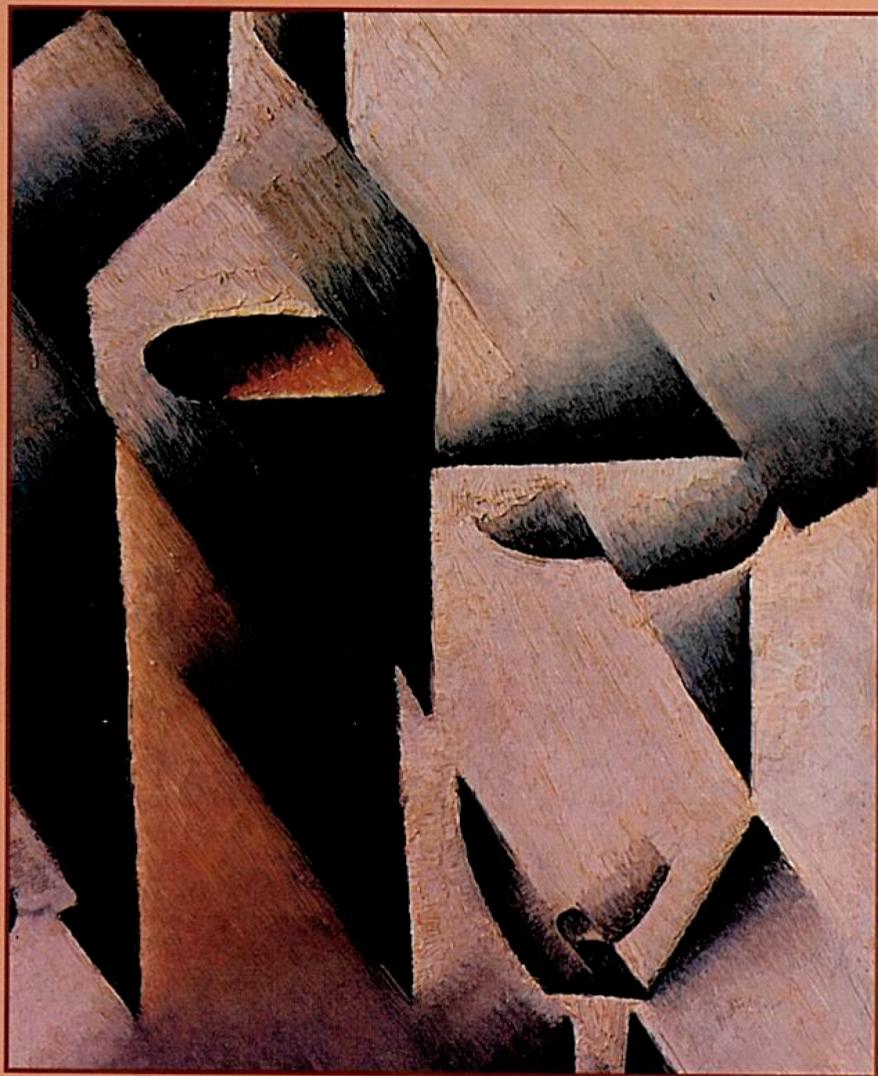


IDÉIAS

Ano 3

nº2

julho/dezembro 1996



Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



IDÉIAS

Ano 3

nº 2

julho/dezembro 1996

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP

IDÉIAS

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

ISSN 0104-7876

Diretor: João Quartim de Moraes

Diretor Associado: Armando Boito Junior

Comissão Editorial: Ciro Flamarion S. Cardoso - Décio Saes - Eduardo Viola - Jacynto Lins Brandão - João José Reis - José Cavalcanti de Souza - José Vicente Tavares dos Santos - Lia Osório Machado - Marilena Chauí - Marisa Lajolo - Octavio Ianni - Pedro Jacobi - Roberto Cardoso de Oliveira - Ubirajara Rebouças - Vilmar Faria

Secretário de Redação: Reginaldo C. Moraes

Comissão de Redação: Alcides Hector Rodriguez Benoit - Arley Ramos Moreno - Carlos R. Galvão Sobrinho - João Quartim de Moraes - Luiz Roberto Monzani - Pedro Paulo Abreu Funari - Reginaldo C. Corrêa de Moraes - Ricardo Coltro Antunes

Setor de Publicações: Elizabeth S. S. Oliveira - Magali Mendes - Marilza Aparecida da Silva

Editoração: Marilza A. Silva / Camila A. Sevilha

Revisão: Vera Caputo

Projeto gráfico e capa: Carlos Roberto Fernandes

Impressão: Gráfica Central da UNICAMP

SUMÁRIO

- 5 Marx e Engels como Sociólogos da Religião
Michaël Löwy
- 25 A Modernização sob Comando da Terra.
Os Impasses da Agricultura Moderna no Brasil
Maria de Nazareth Baudel Wanderley
- 55 Formas de Entendimento do Socialismo
Jorge Miglioli
- 69 A Lógica da Compaixão
Sandra N. C. Caponi
- 109 Pensar o Trabalho e seu Valor
Yves Schwartz
- DOCUMENTO
- 123 Os Anos da Coluna: Depoimento de Luís Carlos
Prestes ao Arquivo Edgard Leuenroth - 31/03/1987
Ricardo Antunes - Apresentação
- RESENHAS
- 151 Benett Harrison, Lean and mean. The changing
landscape of corporate power in the age of
flexibility
(Lena Lavinas)

- 157 Celso Castro, Os Militares e a República:
um estudo sobre cultura e ação política
(*Suzeley Kalil Mathias*)
- 163 Tânia Pellegrini, Gavetas vazias: ficção e política
nos anos 70
(*Marcelo Ridenti*)
- 169 Gabriel Vargas Lozano, Más allá del Derrumbre
(*Giovanni Alves*)

MARX E ENGELS COMO SOCIÓLOGOS DA RELIGIÃO*

*Michaël Löwy***

Muita tinta correu a propósito da crítica marxista da alienação religiosa ou do combate do ateísmo materialista contra o idealismo cristão. O que aqui nos interessa é outra coisa: a contribuição de Marx e Engels à sociologia dos fatos religiosos. Percorrer atentamente esse terreno pode nos reservar algumas surpresas.

Partidários e adversários do marxismo parecem concordar em um ponto: a célebre frase “a religião é o ópio do povo” representa a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso. Ora, essa fórmula nada tem de especificamente marxista. Podemos encontrá-la antes de Marx com algumas nuances, talvez, em Herder, Feuerbach, Bruno Bauer e muitos outros. Tomemos dois exemplos de autores próximos de Marx.

Em sua obra sobre Ludwig Börne, de 1840, Heine refere-se ao papel narcótico da religião de maneira bastante positiva – com uma pitada de ironia: “Bendita seja uma religião que verte no amargo cálice da humanidade sofredora algumas doces e soporíferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, fé e esperança”. Moses Hess, em seus ensaios publicados na Suíça em 1843, adota uma posição mais crítica – mas não desprovida de ambigüidade: “A

* Artigo publicado originalmente no *Archive des sciences sociales des religions*, 89, jan/mar, 1995, pp.41-52.

** Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR), Paris.

religião pode tornar suportável... a consciência desgraçada da servidão... da mesma maneira que o ópio é de uma grande ajuda nas doenças dolorosas”.¹

A expressão aparece pouco depois no artigo de Marx “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel” (1844). Uma leitura atenta do parágrafo inteiro mostra que seu pensamento é mais complexo do que se imagina habitualmente. Na realidade, rejeitando a religião, Marx não deixa de levar em conta seu duplo caráter: “A aflição religiosa é ao mesmo tempo a expressão da verdadeira aflição e o protesto contra essa aflição. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, como é o espírito de uma situação sem espiritualidade. Ela é o ópio do povo”.²

Uma leitura do ensaio em seu conjunto mostra claramente que o ponto de vista de Marx em 1844 releva mais do neo-hegelianismo de esquerda, que vê na religião a alienação da essência humana, do que da filosofia das Luzes, que a denuncia simplesmente como uma conspiração clerical (o “modelo egípcio”). De fato, quando Marx escreve a passagem acima, ainda era um discípulo de Feuerbach, um neo-hegeliano. Sua análise da religião era, portanto, “pré-marxista”, sem referência às classes sociais e sobretudo ahistórica. Mas ela não era menos dialética pois apreendia o caráter contraditório da “aflição” religiosa: às vezes legitimação da sociedade existente, às vezes protesto contra ela.

É apenas mais tarde, em particular na *Ideologia alemã* (1846), que começou o estudo propriamente marxista da religião como

¹ Essas referências e outras similares são citadas por Helmut Gollwitzer em seu artigo “Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube”. *Marxismusstudien*, Vierte Folge, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1962, p.15-16.

² In Karl Marx e Friedrich Engels. *Sur la religion (S.R.)*, Paris, Editions Social, 1960, p. 42, 77. Ver o original *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, p. 22, 35. A tradução francesa designa a *geistige Produktion* por “production intellectuelle” (produção intelectual), mas tal expressão é inexacta.

realidade social e histórica. O elemento central desse novo método de análise dos fatos religiosos é considerá-los – juntamente com o direito, a moral, a metafísica, as idéias políticas etc. – como uma das múltiplas formas da ideologia, isto é, da produção espiritual (*geistige Produktion*) de um povo, a produção de idéias, representações e formas de consciência, necessariamente condicionadas pela produção material e as relações sociais correspondentes.

Se lhe ocorre falar em “reflexo” – um termo que vai levar várias gerações de marxistas a um belo impasse –, a idéia central do texto é antes a necessidade de explicar a gênese das diversas formas da consciência (religião, filosofia, moral, etc.) a partir das relações sociais, “o que permite então representar naturalmente a coisa em sua totalidade (e examinar também a ação recíproca desses diferentes aspectos”).³ Toda uma escola “dissidente” de sociologia marxista da cultura vai privilegiar, a partir de Lukacs, a categoria dialética da totalidade sobre a do reflexo. Por exemplo, segundo Lucien Goldmann, o grande princípio de método da sociologia marxista é o do “caráter total da atividade humana e a ligação indissolúvel entre a história dos fatos econômicos e sociais e a história das idéias”.⁴

Poder-se-ia resumir essa posição por uma passagem “programática” que aparece num artigo redigido alguns anos mais tarde: “Está claro que toda mudança histórica das condições sociais acarreta ao mesmo tempo a mudança das concepções e representações dos homens e portanto de suas representações religiosas”.⁵

³ S.R., p. 74 e *passim*.

⁴ L. Goldmann. *Sciences humaines e philosophie*. Paris, Editions Gaultier, 1966, p. 63.

⁵ K. Marx e F. Engels. “Compte rendu du livre de G.F. Daumer, *La religion de l'ère nouvelle ...*” S.R., 1850, p. 94.

Esse método de análise macro-social terá uma influência durável sobre a sociologia das religiões, mesmo além dos domínios marxistas.

A partir de 1846, Marx não prestará mais que uma atenção distraída à religião enquanto tal, como universo cultural/ideológico específico. Não se encontra em sua obra praticamente nenhum estudo mais desenvolvido de um fenômeno religioso qualquer. Convencido de que, como afirma no artigo de 1844, a crítica da religião deve se transformar em crítica deste vale de lágrimas e a crítica da teologia em crítica da política, ele parece desviar sua atenção do domínio religioso.

Encontram-se, entretanto, no primeiro volume de *O capital* (1867) uma série de anotações que são muito interessantes do ponto de vista metodológico, mesmo que se refiram à religião apenas de passagem, a propósito de outra coisa. Assim, numa célebre nota de rodapé, Marx responde ao argumento dos que vêem na importância da política da Antigüidade e da religião da Idade Média a prova da inadequação da explicação materialista da história: “Nem a Idade Média poderia viver do catolicismo nem a Antigüidade da política. Ao contrário, as condições econômicas de então explicam porque naquela, a religião, e nesta, a política, exerciam o papel principal (*Hauptrolle*)”.⁶ Marx jamais fará a demonstração das causas econômicas da importância da religião medieval, mas essa observação é interessante no nível do método, na medida em que reconhece que, em condições determinadas, a religião pode muito bem exercer o papel principal na vida de uma sociedade.

O único fenômeno religioso que parece interessá-lo em *O capital* (e em outros escritos econômicos) é o protestantismo, do ponto de vista de sua relação com o progresso do capitalismo. Todavia, contrariamente ao que poderíamos supor, essa conexão é

⁶ Karl Marx. *Le capital*. Paris, Garnier-Flammarion, 1969, v. I, p.590.

examinada de uma multiplicidade de ângulos, sem que se possa deduzir um único modelo de causalidade.

A abordagem mais “clássica” é, bem entendido, a que faria da reforma protestante o reflexo da sociedade burguesa. Por exemplo, na passagem seguinte: “O mundo religioso é apenas um reflexo do mundo real. Uma sociedade na qual o produto do trabalho toma a forma da mercadoria... uma tal sociedade encontra no cristianismo com seu culto do homem abstrato, e sobretudo em seus tipos burgueses, protestantismo, deísmo etc., o complemento religioso mais conveniente”.⁷ Entretanto, mesmo nesse parágrafo observa-se uma certa flexibilidade: a complementariedade não tem a mesma significação que o reflexo. Marx parece hesitar entre duas modalidades da relação sócio-histórica muito diferentes.

Às vezes, Marx sugere uma relação de causalidade em que a religião seria um fator ativo na formação do capitalismo. Por exemplo, para apoiar a afirmação de que “o protestantismo é essencialmente uma religião burguesa”, ele menciona o papel da Reforma na Inglaterra, na espoliação dos bens da Igreja e das terras comunais: dando “um novo e terrível impulso à exploração violenta do povo no século XVI”, a nova religião favoreceu a acumulação primitiva do capital. De maneira ainda mais explícita, ele afirma em outra passagem: “O protestantismo já exerce, pela transformação que opera em quase todos os feriados em dias úteis, um papel importante na gênese do capital”.⁸

Mais interessante do que a validade empírica dessas análises historiográficas é sua significação metodológica: o reconhecimento da religião como uma das causas importantes das transfor-

⁷ *Id.*, *ibid.*, p. 74.

⁸ *Id.*, *ibid.*, p. 553, 621. A expropriação dos conventos e outras terras cultivadas por camponeses favoreceu também o empobrecimento e a proletarização das massas rurais: “Não é que nem mesmo M. Rogers, antigo professor de Economia Política da Universidade de Oxford, baluarte da ortodoxia protestante, releva... o fato de que a pauperização inglesa vem da Reforma” (p. 689).

mações econômicas que conduziram ao estabelecimento do sistema capitalista moderno.

O que concluir: reflexo ou causa? Essa questão não parece preocupar Marx em demasia; a seus olhos, o essencial é pôr em evidência a conexão íntima e eficaz entre os dois fenômenos. Nesse contexto, é particularmente interessante voltar a uma passagem dos *Grundrisse* (1857-58) que sugere uma ligação intrínseca entre a ética protestante e o capitalismo: “O culto do ouro tem seu ascetismo, suas renúncias e seus sacrifícios: a economia, a frugalidade, o desprezo aos prazeres terrestres, temporais e passageiros; é a caça ao tesouro eterno. Fazer dinheiro está, assim, em conexão (*Zusammenhang*) com o puritanismo inglês e o protestantismo holandês”.⁹ O paralelo (mas não a identidade!) com as teses de Weber é evidente, tanto mais que Weber não poderia ter lido esse manuscrito de Marx, publicado pela primeira vez em 1940.

Além dessas observações fragmentárias e pouco desenvolvidas, pode-se considerar que a principal contribuição de Marx à sociologia da religião foi considerá-la simplesmente como uma das formas da “produção espiritual” cuja história não pode ser desconectada do desenvolvimento econômico e social global da sociedade. Para saber mais sobre as modalidades concretas e históricas dessa conexão, desse *Zusammenhang*, precisamos examinar sobretudo a obra de seu amigo e camarada de combate Friedrich Engels. Talvez seja por causa de sua educação que Friedrich Engels mostrou um interesse bem mais firme que Marx pelos fenômenos religiosos e seu papel histórico – partilhando, bem entendido, as opções decididamente materialistas e atéias de seu amigo. Sua principal contribuição para a sociologia das religiões é, sem dúvida, a análise da relação entre as representações religiosas e as classes sociais. O cristianismo, por exemplo, não aparece mais

⁹ K. Marx. *Fondements de la critique de l'économie politique* (Grundrisse). Paris, Anthropos, 1967, p. 174.

em seus escritos (como em Feuerbach) enquanto “essência” ahistórica, mas como uma forma cultural (“ideológica”) que se transforma no curso da história, como em espaço simbólico disputado por forças sociais antagônicas.

Engels nem sempre escapa à tentação de interpretar os movimentos religiosos em termos estreitamente utilitaristas e instrumentais como, por exemplo, nesta passagem bastante conhecida do ensaio “Ludwig Feuerbach e o fim do idealismo clássico alemão” (1866): “Se notamos que cada uma das diferentes classes utiliza a religião como lhe apraz... e que esses senhores crêem ou não em suas respectivas religiões, isso não faz nenhuma diferença”.¹⁰

Segundo a mesma lógica, freqüentemente reduz as diversas crenças a um simples “mascaramento religioso” de interesses de classe. Contudo, por seu método de análise, fundado na relação com a luta de classes, traz um novo esclarecimento sociológico ao estudo das religiões e, graças a ele, pode tomar as instituições religiosas não mais como um todo homogêneo (visão herdada da crítica enciclopedista da “conspiração clerical”), mas como um campo de forças atravessado pelos conflitos sociais.

Mantendo-se um adversário irreconciliável da religião, Engels não deixa de reconhecer, como o jovem Marx, a paradoxal dualidade do fenômeno: seu papel na sacralização da ordem estabelecida, mas também, conforme o caso, em seu papel crítico, protestatário e mesmo revolucionário. De outra parte, é precisamente esse segundo aspecto que mais o interessa e que se encontra no centro da maior parte de seus estudos concretos, desde o cristianismo das origens até o puritanismo revolucionário inglês do século XVII, passando pelas heresias medievais e pela guerra dos camponeses alemães do século XVI.

Não podemos, no quadro desse artigo, examinar de perto os escritos históricos de Engels. Remetemos os interessados aos

¹⁰ In *S.R.*, p. 260.

notáveis trabalhos de Henri Desroche e, mais recentemente, à útil síntese de David MacLellan.¹¹ Vamos nos limitar aqui a algumas questões de método.

Engels voltou por várias vezes à história do cristianismo primitivo. Numa primeira tentativa – o artigo “Bruno Bauer et le christianisme primitif”, de 1882 –, ele sugeria que o movimento havia recrutado a maior parte de suas primeiras adesões entre os escravos do império romano. Substituindo as diversas religiões nacionais, locais ou tribais dos escravos, destruídas pelo império, o cristianismo foi “a primeira religião universal possível”. Alguns anos mais tarde, em sua “Contribution à l'histoire du christianisme primitif” (1894-1895), propõe uma análise sociológica mais matizada dos primeiros cristãos: homens livres decadentes das cidades, alforriados privados de direitos, pequenos camponeses atolados em dívidas e escravos. Como não existia via comum de emancipação para tantos elementos diversos, apenas a religião podia lhes oferecer uma perspectiva comum, um sonho comum.¹²

O interesse de Engels para com o cristianismo primitivo não é puramente arqueológico: ele se nutria de duas constatações políticas atuais. De uma parte, a memória do primeiro cristianismo está presente em todos os movimentos populares revolucionários, desde as heresias medievais até o comunismo operário do século XIX, passando pelos taboritas de Jean Zizka (“de gloriosa memória”) e pela guerra dos camponeses alemães. Mesmo depois de 1830, o cristianismo primitivo continua servindo de inspiração aos primeiros comunistas operários alemães (Wilhelm Weitling) bem como aos comunistas revolucionários franceses.

De outra parte, Engels constata um paralelismo entre o cristianismo originário e o socialismo moderno: nos dois casos trata-se

¹¹ H. Desroche. *Socialismes et sociologie religieuse*. Paris, Cujas, 1965; e D. MacLellan. *Marxism and religion*. New York, Harper and How, 1987.

¹² In *S.R.*, p. 199, 327-28.

de movimentos das massas oprimidas cujos membros foram proscritos e perseguidos pelos poderes públicos, e que pregavam uma liberação iminente da escravidão e da miséria. Para adornar sua comparação, Engels divertia-se em citar uma frase de Ernest Renan: “Se queres fazer uma idéia das primeiras comunidades cristãs, olha uma seção local da Associação Internacional dos trabalhadores”.

A diferença essencial entre os dois movimentos reside em que os cristãos empurram a libertação para o além, enquanto o socialismo o coloca neste mundo de cá.¹³

Mas essa diferença é tão gritante como parece à primeira vista? Em seu estudo de um segundo grande movimento protestatário cristão – a guerra dos camponeses –, parece perder sua nitidez: Thomas Münzer, o teólogo e dirigente dos camponeses e plebeus revolucionários do século XVI, não queria o estabelecimento do reino de Deus sobre a terra?

A sublevação dos camponeses e a personagem de Münzer em particular exerceram sobre Engels uma verdadeira fascinação. Consagrou-lhe um de seus principais – senão o mais importante – estudos históricos, o livro intitulado *La guerre des paysans* (1850). Tal interesse resulta provavelmente do fato de que essa sublevação era a única tradição propriamente revolucionária na história alemã. Analisando a Reforma protestante e a crise religiosa da virada do século na Alemanha, em termos de luta de classes, Engels distingue três campos que se enfrentam no campo de batalha político-religioso: o conservador católico, composto do poder do império, dos prelados e de uma parte dos príncipes, da nobreza rica e do patriciado das cidades; o partido da Reforma luterana burguesa moderada, que agrupava os elementos proprietários da oposição, a massa da pequena nobreza, a burguesia e mesmo uma parte dos

¹³ F. Engels. “Contribution à l’histoire du christianisme primitif”, in *S.R.*, p. 311-12.

príncipes, que esperava enriquecer pelo confisco dos bens da Igreja. Enfim, os camponeses e os plebeus constituíam um partido revolucionário, “cujas reivindicações e doutrinas foram expressas mais claramente por Thomas Münzer”.¹⁴

Se essa análise dos enfrentamentos religiosos através da grade das classes sociais antagonistas é sociologicamente esclarecedora, Engels nem sempre evita o recorte reducionista. Com demasiada frequência, parece considerar a religião apenas como uma “máscara” ou uma “cobertura” (*Decke*) sob a qual se ocultam “os interesses, as necessidades e as reivindicações das diferentes classes”. No caso de Münzer, Engels pretende que ele “dissimulava” suas convicções revolucionárias sob uma “fraseologia cristã” ou sob uma “máscara bíblica”; se Münzer se dirigia ao povo “na linguagem do profetismo religioso” é porque esse era “o único que ele era capaz de compreender na época”. A dimensão especificamente religiosa do milenarismo münzeriano, sua força espiritual e moral, sua profundidade mística autenticamente vivida, parecem ter-lhe escapado.¹⁵

Ao mesmo tempo, ele não esconde sua admiração pela figura do profeta quiliasta cujas idéias descreve como “semicomunistas” e “religiosas revolucionárias”:

Sua doutrina política correspondia a essa concepção religiosa revolucionária e ultrapassava tanto as relações sociais e políticas existentes quanto sua teologia ultrapassava as concepções religiosas da época (...). Tal programa, que era menos a síntese das reivindicações dos plebeus da época do que uma antecipação genial das condições de emancipação dos elementos proletários em germe entre esses plebeus, exigia a instauração imediata do reino de Deus sobre a terra,

¹⁴ In *S.R.*, p.105.

¹⁵ In *S.R.*, p. 99, 114.

do reino milenar dos profetas, através do retorno da Igreja a sua origem e da supressão de todas as instituições em contradição com essa Igreja, pretensamente primitiva, mas, em realidade, totalmente nova. Para Münzer, o reino de Deus nada mais é que uma sociedade em que não haveria mais nenhuma diferença de classes, nenhuma propriedade privada, ou nenhum poder de Estado estrangeiro, autônomo, opondo-se aos membros da sociedade.¹⁶

Esse parágrafo surpreendente sugere não somente a função contestatória e mesmo revolucionária de um movimento religioso como também sua dimensão antipatrícia, sua função utópica. Estamos aqui nas antípodas da teoria do “reflexo”: longe de ser a simples “expressão” das condições existentes, a doutrina político-religiosa de Münzer aparece como uma “antecipação genial” das aspirações comunistas do futuro. Encontra-se nesse texto uma pista nova, que não é explorada por Engels, mas que será, mais tarde, ricamente trabalhada por Ernst Bloch, desde seu ensaio de juventude sobre Thomas Münzer até sua obra maior, *Princípio esperança*.

