo Movimento 26 de Julho, permitiu que Fidel assumisse o controle de todas as forças clandestinas através do comandante Delio Gómez Ochoa. O objetivo de Fidel: marginalizar o movimento e fazê-lo desaparecer. (idem, p. 39).

O controle político da Revolução se centrou, assim, na *Sierra Maestra*. O Exército Rebelde, dotado de armas, maior segurança e capacidade de apropriação simbólica, tornou-se a força capaz de dirigir o processo revolucionário. Seu comandante máximo, seria, obviamente, o comandante máximo da Revolução.

O rebelde urbano foi a vítima da história cubana. Lutando boxe a cada ring, foi enfim nocauteado por um terceiro que invadiu a lona. Estando o poder concentrado em Fidel, a história da revolução cubana se tornou a história da luta coordenada por Fidel. “O ataque a Moncada, o desembarque do *Granma* e a *Sierra* fundiram-se em uma só coisa: Fidel Castro, sozinho.” (idem, p. 39).

“‘Quem controla o passado’, dizia o lema do Partido, ‘controla o futuro; quem controla o presente, controla o passado.’” (Orwell, 1984, p. 36). E o rebelde urbano foi deixado de lado da história da revolução cubana.

O Poder

Para Franqui, a luta real pelo direito de dizer a Revolução Cubana não seria entre socialismo e capitalismo. Seria, pelo contrário, entre o socialismo russo e o socialismo humanista. (FRANQUI, 1981, p. 63). O conflito maior não se daria entre Cuba e os Estados Unidos, mas no interior dos próprios revolucionários. Uma luta tão fraterna quanto a de Abel e Caim. Algo tão comum no interior das revoluções

sociais, quanto já imaginava Maquiavel. Quem sobe ao poder deve se preocupar mais com os próprios amigos do que com os inimigos.

Os que se eram denominados comunistas, que longe do comunismo eram partidários do capitalismo de Estado da União Soviética, eram os que contavam com maior poder, maior inserção no Estado e no Exército, maior força de repressão. Os socialistas humanistas eram os mais numerosos. “O que dividia esses grupos não eram suas tendências radicais, a intensidade de seu sentimento antiimperialista ou as suas crenças anticapitalistas; era comunismo puro e simples.” (idem, p. 40)

O grupo dos socialistas humanistas, dos quais Franqui era um dos representantes, possuía força em toda a Cuba,

(...) era composto das pessoas da C.T.C., do *Revolución* e do Movimento 26 de Julho: David Salvador, Faustino Pérez, Marcelo Fernández e eu. (idem, ibidem), e também“(...) incluía trabalho organizado, algo por volta de um milhão de pessoas, na cidade e no campo, assim como a juventude da nação, radicalizada pela guerra contra Batista e pelos problemas econômicos do país (idem, p. 41).

O grupo dos pró-soviéticos era um grupo pequeno, embora forte. “(...) era formado por Raúl Castro, Che Guevara, uns poucos comandantes, os velhos comunistas e alguns companheiros viajantes.” (idem, ibidem).

O conflito entre estas duas correntes remontam o debate histórico entre os anarquistas e os marxistas iniciado no séc. XIX por Bakunin e Marx sobre a questão do poder de Estado⁵. A

⁵ Aqui precisamos esclarecer que, apesar das críticas de Bakunin, Marx nunca defendeu o modelo que as revoluções ditas comunistas estabeleceram no século XX. E ainda que possa ter defendido a tomada do poder de Estado

crítica de Carlos Franqui aos comunistas se assemelha à crítica de Bakunin aos marxistas. Para este, a “... revolução sanguinária baseada na construção de um Estado revolucionário, fortemente centralizado, teria como resultado inevitável (...) a ditadura militar com um novo senhor.” (BAKUNIN, 1999, 136).

O Estado é conservador por natureza. Toda revolução que opta pelo fortalecimento do Estado tende a fortalecer uma nova opressão. Disse Bakunin:

Não concebemos também que se possa falar da liberdade do proletariado ou da libertação real das massas no Estado e pelo Estado. Estado quer dizer dominação, e toda dominação supõe a submissão das massas e, conseqüentemente, sua espoliação em proveito de uma maioria governamental qualquer. (idem, p. 147).

O poder de Estado é confrontado com o povo, o verdadeiro protagonista de uma revolução social. Toda revolução deve ser feita pelo povo e sua suprema direção deve ficar sempre “... no povo organizado em federação livre de associações agrícolas e industriais, o Estado revolucionário e novo...” (idem, p. 140).

Em Cuba, este debate teórico está centrado na especificidade histórica da ilha: o que fazer com a indústria açucareira? É nas respostas para esta questão que encontramos as premissas da luta entre libertários e centralistas.

Tanto os pró-soviéticos quanto os socialistas humanistas concordavam com o fato de que o açúcar mantinha a dependência econômica e, conseqüentemente, a sujeição política de Cuba. Concentrados na imposição

burguês pelo proletariado, rompeu com esta tese em 1871, ao analisar a experiência libertária e anti-estatista da Comuna de Paris.

colonial do açúcar, Cuba precisava buscar todos os demais produtos a partir de sua relação com os Impérios. O açúcar era uma prisão e “havia chegado o momento da nação se libertar da sua velha prisão.” Para os conservadores, sem açúcar não existiria Cuba, para os revolucionários, com o açúcar não haveria país, liberdade ou independência. (FRANQUI, 1981, p. 86).

Porém, enfrentar a indústria açucareira e todas as transformações estruturais que os revolucionários estavam dispostos a levar a cabo, necessitava da resolução de um novo questionamento: Seria nossa pequena ilha, dependente como era dos Estados Unidos, capaz de se tornar auto-suficiente e independente? (idem, ibidem).

Para os pró-soviéticos, a ação se resumia em duas: estatizar a indústria do açúcar e optar pelo auxílio da União Soviética. Franqui acredita que as posições destes ditos comunistas estavam marcadas por duas premissas: a de que o fortalecimento do Estado devia ser um dos caminhos para a Revolução e a de que era impossível fazer de Cuba um país autônomo, devendo os revolucionários buscar o apoio da URSS, o que seria o mesmo que submeter-se a um novo império.

A sua crítica à posição dos pró-soviéticos coloca em evidência um debate sobre o poder. Para Franqui, poder e povo são categorias opostas. O primeiro visa conservar e dominar, o segundo, revolucionar e libertar. O poder tende a ser conservador, e novamente devemos notar a diferença entre o poder nesses moldes e a revolução, que era o povo. O problema era que Fidel era o poder. (idem, ibidem).

A proposta de estatização ocupa um local central no palco de debate sobre o poder. Para Franqui, a estatização aparece como um dos instrumentos do poder. Estatizar não é socializar. A

primeira ação se vincula a uma necessária centralização política. “(...) a estatização nada faz além de criar e apoiar um gigantesco, improdutivo e repressor superestado burocrático, um partido que é o Estado, que é o pai, que é o dono.” (idem, p. 85).

O vínculo com a União Soviética seria também seguir a cartilha stalinista. Obedecer. Se submeter ao Império. A industrialização, opção do leste europeu, seria obrigatoriamente a ordem para Cuba. “Para os soviéticos e seus satélites, a industrialização é a resposta a qualquer problema.” Para os cubanos, queria Franqui, nada de ordens. Mas, a opção pelo povo, que havia feito uma revolução nova, autônoma. (idem, p. 86). Franqui defende a idéia de que o povo cubano poderia impor resistência econômica e militar sem os Estados Unidos e a União Soviética. Cuba como país tropical, precisaria aumentar a produção de níquel, reorientar sua agricultura visando a autosuficiência com relação a comidas, e incrementar o turismo, fazendo do açúcar apenas um produto intermediário na economia cubana. (idem, ibidem). A resistência militar já foi provada pelo povo cubano, que suportou o conflito com os Estados Unidos. “Éramos um povo unido, pronto para morrer, e com a opinião mundial ao nosso lado”. (idem, p. 87).