Para um balanço sóbrio e equilibrado da contribuição de Engels ao estudo sócio-histórico da Reforma pode-se remeter ao prefácio de Léonard Krieger na edição inglesa do livro (1967): “A conexão entre as seitas radicais e as classes ‘plebéias-camponesas’ – conexão que permitiu a Engels as suas análises históricas mais penetrantes – permanece a única relação precisa que foi aceita pelos historiadores dos dois lados da linha de divisão marxista. Em geral, contudo, mesmo se a prioridade atribuída por Engels aos interesses sociais e sua correlação unívoca das outras confissões religiosas com as classes sociais não conheceu uma tal aceitação, a importância da dimensão social para os conflitos religiosos da era

¹⁶ In *S.R.*, p. 114.

da Reforma não é posta em dúvida, e a descoberta do modo pelo qual essa relação pôde funcionar permanece uma das questões vivazes para a historiografia européia”.¹⁷

Se Marx se interessava pelo *Zusammenhang* entre protestantismo e capitalismo, Engels se debruça sobre as ligações entre o calvinismo e a burguesia: “Com um rigor bem francês, Calvino põe em primeiro plano o caráter burguês da Reforma, republicaniciza e democratiza a Igreja”. Na revolução inglesa do século XVII, “o calvinismo confirmava ser o verdadeiro mascaramento religioso dos interesses da burguesia da época”.¹⁸

Todavia, essa metáfora teatral (ou carnavalesca?), que parece reduzir a complexa relação, íntima e “dialética” entre religião e classes sociais a uma simples e mecânica ocultação da face por uma máscara, não é a única análise do calvinismo proposta por Engels. Encontram-se também nos seus escritos hipóteses mais fecundas que põem em conexão a religião e a condição existencial burguesa:

Lá, onde Lutero fracassou, Calvino alcançou a vitória. O dogma calvinista respondia às necessidades da burguesia mais avançada da época. Sua doutrina da predestinação era a expressão religiosa do fato de que, no mundo comercial da concorrência, o sucesso e o insucesso não dependem nem da atividade nem da habilidade do homem, mas de circunstâncias independentes de seu controle. Tais circunstâncias não dependem nem de quem quer nem de quem trabalha; estão à mercê de poderes econômicos superiores e desconhecidos...¹⁹

¹⁷ L. Krieger. Introduction a F. Engels in *The German revolutions*, Chicago, 1967, p. xli.

¹⁸ F. Engels. “Ludwig Feuerbach...”, *S.R.*, p. 259.

¹⁹ F. Engels. “Introduction à l'édition anglaise de socialisme utopique et socialisme scientifique”, 1892. *S.R.*, p. 259.

A analogia entre essa análise e a de Weber não escapou ao olhar agudo de Georg Lukacs, que vai combinar as duas para desenvolver sua teoria da reificação capitalista:

Não é por acaso que a religiosidade revolucionária das seitas forneceu sua ideologia às formas mais puras do capitalismo [Inglaterra, América] (...) Poder-se-ia mesmo dizer que a junção calvinista – e igualmente revolucionária – entre uma ética da prova (ascese intramundana) e a transcendência completa das potências objetivas que movem o mundo e configuram em seu conteúdo o destino humano (*Deus absconditus* e predestinação) representa, de maneira mitologizante mas em estado puro, a estrutura burguesa e a consciência reificada.

Numa nota de rodapé Lukacs remete simultaneamente ao texto acima de Engels e aos “ensaios de Max Weber no primeiro volume de sua *Sociologia da religião*”. A questão de saber se a interpretação materialista de Engels e de Weber – considerada (com ou sem razão) como não-materialista, senão “idealista” – são compatíveis, parece-lhe sem interesse: “É totalmente indiferente, para avaliar os fatos, que se aprove ou não sua [Weber] interpretação causal”.²⁰

Examinando a revolução inglesa do século XVII do ponto de vista da sociologia das religiões, Engels observa: “A segunda grande sublevação da burguesia encontrou no calvinismo uma doutrina cortada e costurada na sua medida”. Se a religião e não o materialismo forneceu a doutrina desse combate revolucionário, isso se deve à natureza politicamente reacionária dessa filosofia na Inglaterra de então:

Com Hobbes, o materialismo apareceu em cena, como defensor da onipotência e das prerrogativas

²⁰ G. Lukacs. *Histoire et conscience de classe*. Paris, Minuit, 1960, p. 237.

reais; ele fazia apelo à monarquia absoluta para manter sob o jugo esse *puer robustus sed malitiosus* que era o povo. Ocorreu o mesmo com os sucessores de Hobbes, com Bolingbroke, Shaftesbury etc.: a nova forma deísta ou materialista permaneceu, como para o passado, uma doutrina aristocrática, esotérica e conseqüentemente odiosa à burguesia (...) Em conseqüência, em oposição a esse materialismo e a esse deísmo aristocráticos, as seitas protestantes que forneceriam sua bandeira e seus combatentes para a guerra contra os Stuart, continuaram a constituir a força principal da classe média progressista (...).²¹

Essa observação é significativa: em ruptura com uma visão linear da história herdada da filosofia das Luzes, Engels reconhece aqui que o combate entre materialismo e religião não corresponde necessariamente ao debate entre revolução e contra-revolução, progresso e regressão, liberdade e despotismo, classes dominadas e classes dominantes – contrariamente ao que pretendeu a maior parte do marxismo oficial de confecção soviética.²² Nesse caso preciso, a relação é exatamente a inversa: religião revolucionária contra materialismo absolutista.

Curiosamente, malgrado sua estada de 40 anos na Inglaterra, Engels jamais se interessou pelos movimentos político-religiosos da revolução inglesa e, em particular, pelas correntes radicais, igualitárias ou comunistas (*levellers, diggers*) que se manifestaram nessa grande sublevação. Contrariamente à Reforma alemã do século

²¹ F.Engels, *op. cit.*, p. 297-98.

²² Ver, por exemplo, o *Petit dictionnaire philosophique* preparado por dois eminentes acadêmicos soviéticos, M. Rosenthal e P. Loudine: “O materialismo (...) sempre foi a concepção de mundo das classes sociais avançadas que lutam pelo progresso e interessadas no desenvolvimento das ciências”. Moscou, Editions en Langues Étrangères, 1955, p. 360.

XVI, o movimento inglês é analisado quase exclusivamente em sua dimensão burguesa.

Engels estava convencido de que a revolução puritana do século XVII foi a última na qual a religião pôde exercer o papel de ideologia revolucionária: “O estandarte religioso tremulou pela última vez na Inglaterra no século XVII e, cinquenta anos mais tarde, a nova concepção clássica da burguesia, a concepção jurídica, entra em cena na França sem dissimulação”. A grande Revolução Francesa foi a primeira sublevação burguesa que “rejeitou totalmente o fardamento religioso e travou todas as suas batalhas sobre o terreno abertamente político”. A partir desse momento, a religião pode ser apenas uma força social e politicamente regressiva.²³

É por essa razão que Engels manifesta – como Marx – enorme perplexidade face à persistência, entre as primeiras correntes operárias e comunistas do século XIX, da referência ao cristianismo primitivo. Em seu artigo de 1843 sobre “O progresso da reforma social sobre o continente”, surpreende-se com o fato de que os comunistas franceses, “membros de uma nação célebre por seu agnosticismo, sejam eles próprios cristãos. Um de seus axiomas favoritos é que ‘o cristianismo é o comunismo’. Tentam provar isso pela Bíblia, o estatuto das comunidades em que se diz que os primeiros cristãos viveram... etc.” E não encontra outra explicação para o paradoxo que o mau conhecimento da Bíblia entre os comunistas franceses: se fossem mais familiarizados com as Escrituras, teriam compreendido que “o espírito geral de seu ensinamento é totalmente oposto” ao comunismo. Por outro lado, constata que Weitling, “o fundador do comunismo alemão”, pretendia também, “exatamente como os icarianos da França”, que “o cristianismo é o comunismo”. Rejeitando esse tipo de sincretismo político-

²³ F. Engels. “Socialisme de juristes” 1887. *S.R.*, p. 264; e “Introduction a l'édition anglaise de socialisme utopique...”. *S.R.*, p. 298.

religioso, Engels manifesta simpatia e seu acordo filosófico com os socialistas ingleses (isto é, os owenistas), que, eles sim, “lutam como nós contra os preconceitos religiosos” – contrariamente aos comunistas franceses, que “perpetuam a religião, trazendo-a atrás de si como uma bomba”.²⁴ Sabe-se que essas divergências sobre a religião vão impedir um acordo entre Marx/Engels e os comunistas franceses em torno de uma revista comum em 1844 (os *Annales franco-allemandes*), e vão provocar também a ruptura com Weitling em 1846, a propósito da circular contra o “comunismo de amor” (*Liebeskommunismus*) de Hermann Kriege.

Trinta anos depois, Engels constata com satisfação que o novo movimento operário socialista é não-religioso – conceito que lhe parece mais pertinente que o de “ateísmo”. Seu principal argumento para ridicularizar as pretensões de alguns revolucionários – blanquistas e bakuninistas – de “transformar as pessoas em atéias por ordem do *moufti*”, “de ab-rogar Deus por decreto” ou “fazer do ateísmo um artigo de fé obrigatório”, era que, de qualquer maneira, entre a grande maioria dos operários socialistas, particularmente na Alemanha e na França, o ateísmo “já era”: “esse termo puramente negativo não se aplica mais a eles, pois não estão mais em oposição teórica, apenas prática, à crença em Deus; todos eles simplesmente acabaram com Deus, vivem e pensam no mundo real e são, portanto, materialistas”.²⁵

O diagnóstico é evidente em relação à hipótese fundamental de Engels, a saber: a partir do século XVIII, com o advento da filosofia das Luzes (Voltaire!) o cristianismo entrou em sua última fase e tornou-se “incapaz de servir no futuro de manto ideológico para as aspirações de uma classe progressista qualquer”.²⁶ Entre-

²⁴ F. Engels. “Le progrès de la réforme sociale sur le continent”, 1843. In: Henri Desroche, *Socialisme et sociologie religieuse*. Paris, Cujas, 1965, p. 268-75.

²⁵ F. Engels, “Littérature des émigrés”, 1874. *S.R.*, p.143.

²⁶ F. Engels, “Ludwig Feuerbach...”. *S.R.*, p. 260.

tanto, em algumas análises concretas, Engels é mais nuançado e pronto a reconhecer a existência de movimentos religiosos potencialmente subversivos, ou de movimentos revolucionários que adotam uma “forma” religiosa.

Por exemplo, num artigo de 1853 sobre o conflito entre o bispo de Freiburg e as autoridades protestantes – o príncipe de Baden –, Engels refere-se à sublevação armada dos camponeses para defender seu clero – católico – e caçar os *gendarmes* prussianos. Como explicar esse retorno inesperado dos conflitos religiosos do século XVII?

O segredo consiste simplesmente no fato de que todos os movimentos populares que fermentam sob a superfície são forçados pelo governo a tomar desde logo a forma mística e impossível de fiscalizar dos movimentos religiosos. Os membros do clero se deixam enganar pela aparência e, crendo dirigir as paixões populares contra o governo em seu proveito, são em realidade os instrumentos inconscientes e involuntários da própria revolução...²⁷

Mais surpreendente ainda é a análise que propõe Engels a propósito do Exército da Salvação na Inglaterra: em seu esforço para manter, custe o que custar, o espírito religioso na classe operária, a burguesia inglesa “aceitou a perigosa ajuda do Exército da Salvação, que faz reviver a propaganda do cristianismo primitivo, que declara que os pobres são eleitos, combate o capitalismo à sua maneira religiosa e mantém, assim, um elemento primitivo de antagonismo cristão de classe, suscetível de tornar-se um dia perigo para os possuidores que hoje os financiam”²⁸.

²⁷ K. Marx e F. Engels. “Die religiöse Bewegung in Preussen”. In: *Zur Deutschen Geschichte*. Berlin, Dietz Verlag, 1954, II, 1, p. 633-34.

²⁸ F. Engels, “Socialisme utopique...”. *S.R.*, p. 303.2.

Inútil acrescentar que Engels se enganou em suas predições e que nem os camponeses católicos de Baden nem os salvacionistas se tornaram “perigosos para os possuidores”. Mas o que merece ser sublinhado é sua abertura à possibilidade de um ressurgimento da religião como ideologia e cultura de um movimento anticapitalista revolucionário.

Isso se realizaria mais tarde sob formas muito mais importantes que o Exército da Salvação – o qual, seja dito de passagem, fascinou também Brecht, que lhe dedicou a peça *Santa Joana dos matadouros* – na esquerda cristã francesa dos anos 30 aos anos 70 e na latino-americano dos anos 60 aos dias atuais – particularmente graças à teologia da libertação. Mas isso é uma outra história, que nem Marx nem Engels poderiam prever...

Em conclusão, herdeiros do hegelianismo de esquerda e da filosofia das Luzes, Marx e Engels vão, entretanto, criar um novo modo de análise da religião fundado sobre o estudo dos laços entre transformações econômicas, conflitos de classe e transformações religiosas. Nem sempre sem evitar o reducionismo, eles abriram, todavia, um campo de pesquisa que permanece até hoje no coração da sociologia das religiões.

Resumo

O que nos interessa aqui é menos a crítica materialista da religião que a contribuição de Marx e Engels para a sociologia das religiões. Na célebre passagem sobre “o ópio do povo” – fórmula que nada tem de especificamente marxista, já que a encontramos em Heine, Moses Hess e muitos outros autores contemporâneos – de 1844, Marx refere-se à religião como sendo, simultaneamente, expressão da miséria do mundo e protesto contra ela. Essa concep-

ção “dialética” será pouco desenvolvida por Marx, que parece se desinteressar pela religião a partir de 1846.

É, sobretudo, em Engels que encontramos as análises históricas concretas de fenômenos religiosos e particularmente do papel contestatário da religião, quer no cristianismo primitivo, quer nas heresias medievais ou na Reforma protestante do século XVI (Thomas Münzer). A revolução inglesa do século XVII é, segundo Engels, a última em que a religião era ainda a bandeira ideológica das classes dominadas. O laço entre religião e classes sociais é sem dúvida a contribuição mais interessante de Engels à sociologia das religiões, mesmo que frequentemente sua análise tenda a reduzir o universo simbólico religioso a uma simples “máscara” de interesses materiais.

**A MODERNIZAÇÃO SOB COMANDO
DA TERRA
OS IMPASSES DA AGRICULTURA MODERNA
NO BRASIL**

*Maria de Nazareth Baudel Wanderley**

Modernização e progresso

“Progresso” parece ser, no Brasil, uma palavra mágica, que expressa um valor absoluto a ser buscado a qualquer preço. Exprime um desejo coletivo de elevar o país à condição que ele merece, entre as nações ricas, os países desenvolvidos, o Primeiro Mundo, segundo uma linguagem que foi se modificando ao longo do tempo.

Essa concepção abstrata de progresso exclui qualquer referência às suas implicações sociais. Colocada fora das tensões geradas pelas relações sociais, a noção de progresso é banalizada, naturalizada. A título de exemplo, poderia citar o discurso que justificou a entrada, nos anos 70, das grandes empresas

* Departamento de Sociologia do IFCH/UNICAMP. Este texto foi originalmente publicado em francês na revista *Cahiers du Brésil Contemporain*, editada pelo Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain da Maison des Sciences de l’Homme, Paris, França.

agropecuárias na Amazônia. Apresentadas como portadoras do progresso para a região, essas enormes propriedades fundiárias, pertencentes a grandes empresas nacionais e multinacionais que absorveram parcelas consideráveis de recursos públicos, em breve foram sendo acusadas de devastação da floresta amazônica e de emprego de trabalho escravo em suas terras.

No mesmo sentido, a mudança do patamar técnico da produção agropecuária é facilmente identificado a uma concepção de progresso que pouco leva em conta a permanência, como um traço característico da agricultura brasileira, da concentração improdutiva da terra.

Porém, mais que banalizado, o progresso abstratamente definido inibe a análise crítica dos processos sociais, como se a forma social efetivamente adotada pela modernização fosse inexorável, não tendo outra alternativa que o atraso por ninguém reivindicado. Nessa perspectiva, a modernização da agricultura é considerada um valor em si e já plenamente implantada no Brasil.

Na verdade, o desenvolvimento da agricultura brasileira resultou da aplicação de um modelo modernizante de tipo produtivista sobre uma estrutura anterior, tecnicamente atrasada, predatória dos recursos naturais e socialmente excludente. A agricultura que emerge dessa junção não elimina completamente a marca desse passado, ao qual acrescenta as contradições específicas do modelo produtivista adotado. Assim, ela reproduz, simultaneamente, relações que resultam de seu caráter atrasado e do modelo de modernização adotado: ao mesmo tempo que já se vê obrigada a enfrentar os riscos de poluição e de degradação ambiental em consequência do uso de agrotóxicos, tem ainda de enfrentar problemas decorrentes da baixa produtividade da maioria de suas culturas e da existência de grande proporção de terras que permanecem improdutivas.

Nesse caso, as relações entre atrasado e moderno se expressam, não como pólos opostos ou como termos de uma evolução, mas como um processo de reprodução recíproca, o atrasado qualificando o moderno.

Modernização à brasileira: o pacto de amparo à propriedade

Muito já se falou a respeito do caráter conservador da modernização agrícola no Brasil. No entanto, a modernização adotada é, antes de mais nada, dolorosa, porque, paradoxalmente, reproduz o atraso. Ora, o atrasado que permanece dentro do moderno e que o redefine pode ser identificado pelo fato de que a modernização foi feita sob o comando da terra, isto é, pelos e para os proprietários fundiários, gerando uma tensão entre a propriedade e a produção que afeta a profundidade da própria modernização.

No caso brasileiro, é possível afirmar que a modernização da agricultura se efetuou sobre a base de relações sociais que cristalizaram o predomínio do proprietário sobre o produtor. Isto é, a propriedade da terra ainda constitui, no Brasil, um elemento organizador da atividade agrícola. O caráter produtivo da agricultura é aqui subordinado à dinâmica gestada a partir da propriedade fundiária.¹

Com efeito, a modernização da agricultura foi o resultado de um pacto social, assumido entre o estado e os (grandes) proprietários de terra do país, cuja expressão inicial recente é o Estatuto da Terra (E.T.). Esse texto legal, promulgado em novembro de 1964

¹ Wanderley, Maria de Nazareth Baudel. A questão agrária na atualidade: quem é o agente do progresso? Rio de Janeiro, Pipsa, 1990, p. 2. (Mimeo).

(lei nº 4.504), em um momento crucial da história brasileira, expressa a conjunção de dois projetos: a reforma agrária e o desenvolvimento da agricultura. O propósito explícito da lei era eliminar as formas aberrantes do minifúndio e do latifúndio através do estímulo à empresa rural.

De fato, apesar de todos os limites efetivos, o E.T. foi, até recentemente, como veremos mais adiante, o instrumento normatizador da intervenção do estado sobre a estrutura fundiária do país; da mesma forma, é no E.T. que se encontram estabelecidos os parâmetros da intervenção do estado no que se refere à modernização da agricultura.

Para muitos críticos, esses dois objetivos não se harmonizaram em um projeto único; o Estatuto da Terra não teria conseguido se impor como lei de reforma agrária e, sob a pressão das forças sociais contrárias, teria se constituído, na prática, em simples instrumento definidor das políticas de desenvolvimento rural. Essa crítica, no entanto, não parece ir ao fundo da questão. As ambigüidades do Estatuto da Terra não decorrem apenas dessa polarização entre reforma agrária e desenvolvimento rural, de que resultaria a primazia desta última dimensão sobre a primeira. É bem verdade que a junção entre os dois objetivos foi o resultado da imposição política dos opositores da reforma agrária, como uma tática para esvaziar a lei de seu conteúdo mais radical. Mas, tanto a reforma agrária quanto a modernização da agricultura estão submetidos a um terceiro projeto do estado, que é precisamente o pacto de apoio à grande propriedade. É o que parece explícito no artigo 1º, parágrafo 2º, que define a política agrícola:

Entende-se por política agrícola o conjunto de providências de *amparo à propriedade da terra* que se destinem a orientar, no interesse da economia rural, as atividades agropecuárias, seja no sentido de garantir-lhes o pleno emprego, seja no de harmonizá-

las com o processo de industrialização do país.”
(Grifos meus).

O Estatuto da Terra contém a definição das políticas e dos instrumentos a serem acionados para fins da reforma agrária e do desenvolvimento rural; mas pouco esclarece sobre o modelo de agricultura e de agricultor que pretendia efetivamente gerar. Assim, o alcance e as contradições do E.T. como projeto de transformação da agricultura podem ser apreendidos por intermédio da análise da sua concepção de empresa rural (artigo 4^o, VI):

Empresa rural é o empreendimento de pessoa física ou jurídica, pública ou privada, que explore econômica e racionalmente imóvel rural, dentro de condição de rendimento econômico da região em que se situe e que explore área mínima agricultável do imóvel segundo padrões fixados, pública e previamente, pelo Poder Executivo. Para esse fim, equiparam-se às áreas cultivadas as pastagens, as matas naturais e artificiais e as áreas ocupadas com benfeitorias.

Esse conceito é portador de uma ambigüidade fundante da própria modernização da agricultura. Por um lado, a empresa rural é vista como um modelo final, objetivo da modernização, a expressão do progresso que seria atingido através da superação do minifúndio e do latifúndio que caracterizavam a tradicional estrutura agrária brasileira. Nesse sentido, é considerada função do estado promover “a gradativa extinção das formas de ocupação e de exploração da terra que contrariem sua função social” (art. 13) bem como, facilitar e prestigiar “a criação e expansão de empresas rurais” que visem “o racional desenvolvimento da atividade agropecuária” (art. 14).

Porém, ao mesmo tempo, ele aparece como um simples ponto de partida. A empresa rural não é necessariamente uma empresa

moderna, de ponta, pois a exploração econômica e racional do imóvel é definida em função das condições já dadas em cada região.

Além disso, a fixação dos padrões de área mínima agricultável obedeceu a critérios extremamente fluidos e permissivos. Os decretos subsequentes que regulamentaram o Estatuto da Terra reforçam essa concepção, pois em nenhum momento apontam para um novo patamar técnico-econômico a ser construído, baseando-se, antes, como o próprio E.T., nas condições médias dos imóveis rurais. Assim, de acordo com o decreto 55.891, de 31 de março de 1965 (art. 25), para que um imóvel rural possa ser considerado empresa é necessário apenas que a área cultivada corresponda a pelo menos 50 por cento da área agricultável; que se obtenha um rendimento médio pelo menos igual aos mínimos previamente fixados; que se adote práticas conservacionistas e se empregue no mínimo a tecnologia de uso corrente; e que se obedeça às condições mínimas de administração e de exploração social.

As críticas mais correntes ao Estatuto da Terra insistem sobretudo no fato de que ele delega decisões fundamentais ao próprio Poder Executivo, abrindo com isso um grande espaço de manobra para que os proprietários tentem driblar a lei. Ora, o que parece evidente é que o próprio E.T. e os textos legais posteriores que o regulamentaram já são portadores dessa fluidez e dessas “facilidades” para a caracterização da empresa rural.

O pacto social entre o estado e a classe de proprietários de terra se expressa, assim, no Estatuto da Terra sob a forma de uma enorme tolerância no que se refere às formas e ao ritmo de modernização do setor e aos compromissos sociais que este deveria assumir.

De fato, a empresa rural não é definida no E.T. como um modelo imperativo. É bem verdade que ser classificado como empresa rural representa uma dupla vantagem para o proprietário: por um lado, medidas de progressividade são previstas para os cálculos do

imposto sobre a propriedade territorial rural, em função do grau de utilização da terra e de eficiência na exploração (art. 49); de outro lado, e sobretudo, a empresa rural não corre o risco de ser desapropriada para fins da reforma agrária.

No entanto, se a intenção do legislador era, como está dito no art. 1º acima referido, orientar as atividades agrícolas “no sentido de garantir-lhes o pleno emprego” e de “harmonizá-las com o processo de industrialização do país”, a lei não exige dos beneficiários da política agrícola que comprovem sua condição de empresa rural.

O mesmo pode ser dito sobre a observância da função social da propriedade. Conceito constitucional, a função social da propriedade é assim definida pelo Estatuto da Terra (art. 2º, par. 1º):

A propriedade da terra desempenha integralmente a sua função social quando, simultaneamente: a) favorece o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores que nela labutam, assim como de suas famílias; b) mantém níveis satisfatórios de produtividade; c) assegura a conservação dos recursos naturais; d) observa as disposições legais que regulam as justas relações de trabalho entre os que a possuem e a cultivam.

Comparando-se as duas definições legais de empresa rural e de função social da propriedade verifica-se, efetivamente, que um imóvel pode ser considerado empresa rural sem que respeite as exigências da função social da propriedade no que se refere, em particular, ao bem-estar da população local e ao cumprimento da legislação trabalhista.

Evidentemente, não se pode negar a dimensão e a importância do processo de modernização que, efetivamente, transformou a forma de produzir tradicional e firmou um novo padrão técnico na

agricultura brasileira. Os dados disponíveis são bastante eloquentes. Segundo Angela Kageyama, em 1960 havia apenas 61.345 tratores operando em toda a agricultura do país, isto é, 1 trator para 24.352 hectares; em 1980, o parque de tratores já atingia 545.205 unidades, o que correspondia a 1 trator para 572 hectares. Da mesma forma, essa autora calcula que a participação dos insumos modernos nas despesas totais dos estabelecimentos agropecuários passou de 22,7 por cento em 1960 para 38,1 por cento em 1980.²

Para a autora, a introdução do novo patamar tecnológico pode ser assegurado graças ao desenvolvimento, no país, do setor industrial de produção de insumos para a agricultura.³ Além disso, a modernização da agricultura resultou na integração da atividade agrícola ao conjunto da economia nacional, particularmente através do desenvolvimento dos complexos agro-industriais. “O elemento que dá unidade às diversas atividades dos complexos agro-industriais é que todas elas são atividades do capital, com uma regulação macroeconômica mais geral. As ligações intercapitais não são apenas técnicas, mas sobretudo financeiras.”⁴

Evidentemente, é consenso entre os estudiosos que essa modernização não se implantou plenamente na agricultura brasileira, permanecendo restrita a certas regiões, a certos produtos e a certas fases do processo de produção. Ainda segundo Angela Kageyama,

(...) a heterogeneidade de situações é tal que somente a partir de casos concretos e específicos é possível compreender de fato a dinâmica da produção e das mudanças estruturais nas atividades agrícolas. A res-

² Kageyama, Angela. *Modernização, produtividade e emprego na agricultura: uma análise regional*. Campinas, Unicamp, 1985. (Tese)

³ Kageyama, A. (coord.). *O novo padrão agrícola brasileiro: do complexo rural aos complexos agro-industriais*. In: Delgado, Guilherme da Costa et alii, *Agricultura e políticas públicas*. Brasília, Ipea, 1990, p. 115. (Ipea, 127)

⁴ *Ibid.*, p. 122.

posta dessa dinâmica a políticas de preços, crédito, tecnologia etc., certamente deverá ser distinta caso se trate de uma atividade que já se insere numa estrutura de complexo (cana e soja, por exemplo) ou de outra que mal mantém vínculos intersetoriais definidos (caso típico do feijão).⁵

No entanto, apesar disso alguns estudiosos consideram que a preservação da estrutura fundiária não impediu a transformação da agricultura. Esse argumento já foi longamente respondido. A hipótese que pretendo considerar neste trabalho é que a questão fundiária – aqui entendida como a não resolução das contradições geradas pela propriedade da terra – ainda está presente na atualidade na agricultura brasileira, afetando em profundidade o processo de modernização, não apenas por produzir efeitos perversos, paralelos, de caráter social, mas por inibir as potencialidades desse mesmo processo de modernização. Vejamos alguns aspectos dessa inibição.

O desperdício de terras

O pacto de amparo à propriedade assegurou uma sobrevida às formas arcaicas de latifúndio e de minifúndio, tanto aquelas ainda claramente presentes na estrutura agrária quanto as que se escondem sob o disfarce de empresas rurais pouco modernas. Com efeito, de acordo com o cadastro elaborado pelo Incra em 1992, os imóveis rurais no Brasil foram classificados, segundo sua categoria, como mostra a tabela seguinte:

⁵ *Ibid.*, p. 202.

Brasil. Categoria de imóveis 1992

Categorias	Imóveis		Área Total	
	Número	%	Hectares	%
Minifúndio	3.339.470	64,88	58.556.293	9,16
Empresa rural	574.943	11,17	152.502.700,8	23,86
Latifúndio p/exploração	1.218.934	23,68	394.244.710,9	61,69
Latifúndio p/dimensão	233	00,00	30.732.444,9	4,81
N/ classificadas	13.419	00,26	2.988.842,1	0,47
Total	5.146.999	100,00	639.026.999,7	100,00

Fonte: Incra. Sistema Nacional de Cadastro Rural. Cadastro de Imóveis Rurais. 1992.

Assim, os trinta anos que nos separam da promulgação do Estatuto da Terra não foram suficientes para eliminar minifúndios e latifúndios do país. 66,5 por cento da área total dos imóveis correspondem à área dos latifúndios, e apenas 11 por cento dos imóveis rurais são classificados como empresa rural. Essa conclusão é confirmada pelos dados sobre a área aproveitável não explorada dos imóveis rurais.

Brasil. 1992. Imóveis rurais. Área aproveitável não explorada

Categorias	Imóveis		Área Total	
	Número	%*	Hectares	%**
Minifúndio	1.991.455	61,91	19.397.003,3	41,85
Empresa rural	212.739	6,61	3.231.892,2	2,82
Latifúndio p/exploração	1.012.459	31,47	149.576.628,3	54,45
Latifúndio p/dimensão	191	0,00	12.851.282,8	73,93
Total	3.216.844	100,00	185.056.806,6	40,87

* - % sobre o total dos imóveis.

** - % da área não explorada sobre o total da área aproveitável da categoria.

Fonte: Incra. Sistema Nacional de Cadastro Rural. Cadastro de Imóveis Rurais. 1992.

São 185 milhões de hectares – 40 por cento da área aproveitável – que têm proprietários, mas que não são aproveitados produtivamente.

vamente – quase toda essa terra é apropriada sob a forma de latifúndios. E, mesmo proporcionalmente reduzido, não deixa de ser digno de nota o fato de que mais de 3 milhões de hectares, pertencentes a empresas rurais, não são cultivados.⁶ Não sei que malabarismos intelectuais e ideológicos poderiam mascarar esse quadro e apresentá-lo como moderno.

A propriedade é um ônus para a sociedade: a renda fundiária como uma relação de distribuição.

Nos modelos clássicos do desenvolvimento da agricultura – a referência aqui é à teoria da renda fundiária de Marx –, proprietários rurais e burguesia são classes distintas e opostas que polarizam contradições profundas e cujo eixo central é dado pelas lutas em torno da inclusão/exclusão da renda da terra no processo geral de acumulação. Assim, uma das diferenças fundamentais entre as formas de renda fundiária pré-capitalistas e capitalistas decorre precisamente do fato de que, no primeiro caso, a renda expressa uma relação de produção direta entre proprietários e produtores, enquanto nas situações capitalistas ela é uma relação de distribuição da mais valia que se estabelece entre proprietários rurais e empresários agrícolas.⁷

⁶Se considerarmos que os lotes distribuídos nos programas de reforma agrária possuem em média 30 hectares, é possível compreender a utilidade alternativa dessas terras ociosas e a importância social da assistência a mais de 100 mil famílias que pedem terra.

⁷ Rey, Pierre Philippe. *Les alliances de classe: sur l'articulation des modes de production suivi de matérialisme historique et luttes de classes*. Paris, Maspéro, 1973. (Textes à l'Appui); e Coulomb, Pierre. *Propriété foncière et mode de production capitaliste*. Études Rurales, Paris, 1973, pp. 27-66.

No Brasil, os proprietários de terra são considerados integrantes da burguesia, sejam eles empresários rurais no sentido legal, sejam latifundiários atrasados, dirigentes da produção ou meros especuladores com a terra.

A renda da terra como relação de distribuição parece ter, também, uma significação particular. Ela expressa a capacidade dos proprietários de se apropriar de parte do produto social – e não só aquele gerado no setor agrícola – sob a forma de recursos públicos destinados à agricultura, sem que esses recursos tenham, necessariamente, uma destinação produtiva. Tal objetivo termina por atrair para a propriedade da terra o chamado grande capital industrial e financeiro.

Alguns autores consideram que a aquisição da propriedade da terra por grandes grupos econômicos assegura a integração daquela aos circuitos globais da acumulação através dos mecanismos de valorização financeira, como reserva de valor. Para José Graziano da Silva, no entanto, essa atração exercida pela terra sobre o grande capital tem uma explicação clara.

Há fortes indicações de que a inserção produtiva desses capitais era, ainda no final dos anos 70, muito pequena; e que atuavam muito mais no nível especulativo, da administração do capital-dinheiro do que na produção propriamente dita, seja ela industrial ou agrícola. Esses grupos vêm a agricultura porque ela apresenta um atrativo adicional, os favores do estado. Foram levados a ter uma fachada produtiva na agricultura para obterem esses favores adicionais e não o inverso.⁸

⁸ Silva, José Graziano da. Complexos agro-industriais e outros complexos. *Reforma Agrária*, Campinas, set/dez 1991, 21 (3) p. 28.

O caráter moderno que a associação entre burguesia industrial-financeira e latifúndio pretende atribuir à propriedade da terra esconde, na verdade, uma dimensão atrasada, que consiste na dissociação, significativa, como vimos acima, entre propriedade e produção. Portanto,

não basta afirmar que são os grupos industriais e financeiros que especulam com a terra, nem demonstrar a associação desta especulação fundiária com as práticas correntes no mercado de capitais, para comprovar sua “modernidade”. O caráter “atrasado” e “parasitário” deste capitalismo do desperdício provém, precisamente, da sua incapacidade para incorporar a propriedade da terra ao processo de acumulação, pela via da produção.⁹

A esse respeito, chama a atenção o fato de que não há na política agrícola brasileira referências a mecanismos que indiquem a intervenção efetiva do estado no mercado de terras de modo a assegurar a regulação da renda da terra. Pelo contrário, a ação do estado sempre se caracterizou pelo seu sentido explicitamente favorável à constituição da grande propriedade fundiária: doações em grande escala, abertura das fronteiras permitindo a incorporação de novas áreas, instalação de infra-estruturas, legitimação das grilagens etc., todas formas socialmente onerosas e parasitárias de assegurar a reprodução da renda fundiária. Como afirma Guilherme Delgado,

Os instrumentos de arrecadação e alienação de terras públicas, desapropriação por interesse social, utilização do imposto territorial rural e empreendimentos de projetos públicos de colonização foram usados de

⁹ Wanderley, M. N. B., *op.cit.*, p. 3.

mancira tímida ou simplesmente não foram usados para sua finalidade mais específica de política agrária, que é a de mudança da estrutura agrária.¹⁰

A superexploração do trabalho: a renda fundiária como relação de produção

A renda da terra no Brasil não é apenas uma relação de distribuição nos termos acima indicados. Ela expressa, igualmente, uma relação de produção, isto é, a capacidade da propriedade fundiária de extrair e captar o sobretabalho de produtores diretos. Essa capacidade é assegurada sob formas diversas, como veremos a seguir.

1. Agricultores não-proprietários: autonomia negada.

Em primeiro lugar, nas relações entre proprietários de terra e agricultores não-proprietários. No Brasil, o exercício autônomo da atividade agrícola supõe, salvo casos excepcionais, que o responsável pela atividade produtiva detenha a propriedade da terra; os agricultores não-proprietários dificilmente conseguem ser reconhecidos como produtores autônomos.

O tratamento que é dado pela legislação brasileira aos contratos de arrendamento e parceria confirmam esta análise. Na verdade, os dispositivos legais previstos no Estatuto da Terra e na legislação subsequente que o regulamentou revelam sobretudo a preocupação de proteger o agricultor não-proprietário das práticas extremamente extorsivas do seu trabalho que são tradicionais na agricultura brasileira. Assim, é vetado ao proprietário do imóvel

¹⁰ Delgado, Guilherme da Costa. *Capital financeiro e agricultura no Brasil*. São Paulo, Ícone; Campinas, Edunicamp, 1985, p. 101.

exigir do parceiro ou do arrendatário a prestação de serviços gratuitos, a exclusividade da venda do produto, a obrigatoriedade do beneficiamento, a compra de bens de primeira necessidade em barracões instalados na propriedade e a aceitação de pagamento em vales. Da mesma forma, a lei assegurou a garantia da última colheita, o direito de preferência na renovação do contrato, a indenização das benfeitorias autorizadas, além de fixar as regras para o cálculo do preço, formas de pagamento e prazos dos contratos.

É inegável que essas medidas de proteção constituem um avanço social, porém, estão longe de refletir o reconhecimento do papel importante que podem assumir esses agricultores como produtores diretos, responsáveis pela atividade produtiva em sua plenitude.

A autonomia do agricultor não-proprietário esbarra diante da prioridade à propriedade, quando, por exemplo, a lei estipula os prazos mínimos garantidos aos arrendatários: três anos nas lavouras temporárias e na pecuária de pequeno porte; cinco anos nas lavouras permanentes e na pecuária de grande porte; e sete anos nas atividades de exploração florestal. Nos contratos de parceria, o prazo mínimo garantido é sempre de três anos (decreto nº 59.566 de 14 de novembro de 1966, que regulamentou o E.T.).

A propriedade da terra funciona, nesses casos, como um dos pólos de uma relação de produção, uma vez que os parceiros e arrendatários nela envolvidos são, em geral, pequenos agricultores, responsáveis diretos pela atividade produtiva realizada na terra cedida.¹¹

Antonio Cândido, ao estudar parceiros tradicionais em São Paulo considerou que a única atividade produtiva é a realizada

¹¹ - Caetano Ernesto Pereira de Araújo em pesquisa recente estima que uma parte dos arrendatários em São Paulo são verdadeiros empresários capitalistas. Ver Renda fundiária e classes sociais rurais: o caso de São Paulo 1970-1985. Brasília, UnB, 1993. (Tese).

pelos parceiros e que essa relação está associada ao absentéismo do proprietário da terra. Ele se refere, nesse caso, às “ruínas do latifúndio produtivo” e à “ausência de liderança econômica”, acrescentando que “(...) o incremento extraordinário da parceria pode significar verdadeira capitulação do latifúndio”.¹²

Quanto aos arrendatários, Caetano Pereira de Araújo¹³ chama a atenção para a prática crescente entre proprietários – seu estudo diz respeito ao Estado de São Paulo – de ampliação da área disponível através de contratos de arrendamento. Em minha própria pesquisa feita também em São Paulo¹⁴ pude constatar que esse processo permitiu, em certos momentos, o aumento da área cultivada de pequenos proprietários, produtores de algodão.

Nos últimos anos, os proprietários, sentindo-se ameaçados com os direitos adquiridos – que, na prática, são pouco respeitados –, reduziram drasticamente os contratos de parceria e arrendamento. O Cadastro de Imóveis Rurais de 1992 registrou a existência de apenas 371.109 parceiros e 183.725 arrendatários, o que corresponde, respectivamente, a 2,06 por cento e 1,02 por cento do total das pessoas ocupadas na agricultura.

2. Os “assalariados da terra”

Em segundo lugar, o caráter de relação de produção da renda da terra é dado pelo fato de que propriedade e capital estão também associados ao nível do processo produtivo. Tendo em vista as dificuldades históricas de formação desse mesmo capital produti-

¹² Cândido, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito; estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964. (Documentos Brasileiros, 118)

¹³ Araújo, C. E. P., *op.cit.*

¹⁴ Wanderley, M. N. B. *Trajatória social e projeto de autonomia: os produtores familiares de algodão na região de Campinas*, S.P. 2 ed. Campinas, Unicamp, 1989. (*Cadernos de IFCH*, 19)

vo, a propriedade da terra constitui o critério seletivo para a distribuição dos recursos públicos destinados à agricultura. A condição de proprietário é também uma exigência das instâncias da política agrícola, na medida em que estas estabelecem a hipoteca da terra como a principal garantia dos empréstimos bancários previstos para o setor agrícola.

A propriedade da terra vem a ser o elemento viabilizador do capital, tornando difícil fixar a fronteira exata entre o lucro e a renda da terra. O caráter atrasado dessa relação afeta o conjunto da sociedade brasileira: ao procurar viabilizar a atividade produtiva por intermédio de recursos públicos, a política agrícola está, em última instância, remunerando a propriedade da terra; essa valorização da renda fundiária é incorporada aos preços dos produtos agrícolas, tornando-os, por conseguinte, mais onerosos para os consumidores do país. Como afirma José Graziano da Silva,

(...) os resultados das políticas que visam o desenvolvimento do capitalismo no campo têm servido, na maioria das vezes, para a manutenção de um sistema latifundiário no qual a terra assume o principal papel como geradora de renda, deixando ao capital um papel secundário. O que se pode ver no campo brasileiro é uma “modernização conservadora” que privilegia apenas algumas culturas e regiões assim como alguns tipos específicos de unidades produtivas (médias e grandes propriedades). Nunca uma transformação dinâmica, auto-sustentada: pelo contrário, uma modernização induzida através de pesados custos sociais e que só vinga pelo amparo do Estado.¹⁵

¹⁵ Silva, José Graziano da. *A modernização dolorosa; estrutura agrária, fronteira agrícola e trabalhadores rurais no Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981, p. 40.

A reprodução, nestes termos, da propriedade da terra só é possível porque ela se fundamenta na existência de uma numerosa classe de trabalhadores não qualificados e pauperizados.

Como é sabido, a força de trabalho das grandes plantações era constituída – sobretudo após a abolição da escravidão – por trabalhadores residentes nas propriedades que, além do salário, recebiam autorização para plantar pequenos lotes com culturas de subsistência.

Para Caio Prado Júnior, em famoso debate, nos termos do qual contestou as teses oficiais do Partido Comunista¹⁶, o sistema de colonato, a moradia e mesmo a parceria constituíam formas “disfarçadas” de proletarianização dos trabalhadores rurais. A partir do final dos anos 50, foram expulsos das propriedades em que residiam e passaram a viver na periferia das cidades, dependendo exclusivamente do salário. Nesse momento, muitos estudiosos acreditaram que os disfarces haviam caído definitivamente. A proletarianização da força de trabalho rural passa, então, a ser vista como a consequência da modernização da agricultura, ao mesmo tempo em que sua face mais explícita representaria, enfim, a predominância das relações capitalistas modernas.

No entanto, esse processo esconde uma problemática muito mais complexa. Mais que expressar a contradição entre capital e trabalho, a proletarianização da força de trabalho rural pode estar revelando as contradições geradas na agricultura brasileira pela importância e significação que nela assume a propriedade da terra.

Afrânio Garcia Jr. já chamara a atenção para o fato de que

(...) tomar a presença crescente de trabalhadores pagos em dinheiro na diária ou por tarefa realizada em todos os tipos de explorações agrícolas por desen-

¹⁶ Prado Jr., Caio. *A revolução brasileira*. 2 ed. São Paulo, Brasiliense, 1963 e 1966.

volvimento do trabalho assalariado, por processo de proletarização, por desenvolvimento capitalista, não especifica nada, não proporciona o conhecimento das determinações desse processo.¹⁷

Em primeiro lugar, a própria existência desse contingente de trabalhadores é um resultado direto da concentração fundiária dominante. O Cadastro do Incra registra hoje 5.288.284 de assalariados temporários, o que corresponde a 29,4 por cento das pessoas ocupadas na agricultura brasileira; a estes acrescentam-se os assalariados permanentes, que perfazem 1.537.666 trabalhadores, 8,6 por cento daquele total.¹⁸

Com uma trajetória de vida centrada no meio rural e no trabalho da agricultura, os assalariados rurais são, na grande maioria dos casos, aqueles que não conseguiram atingir – ou manter – a condição de proprietário da terra e de produtor agrícola.

Em segundo lugar, se a geração desse contingente de trabalhadores é obra da propriedade da terra, a associação desta com o capital produtivo, nos termos acima propostos, interfere na forma de sua utilização enquanto força de trabalho. Nesse caso, a passagem de colono/morador para trabalhador assalariado não significou, necessariamente, nem uma mudança de patrão (não me refiro aqui à pessoa individual de cada patrão, mas à categoria social cujo elemento permanente é, precisamente, a propriedade da terra),

¹⁷ Garcia Jr., Afrânio Raul. *Sul: o caminho do roçado; estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. São Paulo, Marco Zero; Brasília, CNPq, 1990, p. 276.

¹⁸ - Segundo Eugênia Trancoso Leone, “no Brasil, ainda hoje, um de cada quatro trabalhadores está ocupado em atividades agrícolas, e em torno de cinco milhões de famílias, que abrangem aproximadamente vinte e cinco milhões de pessoas, têm por fonte de renda principal o trabalho na agricultura”. (Pobreza e trabalho no Brasil: análise das condições de vida e ocupação das famílias agrícolas nos anos 80. Campinas, Unicamp, 1994, p.2. [Tese]).

nem mesmo uma mudança da natureza do trabalho efetuado. Expulso da terra como morador, o assalariado a ela retorna para realizar, na maioria das vezes, trabalho semelhante ao que já fazia anteriormente: atividades fragmentadas, não qualificadas, ligadas às tarefas manuais que a modernização das grandes culturas não conseguiu superar.

Este fato não pode ser entendido como uma simples consequência das particularidades do trabalho agrícola¹⁹, mas revela a dupla incapacidade que a agricultura brasileira tem demonstrado, inclusive os seus setores mais modernos, de incorporar plenamente o progresso técnico²⁰ e se liberar do cordão umbilical que ainda a alimenta, que é a propriedade da terra.

Se a recorrência do emprego de trabalho compulsório ou semi-escravo em grandes empresas agropecuárias constitui uma situação limite da superexploração do trabalho, a lógica que a inspira é a mesma que preside a exploração do bóia-fria e parece mais associada a uma lógica de reprodução da propriedade fundiária do que propriamente a um processo moderno de divisão social do trabalho ou de unificação dos mercados de trabalho rural e urbano. Esta é mais uma expressão do comando da terra sobre o processo de modernização.

Por fim, nada justifica supor que a proletarianização signifique a extrema pauperização da força de trabalho e sua desqualificação profissional. Na verdade, a proletarianização é, em si mesmo, um processo socialmente valorizado; o proletário é portador de uma cultura própria e de uma identidade social positivamente reconhecida que exige a aquisição de competências específicas, capaz de ser transmitida pela tradição de uma geração à outra. Nada é mais

¹⁹ Abramovay, Ricardo. *Paradigmas do capitalismo agrário em questão*. São Paulo, Hucitec, 1992.

²⁰ Silva, José Graziano da. *Progresso técnico e relações de trabalho na agricultura*. São Paulo, Hucitec, 1981.

distante e oposto da “proletarização” à brasileira, feita sob a base da extrema exploração da força de trabalho sem qualificação profissional, sem garantia de proteção efetiva das leis trabalhistas e com acesso precário aos bens e serviços fundamentais ao cidadão. A esse respeito, Eugênia Trancoso Leone, em sua pesquisa sobre a pobreza rural, considera que nos últimos anos “...aumentou a proporção dos pobres que são empregados, ou seja, aumentou a pobreza que se associa aos baixos salários.”²¹ E ela acrescenta:

as famílias que residem em áreas urbanas, mas dependem de uma baixa renda do trabalho do chefe na agricultura têm uma série de dificuldades para materializar as possibilidades oferecidas pela vida na cidade. Essas dificuldades têm a ver com as deficiências de infra-estrutura de serviços urbanos e com a insuficiência do nível de renda de boa parte dessas famílias. Em conseqüência, elas não têm acesso a um mínimo de condições básicas que são imprescindíveis a qualquer morador das cidades. Por esse motivo, apesar de se notar uma diferença substancial de estilo de vida entre os residentes de áreas rural e urbana, não é em absoluto claro que tais diferenças impliquem uma condição de vida melhor para os que moram na cidade. A vida nas cidades requer um nível de renda que a agricultura não tem proporcionado à maioria daqueles que nela trabalham, ainda que já tenham residência urbana.²²

O bloqueio à agricultura familiar

Além de desperdiçar terras, o modelo da modernização brasileira desperdiça os próprios agricultores. As marcas do

²¹ Leone, E. T., *op. cit.*, p. 69.

²² *Ibid.*, p. 124.

comando da terra estão, igualmente, na origem da exclusão de grande parte dos agricultores, do acesso às condições que assegurem o pleno exercício de sua atividade profissional. Em conseqüência, a agricultura familiar se constitui como um setor bloqueado, impossibilitado de desenvolver suas potencialidades como forma social específica de produção.

O acesso à terra e a constituição de um sistema de produção, capaz de “fechar o círculo” da subsistência familiar sempre foram elementos sabidamente frágeis na história do campesinato brasileiro e raramente ofereceram a garantia necessária para a fundação de uma economia camponesa estável e próspera.

Essa idéia não é nova. Antonio Cândido já indicara que a forma de produzir e a vida social dos “caipiras do Rio Bonito” reproduziam níveis “mínimos vitais e sociais”.²³

O bloqueio à agricultura familiar permanece até o presente.

Parcela importante da chamada “pequena produção” é excluída do processo de modernização, guardando, por conseguinte, muitas de suas características tradicionais: a dependência em relação à grande propriedade, a precariedade do acesso aos meios de trabalho, a pobreza dos agricultores e sua extrema mobilidade espacial.²⁴

A manifestação mais evidente desse bloqueio consiste na vivência da precariedade, cuja dimensão atual pode ser percebida além da situação dos agricultores não-proprietários acima descrita – pela existência de mais de 3 milhões de imóveis classificados como minifúndios que, por definição, não dispõem dos recursos necessários à subsistência da família que o explora e dos quais a

²³ Cândido, A., *op. cit.*

²⁴ Lamarche, Hugues (coord.). *L'agriculture familiale; une réalité polymorphe*. Paris, l'Harmattan, 1993, p. 165;

grande maioria pode ser considerada como pequenas unidades de produção familiar – e pelos dados referentes à pobreza rural: 42,8 por cento da população rural é constituída de indigentes.²⁵

A partir do final dos anos 50 assistiu-se, no Brasil, à expulsão em massa dos colonos e moradores, o êxodo em grandes proporções da população rural, tanto para as cidades como para outras áreas rurais, particularmente nas áreas de fronteira, e o freqüente recurso à migração sazonal de caráter inter-regional. Essa vivência da errância fez do campesinato pobre brasileiro a primeira vítima direta do processo de modernização.

A referência à insuficiência dos recursos desses pequenos agricultores não deve, no entanto, ser entendida como a negação de sua condição de agricultores, a exemplo de alguns diagnósticos apressados que, baseando-se em dados sobre o tamanho da área disponível, o valor da produção obtida, ou mesmo sobre as práticas de pluriatividade das famílias de pequenos agricultores, tendem a excluí-los do universo dos produtores rurais e a considerá-los como indivíduos ou famílias em vias de proletarização ou semi-proletários. Essas análises desconsideram o fato de que, apesar das condições extremamente precárias para o exercício das atividades produtivas, as experiências de vida e de trabalho destes agricultores são regidas pelas estratégias pessoais, familiares e comunitárias, essencialmente voltadas para valorizar os recursos produtivos disponíveis.

Ghislaine Duqué²⁶ demonstra como a condição de produtor não pode ser percebida exclusivamente pelos resultados da produção. Ao pesquisar um grupo de agricultores que tentou introduzir

²⁵ Leone, E. T. *op. cit.*, p. 30.