A partir de duas premissas, o vínculo necessário entre poder e dominação e a percepção da importância de ser o povo o protagonista da revolução social, Franqui acreditava que “era o momento para se confiar no povo e criar novos modos de vida.” (idem, ibidem). O povo estava se organizando por conta própria, pois tinha, com a Revolução, recuperado a sua dignidade. A socialização e não a estatização era a proposta de Franqui. “Só precisávamos dar poder ao povo – não a um ditador militar.” (idem, ibidem), disse o socialista humanista como tantos

libertários disseram na história das revoluções do séc. XX. Partindo de premissas opostas a de Franqui, disposto à centralização do poder e com uma desconfiança da capacidade de organização do povo, Fidel “preferia militarização à organização” (idem, p. 88) e apresentava sua “tendência ao monopólio estatal em vez do socialismo verdadeiro (...) fazendas estatais em vez de cooperativas auto-reguladoras.” (idem, ibidem).

Assim, o fracasso da revolução está intimamente ligado à tomada do poder estatal. A concepção de poder de Franqui se torna essencial para a sua história da Revolução Cubana. O poder para Franqui está centrado ainda na metáfora da propriedade. Ele é algo do qual o homem se apropria. Tomar o poder, se apropriar do poder, conquistar o poder, pressupõe a existência de algo que possui um dono. Em segundo lugar, o poder trás consequências para o caráter do homem. Ele é corruptor. Foi a centralização do poder nas mãos de um homem que tornou possível a corrupção da revolução. O poder exerce uma força sobre o homem. Transforma o homem e o regime na ditadura plena. É por isso que pergunta Franqui: “As pessoas se transformam quando alcançam o poder? (...) Qual é a diferença entre um homem quando faz parte de um grupo de oposição e quando tem o poder absoluto?” (idem, p. 162). Tudo foi pelos ares quando o poder foi tomado e centralizado nas mãos de um só. “O socialismo tornou-se ditadura...”. O Estado ao invés de se destruir gradualmente, tende a se fortalecer. Afirmou Franqui:

Marx achava que o Estado desapareceria eventualmente, mas como pode isso acontecer, quando fica mais e mais forte a cada dia? O Estado torna-se um monopólio colossal que devora tudo, que se torna totalitário em sua inabilidade

de tolerar desvios de qualquer espécie (idem, p. 167).⁶

Como dizia Bakunin aos marxistas: “nenhuma ditadura pode ter outra finalidade senão a de durar o máximo possível.” (BAKUNIN, 1999, p. 158).

Uma outra consequência da centralização é a formação de uma nova classe dominante na sociedade cubana: a burocracia estatal. Sua dominação política é também econômica. A burguesia cedeu lugar à burocracia. Os homens saem de cena, mas os porcos estão à cada dia que passa, se tornando homens.

Efetivamente, a revolução mudou alguma coisa? Sim, tudo nos mais altos escalões de Cuba mudou: o Partido Estado era a nova classe dominante. Mas nada mudou mais para baixo (...) Os que estão no topo desfrutam de privilégios. Então não existe mais a velha burguesia, e daí? Existem burocratas que administram, controlam e estão ricos. (FRANQUI, 1981, p. 170).

Enquanto o povo cubano está afundado em uma mesma realidade de miséria e exploração, os burocratas, aqueles que pretendiam a socialização, estão ricos. A apropriação do poder político possibilita a apropriação do poder econômico. “De certa maneira, parecia como se a granja se houvesse tornado rica sem que nenhum animal tivesse enriquecido – exceto, é claro, os porcos e os cachorros.” (ORWELL, s/d, p. 46) “Nesta estrutura social, o papel do povo era o de trabalhar e de obedecer inquestionavelmente” (FRANQUI, 1981, p. 88).