²⁶ Duqué, G. Os pequenos produtores “integrados” na procura de sua viabilidade; o caso de um grupo de produtores de alho na Paraíba. Caxambu, Anpocs, 1990. (Comunicação apresentada no XIV Encontro Anual de Anpocs, 22 a 26 de out. de 1990, Caxambu, MG.)

em suas pequenas áreas culturas mais integradas ao mercado, como é o caso do alho, ela revela que, após um primeiro momento de sucesso, os resultados econômicos da produção do alho foram, no geral, negativos. Esses produtores seriam, sem dúvida, enquadrados na categoria de “não produtivos”, de acordo com critérios puramente econômicos. A autora considera, porém, que a própria iniciativa de produzir alho supunha a condição prévia de pequeno agricultor de subsistência – isto é, o produtor só arrisca introduzir o alho por que tem sua subsistência minimamente assegurada por um leque de culturas alimentares – e que a nova cultura centralizou e absorveu enormes esforços produtivos não só da família, como de agentes do estado, especialmente do crédito rural, da assistência técnica e da pesquisa agropecuária.

Não surpreende, pois, que a pesquisa comparativa coordenada por Hugues Lamarche tenha identificado na Paraíba, entre pequenos produtores, uma grande proporção de empresas familiares. “Isto demonstra que existe nessa região capacidades reais de produção ue dependem apenas de apoio para promover seu desenvolvimento.”²⁷

Da mesma forma, Afrânio Garcia Jr. comprova como o envolvimento de pequenos agricultores com o comércio, o trabalho assalariado temporário e mesmo com a migração corresponde a estratégias cujo objetivo é precisamente a viabilização da condição de produtores agrícolas em nível local. Para ele,

a pobreza do seu patrimônio em terras não justifica, de modo algum, que os abandonemos ao nível do processo de pensamento e, com uma simples expressão subjetiva, “antieconômico” ou “de subsistência” os condenemos ao desprezo a nível científico. A

²⁷ Lamarche, H. (coord.). *L'agriculture familiale: du mythe à la réalité*. Paris, L'Harmattan, 1994. p. 289.

classificação dos pequenos estabelecimentos como “antieconômicos” nada explica sobre os padrões empiricamente observáveis nessas unidades, mas traí claramente a intenção dos classificadores: visa passar a imagem de estabelecimentos que existem mas não deveriam existir, segundo os cânones de “racionalidade econômica”, ou então que deveriam desaparecer.²⁸

Pode-se acrescentar, racionalidade econômica que não é exigida do conjunto dos proprietários rurais do país.

O bloqueio à plena expansão da agricultura familiar não afeta apenas os pequenos produtores empobrecidos: a dominação da grande propriedade restringe igualmente o espaço social em que se move a agricultura familiar “moderna”, tornando-a também, na maioria dos casos, uma agricultura pequena. Esses agricultores, que cultivam a terra sob as condições capitalistas de produção, isto é, integrada ao mercado, utilizando equipamentos e técnicas modernas e às vezes até empregando trabalhadores assalariados são igualmente, em grande parte, vítimas do bloqueio à agricultura familiar. Tornam-se, assim, incapazes de desenvolver todas as suas potencialidades econômicas e sociais, permanecendo “modestos em seu desenvolvimento técnico-econômico”²⁹.

Os exemplos são inúmeros. Pesquisa recente³⁰ constata, de fato, que os agricultores familiares brasileiros entrevistados, embora tenham se beneficiado das políticas de estímulo à modernização da agricultura nos anos 70, possuem, em sua grande maioria, uma área que oscila entre 10 e 100 hectares, têm um nível de mecanização relativamente fraco e dispõem de poucos recursos para investir em agricultura. Além disso, apesar de sua inserção na agricultura

²⁸ Garcia Jr., A. R., *op. cit.*, p. 22.

²⁹ Lamarche, H. *op. cit.*

³⁰ *Ibid.*, *op. cit.*, 1993 e 1994.

moderna, não abandonam a concepção camponesa de atividade agrícola de forma a assegurar o equilíbrio entre culturas diversificadas e pecuária e entre atividades voltadas para o mercado e para o autoconsumo.

Ao mesmo tempo em que é limitada em sua expansão, a agricultura familiar sofre as conseqüências da imposição do modelo de modernização dominante.

A parcela da produção familiar que se moderniza não consegue prescindir da propriedade fundiária, nem libertar-se da penosa e ambígua dependência em relação ao trabalho assalariado, em geral complementar à força de trabalho doméstica e só raramente indicadora de uma mudança qualitativa do ponto de vista estrutural.³¹

A renda da terra, neste caso, é um ônus para o agricultor, do qual a política agrícola nunca se dispôs a libertá-lo.

Finalmente, mais que uma mudança puramente técnica, a modernização supõe a inserção dos agricultores em uma sociedade em que predominam os valores do mundo moderno. Nesse sentido, um dos aspectos mais importantes a considerar em uma agricultura moderna é a profissionalização do agricultor, que se distingue então de outras categorias sociais, em particular, pela competência específica que deve adquirir para exercer sua atividade.

No Brasil, a modernização sob o comando da terra não modernizou o agricultor. A agricultura brasileira, sabidamente, está longe de exibir esse perfil moderno, pois nem mesmo a escolarização mínima é assegurada à grande maioria dos agricultores. Eugênia Troncoso Leone calcula que, em 1989, 30,9 por cento dos jovens rurais não freqüentavam a escola e 33,2 por cento dos adultos

³¹ *Ibid.*, *op. cit.*, 1993, p. 165.

não tinham instrução.³² Outra pesquisa recente³³ confirma o baixo nível de escolarização, acrescentando que 93 por cento dos agricultores entrevistados nunca haviam recebido formação profissional superior a três meses. Que modernização agrícola pode se sustentar se o agricultor está incapacitado para assumir este processo?

Conclusão

Embora a agricultura brasileira tenha dado, nos últimos trinta anos, um grande salto, sua transformação é carregada de tensões. Um certo discurso de caráter ideológico tenta apresentar essas tensões como os efeitos inevitáveis da modernização, elaborando para isso uma distinção entre a esfera social e a esfera econômica. As conseqüências negativas da modernização – pobreza, exclusão social – seriam, assim, os efeitos sociais paralelos de um projeto economicamente necessário e, por isto, socialmente justificável.

Ora, mais que efeitos laterais, as tensões geradas pela modernização expressam os limites estruturais desse processo, na forma como ele ocorreu no Brasil. Não basta, pois, afirmar que a agricultura brasileira é moderna e encarna o progresso. Será necessário buscar a compreensão dessas tensões e superar tais limites.

A distinção que é feita entre as esferas sociais e econômicas pode se tornar o fundamento ideológico da defesa do latifúndio. A reforma agrária seria, assim, ultrapassada como política estrutural para a agricultura, justificando-se apenas como uma política social à qual nunca é concedida a prioridade nas ações políticas efetivas. Essa distinção é nefasta porque termina por justificar a omissão do estado e a passividade da sociedade.

³² Leone, E. T., *op. cit.*, p. 202.

³³ Lamarche, H. *op. cit.* 1993 e 1994.

A reforma agrária deveria transformar em profundidade a significação da propriedade fundiária no sentido da eliminação da renda da terra como uma fonte de renda específica e privilegiada. Isto é ao mesmo tempo econômico e social. O custo desse pacto de amparo à propriedade foi assumido pelo conjunto da sociedade brasileira sem que se exigisse de seus beneficiários, como contrapartida, qualquer compromisso com a garantia do nível de renda da população rural, nem com a oferta de alimentos em condições de baratear o custo de vida nas cidades. Este é, sem dúvida, um dos aspectos mais atrasados da modernização.

A associação entre burguesia industrial-financeira e o latifúndio serve, na verdade, de base a um enorme e bem-sucedido mecanismo ideológico de legitimação da renda da terra, também apropriada pelos “burgueses territorializados”, e seu reconhecimento pelo estado.

A Constituição promulgada em 1988 e a legislação complementar confirmaram a grande vitória política dos setores ligados à grande propriedade. As categorias de imóveis definidas pelo Estatuto da Terra foram substituídas pela classificação de pequenos, médios e grandes, distinguindo-se, em cada caso, os imóveis produtivos e improdutivos. Com essa nova classificação, foram registrados no Incra em 1993/1994, 3.196.390 imóveis, assim distribuídos:

Brasil. Imóveis Rurais. 1993/1994

Categorias	Número	%
Minifúndio	1.923.408	60,2
Pequena propriedade produtiva	344.246	10,7
Pequena propriedade improdutiva	541.860	17,0
Média propriedade produtiva	95.394	3,0
Média propriedade improdutiva	159.228	5,0

Grande propriedade produtiva	37.803	1,2
Grande propriedade improdutiva	50.836	1,6
Não classificadas	43.615	1,3
Total	3.196.390	100,0

Fonte: Incra. Emissão de Certificados e Notificações de Imóveis Rurais. 1993.1994.

Camuflando os latifúndios e diluindo o caráter improdutivo sobre o conjunto dos imóveis, os grupos “ruralistas” conseguiram jogar para debaixo do tapete o fato de que a propriedade da terra continua representando um obstáculo ao pleno desenvolvimento da agricultura. É com esse disfarce que pretendem enfrentar a modernidade do mercado agrícola que alcança, atualmente, dimensão internacional. Resta saber se esses mercados poderão conceder ainda ao latifúndio uma sobrevida que lhe foi assegurada até o presente pelas forças políticas dominantes no interior do país.

Bibliografia

- Brasil. Meaf. Coletânea; legislação agrária, legislação de registros públicos, jurisprudência. Brasília, 1983. 2 v.
- Coulomb, Pierre. Des droits contre le Droit; la politique foncière agricole et la propriété. In: MENDRAS, Henri (ed.). *L'agriculture dans le monde rural de demain: a nouveaux enjeux, droit nouveau*. Paris, École Nationale de la Magistrature, 1986. p 61-71.
- INCRA. Estatísticas cadastrais anuais; 1992. Brasília, 1992.
- Kageyama, Angela; Bergamasco, Sonia Maria P. P. A estrutura de produção no campo. *Perspectivas Unesp*. São Paulo, 1989/1990. (12/13) p. 55-72.

Prado Jr., Caio. *A questão agrária no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1979.

FORMAS DE ENTENDIMENTO DO SOCIALISMO

Jorge Miglioli*

De acordo com o historiador G.D.H. Cole (em sua obra *History of socialist thought*, 1953, v. 1), a palavra “socialista” foi usada pela primeira vez em 1827 no *Co-operative Magazine*, de Robert Owen, para se referir às suas doutrinas cooperativistas e, mais tarde, em 1823, na França, no *Globe*, um jornal dos seguidores de Saint-Simon. Mas, para os marxistas, o socialismo moderno efetivamente começou em 1848, com a publicação do *Manifesto comunista* de Marx e Engels, e desde então a palavra “comunismo” passou a ser empregada como sinônimo de socialismo ou como uma variação do mesmo.

Aqui, usaremos o termo “socialismo” – cujos sinônimos mais comuns são “coletivismo”, já um tanto fora de moda, e “esquerda”, mais em uso nos dias de hoje – de modo amplo, compreendendo um conjunto de designações: comunismo, socialismo marxista, anarquismo – pelo menos em sua corrente anarco-sindicalista –, social-democracia, também chamada de socialismo evolucionário ou socialismo parlamentar –, socialismo cristão etc.

* Departamento de Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras da Unesp - Campus de Araraquara.

O que é que todas essas designações têm em comum, ou seja, quais os elementos que servem para caracterizar o socialismo em suas diferentes manifestações? Parece haver um certo consenso de que existe um elemento básico: o ideal de igualdade entre os seres humanos. Muitas pessoas acrescentam e enfatizam o ideal de liberdade, junto com o de igualdade, como consta do programa social-democrata sueco de 1960: “Não há conflito entre liberdade e igualdade; ao contrário, elas são interdependentes”. A idéia aqui é que as duas coisas não podem ser separadas: só há liberdade completa se ela for usufruída igualmente por todas as pessoas e só há igualdade se for gozada em liberdade.

Considerando que igualdade e liberdade podem ser apenas ideais soltos no ar, diversos autores adicionam, para definir o socialismo, a forma de organização social necessária para realizá-los. Outros autores deixam de lado a questão dos ideais e concentram sua definição nessa forma de organização social, destacando-se aí os aspectos econômicos e políticos do socialismo.

Em todas essas conceituações não há qualquer referência à classe trabalhadora. Na visão marxista, contudo, o socialismo está intimamente ligado a essa classe, como já assinalavam Marx e Engels no *Manifesto comunista*, mesmo reconhecendo que pudesse haver participação de uma parte da burguesia (“especialmente uma parte dos ideólogos burgueses que conseguiram alcançar uma compreensão teórica do movimento histórico em seu conjunto”). Assim, o socialismo é considerado como um movimento dos trabalhadores –, operários – em defesa de seus interesses comuns.

Essas conceituações conduzem ao tema das formas de entendimento do socialismo. O termo “socialismo”, conforme vem sendo usado ao longo da história, pode ser entendido basicamente em três sentidos diferentes, embora relacionados, como teoria social, doutrina política – incluindo-se seus aspectos econômicos e sociais – e modo de organização da sociedade.

Socialismo como teoria social

O socialismo como teoria social é constituído fundamentalmente pela teoria marxista. Dizemos fundamentalmente e não exclusivamente, porque outras correntes socialistas também apresentam concepções teóricas, como é o caso dos anarquistas, na linha de Proudhon, Bakunin, Kropotkin e outros. Todavia, não resta dúvida de que, como teoria, o marxismo é muito mais abrangente, completo e convincente.

Alguns autores, em especial a partir do livro de Engels, *A dialética da natureza* (publicado em 1925, muitos anos após a sua morte), tentaram fazer do marxismo também uma teoria da natureza ou, pelo menos, uma aplicação do método “dialético-materialista” às ciências físicas e naturais. Tais tentativas não progrediram, mas até serem sepultadas produziram algumas obras fantásticas como a de Lissenko, que, na época de Stalin e com seu entusiasmado apoio, dominou a ciência genética na União Soviética com resultados desastrosos.

Como *teoria social*, o marxismo – que também recebe o nome de materialismo histórico – concorre com outras teorias explicativas da sociedade, como as de Durkheim, de Max Weber, a funcionalista etc. Numa visão influenciada pelo positivismo poder-se-ia argumentar que, como teoria com pretensões científicas, o marxismo não poderia ser socialista – nem capitalista –, porque a ciência tem de ser ideologicamente neutra. Contudo, na própria visão marxista não há ciência, pelo menos ciência humana, ideologicamente neutra: toda teoria reflete não apenas os valores pessoais, mas também os valores de classe de seus formuladores ou defensores. Assim, como a teoria marxista incorpora os interesses de classe dos trabalhadores e justifica a luta pelo socialismo, tem sido chamada de teoria socialista ou socialismo científico, sem perder a pretensão de ser uma interpretação científica da vida social.

Isso leva à questão sobre a teoria social marxista – ou mais propriamente de Marx – ser ou não ser científica. Essa é uma longa discussão que envolve dois objetos que podem ser tratados juntos ou separadamente: o método e o conteúdo da teoria. Existem autores que rejeitam tanto o método quanto o conteúdo da teoria de Marx; outros aceitam ambos como científicos; e, curiosamente, existem aqueles que afirmam não ser importante o conteúdo da teoria e sim o método. Além disso, é possível dizer que, quanto ao conteúdo, não existe uma única teoria de Marx mas várias; em outras palavras, e para evitar confusão, que a teoria *geral* de Marx é composta por diversas teorias *específicas*, como a histórica, a econômica, a política, a sociológica, embora todas contenham elementos comuns, dentre eles a metodologia. E mais, cada teoria específica pode conter vários objetos de estudo, por exemplo, na economia, os problemas do valor, da acumulação, das crises etc.), cada qual implicando uma determinada *concepção*. Tal diversidade gera uma situação esquizofrênica entre os analistas e críticos de Marx: uns aceitam uma teoria específica, mas não aceitam as demais; outros, concordam com certas concepções de uma mesma teoria específica, mas não com todas.

Não é fácil avaliar imparcialmente o caráter científico das obras de Marx porque, freqüentemente, é possível encontrar num mesmo texto tanto análises minuciosas do objeto estudado como observações mordazes, juízos de valor e exaltações políticas. Existem ainda outros problemas: nem sempre uma teoria específica ou uma certa concepção é apresentada de forma completa, conclusiva, por exemplo, sobre as crises econômicas, o Estado, as classes sociais, o que gera incompreensões e polêmicas acerca do que Marx realmente quis dizer. Além disso, a base factual dessas teorias ou concepções é bastante diversa. Às vezes, suas análises apóiam-se solidamente em fatos, por exemplo, os estudos sobre a história da cumulação primitiva do capital, as lutas de classe no

capitalismo etc; outras vezes parecem ser, ou são, puras especulações, como a “lei da tendência declinante da taxa de lucro”, o comunismo primitivo etc., o que transtorna seus críticos empiristas.

Marx é às vezes acusado de fazer uma teoria teleológica da história, como se tudo o que aconteceu e acontece na história servisse para atingir um objetivo previamente conhecido ou *desejado* por ele: a realização da sociedade comunista. Mas essa acusação é falsa, é uma inversão do raciocínio de Marx – ele não explicou a história a partir de um objetivo final, ao contrário, foi a partir de sua interpretação da história que chegou à conclusão de uma fase futura, o comunismo. Portanto, o fim não é um objetivo a ser alcançado, mas uma *conclusão* da análise.

De acordo com os filósofos das ciências, uma das características da teoria *científica* é a sua capacidade de explicar os fatos observados bem como de fazer previsões. Portanto, se Marx acreditava estar fazendo uma teoria científica da história, isso lhe permitia usar sua teoria para explicar tanto a história passada quanto a futura e, assim, fazer previsões, mesmo que estas apresentem um caráter apenas tendencial e não determinista, como concluem alguns intérpretes. Nas ciências físicas, as previsões são consideradas atividades normais dos cientistas; nas ciências sociais, mais especificamente na história, elas são vistas, no mínimo, como atitudes pretensiosas. Nesse caso, Marx pode ser acusado de pretensioso, mas não de fazer teoria teleológica.

Max Weber percebeu esse aspecto da teoria da história de Marx. Em sua palestra sobre o socialismo proferida em 1918 ele comentou o *Manifesto comunista* e, mesmo discordando das teses básicas dessa obra, afirma ser “uma realização científica de primeira ordem”. Segundo Weber,

Do *Manifesto* é necessário dizer, antes de mais nada, o seguinte: ele se abstém, pelo menos nas intenções, embora nem sempre na execução, de ditar regras

morais. (...) Ao contrário, o *Manifesto comunista* é um documento profético: prediz o colapso do sistema de iniciativa privada ou, como se costuma dizer, da organização capitalista da sociedade, e profetiza que essa sociedade será substituída, como fase de transição, pela ditadura do proletariado.

Mas o marxismo, como teoria social, não é uma profecia, embora algumas vezes assuma esse caráter. Por isso pode ser separado em duas partes: a primeira, a parte mais substancial e importante, é constituída por sua teoria explicativa da sociedade capitalista e de outras formações sociais anteriores; a segunda é formada pelas previsões das transformações que deverão ocorrer no capitalismo, levando a uma nova formação social: a sociedade socialista. Essa segunda parte é comumente denominada, principalmente pelos críticos, de “profecia marxista”, que por sua vez poderia ser subdividida em uma *utopia* e uma *previsão analítica* – chamemos assim por falta de uma designação melhor ou mais usual. Embora tanto Marx quanto Engels se recusassem explicitamente a descrever como seria ou deveria ser a nova sociedade após o capitalismo, não deixaram de expressar algumas idéias acerca dessa futura sociedade, seja em sua fase transitória ou socialista, seja em sua fase derradeira ou comunista. É a esse conjunto de idéias “românticas”, segundo alguns críticos, que se pode dar o nome de *utopia* marxista. Por outro lado, sem entrar em considerações sobre a futura formação social, Marx e Engels fizeram, a partir da análise das tendências observadas no capitalismo, previsões a respeito das transformações pelas quais passaria esse sistema em seu desenvolvimento – é o que estamos chamando de *previsão analítica*. Contudo, não raro acontece de os comentadores das obras de Marx e de Engels misturarem essas diferentes partes, muitas vezes usando a parte “profética” – tanto os elementos utópicos como as previsões analíticas – para tentar refutar toda a teoria social marxista.

Ou então misturam tudo isso com o aspecto doutrinário do marxismo, que é uma outra questão.

Socialismo como doutrina política

Enquanto a teoria trata do que *é*, a doutrina trata do que *deve ser* e, por conseguinte, constitui uma proposta de mudança ou de conservação de uma dada realidade. Toda doutrina contém ideais, objetivos e, também, mas não sempre, meios. Os ideais ou aspirações são os valores fundamentais a serem atingidos – por exemplo, nas doutrinas sociais e políticas, igualdade, liberdade, fraternidade, probidade, eficiência etc. Acontece, todavia, que os ideais são, geralmente, valores abstratos, que para a sua realização precisam ser traduzidos em objetivos específicos, que por sua vez também constituem valores. As doutrinas podem parar nesse ponto, ou seja, na proposta de seus ideais com os respectivos objetivos. Mas uma doutrina completa que tem a pretensão de ser posta em prática precisa dar o passo seguinte, que é a proposta dos meios para atingir os objetivos. Embora os meios, com relação aos objetivos, possam ser objeto de análise racional e lógica, também estão, frequentemente, sujeitos a juízos de valor.

Como doutrina política, o socialismo adota certos valores e, a partir deles, apresenta um conjunto de propostas de estruturação da sociedade e também os meios para se atingir seus objetivos, que podem, objetivos e meios, ser mais ou menos radicais, dependendo da corrente socialista.

Como já dissemos, como teoria o socialismo é fundamentalmente marxista. Mas como doutrina, o socialismo apresenta grande diversidade de ideais, objetivos e meios. Tomando como elemento básico definidor da doutrina socialista o ideal da igualdade, os vários socialismos divergem com maior ou menor amplitude a respeito de seus outros ideais bem como de seus objetivos e

meios. Por exemplo, enquanto uns propõem a abolição completa do capitalismo em troca de um novo sistema sócio-econômico, por intermédio da revolução, outros pretendem, sem eliminar a propriedade privada dos meios de produção, atingir um sistema distributivo mais igualitário e maior participação popular nas decisões políticas, por intermédio de reformas graduais.

Evidentemente, é possível construir uma doutrina, seja ela transformadora ou conservadora, sem o respaldo de qualquer teoria e apoiada apenas em ideais como os da igualdade, liberdade, honestidade, eficiência etc. Contudo, quando um determinado movimento político tem, além da doutrina, uma teoria, ambas as coisas costumam ser relacionadas com maior ou menor intensidade e coerência. É o que acontece com o socialismo marxista, de um lado, e o liberalismo, de outro.

No caso do socialismo marxista, muitos de seus adeptos chegam a afirmar que sua doutrina decorre da própria teoria. Mas isso é questionável. É possível aceitar as concepções teóricas do marxismo – ou a maior ou menor parte delas – sem partilhar necessariamente seus ideais doutrinários, ou então, o que é mais comum, partilhar esses ideais – ou grande parte deles – sem concordar necessariamente com a teoria. Apenas como exemplo, posso aceitar a concepção de que a história se explica a partir da luta de classes, mas isso não me leva, obrigatoriamente, a crer na possibilidade de eliminar a luta de classes no futuro ou a propor a criação da “ditadura do proletariado”; por outro lado, posso ser um cristão convicto ou um ardoroso adepto do espiritismo, recusar a concepção materialista da história e, mesmo assim, partilhar os ideais da doutrina marxista e até lutar por eles.

A afirmação de que a doutrina socialista-marxista é determinada pela teoria – ou decorrente dela, para ser menos enfático – tem como exemplo a idéia de que devemos ser socialistas, doutrinariamente falando, porque o mundo marcha inexoravelmente no

sentido da formação de um sistema socialista, que é uma conclusão da teoria: “o socialismo é inevitável porque a luta de classes e a vitória do proletariado são inevitáveis”, como escreveu Karl Kautsky em seu livro de 1906, *A ética e a concepção materialista da história*. Se a teoria afirma a inevitabilidade do sistema socialista, seria inútil nos opormos a ele – daí a falsa conclusão de que teríamos de ser socialistas, doutrinária e politicamente. Nesse caso, poderíamos ser socialistas apenas por oportunismo ou conformismo. Por outro lado, em face da idéia da inevitabilidade do sistema socialista, o indivíduo conservador poderia até ser levado ao conservadorismo mais extremado, na tentativa de evitar ou adiar a chegada desse sistema.

A concepção de que a doutrina decorre da teoria não é apátnio de certos marxistas. É também fortemente acentuada pelos adeptos do liberalismo, que procuram justificar sua doutrina a partir de proposições teóricas nas áreas econômica, social, política e até mesmo psicológica – o egoísmo como motor da ação humana. Tal pretensão de formular a doutrina a partir da teoria já podia ser encontrada em Auguste Comte, no seu “catecismo positivista”, e talvez tenha origem nos iluministas franceses do século XVIII com sua crença na possibilidade de a razão – a ciência – ser usada para organizar a vida social.

Se, inversamente, a doutrina não decorre da teoria, a primeira – ou melhor, os valores nela incorporados – tem ou pode ter forte influência sobre a segunda. E foram exatamente Marx e Engels os primeiros autores a enfatizar esse fato, mostrando como certas idéias aparentemente objetivas, científicas, eram meras expressões de interesses da classe dominante.

Mesmo que a doutrina não seja determinada pela teoria e nem esta por aquela, pode haver uma forte relação entre ambas. No caso do marxismo, pode-se dizer que há uma congruência entre teoria e doutrina no sentido de que as propostas doutrinárias não conflitam com as formulações teóricas e nem estas negam a possi-

bilidade de realizá-las. Mais especificamente, a teoria estabelece os limites das propostas doutrinárias quanto aos objetivos e aos meios. É basicamente neste ponto que a doutrina marxista se diferencia dos socialismos que a precederam e que foram adequadamente intitulados de “utópicos”, porque não podiam ter aplicação prática na realidade social de sua época.

A teoria marxista apoiada no exame da história dá os limites do que é possível propor como objetivos e meios da doutrina socialista. Um exemplo disso é quando Marx propõe a criação, após a vitória do proletariado, de um regime de transição, antes de se alcançar o objetivo final, que seria o regime comunista, porque, em sua interpretação teórica, não seria viável passar diretamente da sociedade capitalista para a sociedade comunista.

Vejam mais minuciosamente outro exemplo. O marxismo propõe como um de seus principais ideais doutrinários a *máxima igualdade* entre os indivíduos, mas esse ideal precisa ser traduzido em objetivos específicos, entre os quais Marx inclui a implantação da *propriedade social dos meios de produção*, que, como objetivo, também faz parte da doutrina. Cabe a pergunta: por que esse objetivo e não o de melhorar a distribuição da produção dentro do regime capitalista? Entra aí a contribuição da teoria: a propriedade privada dos meios de produção gera necessariamente desigualdade, portanto, está em contradição com o ideal da máxima igualdade. O passo seguinte é avaliar o meio pelo qual o objetivo pode ser atingido. O meio proposto, que já se incorporou à doutrina, é o da *ditadura do proletariado*. Por quê? Porque a teoria esclarece que a burguesia, bem como qualquer outra classe dominante ao longo da história, não abdica gratuitamente de seu poder e de suas vantagens, e que o Estado é um órgão de ditadura de classe, o qual, nas mãos do proletariado, será usado em benefício próprio. O próximo passo é indagar como se pode realizar a ditadura do proletariado. Embora a proposta de realizá-la através da revolu-

ção possa ser incluída na doutrina, não existe solução doutrinária para essa questão. Novamente, é preciso recorrer à teoria, que aqui apresenta divergências, ou favorecendo a tese da revolução ou defendendo a tese das reformas, e o máximo de consenso que se consegue é em torno da idéia de que o caminho para a ditadura do proletariado depende da situação concreta de cada país. Por isso mesmo trata-se de uma questão em aberto dentro do socialismo marxista.

Vemos, portanto, que a teoria nem sempre responde integralmente às propostas doutrinárias. Além da questão que acabamos de mencionar e ainda dentro do mesmo exemplo, podemos apontar o fato de que não há no marxismo – nem nos fundadores nem nos teóricos posteriores – uma conceituação concreta e precisa de *propriedade social dos meios de produção* ou de *ditadura do proletariado*. E não sabemos até hoje como se pode instituir, pôr em prática, essas duas proposições doutrinárias sem transformá-las em simples propriedade *estatal* dos meios de produção e em banal ditadura de uma cúpula partidária, respectivamente, como ocorreu na União Soviética. Ou devemos considerá-las irrealizáveis e, portanto, abandoná-las, como querem certos marxistas arrependidos, depois do colapso da URSS e de seus países satélites?

Outras correntes socialistas concordam com o ideal da máxima igualdade e talvez até com o objetivo da propriedade social dos meios de produção – se isso for devidamente qualificado –, mas certamente não aceitam a proposta da ditadura do proletariado por motivos diversos: os anarquistas são contra qualquer forma de Estado – a ditadura do proletariado preserva o Estado, embora nas mãos dos trabalhadores, em sua concepção autêntica –, e outras correntes socialistas recusam qualquer forma de ditadura, mesmo a dos trabalhadores, porque sempre desconfiaram que também pode ser convertida em ditadura pura e simples, e apresentaram fortes argumentos não só doutrinários como teóricos para justificar sua desconfiança.

Socialismo como forma de organização da sociedade

Embora marxistas e anarquistas – mesmo não concordando com o termo – vejam o regime socialista ou comunista como um novo *modo de produção* – ou *formação social* –, completamente diferente do capitalismo, preferimos usar a designação mais neutra, *modo de organização da sociedade*, para incluir a visão dos outros movimentos socialistas que não pretendem necessariamente abolir o capitalismo, mas apenas reformá-lo.

Entendido como modo de organização da sociedade, o socialismo tem sido objeto de grande controvérsia. Num extremo, para muitas pessoas – tanto para socialistas moderados quanto para liberais radicais –, a ampliação do intervencionismo estatal na economia – nacionalização de empresas, regulamentação das regras de funcionamento da economia, maior tributação dos ricos, maior assistência aos pobres etc. – tem sido considerada como uma reforma socialista da sociedade. Por essa razão, alguns países da Europa ocidental já foram considerados socialistas no passado, porque seus governantes trabalhistas ou social-democratas implantaram essas medidas – que depois passaram a ser sistematicamente desmontadas pelos governos liberais, principalmente nos dias de hoje. No outro extremo, para muitas pessoas, tanto os anarquistas como os marxistas críticos, nem mesmo a URSS e as repúblicas populares podiam ser vistas como regimes socialistas, o mesmo se aplicando à China, à Cuba e a outros países com regimes semelhantes.

Evidentemente, a classificação de um país como socialista depende da visão que se tenha de sociedade socialista, ou seja, a doutrina de cada corrente que emite o julgamento. Assim, para designar as diversas variantes, é acrescentado ao nome “socialista”

um adjetivo, que pode ter diferentes conotações: desde a politicamente neutra, como “socialismo realmente existente”, até a politicamente engajada – daí o “socialismo democrático” em oposição ao “autoritário” –, da supostamente descritiva, mas, na verdade, crítica – “socialismo burocrático de Estado” –, à sarcástica – “socialismo de mandarins”, referindo-se à China.

Além disso, fala-se também em socialismo “verdadeiro” em oposição ao “falso” socialismo. Mas não existe critério científico para julgar se uma determinada forma de organização da sociedade constitui um socialismo verdadeiro ou falso. O único critério de julgamento é relacioná-la a uma dada doutrina socialista: se a organização social cumpre as prescrições da doutrina, então constitui o “verdadeiro” socialismo, mas apenas em relação a essa doutrina. Assim, para a corrente auto-intitulada “socialista democrática”, a política implantada na Áustria e na Suécia pelos governantes social-democratas fazia desses países sociedades verdadeiramente socialistas. Por outro lado, é bem possível que Stalin e seus herdeiros acreditassem realmente – sem ironia ou cinismo – que a organização social que ajudaram a construir na URSS fosse verdadeiramente socialista e até mesmo marxista, baseados na interpretação que davam dessa doutrina; mas outra é a visão dos indivíduos que adotam o anarquismo ou procuram seguir “fielmente” os ensinamentos teóricos e doutrinários de Marx e de Engels. Muitas vezes o julgamento está sujeito a desvios dogmáticos, porque as circunstâncias históricas podem impor procedimentos, ligados a objetivos e meios, não previstos pela doutrina.

Para que essa afirmação não pareça puramente especulativa, vejamos um exemplo concreto da história soviética. Embora a propriedade social dos meios de produção e o planejamento como forma de orientar a economia façam parte da doutrina marxista, nem Marx nem Engels – ou seus sucessores diretos – definiram com precisão o que entendiam por isso e muito menos disseram como essa propriedade e esse planejamento deveriam ser concreti-

zados. Como resultado da situação histórica da Rússia – e depois da URSS, nos primeiros anos após a revolução bochevista –, ou seja, por causa da Primeira Guerra Mundial, da própria revolução e da luta pela consolidação de um novo regime, houve uma enorme desestruturação dos sistemas de produção e distribuição, uma forte corrente emigratória, em parte formada por pessoal técnico etc., e também em consequência da doutrina leninista do *centralismo democrático*, formou-se na União Soviética uma tendência, que acabou se efetivando, de centralizar nas mãos do Estado, estritamente controlado pela cúpula do Partido Comunista, tanto a propriedade dos meios de produção como as diretrizes de planejamento e a gestão da economia. No início, essas soluções não poderiam ser criticadas, a não ser dogmaticamente, com base na doutrina, porque foram impostas – e aqui estamos apenas supondo que o foram – por uma situação histórica específica. O problema é que essas soluções passaram, posteriormente, a ser propagadas pelos dirigentes soviéticos como sendo parte integrante da “verdadeira” doutrina marxista, quando, na verdade, não eram, e conflitavam com alguns outros *ideais* básicos dessa doutrina: a igualdade e a liberdade dos indivíduos na sociedade socialista.

A LÓGICA DA COMPAIXÃO

*Sandra N.C. Caponi**

As estratégias de poder que no dia a dia percorrem o âmbito dos saberes médico-corretivos situam-nos perante conflitos éticos urgentes que, longe de emergir sob circunstâncias excepcionais e limites, definem a maior parte de nosso cotidiano. Estas estratégias de "bio-poder" interferem em nossa existência na medida em que cuidam de nossa saúde, vigiam nossos movimentos, discutem nossa sexualidade, administram nossa força de trabalho e assistem nossas necessidades mais elementares, controlando assim os aspectos mais ínfimos e as tramas mais íntimas de nossa vida. E, se isto é possível, é porque em cada um desses espaços, as tecnologias médicas apontam para essa dimensão do humano que mais nos aproxima de uma coisa manipulável: nosso corpo.

Mas, para que este controle possa ser aceito, para que essa manipulação possa ser entendida e até exigida, é mister apresentá-la sob a forma, dificilmente objetável, de uma compaixão piedosa para com as pessoas que estão, atual ou virtualmente, em posição de inferioridade, pela sua condição de doentes. É verdade que existem circunstâncias nas quais esse controle obedece a demandas claras de utilidade, de urgência social ou de bem-estar geral. Po-

* Departamento de Saúde Pública- Universidade Federal de Santa Catarina. (Doutora em Lógica e Filosofia da Ciência, IFCH/UNICAMP, 1992).

rém, acreditamos que é mister problematizar o fato de que, quase invariavelmente, a assistência compulsiva encontra sua justificativa e se faz aceitável, por referência a um sentimento de piedade pelos necessitados e pelos sofredores.

Michel Foucault falará desses conflitos que parecem ser inerentes ao "saber médico". Parece que hoje estamos assistindo a uma extensão abusiva do que pode ser pensado como "medicalizável", e isto deriva-se de nossa dificuldade para demarcar os limites desses conceitos ambíguos que são os de "normalidade", "saúde", "patologia" e "doença". Faz tempo que assistimos a uma expansão progressiva das consideradas "patologias", às quais, portanto, acreditamos que é lícito assistir medicamente. E quando dizemos "medicamente" referimo-nos não só à intervenção direta de médicos e de enfermeiras, mas também à intromissão não solicitada na vida das pessoas, desse conjunto de "experts" em assistência formado por psicólogos, psiquiatras, assistentes sociais e educadores, sempre que a "sensibilidade social" ou alguma "cruel compaixão" assim o exija.

Sabemos que para que o poder possa ser aceito é mister que ele possa ser um eixo de produção, que possa gerar, produzir positivities. O poder não possui exclusivamente a força do "não"; ele detém uma capacidade produtiva, produz saber, produz individualidades e subjetividades, e nos produz como sendo estes que somos. Essa capacidade produtiva está claramente evidenciada no saber médico. Este faz sua aparição justamente alí onde se demanda a cura, o cuidado e a assistência, justamente nestas circunstâncias limites, nas quais parece que nos encontramos literalmente nas mãos de outro, de um outro no qual é preciso confiar quase que cegamente.

Certamente essa capacidade de aliviar o sofrimento, de cuidar, assistir e curar não implica, de modo necessário ou tautológico, que devamos aceitar passivamente estas intromissões coercivas que podem ser exercidas precisamente nesse momento em que se

torna efetiva a assistência. Intromissões que são realizadas no nome e pelo bem daquele que está sendo assistido. Interessa-nos tematizar a modalidade que adota esta forma de coerção. Acreditamos ser possível afirmar que o que historicamente fez com que essa coerção fosse tolerada é o fato de que ela sempre gostou de se apresentar sob a forma do humanismo e da compaixão piedosa.

É mister sublinhar que não pretendemos aqui descobrir, finalmente, este véu que tem a forma da piedade, para poder mostrar assim, em toda sua crueldade, a verdade nua da coerção e da hipocrisia. Não pretendemos desmascarar, finalmente, uma ideologia por trás da qual o controle social gosta de se apresentar. Muito pelo contrário, nosso interesse aqui é o de poder tematizar a própria compaixão piedosa como uma estratégia de poder que, originariamente, e pela sua própria lógica, reproduz e afirma um tipo de racionalidade fundada em distinções subordinantes, que excluem e anulam a existência de vínculos legítimos entre iguais.

Para uma crítica da ética da compaixão

Interessa-nos problematizar aqui a lógica interna da compaixão piedosa, pois, como tentaremos mostrar, ela instaura uma modalidade peculiar de exercício do poder que se estrutura a partir do binômio servir- obedecer, multiplicando assim a existência de relações sempre dissimétricas entre quem assiste e quem é assistido. Se acreditamos que é necessário excluir do discurso médico a caridade cristã e a piedade religiosa, aquela que costumava situar o doente no lugar da debilidade mais absoluta e da mais extrema impotência, então será mister que possam ser desenvolvidas estratégias capazes de fazer que a palavra dos doentes possa formar parte de uma rede dialógica que permita instituir um genuíno consenso onde hoje existe aceitação passiva. Mas, para que este obje-

tivo seja atingido, acreditamos que é preciso analisar a estrutura e modo de funcionamento dessa compaixão piedosa.

Empreender uma crítica da ética da caridade e da compaixão nos exige que lembremos a Nietzsche, pois é mérito seu ter sabido iniciar, com lucidez e firmeza, um estudo demolidor destas estratégias de poder que, no preciso momento em que nos prometem auxílio e assistência, multiplicam os mecanismos de coerção, docilização e submissão.

As perguntas que Nietzsche faz a respeito da caridade e da compaixão podem ser resumidas nestas duas: "É conveniente ser antes que mais nada homens compassivos?"; "É conveniente para os que padecem que deles vos compadeçais?".¹ A resposta a esta questão será, por sua vez, determinante: "Nossos benfeitores diminuem nosso valor e nossa vontade ainda mais que nossos próprios inimigos".

O que acontece é que eles estão impossibilitados, a partir do início, de interpretar corretamente em toda sua complexidade a dor de quem padece, e é ali que radica uma característica que define o compassivo: "pois o próprio do sentimento de compaixão é despojar à dor alheia do que ela tem de pessoal", de individual, de único e irrepetível. Quando o sentimento de piedade pretende superar este limite, ele se faz intolerável e é por isso que "na maior parte dos benefícios aos necessitados existe algo que indigna, pela indiferença intelectual com que o compassivo julga o destino, sem saber nada das consequências e complicações interiores que para mim e para você se chamam infortúnio".² A pessoa compassiva tem o impulso de socorrer, quanto antes melhor, mas o que não existe é o tempo para medir se as consequências deste socorro imediato são ou não desejadas por aquele que padece um infortú-

¹ Federico Nietzsche, *La Gaya Ciencia.*, aforismo 338. Madrid: Sarpe, 1984.

² *Ibidem.*

nio. Para Nietzsche a figura do homem piedoso é a de alguém que não pode tolerar uma mínima margem de dor, que não pode desfrutar ou aprender de sua solidão, é alguém que "quer socorrer e não pensa que o infortúnio pode ser uma necessidade pessoal e que você e eu podemos necessitar tanto do terror, das privações, da pobreza, das aventuras, dos perigos, os desenganos quanto dos bens contrários". Enfim, trata-se de alguém cuja única religião não é a caridade, pois ele professa também a "religião do bem-estar" ficando assim impossibilitado de entender áqueles para os quais o bem-estar seja ele imediato ou possível, longe de representar um valor, representa uma ameaça, algo assim como a calma que precede a nada.

É por isso que cotidianamente podemos assistir a imorais mas piedosas atitudes que respondendo à força da compaixão e à procura do bem-estar, reproduzem a mais ilegítima ainda que legalizada coerção: aquela que pessoas caridosas exercem sobre os infortunados. Legitima-se assim que, compulsoriamente, os "homeless" sejam deslocados para abrigos públicos reconhecidamente perigosos; admite-se que os ditos "loucos" sejam isolados em centros que, clara e indiscutivelmente, não são espaços de reabilitação ou cura; estimula-se que os "meninos de rua" sejam recolhidos em asilos para esperar uma adoção sempre diferida; interfere-se, piedosamente, na dissolução e separação de famílias carentes. As reflexões de Nietzsche, assim como as de Hannah Arendt e Thomas Szasz se defrontam com esses mecanismos obscuros e cotidianos, através dos quais a piedade e a compaixão se revelam como uma perigosa e temível tecnologia de poder que, no entanto, insiste em aparecer com a máscara de um desapaixonado e necessário "humanismo".

É provável que, cotidianamente, descubramos a existência desses espetáculos de coerção e submissão, mas a força da frequência nada nos diz a respeito dos motivos que levam a esses homens e mulheres comuns e benfeitores a compartilhar a crença

de que, por trás dessas inclinações caridosas, eles realizam atos morais e que é através dessas realizações que eles podem converter-se e afirmar-se como pessoas virtuosas. É preciso descartar a existência de um maquiavelismo consciente que prefere se apresentar como compassivo para poder exercer assim, mais livremente, o domínio e o poder. Quiçá os motivos sejam mais simples, e é outra vez em Nietzsche que devemos procurar alguma resposta à pergunta pela conveniência em ser homens compassivos.

Veremos então que as conveniências são múltiplas: "O contratempo sofrido por outra pessoa nos ofende, nos faz sentir nossa impotência e talvez nossa cobardia, se não acudirmos em seu auxílio. (...) Ou na dor alheia vemos algum perigo que também nos ameaça, pois ainda que só seja como sinais da insegurança e da fragilidade humanas, os infortúnios alheios podem produzir em nós penosos efeitos. Rejeitamos esse gênero de ameaça e de dor e lhe respondemos por meio de um ato de compaixão, no qual pode existir uma sutil defesa de nós mesmos e até algum resquício de vingança".³ Em todos esses e outros fenômenos que se resumem na palavra, "caridade", o que se evidencia é que, na realidade, "pensamos muito mais em nós mesmos que nos outros". O que fazemos no momento de realizar um ato de caridade é libertar-nos de um sentimento de dor que é absolutamente nosso, a dor que inspira o espetáculo da miséria, e o que fazemos então, é libertar-nos de um padecimento, de um medo que é muito pessoal e muito nosso. Nesse sentido, Tomas Szasz dá um bom exemplo de como a compaixão não têm por que ser considerada como virtude: narra suas lembranças de Budapest, a visão de amputados e indigentes, solicitando algumas moedas, e lembra esse sentimento de compaixão que então se apoderava dele. "Nesse ínterim -diz- dei-me conta de que minha generosidade não era de todo altruísta, que eu era

³ Federico Nietzsche, *AURORA*, aforismo 133. México: Ed Mexicanos Unidos, 1978.

motivado por um vago receio de que um destino semelhante pudesse recair sobre mim, aliado a uma esperança supersticiosa de que minha oferta pudesse evocar uma divindade com poderes misteriosos sobre esses assuntos".⁴

O problema aparece quando elevamos essa compaixão -que sabemos inútil e ineficiente, que reconhecemos como um pobre instrumento para suprir qualquer necessidade- ao nível de uma categoria moral ou social: quando acreditamos que a mesma é capaz e eficiente a ponto de nos construir como agentes "morais", ou quando pretendemos fundamentar nela uma ordem social mais justa.

O que está em jogo ali é a lógica interna da moral da compaixão. Uma lógica que, como já foi dito, pode e deve ser analisada como sendo a racionalidade própria de uma estratégia de poder. Como afirma Nietzsche "ao realizar atos de caridade o que fazemos é libertar-nos de um padecimento que é nosso. No entanto, não agimos nessa direção impulsionados por um único motivo, e ainda quando seja verdade que queremos nos libertar de uma dor, também é verdade que agimos impulsionados pelo júbilo provocado pelo espetáculo de uma situação oposta à nossa, pela idéia de poder socorrer àquele infortunado se assim o desejarmos, pela esperança da gratidão que haveremos de obter pela atividade do socorro".⁵ Ainda que nos horrorizemos perante a idéia desse júbilo, não é outra coisa que se evidencia na enunciação de algumas frases tais como: "deves sacrificar-te com entusiasmo", "deves imolar-te a ti mesmo". A moral da compaixão, que apregoa a entrega e a mortificação, detesta reconhecer que por trás de um ato de piedade e na própria entrega de si (quanto maior o sacrifício, maior a dívida gerada), o que se afirma é a existência de uma dívida que have-

⁴ Thomas Szasz, *Cruel compaixão*. Campinas: Ed. Papirus. 1994 p.22.

⁵ Federico Nietzsche, Aurora. op. cit. afor. 133.

rá de ser paga com eterna gratidão e com humildade. Por isso, sentimos o pior ressentimento quando alguém se nega a aceitar nosso sacrifício. "O homem caridoso satisfaz uma necessidade de sua alma fazendo o bem. Quanto maior for essa necessidade menos se posiciona no lugar daquele que socorre e que lhe serve para satisfazer essa necessidade, e até reage duro e ofensivo em certos casos".⁶

Limitamo-nos aqui à tentativa de responder à primeira das duas perguntas formuladas por Nietzsche, aquela referida especificamente à conveniência em sermos homens compassivos. Para resumir, digamos que essa conveniência pode ser analisada como uma dívida que se impõe à pessoa auxiliada, e na medida em que se trata de uma dívida contraída por alguém, cuja condição é de precariedade extrema, esta retribuição esperada não haverá de ser outra que um estado de gratidão permanente. Porém, e ao mesmo tempo, o que ali está em jogo é uma perigosa tranquilidade de consciência, que impossibilita a análise das consequências de nossas ações caridosas: "Em si própria a compaixão não tem de benfeitora mais do que qualquer outro instinto. Só quando a exigimos e a elogiamos -e isto acontece quando não se compreende o prejuízo que produz, quando é olhada como fonte de prazer- é que ela vem acompanhada da tranquilidade de consciência e então nos entregamos a ela sem temer suas consequências".⁷ Fica ainda por delimitar em que consiste a conveniência de ser objeto de compaixão para aqueles que padecem.

Se quisermos aventurar alguma resposta a essa questão, não poderemos prescindir de uma problematização da distinção existente entre aquele que se compadece e aquele que é compadecido. Em outras palavras: entre aquele que se afirma, em seu gesto de

⁶ Federico Nietzsche. Aurora op.cit. aforismo 334.

⁷ Federico Nietzsche. Aurora op.cit. aforismo 134.

entrega, como um benfeitor e aquele que, por receber assistência (ainda que esta não seja solicitada) se diz beneficiado. Esta distinção parece estar fundamentada em uma dissimetria que, na perspectiva de Nietzsche, é insuperável. Para ele, "compadecer equivale a depreciar". Por isso, "entre os selvagens, o homem pensa com terror em quais poderão ser as causas que o levariam a ser compadecido, pois isso seria considerado como prova de que ele carece de qualquer virtude".⁸

A partir do momento em que alguém pode manifestar piedade por outra pessoa, a caracteriza como sujeita a uma debilidade, como alguém que só pode superar suas limitações pelo socorro que a pessoa compassiva pode oferecer. Então, com um mesmo gesto se estabelece uma divisão binária entre aquele que se engrandece ao realizar a ação e aquele que se diminui ao recebê-la. Como já dizemos, conceder à compaixão, à caridade ou à piedade um valor moral pode levar a crer, erradamente, que ao socorrer aos outros nos engrandecemos como agentes morais, e que, deste modo, podemos converter-nos em sujeitos moralmente inobjetéveis. Mas, é justamente esta ilusão, baseada no suposto engrandecimento "moral" de si, que impede pensarmos que, talvez, nosso gesto de compaixão não seja desejado; que, quiçá, ele possa ter consequências negativas para o "beneficiário"; ou que, simplesmente, possa gerar e promover estados de dependência e de submissão. Algo assim acontece quando sufocamos o doente com cuidados que ele próprio poderia assumir, quando pelo bem de algumas pessoas "inconvenientes" as preferimos excluir e medicalizar, quando acreditamos conhecer as necessidades e as demandas dos outros, muito antes de que elas possam ser solicitadas. Nesse jogo perverso o infortúnio do semelhante corre o risco de converter-se em "edificante" para os seres compassivos. Então, pode tornar-se viá-

⁸ Ibidem.

vel esse irônico e implacável aforismo nietzscheano: "quando um homem é infortunado, acodem as pessoas piedosas e lamentam seu infortúnio. Quando elas saem, no fim satisfeitas e edificadas, ficaram fartas do espanto do infortunado, como se se tratara de seu próprio espanto, e passaram uma boa tarde".⁹

Sendo assim, parece que não pode existir nenhum espaço reservado para alguma forma legítima de compaixão. Podemos, então, formular algumas perguntas: será que sempre e fatalmente depreciamos o beneficiário de nossa piedade? Não existe um sentimento legítimo através do qual me reconheço como igual a outro, no momento em que me compadeço de seu sofrimento? Aparentemente não é possível responder afirmativamente a nenhuma dessas questões se tomarmos como ponto de partida o aforismo nietzscheano antes citado. Porém, haverá de ser o próprio Nietzsche quem fornecerá um suporte para refletir sobre um modo legítimo de piedade. Este pode ser um sentimento capaz de gerar vínculos positivos e moralmente legítimos, só em certos casos singulares: ali onde exista proximidade e identificação com essa pessoa que consideramos como infortunada.