E assim, todos os bichos observavam da janela, homens e porcos jogando cartas. Assustadas, “olhavam de

⁶ Aqui Franqui comete um erro muito comum: o de tomar as idéias leninistas como sendo as idéias de Marx.

um porco para um homem e de um homem para um porco outra vez, mas se tornara impossível distinguir quem era homem, quem era porco”. (ORWELL, s/d, p. 50).

Entretanto, o fracasso da Revolução Cubana e a dominação política que recaiu sobre os homens não foram resultados somente da centralização do poder nas mãos de Fidel Castro. O fracasso se iniciou, segundo Franqui, também, com as execuções políticas após a tomada do poder. Afirma sobre as execuções que ele mesmo apoiou no início da Revolução:

Hoje, discordo e assumo total responsabilidade pelo que acontece então. Não por compaixão, não porque ache que os esquadrões terroristas de Batista, ou seja lá quem for, estejam inocentes ou mereçam viver. O problema não é quem recebe o disparo, é quem o faz. Quando você executa alguém a sangue frio, está aprendendo a matar. É assim que seres humanos se tornam máquinas de matar e essas máquinas são impossíveis de deter. Elas precisam de combustível e, quando não tem, saem à sua procura. Então, da nossa decisão de poupar sangue matando apenas criminosos, surgiu um novo poder repressor, que seria implacável. (FRANQUI, 1981, p. 36).

O problema não é quem recebe o disparo, mas quem o faz. O ato de matar a sangue frio fez com que os estadistas

revolucionários se transformassem em máquinas de matar desejosas de cada vez mais sangue. A violência revolucionária é colocada em cheque. Matar gera frieza. A alma revolucionária disposta a mudanças se torna malévola e não mais vê valor no homem. O humanitarismo do momento da luta revolucionária é desmantelado. Constrói-se um estado totalitário e opressor. O homem é Macbeth após matar o rei: “Tenho medo de pensar no que fiz. Olhar a cena uma vez mais? Não me atrevo”. Mas, matar a sangue frio faz do homem um homem frio e Macbeth se aproxima de Lady Macbeth a cada dia, para quem: “os que dormem, e os que já estão mortos, não passam de pinturas. É tão-somente o olhar de uma criança que se amedronta diante de um diabo desenhado.” Olhar o morto que você matou com os olhos não de uma criança, mas de um adulto indiferente. Eis o problema ou, seria melhor dizer, a sina de quem faz o disparo. Para Franqui, a revolução morre quando os revolucionários se esquecem de que o inimigo é um homem, um ser humano. Fidel Castro se esquece, ele é Lady Macbeth, “tinha que matar, e o fazia friamente, sem emoções.” (FRANQUI, 1981, p. 162).

REFERÊNCIAS

- BAKUNIN, Michel A. *Textos Anarquistas*. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- CABRERA INFANTE, Guillermo. *Mea Cuba*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CAROLL, Lewis. *Alice no País das Maravilhas*. Porto Alegre: L&PM, 1998.
- FRANQUI, Carlos. *Retrato de Família com Fidel: Fidel Castro visto por um Ex-íntimo*. Rio de Janeiro: Record, 1981.
- GUEVARA, Che. *Que és un Guerrillero*. La Habana, 19 de Fevereiro de 1959. Disponível em: <http://www.marxists.org/espanol/guevara/59-quees.htm>. Acesso em: 02 de Janeiro de 2006.
- ORWELL, George. *A Revolução dos Bichos*. São Paulo: s.d. Disponível em: www.mundocultural.com.br. Acesso em: 14 de abril de 2002.
- ORWELL, George. 1984. São Paulo: Nacional, 1984.

* Doutor em História, professor adjunto da UFG – Universidade Federal de Goiás. E-mail: saddirafael@yahoo.com.br