Então, quando um amigo admirado ou um inimigo respeitado viverem uma situação de infelicidade ou se vejam forçados a padecer algum tipo de sofrimento, é que minha compaixão pode ser definida como legítima, pois ali é minha própria desgraça que sofro. Isso poderá acontecer cada vez que, por causa de um infortúnio, deva enfrentar a privação desse afeto e dessa amizade que me alegra e gratifica. Mas também pode existir um modo legítimo de piedade quando vejo "padecer um inimigo a quem considero um igual em orgulho e a quem o tormento não derrota, e em geral quando vemos padecer a um ser que não quer pedir compaixão,

⁹ Federico Nietzsche. *Aurora*. op. cit. aforismo 224.

que é, a humilhação mais vergonhosa e mais baixa".¹⁰ Ali parece que nos enfrentamos com um sentimento próximo da admiração, mas que, no entanto, não pode ser inteiramente separado de uma forma de piedade que é menos "compassiva" do que "apaixonada". O que diferencia este sentimento legítimo da piedade compassiva é que não existe nada ali que possa ser associado ao desprezo; muito pelo contrario, ele se funda em um sentimento que é próximo da admiração. Esse infortúnio não nos enaltece nem nos faz mais humanos ou mais virtuosos, simplesmente nos iguala com aquele que padece. Ainda em tais circunstâncias, é possível afirmar com Nietzsche que em si mesma "a compaixão não tem de benfeitora mais que qualquer outro instinto", que não é esse sentimento que nos faz mais virtuosos ou morais, mas sim, os atos que de fato somos capazes de realizar. A compaixão assim como pode gerar atos virtuosos também pode representar uma debilidade moral. É assim como os estóicos a vêem: para eles não existe distinção entre a piedade e a inveja: "Pois o homem que se compadece de outro, também pode ficar aflito pela prosperidade dos outros".¹¹

Mas, a piedade é sempre uma debilidade "para aquele que, num sentido ou em outro, quer servir de médico à humanidade. Ele tem que tomar precauções contra esse sentimento que o paralisa nos momentos decisivos, que ata sua consciência e sua mão hábil".¹² Enfrentamo-nos com um sentimento que não é, em si próprio, nem bom nem ruim, mas, no momento em que ele é exigido e exaltado como um valor moral, na medida em que fazemos desse sentimento uma regra de comportamento, capaz de definir por si própria um parâmetro do que é moralmente desejável para um grupo humano corremos o risco de legitimar certas estratégias de co-

¹⁰ Federico Nietzsche. *La Gaya Ciencia*, op. cit aforismo 324.

¹¹ Thomas Szasz. *Op. cit.* p.25

¹² Federico Nietzsche, *Aurora*. op. cit. aforismo 134.

erção que se exercem em nome, e pelo bem dos considerados beneficiários.

Sociedades compassivas

A história da humanidade apresenta muitos exemplos que podem ilustrar o exercício dessa "cruel compaixão", e quiçá o primeiro deles seja a implementação, na Inglaterra, das 43 leis de Isabel, também conhecidas como "Lei dos Pobres". Tanto na sua implementação, através da organização e administração paroquial, que caracterizou a Inglaterra dos séculos XVII e XVIII, quanto na sua posterior revisão e reformulação, a Lei dos Pobres representa o mais antigo e o mais claro exemplo de coerção compassiva.

É pela força da caridade e da compaixão que o mundo da pobreza começa a ser racionalizado e quadriculado, e que se pode começar a estabelecer diferenças e categorias entre os habitantes daquilo que, até este momento, formava parte do contínuo "pobres". Para assistir e auxiliar os pobres foi mister, em primeiro lugar, designar lugares e funções, distribuir e fixar a cada um dos necessitados num espaço preciso. Na medida em que cada paróquia era a responsável pela administração e gestão deste auxílio, foi indispensável que, ao mesmo tempo em que se socorria e se cuidava, fosse procurado um meio para fixar a cada indivíduo dentro do espaço daquela que seria sua paróquia benfeitora. Surge assim, dentre as 43 leis, a famosa "Lei de Assentamentos", que impedia que qualquer habitante do mundo da pobreza pudesse deslocar-se em direção a outros centros; a exceção de que ele pudesse demonstrar que poderia pagar, dentro do prazo de 40 dias, o aluguel de uma moradia "digna" cujo valor não fosse inferior a 10 libras.

É evidente que em circunstâncias nas quais a maior parte dos trabalhadores necessitavam, em algum momento, de auxílio

paroquial (seja por doença ou por falta de emprego), a lei de assentamentos transformava-se num instrumento de imobilização da força de trabalho. Nestas circunstâncias em que os conceitos de "trabalho" e de "pobreza" eram quase sinônimos, pois era inevitável a oscilação existente entre o trabalho e a desocupação, esta lei parecia reivindicar para si o direito e o dever de constituir-se numa instância legítima de controle e de coerção social, que tinha por objeto vigiar essa metade "baixa" da população que, estranhamente, era caracterizada como aquela que "diminui a riqueza do reino".

Um bom exemplo desse controle primitivo constitui uma lei conhecida com o absurdo nome de "lei da letra P". Ela obrigava a que todos os pobres que gozavam do privilégio da assistência, ou que pudessem, eventualmente, necessitar desse auxílio, levassem um distintivo: a letra "P" num tamanho claro e legível, pintada nas costas dos agasalhos. A utilidade dessa lei parece ser simplesmente ritual, pois a limitação da liberdade de deslocar-se de uma paróquia a outra, dificilmente poderia ser controlada pelo uso de uma letra que unificava a todos e a cada um dos "beneficiários" do auxílio estatal.

Essa persistência, essa continuidade no tempo, de diferentes modos de auxílio aos pobres que eram administrados e unificados por meio da ação caridosa das paróquias, encontra sua razão de ser e sua lógica nessa figura confusa e equívoca da "compaixão piedosa". Isto não implica afirmar que fosse um auxílio inútil. Sem dúvida, ele fez possível que pessoas pobres pudessem gozar do direito irrenunciável e irrecusável de satisfazer suas necessidades elementares. Trata-se aqui de evidenciar a outra face do socorro, de mostrar que a ação piedosa das paróquias fez possível que o mundo da pobreza fosse invadido, diferenciado, classificado e fixado a um espaço preciso. Como afirma Foucault: "com a Lei dos Pobres emerge, de maneira ambígua, um importante fator na história da medicina social: a idéia de uma assistência fiscalizada, de uma intervenção médica que constitui um meio de auxiliar aos

pobres a satisfazer necessidades de saúde que, por sua pobreza, não podiam atender e que, ao mesmo tempo, permitiria manter um controle pelo qual as classes adinheiradas garantiam (...) a proteção de uma faixa privilegiada da população".¹³

Por muito tempo, tanto na Inglaterra quanto em outros países europeus, a assistência e o cuidado dos pobres ficou por conta da figura da "mulher consagrada", que antecede à figura da enfermeira que como tal (isto é: desvinculada de funções religiosas) só aparecerá na segunda metade do século XIX. Entre os pobres de Deus que se beneficiam da caridade e das mulheres benfeitoras não existe nada semelhante a um "intercâmbio" onde se reconheça a independência ou a igualdade dos agentes. Todas as relações que ali aparecem, pertencem, sempre e necessariamente, ao registro do "dar" e do "receber": se acredita que existe, por uma parte, a necessidade e, por outra, se assume a existência do supérfluo.

Por meio dessa dissimetria anula-se toda reciprocidade, porém, se alimenta, ao mesmo tempo, uma necessidade de reconhecimento. Os pobres de Deus: "estão sempre em dívida do bem que lhes é feito e não tomam consciência da dependência em que são mantidos".¹⁴ Encontramos justamente ali um risco que é inerente à figura da mulher benfeitora: na medida em que centra todos os seus cuidados e toda sua atenção na pobreza, pode correr o perigo de reforçar esse sofrimento e essa pobreza, convertendo-os num mal que é necessário para poder exercer o bem. "Hospícios e Hospitais são estações obrigatórias no trajeto de assistência generalizada, verdadeiras bases de apoio de uma política de quadrícula

¹³ Michel Foucault: *La vida de los hombres infames*. La Piqueta. Madrid 1993.p.146.

¹⁴ Marie François Collière. *Promover a vida*. Lisboa: Printempo.1989 p.71.

difusa das famílias e observatório privilegiado das espécies e das formas de indigência".¹⁵

A mulher consagrada contribui, assim, em estabelecer as demarcações e classificações que desarticulam o antigo "contínuo pobres", em diferentes tipos de pobreza: a digna e a indigna, a laboriosa e ociosa, a doente e a saudável, enfim, a pobreza considerada normal e aquele estado patológico que devia ser assistido e normalizado. Demarcações que adotaram um estatuto jurídico com a assim chamada "Nova Lei dos Pobres". Foi só em 1843, quando essa lei foi promulgada, que aquela Lei de Assentamentos foi derogada. O certo é que, ainda dentro de um marco completamente contrário às necessidades que as novas demandas industriais impunham, a Lei de Assentamentos pôde persistir por mais de dois séculos. A mesma só foi derogada no mesmo momento em que se excluía os pobres adultos e saudáveis, capazes de trabalhar, de qualquer outro modo de auxílio que não fossem as "Work-houses".

Mas, o que era esta Lei dos Pobres que marcou o início da chamada "Época da Bondade"? A mesma definia-se como uma lei capaz de garantir: "trabalho para os que querem trabalhar, castigo para os que não querem e pão para os que não podem".¹⁶ Entre os beneficiários incluía-se, inicialmente, tanto os pobres dependentes quanto os independentes, os pobres dignos quanto os indignos, os que deviam ser castigados e os que deviam ser auxiliados. A diferença entre eles só se estabelecia através do tipo de auxílio a que tinham direito, ainda quando essas distinções nunca ficaram completamente claras.

Em princípio, todos os pobres habitantes de Inglaterra, em algum momento, eram beneficiários da caridade, ainda quando existiam diferentes tipos de auxílio para os diferentes tipos de po-

¹⁵ De Gerando. *Le Visiteur du Pauvre*, em *Disciplinas à Domicile*. Recherches n° 28.1977, p. 89.

¹⁶ Gertrude Himmelfarb. *La Idea de la Pobreza*. Mexico:FCE. 1986.p.40.

bres: "esmolas e asilos para os idosos e doentes, aprendizado de ofícios e escolas de caridade para as crianças, castigo e clausura para os "andarilhos teimosos", e trabalho para os sadios".¹⁷ Surgiram então os Asilos de Pobres onde achavam seu socorro tanto os velhos quanto os doentes, os inválidos quanto os soldados desertores, as crianças abandonados e as pessoas sem lar. Por sua vez, os regulamentos quase religiosos das Work-houses, onde mulheres e homens eram empregados para trabalhar, trocavam moradia e comida pela imobilidade a que os sujeitava um salário só pago depois de um ano de labor. Multiplicaram-se por toda Inglaterra as escolas de caridade onde, conforme explica Thompson, dificilmente as crianças puderam atingir algo mais do que rudimentos de escrita e de leitura centrada na Bíblia.

Um de seus mais acérrimos críticos, Mandeville, afirmava que, sendo tão pouca a influência moral que a educação tinha entre os ricos, seria inútil e desatinado pretender estendê-la aos pobres: "Para fazer a sociedade feliz e para que o povo ficasse sossegado nas piores circunstâncias, requer-se a existência de grande quantidade de ignorantes e pobres. O conhecimento acrescenta e multiplica nossos desejos, e quanto menos coisas deseje o homem, mais facilmente pode satisfazer suas necessidades".¹⁸ Essas críticas de Mandeville não eram nem comuns nem aceitas na chamada "Época da Bondade". Este cinismo conservador que ainda hoje existe, irritava os homens sensíveis de Inglaterra que, no entanto, conseguiram dar resposta a essas críticas, num tom que se iguala em brutalidade e cinismo. Os defensores das escolas de caridade escolheram dar uma resposta sincera: "Os pobres, longe de serem corrompidos pela educação, aprenderão a tolerar sua pobreza com maior fortaleza, serão dissuadidos a levar uma vida de dissipação e delito

¹⁷ Ibidem p.33.

¹⁸ Ibidem p.39

e aprenderão as virtudes e as habilidades, que os tornarão melhores operários e melhores pessoas".¹⁹

De fato, todos os projetos filantrópicos desse período se caracterizam pela sua ambigüidade. Se de um lado eles se apresentam como uma forma de assistência caridosa dirigida aos necessitados, do outro se propõem como dispositivos de controle e coerção social. Esses dois exemplos imaginados por William Petty podem ser significativos: o projeto de criar um hospital para pesteados que fosse semelhante a um leprosário, isto é, uma instituição de isolamento e exclusão; e, o projeto de criar uma maternidade para mães solteiras pobres que seria um benefício para o Estado: este tomaria a seu cargo a assistência e a proteção das mães, mas imporia como forma de pagamento que os filhos ali nascidos ficassem nas suas mãos durante 25 anos, contribuindo para acrescentar suas reservas.²⁰ Ainda quando estes projetos nunca foram aprovados, é significativo que fossem imaginadas instituições filantrópicas que unificavam, de um modo tão evidente e pacífico, a caridade e o controle social.

A necessidade e sujeição dos pobres necessitados é, por si própria, uma garantia de obediência, porém, ela representa "também a impossibilidade, a incapacidade de se situar numa relação de paridade e a possibilidade de evitar ter que enfrentar diversas formas de relacionamento social que exijam julgamento e discernimento".²¹ Assim, poderemos observar que a mulher consagrada pode complementar um imperativo inalterável de respeito por aqueles que sabem, com uma exigência de submissão e de aceitação que é explicitamente reconhecida como a outra face da assistência e do cuidado. É ali, na submissão e na gratidão daque-

¹⁹Ibidem p.40

²⁰ CFR. George Rossen *Da Policia Médica à Medicina Social*. Rio:Ed. Graal . 1980.p.225.

²¹ M. F. Collière. op. cit. p.68.

les que ela cuida, onde a benfeitora encontra uma compensação afetiva e social.

O pobre desamparado é, antes de tudo, a garantia de uma eterna obediência; e assim, na dedicação e na entrega de sua vida aos pobres, a mulher consagrada encontra a razão de sua existência. "A compensação de tanta abnegação pode encontrar-se numa valorização espiritual e social importante que lhe permite, sem dúvida, encontrar a força para assegurar a sua tarefa(...).É assim que pode realizar a sua função materna, sublimada numa maternidade espiritual dos doentes a tratar, dos pecadores por quem é preciso rezar".²²

Compaixão apaixonada

Alguma coisa unifica a todos e a cada um dos benfeitores: "Os bons sentimentos", a compaixão pelos doentes. Ou como diria Rousseau "uma repugnância inata em ver o sofrimento de um semelhante". É assim que os filantropos ingleses se unificam com os revolucionários franceses, no momento em que se identificam com aqueles princípios que Rousseau isolou e caracterizou melhor que qualquer outro pensador. A partir de Rousseau, o interesse e a preocupação pelos outros vira uma paixão. Segundo a tese de G. Himmelfarb esta prioridade concedida à compaixão está longe de ser exclusiva de Rousseau; para ela, os filósofos morais ingleses, os filantropos, também sustentaram seus projetos e idéias "na benevolência, no humanismo, na simpatia, e nos afetos sociais: eles até usaram a palavra "compaixão", no mesmo sentido.

Como Rousseau, eles situaram esse sentimento no coração da natureza humana, convertendo-o no atributo característico mais

²² Ibidem p.70.

importante da humanidade, e encontrando evidências em todas as esferas da vida".²³ É verdade que os filósofos ingleses souberam sublinhar o caráter desinteressado e solidário da compaixão, porém, muitos dos projetos defendidos pareciam silenciar seu caráter igualador e solidário, reforçando, em troca, sua face mais coerciva. E isso não é um dado secundário; como dissemos: no preciso momento em que a compaixão e a piedade se convertem em parâmetros de moralidade, no preciso momento em que faço extensivo um sentimento, que só pode existir na intimidade (entre sujeitos que se reconhecem semelhantes), para o largo mundo dos pobres ou dos sofredores, a piedade perde seu caráter de sentimento legítimo e se torna uma eficaz estratégia de poder.

Hannah Arendt soube resumir em poucas palavras os perigos próprios da sobre valorização da compaixão e da piedade: "A piedade, tomada como fonte de virtude, tem demonstrado possuir uma capacidade para a crueldade, maior do que a própria crueldade. 'Par pitié, par amour pour l'humanité, "soyez inhumains".²⁴ Foi isto o que legitimou, para Arendt, o exercício do terror nos anos que sucederam à Revolução Francesa, crueldade que ficou para sempre associada com o nome de Robespierre. Para ele, a ação política deveria sustentar-se "naquele impulso imperioso que nos atrai para *les hommes faibles*", nessa capacidade de "sofrer com a imensa classe dos pobres".²⁵

Certamente, essa valorização da piedade como fonte de toda virtude é uma herança do pensamento de Rousseau; mais especificamente, provem das teses sobre a "comiseração" que aparece em "O Discurso sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens". Para ele todos os valores humanos e todas as virtudes sociais, se

²³ Gertrude Himmelfarb. op.cit. p.48.

²⁴ Hannah Arendt. *A Revolução*. São Paulo:Ed. Atica. 1990. p.71.

²⁵ Ibidem p. 60.

derivam de uma única virtude que é a compaixão. "Com efeito, que são a generosidade, a clemência, a humanidade, mas do que a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou à espécie humana em geral? (...) Ainda quando fosse verdade que a comiserção não é mais do que um sentimento que nos posiciona no lugar daquele que sofre, sentimento escuro e vivo no homem selvagem, desenvolvido, porém mais fraco, no homem civilizado".²⁶ Perante a razão que isola, que estimula o amor próprio e o egoísmo, Rousseau venera a força niveladora de uma paixão primitiva e natural, a mais selvagem de todas as paixões, pois é o "sentimento primeiro de toda a humanidade". A piedade auxilia os homens racionais a moderar seu amor próprio, e na medida que se trata de um sentimento natural, desnuda a valentia dos mais simples: "a ralé, as mulheres da feira, são as que separam os combatentes, as que impedem os homens decentes seu mútuo extermínio".²⁷

Perante essa ousadia da piedade, e como sua outra face, obscura e covarde, Rousseau decide situar a racionalidade sob a figura do filósofo que prefere tapar seus ouvidos ao clamor do sofrimento alheio e "argumentar um pouco para impedir a natureza que nele se subleva que o identifique com o assassino". Estes e outros exemplos falam da grandiosidade dessa virtude natural que é a piedade, ela nos leva "sem reflexão, ao socorro dos outros",²⁸ ao auxílio imediato e não refletido daquele que vemos sofrer. No momento em que esse ser que sofre, já não é um sujeito individual e próximo, quando os sofredores são o conjunto de um povo chamado também de "pobres", "miseráveis", "homens fracos", "desgraçados", esse socorro imediato e irrefletido quase inevitavelmente se converterá numa escusa, para legitimar a violência.

²⁶ J.J.Rousseau. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Bs. As: Hispamérica 1984.p.93.

²⁷ *Ibidem*. p. 94.

²⁸ *Ibidem* p.94.

Em sua exaltação da piedade como virtude, Rousseau se opõe ao pensamento grego. No "Discurso" podemos ler que, "Ainda que possa corresponder a Sócrates e aos gênios de sua tempera a aquisição da virtude pela razão, faz muito tempo que o gênero humano não existiria se sua conservação tivesse dependido exclusivamente dos razoamentos dos indivíduos que o compõem".²⁹ Contra essa afirmação "A história diz-nos que de modo algum é uma coisa natural que o espetáculo da miséria mova os homens à piedade; mesmo durante os longos séculos em que a religião cristã de misericórdia impôs padrões morais à civilização ocidental, a compaixão se manifestava fora do domínio político".³⁰

Mas voltemos agora aos gregos e lembremos que segundo Aristóteles "Nem as virtudes nem os vícios são paixões, pois não somos chamados de bons ou de maus em razão de nossas paixões... Pois aquele que vive conforme manda a paixão não ouvirá argumentos que venham a dissuadi-lo, nem os compreenderá... A paixão parece conduzir, não ao argumento, mas à força".³¹ Como Hannah Arendt soube mostrar, a esfera de discussão e diálogo, o jogo de perguntar e responder, faz parte desse âmbito da existência que os gregos isolaram como o âmbito do "propriamente humano". Ele define-se por um modo de existir entre iguais, que exige o uso dessas artes que são a dialética e a retórica. Por isso, Aristóteles acrescenta à definição de homem como "zoon politicón", uma segunda especificação pela qual o homem pode ser pensado como "Zoon Logon ekhón", isto é: ser vivo capaz de discurso.

A Polis era esse espaço onde tudo devia ser enunciado, onde a violência podia ser excluída para o exterior de seus muros. "Para o modo de pensar grego, obrigar as pessoas pela força, mandar em

²⁹ Ibidem p. 95.

³⁰ Hannah Arendt: op. cit.p.56.

³¹ Aristóteles *Ética a Nicomaco*. Madrid: Aguilar, 1980

lugar de persuadir, eram formas pré-políticas para tratar com pessoas cuja existência estava nas margens da Polis".³² Certamente era isto o que permitia aos gregos conviver com formas despóticas de organização, como a escravidão ou o patriarcado. Coexistiam assim, espaços onde regia a violência muda junto com espaços de diálogo entre iguais, que eram considerados como a esfera do propriamente humano. Escravos, bárbaros e mulheres eram "aneu logou" (sem logos); e claro que isto não significa que eles estivessem "desprovidos da faculdade do discurso, mas sim de uma forma de vida na qual o discurso e só ele tinha sentido, e onde a preocupação primeira entre os cidadãos era falar entre eles".³³

Segundo H. Arendt "os filósofos gregos, seja qual for sua posição a respeito da Polis, não duvidaram de que a liberdade se localiza exclusivamente na esfera política, que a necessidade é de maneira fundamental um fenômeno pré-político (...) e que a força e a violência se justificam nessa esfera porque são os únicos meios para dominar a necessidade e chegar a ser livres".³⁴ Ali está a maior dificuldade em pensar a compaixão dentro da esfera da política. Ela permanece alheia a esse âmbito que é próprio do diálogo entre iguais. Pretende superar uma necessidade que é urgente e imediata. Enfrenta-se com o sofrimento e com a miséria, mas não com o sofrimento singular de determinado indivíduo, com o qual me posso identificar, mas sim com o sofrimento de um grupo, aquele dos chamados "miseráveis".

Superar esse sofrimento através da compaixão significa excluir o diálogo e a argumentação da cena política e substituí-los pela imediatez da força. Implica também sair do âmbito da liberdade para ingressar no registro da violência, pois essa esfera da

³² Hannah Arendt. *La Condicion Humana*. Mexico: Siglo XXI. 1993. p.33.

³³ *Ibidem* p.44.

³⁴ *Ibidem* p.41.

liberdade estava signada pela palavra, pelo diálogo entre iguais, um diálogo que nem sempre significava harmônica convivência mas sim, exclusão de formas pré-políticas e mudas de violência.

Para o pensamento de Rousseau, e daqueles que levaram seus ensinamentos para a cena política, era preciso liberar a mais primitiva e natural das paixões humanas dos grilos que a razão impõe, então poderia lograr-se que essa "repugnância inata em olhar o sofrimento de um semelhante" possa substituir à indiferença reinante. Como já assinalamos, é pela razão que, para Rousseau, o homem se transforma em "egoísta" e perde sua capacidade para "se identificar com o infortunado".³⁵ Da perspectiva de Arendt, só se pode concluir que a capacidade de refletir nos isola e nos faz despreocupados em relação aos outros, porque se desconhece que o pensamento político é essencialmente representativo, que é um diálogo sempre mediatizado por "numerosos pontos de vista que tenho presentes em meu espírito, no momento em que avalio uma questão; e, quanto melhor posso imaginar de que modo sentiria se estivesse no lugar desses outros, tanto mais forte será minha capacidade de pensamento representativo."³⁶ O que caracteriza nosso pensamento é seu caráter discursivo, a possibilidade de deslocar-se de um ponto de vista até outro, passando por pontos de vista diferentes e antagônicos tentando atingir uma generalidade imparcial.

O pensamento, longe de isolar-nos na interioridade do eu, nos obriga a fazer um esforço por integrar posições diversas, por imaginar como atuaríamos no lugar dos outros. Ele estabelece um diálogo com aqueles outros que estão presentes em meu espírito, quando avalio uma questão, embora isso não implique que devamos recorrer ao sentimento de "empatia". Existe uma única condição para esse processo de "formação de uma opinião refletida" que

³⁵ Hannah Arendt *Da Revolução*. op. cit. 63.

³⁶ Hannah Arendt "Verdade e Política" em *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992. p. 300.

é o desinteresse, a libertação de nossos interesses privados, ou a capacidade de tornar minha posição o mais universal possível.

À diferença do que acontece com o pensamento político, a compaixão nunca pode ir para além do individual, ela implica essa capacidade de sentir, na própria pele e no próprio corpo, o sofrimento alheio: "como se fosse alguma coisa contagiosa".³⁷ A compaixão caracteriza-se, como foi explicitado a partir de Rousseau, por "uma aversão a qualquer espécie de diálogo conciliatório e argumentativo, onde alguém fala com outro sobre alguma coisa que é de interesse de ambos. Esse interesse no mundo, loquaz e argumentativo, é inteiramente alheio à compaixão, que se dirige unicamente e com veemente intensidade ao próprio homem que sofre".³⁸ Ela é sempre e necessariamente um co-sofrimento que não pode ir além do padecimento de um semelhante.

A compaixão apaga as diferenças, elimina o espaço material que separa os homens entre eles, aproxima as pessoas, não pela palavra, mas sim pelos gestos ou pelos silêncios. "Sua força reside na força da própria paixão, que, à diferença da razão, só pode olhar para o particular, pois não possui noção do geral nem capacidade de generalização".³⁹ Para que esses gestos e silêncios possam resultar significativos é preciso que esse co-sofrimento associe entre si os sujeitos que se reconhecem como semelhantes. Só então, como diz Nietzsche, estaremos frente a uma compaixão legítima, onde não existem relações dissimétricas, onde os vínculos não encontram seu fundamento no desprezo, mas sim na admiração.

Essa legitimidade nunca poderá exceder legitimamente o vínculo que se estabelece entre duas pessoas que se reconhecem mutuamente como iguais em orgulho e dignidade. Mas, aqui nos

³⁷ Hanna Arendt. *Da Revolução*. op.cit. p. 67.

³⁸ *Ibidem* p.70.

³⁹ *Ibidem* p.68

interessa problematizar esse preciso momento no qual a compaixão se faz extensiva às relações sociais, esse momento em que um sentimento privado, às vezes legítimo e outras, ilegítimo, ingressa no âmbito do público.

Hannah Arendt nos propõe estabelecer uma distinção entre os conceitos de "compaixão" e "piedade" que pode auxiliar na compreensão desta questão. Para ela, só é possível falar de compaixão quando existe esse vínculo imediato a que já fizemos referência. Então fica "eliminado o espaço material entre os homens, onde se localizam os eventos políticos e todo o universo das relações humanas". Isso implica afirmar que a compaixão é "do ponto de vista político, *irrelevante e sem consequências*".⁴⁰ Para ela, as consequências negativas dessas atitudes compassivas que, no momento em que se propõem assistir e auxiliar, reforçam a coerção e a submissão não são mais do que seu efeito inevitável.

Efetivamente, não será a partir da compaixão que possam ser iniciadas modificações reais nas "condições materiais", capazes de aliviar o sofrimento das pessoas. E, no momento em que se pretende fazê-lo, é inevitável que sejam "eliminados os extenuantes processos de persuasão, negociação e acordo, que são próprios da lei e da política, e que se empreste a voz ao próprio sofrimento, que clama por ação direta e rápida, isto é, ação com os meios da violência".⁴¹

Chegamos assim, por uma via argumentativa absolutamente diferente à de Nietzsche, aos limites e riscos inerentes a uma exaltação moral da "compaixão".

Se a compaixão só pode referir-se ao singular, é a "piedade" que assume a função de generalizar esse sentimento às grandes massas de "sofredores". A piedade diferencia-se da compaixão na

⁴⁰ Ibidem p.68.

⁴¹ Ibidem p.79.

medida que não se trata de uma paixão que seja vivida no próprio corpo, mas sim de um sentimento que, enquanto tal, pode encontrar nele próprio seu prazer. Mas por isso, ela pode ser também a perversão da compaixão no momento que ao desalinhar essa figura próxima do co-sofrimento, ao ampliar seu horizonte para o mundo dos "fracos", inevitavelmente corre o risco de glorificar essa mesma debilidade que a faz existir. "A piedade, ao contrário da solidariedade, não considera da mesma maneira a fortuna e o infortúnio, o forte e o fraco; sem a presença do infortúnio, a piedade não pode existir, e, por tanto, tem exatamente o mesmo interesse na existência dos infelizes, que a sede do poder na existência dos fracos".⁴² A própria existência da miséria alimenta a piedade, na medida em que é pela grande massa dos que sofrem que este sentimento encontra seus alicerces e sua razão de ser. Na verdade, as relações que se estabelecem na base da piedade serão sempre e necessariamente dissimétricas, pois já não existe um local reservado, como no caso da compaixão, para um vínculo legítimo.

Na medida que a piedade estende ao âmbito do público um sentimento que pertence inicialmente ao privado, se torna indispensável que ela saia da "obscuridade do coração", onde encontrava seu local, e fique exposta ao mundo público. A compaixão que, como vimos, pretendia ser refratária a todos os argumentos e palavras, precisa ser enunciada quando entra no mundo das relações sociais sob a forma de piedade. Mas assim, a declamação de que cada ato que se realiza está motivado num sentimento piedoso, faz aparecer a suspeita da falsidade, da mentira, e da hipocrisia. Sabemos que, quase inevitavelmente, a enunciação pública da própria bondade é a forma mais usual de ocultar outras "motivações subreptícias". Sabemos também que são muitos os sentimentos, entre eles a compaixão, que, na medida que permanecem ocultos podem

⁴² *Ibidem* p.71.

ser corretos, mas que deixam de sê-lo no momento preciso em que decidimos comunicá-los publicamente, e então começam a ter o gosto desagradável da "hipocrisia".

Declamar nossa bondade, torná-la pública, parece legitimar nosso direito a exigir que os outros reconheçam, também, suas motivações ocultas. Porém todos ficam, assim, sob suspeita: tanto aquele que declara suas motivações bondosas, altruístas e piedosas como aquele que prefere calar e reservar suas paixões, sejam elas compassivas ou não, ao silêncio do privado. Como afirma Arendt: "A exigência de que todos anunciem em público suas motivações íntimas, transforma a todos os atores em hipócritas; no instante em que se inicia a exibição dos motivos, a hipocrisia começa a envenenar as relações humanas. Ademais, o esforço por arrancar o que está obscuro e escondido para a luz do dia, só pode resultar numa livre e ruidosa manifestação daqueles atos cuja própria natureza os leva a procurar a proteção da escuridão".⁴³

Cabe agora repetir a pergunta que formulávamos acima: se a compaixão só pode ser legítima no vínculo imediato, nesse reconhecimento que existe entre iguais, e se a piedade pode ser considerada sua perversão (na medida que pretende estender esse sofrimento às grandes massas dos sofredores), resulta disso que não existe nenhum princípio capaz de guiar ações tendentes a diminuir ou anular o sofrimento alheio?. A alternativa à piedade, enquanto perversão da compaixão, é para Hannah Arendt a *solidariedade*. Já não se trata de um sentimento que leve em si próprio seu prazer; nem de uma atração pelos homens fracos que reforce a polaridade entre posições dissimétricas. A solidariedade encontra seu fundamento na simetria dos interesses, numa "desapaixonada comunidade de interesses" com os infelizes, na medida em que todos compartilham uma única preocupação por universalizar a

⁴³ Ibidem p.79.

"dignidade humana". Assim, ainda que uma ação eficaz possa ser motivada pelo sofrimento, nunca é por ele guiada, pois ela deve compreender "tanto os fortes e os ricos, quanto os fracos e os pobres. Comparada com o sentimento de piedade, ela pode parecer fria e abstrata, pois permanece mais comprometida com "idéias - grandeza, ou honra, ou dignidade- do que com qualquer "amor" pelos homens".⁴⁴

A solidariedade supera o vínculo imediato do co-sofrimento na medida em que ela não é nem silenciosa nem gestual, mas sim precisa da mediação das palavras e do diálogo, para poder generalizar-se. É próprio da compaixão e da piedade igualar, borrar as diferenças entre os que sofrem, unificá-los sob o nome de infelizes; pois como afirmaria Nietzsche "o próprio do sentimento de compaixão é despojar a dor alheia do que ela têm de pessoal", de individual e irrepetível. A solidariedade procura, em troca, tomar como ponto de partida as diferenças, uma pluralidade humana considerada irreduzível. Perante a impossibilidade de falar de uma natureza que nos unifique, ou que unifique os que sofrem, Arendt pensa a condição humana em função da categoria da "pluralidade". "A pluralidade é a condição da ação humana, pois todos somos o mesmo, isto é, humanos, e portanto, ninguém é igual a qualquer outro que tenha vivido, viva ou viverá jamais".⁴⁵ Porque existe diferença, mais do que identidade essencial, a ação e o diálogo não são luxos não necessários mas sim elementos constitutivos deste nós que somos. A condição humana pode realizar-se a partir do momento em que participamos do âmbito da vida ativa, onde os vínculos devem ser sempre, e necessariamente, mediatizados pela palavra (único modo de garantir a exclusão da violência).

⁴⁴ Ibidem p.70.

⁴⁵ Hannah Arendt. *La Condición Humana*. op.cit. p 22.

Por fim, resta dizer que, outorgar prioridade à solidariedade sobre a piedade, à monotonia do diálogo entre iguais, sobre a aparente luz do sentimento, nos permite excluir qualquer forma de glorificação da miséria, e conseqüentemente, qualquer interesse sentimental em sua existência. "Por tratar-se de um sentimento, a piedade pode encontrar em si própria seu prazer, isso leva, quase que automaticamente, a glorificar sua causa: o sofrimento alheio".⁴⁶ Assim, e pela patética lógica da piedade, a miséria e o sofrimento deixam de ser obstáculos que devem ser superados tecnicamente para se converter em uma realidade triste, que devemos tolerar. Pois, em virtude de sua existência, o compassivo pode se reconhecer como um sujeito benfeitor, se regozijar no prazer que decorre de sua bondade filantrópica e caridosa. Pela lógica perversa da piedade, a miséria legitima a mesma dissimetria de poder que a gerou.

Assistência e piedade

Acreditamos que essa glorificação do sofrimento alheio, que faz da dor e da miséria elementos necessários para que o benfeitor seja reconhecido como um agente moral, se faz evidente na assistência médica sempre que ela se apresenta sob a forma de um "socorro" ou um "auxílio compassivo" a quem sofre. Neste sentido parece-nos obrigatória uma remissão ao texto de Thomas Szasz, "Cruel Compaixão". Ali, o autor tematiza as ambivalências e os perigos que inevitavelmente parecem associar-se com diversas formas de assistência compulsiva referidas a uma figura paradigmática: o "adulto fisicamente capaz mas improdutivo". São desmontados ali, pouco a pouco, esses mecanismos obscuros, históri-

⁴⁶ Hannah Arendt. *Da Revolução*. op.cit.p.71.

cos e cotidianos, através dos quais a piedade se revela como sendo uma perigosa tecnologia de poder que, porém, gosta de se apresentar com a máscara de um desapaixonado e inevitável "humanismo".

Para que essa piedade possa ser exercida com a ferocidade e o rigor que lhe são próprias, será necessário que possa fazer do doente (Szasz se refere à doença mental) um sujeito desprovido dos direitos elementares. Inicia-se então um processo pelo qual as consideradas "patologias", serão caracterizadas e classificadas de modo ambíguo como um padecimento que infantiliza os homens. Assim, os doentes mentais, considerados como crianças passam a ser tratados como alheios a qualquer obrigação, e conseqüentemente, a qualquer direito. Pode resultar assim politicamente legítimo pensar esses doentes-crianças como não responsáveis; porém, essa identificação não é gratuita: só é na responsabilidade onde a liberdade acha sua condição e sua razão de ser. É, então, evidente afirmar que ausência de responsabilidade haverá de ser idêntico a afirmar ausência de liberdade.

Podemos agora retomar a pergunta que formulávamos no início: é possível imaginar e propiciar a criação de um saber médico que, renunciando a ser um instrumento de controle, possa afirmar-se num espaço solidário de vínculos legítimos entre iguais?

Se tomarmos como ponto de partida a crítica dos conceitos de compaixão e piedade aqui esboçada, quicá possamos aventurar uma primeira resposta, necessariamente parcial e fragmentária, para essa questão. De nossa leitura dos textos de Nietzsche e Hannah Arendt pode-se concluir, em primeiro lugar, que, no âmbito da assistência ou do saber médico, não deveria existir nenhum espaço reservado para a compaixão ou a piedade. Pois, a partir do momento no qual a "razão terapêutica" se apresenta a si própria como compassiva, corremos o risco de reforçar a dependência do paciente e, conseqüentemente, desestimar sua capacidade de decisão, de ação, de eleição e de diálogo refletido.

A razão terapêutica deve enfrentar-se quase inevitavelmente com sujeitos que se consideram a eles próprios como prisioneiros da debilidade que o sofrimento impõe, torna-se indispensável que o saber médico apele a estratégias capazes de impedir que essa sujeição inicial (muitas vezes inevitável) se possa converter em passiva aceitação; isto é, na naturalização de relações dissimétricas de poder. Contrariando este pressuposto, a lógica da compaixão demonstrou uma notória eficácia como instrumento capaz de garantir e reforçar essa dissimetria inicial.

Segundo assinalamos, a compaixão é silenciosa, refratária às palavras e a qualquer forma de diálogo. A comiserção, fundada neste reconhecimento imediato, pode falar através de gestos, de olhares ou de carícias, mas nunca apelará para argumentos pelos quais uma intervenção médica sobre nosso corpo possa se tornar inteligível e conseqüentemente passível de ser aceita ou de ser rejeitada. Desde que a compaixão parte do pressuposto de que é pela sua mediação que as pessoas se aproximam e que se podem apagar as distâncias, as palavras viram supérfluas. Porém, é mister reconhecer que, na condição de sofredores, quando nos enfrentamos com o limite da dor, sempre nos assumimos como "diferentes"; nos reconhecemos participando de uma pluralidade humana que rejeita as homogeneizações. Através da experiência individual do sofrimento nos reconhecemos como únicos e insubstituíveis, como diferentes; mas, ao mesmo tempo essa experiência nos torna partícipes da condição humana, como condição universal.

Todos compartilhamos dessa capacidade propriamente humana de padecer dor e de temer a morte, mas sabemos que somente a capacidade humana de falar, de dizer, pode ser equiparada a ela, em universalidade e singularidade. Pois, através do diálogo e da argumentação, podemos fazer que nossas experiências mais íntimas possam ser enunciadas, adquirindo assim, inteligibilidade tanto para mim quanto para os outros. É pela mediação dessa capacidade dialógica, que define e possibilita a existência da pluralidade.

de humana, que nos podemos deter a pensar sobre nossa vida e nosso corpo. Por isto, se admitirmos que o que caracteriza nosso pensamento é seu caráter discursivo, então só será pela mediação da palavra trocada com outros que poderemos confrontar nossas crenças com pontos de vista diferentes e ainda antagônicos aos nossos. Só então haverá de ser possível a enunciação de nossas dúvidas e de nossos medos, tentando atingir certo grau de inteligibilidade e certa capacidade de decisão sobre nossa situação.

Todos estamos sujeitos à dor, à doença e todos tememos a morte, porém essa experiência, longe de nos unificar, banindo as diferenças, nos enfrenta com o fato incontestável de uma pluralidade de experiências e de pareceres sobre quais temos o direito e a obrigação de refletir. "Por interessantes que as coisas do mundo apareçam, por mais profundamente que possam nos emocionar e estimular, elas não se tornam humanas para nós, até o momento em que possamos discuti-las com nossos semelhantes. Tudo o que não pode ser objeto de diálogo pode muito bem ser sublime, horrível ou misterioso, mas não é verdadeiramente humano. Humanizamos o que passa no mundo e em nós, quando falamos, e com esse falar aprendemos a ser humanos".⁴⁷

Nesse instante em que pela força da compaixão, a razão terapêutica silencia todas as palavras, a partir do momento em que o co-sofrimento mudo substitui os argumentos, e que a proximidade do sentimento anula as distâncias e as mediações que o diálogo pressupõe, corremos o risco de reforçar formas coercivas de assistência. Então, é a própria humanidade que fica entre parênteses. O co-sofrimento excluirá a razão terapêutica do âmbito do propriamente humano, inserindo seus atores num mundo que bem poderá vir a ser de deuses ou de escravos, mas que, dificilmente, haverá de ser um mundo de homens. Um mundo transido pelo dizer e pelo

⁴⁷ Hannah Arendt. *Vidas Políticas*. Madrid:Taurus 1980.p.25.

fazer humanos; os únicos capazes de gerar vínculos simétricos que excluam a coerção e a violência.

Lembremos aqui Platão, que em "As Leis", pela primeira vez, propõe distinguir uma medicina inteiramente empírica, que prescinde da argumentação, da persuasão e do vínculo dialógico, e uma medicina preocupada com a instauração de um diálogo simétrico entre sujeitos que se reconhecem como iguais, onde não se pode prescindir da força, da argumentação e da persuasão. A medicina, para que possa ser considerada sábia e não puramente empírica, precisa "trocar opiniões com o próprio doente e seus amigos e próximos, e, ao mesmo tempo que (o médico) aprende junto aos doentes, instrui, na medida do possível, o próprio paciente, sem lhe prescrever nada (...); e, assim, auxiliado pela persuasão, acalma e prepara continuamente a seu paciente, até conseguir restituir, pouco a pouco, sua saúde".⁴⁸

Só então é possível falar de uma medicina que homens livres exercem em benefício de homens livres, tendo superado deste modo os limites que impõe uma medicina de escravos, dirigida a escravos. Essa última caracteriza-se, em troca, pelo fato de ser expeditiva e prescritiva, sempre segura, sem deixar lugar para a reflexão ou as dúvidas: "nenhum destes médicos dá nem aceita explicação alguma sobre os casos individuais dos diferentes servos, mas prescreve aquilo que sua experiência sugere, como se estivesse perfeitamente informado, adotando a postura de um tirano, e após isso, apressa-se em atender outro doente".⁴⁹

Entre ambas as medicinas existe uma diferença essencial, a exclusão da palavra trocada e, conseqüentemente, a eliminação do direito a fazer de nossa própria dor, alguma coisa inteligível, algo em relação ao qual possamos ter uma opinião e um julgamento.

⁴⁸ Platón. *OBRAS*. Madrid: Aguilar, 1980. Las Leyes 720 a.

⁴⁹ *Ibidem* 720 a.

Karl Jaspers, citando esse texto de Platão lembra uma velha história segundo a qual, estando doente, Aristóteles interrogou o médico que lhe deu uma terapia dizendo: mostra as razões de teu fazer, e, se as achar razoáveis, então as terei de seguir".⁵⁰

A exclusão do âmbito do saber médico, de "razoáveis perguntas e de razoáveis respostas", faz dele algo inapelável e, conseqüentemente, o aproxima das legislações tirânicas.⁵¹ Assim, na medida em que pretendermos fundamentar a assistência médica através da compaixão, que pela sua lógica interna exclui a mediação do diálogo razoado, corremos o perigo de aproximá-la de formas de ação tirânicas.

Talvez seja por isso que essas estratégias mudas e coercivas que se exercem sobre os corpos (pensemos na medicalização e hospitalização dos "loucos" ou dependentes) insistem em apresentar-se como formas compassivas e piedosas de socorro e assistência. Se, tal como propusemos no início, desconsiderarmos a existência de uma estratégia maquiavélica, que se apresenta como compassiva para poder exercer mais livremente seu poder; constataremos que existe uma solidariedade não enunciada entre a lógica própria da compaixão piedosa, e essa racionalidade utilitarista, estruturada segundo parâmetros de urgência social e de bem-estar geral, que está por trás das mais diversas instituições de controle social.

Tanto a razão utilitarista quanto a compaixão piedosa partem de uma certeza. Sempre agem invocando o nome e o bem daqueles que dizem assistir. Ambas conhecem esse bem de um modo claro e distinto, ainda antes de que seja solicitado. Ambas prescindem de argumentos, excluem as palavras e silenciam qualquer diálogo fundado em perguntas e respostas razoáveis. A primeira, à

⁵⁰ Karl Jaspers. *La Práctica Médica en la Era Tecnológica*. Barcelona: Gedisa 1988.p.61.

⁵¹ cfr. Platón. *Las Leyes*. op.cit. 857 b.

medida que substitui essas razões pelas normas inapeláveis que prescreve. A segunda, pela força do sentimento compartilhado, que aproxima os sofredores, sem necessitar da mediação de argumentos. Como afirma Nietzsche, o compassivo nada entende de razões, "o coração o manda socorrer e ele acredita fazê-lo melhor, quanto mais imediato for o socorro".⁵²

Por isso acreditamos que é possível pensar que não é por ironia, mas sim por estrita complementaridade, que os filantropos podiam insistir em apresentar suas instituições disciplinares sob a retórica da compaixão. Ali, pretendia-se moldar os corpos, multiplicar sua docilidade e sua força, mas ao fazê-lo procura-se integrar aos "desviados" sob um olhar médico capaz de restitui-los ao mundo da saúde e da normalidade. Uma normalidade na qual, pela arte do socorro e da caridade, todos os homens possam confraternizar, libertando-se assim dessa "repugnância inata" que gera o sofrimento de um semelhante.

Quiçá seja essa complementaridade que explique as razões desse contrato tácito que possibilitou o nascimento da clínica. Contrato pelo qual se articulam de um modo indissolúvel "o hospital onde se curam os pobres e a clínica, onde se formam os médicos".⁵³ Já no início, a hospitalização caridosa dos pobres e a emergência da clínica complementam-se uma à outra. Enquanto o pobre se beneficia de uma assistência gratuita, o saber médico tem sua retribuição na possibilidade de aprender, observar e lecionar, através de um olhar atento que se dirige ao espetáculo que os corpos doentes representam. Haverá de ser esse saber que, mais tarde ou mais cedo, poderá beneficiar os benfeitores compassivos, pois, será aplicado na cura de suas futuras doenças. "O que é benevolên-

⁵² Federico Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. op.cit. aforismo 338.

⁵³ Michel Foucault. *El Nacimiento de la Clínica*. Mexico:Siglo XXI. 1987. p.125.

cia a respeito do pobre transforma-se em conhecimento aplicável ao rico".⁵⁴

Com o nascimento da clínica, a distinção platônica, antes aludida, começa a deixar de ter significação. A partir dali, tudo ficará sob o registro de um olhar médico que desloca, pouco a pouco, a persuasão, a argumentação e o diálogo, agora também do mundo dos cidadãos livres. Esse olhar, juntamente com o nascimento do hospital medicalizado (seu complemento indissociável), contribuíram para que possam vincular-se e reforçar-se três modos diferenciados e privilegiados de medicalização que ainda subsistem. Como afirma Foucault: "A assistência médica do pobre, o controle da saúde da força de trabalho e a indagação geral da saúde pública, protegem as classes mais ricas dos perigos (sanitários) gerais, e também permitem a construção de três sistemas médicos superpostos e coexistentes: uma medicina assistencial voltada aos mais pobres, uma medicina administrativa, encarregada de problemas gerais como vacinas, epidemias, etc. e uma medicina privada, que visava beneficiar a quem tinha os recursos para pagar".⁵⁵

Se nos perguntarmos agora pela medicina assistencial dedicada aos pobres, e retomarmos as críticas dirigidas ao conceito de compaixão aqui esboçadas, deveremos perguntar também pelo conceito de "piedade" que, segundo Hannah Arendt, constitui seu equivalente genérico. Nossa crítica, até o momento, ficou na tentativa de desestimar a legitimidade de uma assistência médica fundada na compaixão. Mas se tentarmos generalizar essas observações (referidas ao vínculo individual existente entre assistente e assistido), para estruturas gerais comprometidas com o bem-estar social e com a saúde pública, devemos nos negar a aceitar, do mesmo modo, toda intervenção fundada no conceito de piedade.

⁵⁴ Ibidem 127.

⁵⁵ Michel Foucault. *La Vida de los Hombres Infames*. Ed. Barcelona:La Piqueta. 1993.p.153.

Os perigos decorrentes da extrapolação do sentimento de compaixão para o largo mundo dos que sofrem são:

a) À medida que a piedade já não é um co-sofrimento silencioso que, assim como a compaixão, pertence ao âmbito do privado, no momento em que ela precisa ser enunciada e declarada publicamente, deve expor no âmbito do público aquilo que estava reservado para a intimidade do sentimento. Essa bondade que agora precisa ser obsessivamente declarada e insistentemente enunciada pode converter-se em seu oposto: na hipocrisia, na falsidade e na perseguição.

b) Por se tratar de um sentimento, a piedade leva em si própria seu prazer. Assim, na medida que se refere à massa dos fracos, e se desvincula do co-sofrimento privado, pode terminar glorificando essa mesma debilidade que é sua condição material de existência. Desse modo, o sofrimento, que é sua causa imediata, se pode converter num mal que é necessário para que exista o bem.

Segundo Hannah Arendt, a partir dessa enunciação da piedade como virtude, os modernos estados benfeitores acabam por negligenciar o valor da liberdade. Foi assim como a Revolução Francesa finalmente assumiu como objetivo a abundância e não a liberdade.⁵⁶ A partir dali o Estado moderno promete o fim do sofrimento e da escassez, porém, essa promessa não realizada, fala de outra perda que não é reclamada: já não se procura criar instituições capazes de quebrar os vínculos coercivos que nos prendem aos outros.

De modo semelhante, Foucault soube mostrar como essas instituições de assistência que, em nome da segurança, do bem-estar e da assistência aos necessitados, emergem após a Revolução Francesa, geraram mecanismos de controle e sujeição antes inconcebíveis. Em diferentes estudos genealógicos esta análise será le-

⁵⁶ CFR.Hannah Arendt. Da Revolução. op.cit.p.51.

vada até o limite de mostrar que estes novos saberes, preocupados com o bem-estar da população, como a assistência social ou o saber médico, constituem estratégias efetivas de poder. Para manipular aqueles sujeitos que fogem à categoria médico-jurídica de "normalidade" e moldar sua vontade conforme fins precisos e socialmente eficazes, estes saberes sustentam-se em mecanismos coercivos, porém socialmente admitidos.

Digamos, por fim, que o perigo, inerente a uma assistência pública que se apresente como piedosa, consiste em que, por trás da repetição dessa velha promessa sempre postergada de garantir o bem-estar geral, ela se contenta com reforçar a sujeição dos corpos, pela mediação das bio-políticas. Tanto o auxílio técnico-administrativo referido à pobreza, quanto uma assistência apta para cobrir as demandas de saúde da população, devem rejeitar qualquer apelo à piedade e propiciar uma solidariedade efetiva entre iguais. A solidariedade, no momento em que pressupõe a pluralidade humana, precisa da mediação do diálogo e da argumentação razoada. Fica excluída, portanto, qualquer generalização que unifique a pluralidade dos que sofrem negligenciando sua singularidade e sua individualidade. Só assim poderemos assumir o lugar desse outro que sofre e que reclama seu direito a ser assistido; desse outro que (mesmo quando seus interesses possam ser contrários aos meus) reconhecemos como alguém que é um semelhante em orgulho e dignidade. Trata-se, enfim, de "colocar o respeito acima da compaixão",⁵⁷ a solidariedade acima da piedade.

⁵⁷ Thomas Szasz. *Cruel Compaixão*. op.cit. p.306.

Referências Bibliográficas

- 1- Arendt,H. *La Condicion Humana*. Mexico: Siglo XXI, 1993.
- 2- _____. "Verdade e Política" em *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- 3- _____. *Vidas Políticas*. Madrid:Taurus, 1980.
- 4- _____. *A Revolução*. São Paulo: Atica, 1990.
- 5- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. OBRAS. Madrid: Aguilar, 1980
- 6- Collière, M. F. *Promover a vida*. Lisboa: Printempo. 1989
- 7- De Gerando, B. Le Visiteur du Pauvre, em *Disciplinas à Domíicile*. Recherches nro.28.1977.
- 8- Foucault,M. *La vida de los hombres infames*.Madrid:La Piqueta, 1993.
- 9- _____. *El Nacimiento de la Clínica*. Mexico: Siglo XXI, 1987.
- 10- Himmelfarb,G . *La Idea de la Pobreza*. Mexico: FCE,1986
- 11-Jaspers,K . *La Práctica Médica en la Era Tecnológica*. Barcelona:Gedisa, 1988
- 12- Nietzsche,F. *La Gaya Ciencia.*, Madrid: Sarpe, 1984
- 13- _____. *Aurora* México:EMU, 1978
- 14- Platón. *Las Leyes*, em *OBRAS completas*. Madrid: Aguilar, 1980.
- 15- Rossen, G. *Da Policia Médica à Medicina Social*. Rio de Janeiro: Graal, .1980
16. Rousseau,J.J.. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Hispamérica, 1984.
- 17- Szasz,T , *Cruel compaixão*. Campinas: Papirus. 1994

PENSAR O TRABALHO E SEU VALOR¹

Yves Schwartz²

A idéia de que o trabalho poderia tornar-se, em nossas sociedades européias, algo raro, tem um mérito - ela obriga a retomar uma reflexão sobre a dimensão própria da atividade industriosa na vida das sociedades e dos indivíduos. Frequentemente abordado somente sob o aspecto econômico, como função, dentre outras, da produção de riquezas sociais, o trabalho é, hoje, mais observado em si e por si mesmo: há formas de realizações do humano que possam se desenvolver distanciadas do mundo de coerções e de exigências próprias do trabalho? Questão que levanta uma outra, mais profunda: o que é o trabalho? E esta questão, sugere um terceira: existem representações^{3*} dominantes que, vindas do passado, hoje influiriam na tentativa de retomar, desde o início, a questão inquietante sobre o trabalho?

¹ Artigo publicado na revista *Project*, nº 236, sob o título *Penser le travail et sa valeur* 1993-1994 - Paris. Traduzido por Maria Inês Rosa (FE/UNICAMP), para *Idéias*, com permissão do autor.

² Professor de Filosofia, Universidade de Provence.

³ Para não sobrecarregar nosso propósito, retomamos aqui o termo "representação". Mas seu uso vago e polimorfo deixa entender que existiriam conjuntos de crenças coerentes e homogêneas independentes dos indivíduos que os assumem; parecidos, portanto, contestável. Nós o empregamos aqui, na falta de termo melhor, para evocar as heranças históricas por meio das quais buscamos hoje pensar o trabalho.

Instáveis representações do trabalho

Nossa história veicula idéias implícitas sobre o trabalho. Elas se manifestaram principalmente em implícitas definições da cultura que delimitam freqüentemente de maneira restrita a atividade do trabalho⁴. Mas é importante ser prudente, antes de mais nada, a respeito de sínteses muito prematuras concluindo que tal ou tal "ideologia" ou "representação dominante" do trabalho prevaleceu em tal época, em tais grupos sociais. A relação entre as "ideologias" e as experiências sociais efetivas foram freqüentemente objeto de pressupostos dogmáticos; principalmente os julgamentos que indivíduos e grupos sociais puderam e podem trazer sobre a atividade de trabalho não podem escapar de uma instabilidade fundamental. Houve, é certo, representações dominantes, eficazes socialmente, mas elas estavam "implícitas", isto é, jamais asseguradas por bases conceituais completas, pois a questão do trabalho não pode se furtar a um espaço de debate, debate este jamais concluído: por que e como usar a si mesmo para transformar seu meio de vida (o qual, por outro lado, nunca é estável nem transparente)? Esta questão, velha como a própria humanidade, nunca pôde ser definida por nenhum ponto de vista "totalitário" (no sentido exaustivo).

Sobre este debate imemorial se sobrepõem, para o "informar", conteúdos concretos, debates e contradições de ordem histórica e social. Trabalhar é contribuir para reproduzir e expandir as configurações sociais das quais cada uma constitui uma certa maneira de retribuir à pessoa humana, a gestão dos homens e das coisas, patrimônios culturais diferenciados; colocam-se, portanto, através deste uso industrioso de si mesmo, problemas de valores, de julgamentos, de escolhas. Por isso, as representações do

⁴Cf. por exemplo, Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, 1^a parte (Messidor, 1988).

trabalho são sempre mais ou menos híbridas, na medida da complexidade das questões. Se o trabalho é, como se tem dito, uma forma - até a forma maior - de "socialização", não nos surpreenderá que uma ambivalência durável afete o trabalho dependente: quando os critérios e os valores que dominam a estrutura social são tolerados, até mesmo bem recebidos, tender-se-á a valorizar a inserção no social pelo trabalho; mas ela será objeto de desconfiança para aqueles que contestam estes critérios e valores. Deste modo, a partir do século XIX, o processo de constituição da classe operária e mesmo no seio desta, duas tendências puderam se confrontar - até mesmo se apresentar às mesmas pessoas: uma reivindicação de acesso estável aos lugares de produção, como espaços de aprendizagem e de desenvolvimento de possibilidades emancipatórias, e de comportamentos (igualmente reivindicados) de nomadismo, de mobilidade agressiva visando evitar a inserção pelo trabalho, concebida como aceitação das regras de exploração pelo capitalismo.

A esta instabilidade devida ao "debate", acrescenta-se aquela que vem das formas concretas inerentes ao trabalho ; as representações implícitas não viveriam independentemente delas. Assim, durante o Antigo Regime, a agricultura é a atividade preponderante, e a massa dos "trabalhadores" se encontra localizada em uma certa posição no interior de uma sociedade de ordens hierarquizadas; estes dois fatos influenciam inevitavelmente as representações implícitas. Mais tarde, falar-se-á da idade da fábrica, e o "trabalhador" será o operário de linha ou de máquina em grandes concentrações fabris, aquelas que este meio século ainda conheceu. Mas nenhuma forma jamais eliminou as outras na sincronia, e nenhuma ruptura jamais segmentou "idades" do trabalho. Alguns procuraram localizar o "nascimento do trabalho "; fazendo isto não transformam eles um conjunto de elementos verdadeiramente novos em uma espécie de geração espontânea instituindo do radicalmente novo, eliminando as tendências e

problemas anteriores sem ter que negociar sua articulação com eles? Nem o capitalismo, nem a revolução neofítica, nem mesmo, sem dúvida, a humanidade "inventaram" inteiramente o trabalho, quaisquer que sejam as inflexões originais que estas diferentes épocas nele provocaram. O que quer dizer que múltiplos elementos de patrimônio, de habilidades, de relações sociais, de dimensões coletivas do trabalho sobrevivem e se transformam, de uma idade a outra. Todo julgamento sobre o trabalho que seria ligado a uma única de suas formas (por exemplo, o trabalho repetitivo do OS (operário especializado em linha) se encontra afetado pela instabilidade, não somente porque outras formas coexistem com ela, mas porque nenhuma forma "esqueceu" a herança das precedentes. O artesanato permanece oculto no trabalho do OS⁵. E as análises que atualmente especificam as atividades de serviço como prestações não materiais, difíceis de precisar, permitem também redescobrir determinantes impalpáveis, de natureza comparável, que já estavam presentes nas atividades de produção de bens.

Ambivalência das grandes abordagens

Parece-nos imprudente, portanto, imaginar que grandes concepções puderam fazer o papel de "a priori culturais", rotulando a atividade industriosa de maneira unilateral. Na antigüidade, uma certa concepção filosófica da "praxis" e política da "aristocracia", segundo a qual o lazer era necessário para satisfazer os valores essenciais do humano, pôde, como na filosofia platônica, caracterizar o trabalho como vil: o qualitativo "banausique", que

⁵Ver os trabalhos ergonômicos da equipe do professor Alain Wisner, no CNAM, desde os anos '70. Ver também de Pierre Cazamian et alii, *Traité d'ergonomie*, Octarès, Entreprise, 1987.

designa as atividades artesanais, neste caso toma a conotação de "vulgar", "desprezível". Entretanto, mesmo neste caso, a hierarquização não é simples: o homem investido de uma competência "técnica" (o artesão, por exemplo), é positivamente destituído de todas as espécies de "bajulações" e falsos saberes captadores - dentre os quais os dos Sofistas; para Platão, sua competência ambígua parece ser ao mesmo tempo uma etapa no acesso ao saber dos verdadeiros valores e uma espécie de imagem muito imperfeita da conversão filosófica.

Quanto à famosa maldição bíblica ("... com o suor do teu rosto") que faria do trabalho um castigo, ela não marcou tão simplesmente como dizem as hierarquias culturais medievais⁶; em todo caso, não após o século X, como o atesta o interesse pelas "artes mecânicas" ou as representações iconográficas do trabalho, nos calendários góticos. Mais tarde, Thomas More (*A utopia*, 1516), se baseará em uma certa tradição cristã para recomendar uma generalização do trabalho manual. Da Renascença ao século XVIII, através de Voltaire, Rousseau, até mesmo Defoë e Swift, o negativo se transforma em positivo: o trabalho é aprendizagem de uma regulação social equilibrada⁷.

Outros pareceres, promovidos pelos economistas, valorizam positivamente o trabalho como fonte da riqueza social e do bem-estar. Mas eles conservam sempre elementos de ambivalência. Assim, o *Tableau économique* de Quesnay (1758) distingue as despesas produtivas, empregadas nos trabalhos da terra, de despesas "estéreis", do setor de fabricação e de serviços; certos artigos de *L'Encyclopédie* (cf. "comércio"), são apresentados com a mesma ambigüidade. A economia política inglesa, com Adam Smith, polariza-se sobre o trabalho - ou, mais precisamente, sobre a

⁶Ver Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen-Age*, Gallimard, 1977.

⁷Ver Jacques Moutaux, "La définition du matérialisme e la question du travail", *Revue Philosophique* n° 1, 1981.

divisão do trabalho como fonte de produtividade, portanto, de prosperidade de uma nação. Mas ela não chega a se opor aos germes de degradação das classes trabalhadoras que produzem uma excessiva decomposição das tarefas. As distinções de Adam Smith entre trabalho produtivo e improdutivo foram ameaçadas sempre - em razão de sua absorção pelas correntes de crítica do luxo, até do parasitismo - de serem reformuladas em termos de separação entre trabalhos "úteis" e "inúteis".

Assim, mesmo onde a atividade industriosa é abordada com consideração, julgamentos de valor, implícitos ou explícitos restauram clivagens em seu interior. Testemunhar-se-ia, ainda hoje, a oposição entre crescimento de índices de produção e reivindicações de uma gestão "ecológica" e "não produtivista" do planeta. Nascido no último século entre engenheiros vitoriosos próximos do Saint-Simonisme, o industrialismo valoriza principalmente o trabalho que consiste em organizar o trabalho dos outros, ancestral de futuras "racionalizações". Portanto, nenhuma corrente escapa da instabilidade de caracterizações; o que, no fundo, não surpreenderia quem quer que tomasse conhecimento do assunto, mesmo das avaliações.

O peso cultural dos esforços para racionalizar o trabalho

Todavia, com a revolução industrial, o maquinismo, a mundialização dos mercados e dos critérios de gestão capitalista, uma junção se opera entre a abordagem econômica quantitativa e a ambição analítica racionalizante que recobrem os processos produtivos. Ela pressiona durante vários decênios para ocultar as verdadeiras dimensões da atividade humana de trabalho. Tem-se bem demonstrado freqüentemente e recentemente⁸ como se

⁸Ver por exemplo Philippe Lorino, *L' économe et le manageur*, La découverte, 1989.

respondiam, de uma parte, uma perspectiva dominante, que fez do trabalho uma função de produção, (um quantum de horas assalariadas atreladas a outros ingredientes ou *inputs* investidos, confrontados de maneira indiferenciada aos *outputs* produzidos) e, de outra parte, a ambição tayloriana de tornar totalmente transparente as operações produtivas, de antecipar na concepção todos os gestos e atividades humanas. Para uma contabilidade de ações em tempos (e, portanto, em custo), corresponde um cálculo econômico onde o trabalho, caixa preta e *terra incógnita*, é neutralizado em sua efetividade inventiva.

Na articulação do econômico e do cultural, o trabalho sofre, de fato, um "subdimensionamento" profundo, assimilado a uma atividade de simples "execução", despojado de suas habilidades, de seus ajustes. A situação do trabalho parece deixar de ser um lugar de exigência social, individual, um espaço de valores em jogo que se refere permanentemente aos julgamentos e escolhas de seus protagonistas. O econômico se subordina ao social como complemento exterior da eficácia produtiva, desdobrando-se alternadamente sobre o terreno higienista, sobre aquele do "fator humano" ou das "relações profissionais" ... A idéia de que o trabalho é maciçamente "manual" ou concebido e preparado por outros, portanto, lugar de inteligência reprimida, mecânica sem condições culturais de operatividade, responde à promoção hierárquica e social do que Marx chamava "as potências intelectuais de produção": os quadros dirigentes, os engenheiros e seus interlocutores, peritos no campo da pesquisa e do ensino científico, técnico, gestor. Através dos sucessos prodigiosos da organização científica do trabalho e das diversas "racionalizações", sucessos que perduram, não obstante seus atuais questionamentos, um desconhecimento bastante profundo do que ocorre verdadeiramente no trabalho humano compromete hoje ainda nossa reflexão.

O trabalho, gerador de história

Porém, nesta fase de racionalização, o trabalho não foi realizado unicamente segundo esta perspectiva que o sujeitava e o subestimava. Enquanto aumentavam, nos países europeus, a classe operária, as grandes concentrações fabris, o operariado e as redes de aprendizagem, e se estendiam as conquistas sociais, políticas e municipais do movimento operário, o trabalho conhecia uma verdadeira idade de ouro na cultura e no mundo intelectual. Entre os anos 40 e 50, em torno da expansão da filosofia marxista e dos debates sobre o pensamento dialético, uma tese fez seu caminho: o destino da humanidade se cumpriria por obra das imensas forças produtivas por ele colocadas em movimento. O itinerário de um J. P. Sartre até a *Critique de la Raison Dialectique* ilustra bem este caráter doravante incontornável para o pensamento das civilizações, do que se trama nos "antros secretos" da produção, verdadeiros operadores da unificação cultural, geradores da história.

Esta conjuntura muito forte, onde se teceram ligações novas (ainda que ambíguas) entre mundo intelectual e mundo do trabalho - ela permanece uma bela história que deixou sua marca em nossa cultura - não manteve senão uma parte de suas promessas a respeito das dimensões do trabalho. Ela não contestou verdadeiramente o interior das representações implícitas do trabalho engendradas pelas racionalizações: ela aí entrou pela "exploração" da qual se fez o vetor escatológico de uma subversão preparando na mutilação e na dor as emancipações futuras⁹.

De uma certa maneira era levar muito a sério o que o taylorismo acreditava poder dizer da produção do trabalho: trabalho "de massa", economizando a inteligência, destruindo os patrimônios, sem produzir outros novamente. No quadro de uma

⁹Sobre este ponto a argumentação mais convincente é desenvolvida em Ivar Oddone, *Redécouvrir l'expérience ouvrière*, Ed. Sociales, 1981.

oposição entre "massas" e "vanguardas", era rejeitar o cumprimento (no sentido da *praxis* grega) após o fim da exploração. Raros são aqueles que, do interior desta "idade de ouro", souberam ver o que dava "sabor" ao universo muito mais diferenciado das atividades industriosas e que podia, por isso mesmo, dar credibilidade às teses escatológicas. Nesta época, é muito mais à literatura (um Roger Vaillard), ao cinema (sobre a Resistência principalmente) ou aos fotógrafos (Francis Kollar) que seria preciso pedir para tornar complexa a introdução ao trabalho.

Para simplificar, poder-se-ia dizer que nos últimos decênios era evidente, implicitamente, que o trabalho era uma atividade de execução, portanto, mais inerte no plano cultural. Uma visão mais escatológica soube liberar, em parte, a esfera da produção social da sub-avaliação consagrando-a aos engajamentos filosóficos e sociais, mas provocando um curto-circuito na abordagem clínica das situações do trabalho. Uma abordagem mais "intimista" restituía, na oralidade e na confiança, a atividade de trabalho cotidiana como continente de micro-criações coletivas, mas reservando -a ao modo menor; ela hesitava entre duas abordagens: divulgar os segredos mostrando como esta criatividade serve aos imperativos econômicos impostos; sublinhar, ao contrário, o aspecto subversivo desta criatividade, alimentando assim a tese de uma inteligência do mundo do trabalho reivindicando legitimamente um futuro público e político diferente daquele ao qual o destinava sua suposta sujeição às ordens e às escolhas de outrem.

Heranças e problemas de referências

Depois de uma quinzena de anos, a realidade dos atos e dos meios de trabalho se transforma, se fraciona: com as "novas tecnologias" as situações mais facilmente visíveis declinam,

aquelas onde predomina o "trabalho imediato" caracterizado por uma proporcionalidade entre o ritmo da atividade da máquina e o ritmo da atividade humana (manual, operativa); os "serviços" - termo que se presta a tudo - absorvem mais de dois terços dos ativos; as unidades de trabalho se deslocam, se "desmassificam", novas formas de organização se propõem a tratar os assalariados de outro modo que simples executantes. A definição das tarefas, dos postos, das entidades funcionais e institucionais do trabalho tornam-se mais precisas. É quase sempre difícil descrever o conteúdo real do que constitui, no entanto, a atividade mais cotidiana; daí o desvio, na linguagem, de "trabalhar" para "gerir"¹⁰.

Estas transformações recentes não deixariam intactas as representações implícitas do trabalho; elas incitam ao contrário, a reconsiderá-las de modo crítico em numerosos pontos: descompasso entre pressupostos organizacionais e funcionamentos reais do taylorismo¹¹, constatação de que "a autonomia no trabalho"¹² foi sempre (mesmo se a história não cessa de propor, para isso, formas muito desiguais), pressentimento de uma dialética fundamental entre as abordagens economistas do trabalho e sua realidade como momento sempre problemático de uma experiência subjetiva, coletiva, universal. "Produtividade", "competitividade", "qualidade" não podem ser injunções: são sempre demandas, proposições dissimuladas feitas aos assalariados; cabe a estes resolver, definitivamente, pelas arbitragens de valores. A escalada potente da "gestão de recursos humanos", da "lógica da competência", exprime isto à sua maneira do ponto de vista gerencial.

¹⁰Cf. Yves Schwartz, *Travail et Philosophie, convocations mutuelles*, Octarès, éd. Toulouse, 1992.

¹¹François Guérin, Antoine Laville, François Daniellou, Jacques Duraffourg, André Kerguelen, *Comprendre le Travail pour le transformer. La pratique de l'ergonomie*, éd. de l'Anact, 1991.

¹²Gilbert de Terssac, *L'autonomie dans le travail*, PUF, 1992.

Mas, não somente as transformações evocadas comportam múltiplas contra-tendências, esta reconsideração das representações implícitas não conduz claramente a dela fazer emergirem outras. Esta explosão tritura as antigas homogeneidades operárias sobre as quais se apoiava a assunção vencedora e emancipadora da "idade de ouro"; novas clivagens parecem deslocar o trabalho assalariado como o centro a partir do qual colocar os "problemas da sociedade": os centros urbanos e os subúrbios, a imigração e as relações inter-étnicas, os "relativamente integrados" e os "provisoriamente (?) excluídos". Estas evoluções são acentuadas e tornadas críticas pela contração indefinidamente programada do emprego, pela coação (tornada quase "de massa" para os jovens e os menos jovens) de gerir sua vida distante de um trabalho estável.

Nossa época conhece uma perturbação profunda das referências do pensamento do trabalho. Esta perturbação, que pode favorecer novas interrogações sobre as características antropológicas - até mesmo humanistas - do trabalho, não incita muito às generalizações ou às opiniões categóricas.

O "valor do trabalho"

Quando se alteram as referências, as diversas representações nas quais se buscaram os pensamentos do trabalho são reativadas por fragmentos, re-associadas para tentar construir respostas à interrogação sobre "o valor do trabalho", que focaliza atualmente grandes expectativas da sociedade, o crescimento do desemprego articulando com evidência o econômico e sócio-político. Estar sem emprego significa somente ser afetado por uma queda ou ausência de renda?

Parece então absolutamente necessário um uso flexível da conceituação, atenta às contradições das experiências históricas.

Em se tratando do valor do trabalho - lembremos aqui nossos propósitos iniciais - arriscam-se todos os desvios se se esquece que ele não é uma realidade simples, historicamente datada, suscetível de caracterização unilateral. Se o trabalho é identificado sem nuances a um "emprego", far-se-á do valor do trabalho o fato de ter um lugar em um conjunto de "lugares" que definiria uma sociedade. Esta definição puramente exterior valoriza a "integração" a tal sociedade e barateia os conteúdos e processos de toda atividade humana, assalariada ou não. Pois, entre uma ação humana qualquer - trabalho para si, trabalho doméstico, atividade lúdica, esportiva - e um trabalho economicamente qualificado, não há descontinuidade absoluta: ambos são comparáveis a uma experiência, aquela de uma negociação problemática entre normas antecedentes e as normas de assuntos singulares, sempre a redefinir, aqui e agora.

Igualmente, aliás, entre tempo de trabalho assalariado e tempo "privado", há circulação de valores e de patrimônios. Portanto, conservar o rigor da distinção trabalho / não - trabalho é culpabilizar abusivamente o desempregado, tornar mais difícil sua eventual reinserção profissional, mas também sua presente vida de não-trabalho.

Mas, insistir sobre o engajamento institucional que representa um emprego (por oposição às simples atividades privadas, até associativas) é valorizar a justo título o trabalho como reencontro da modernidade, da diversidade e das solidariedades humanas, elaboração de engenhosidades coletivas confrontadas às coerções, urgências, escolhas; esta dimensão exige, mais profundamente que qualquer outro uso de si-mesmo, a apropriação do meio de vida como seu, histórico, humano.

Para dizer de outra forma: considerar que não há vida formadora senão assalariada, é esquecer que o trabalho pode também ser mutilante, e que há usos fecundos dos tempos de desemprego ou de pré-aposentadoria. É, sobretudo, recusar-se a ver

o potencial de recomposição inventiva que carrega toda vida humana, mesmo nas entrelinhas do *curriculum vitae* profissional, potencial que não deixa de ter relação com formas de competência requeridas por um emprego assalariado e que poderá ser nele reinvestido judiciosamente. Ao mesmo tempo, minimizar os efeitos humanos do desemprego - do fato por exemplo que um mínimo de recursos é assegurado - é não ver que toda entidade econômica empregando homens e mulheres é um tubo de ensaio onde se retrabalham mais ou menos valores de civilização, onde se juntam projetos e heranças na cooperação e nos antagonismos; os indivíduos que vivem permanentemente fora deste campo formador são colocados à margem de uma verdadeira cidadania social; eles se arriscam a uma esterilização na sua vida familiar e como agentes históricos. Para sociedades que, há decênios, fazem a aprendizagem delas próprias no quadro do trabalho social, o desemprego prolongado e crescente levanta um desafio que não se subestimaria.

**OS ANOS DA COLUNA: DEPOIMENTO DE
LUÍS CARLOS PRESTES
ao Arquivo Edgard Leuenroth
31-03-1987**

*Ricardo Antunes**

Apresentação

Em 1987, o Arquivo Edgard Leuenroth (Centro de Pesquisa e Documentação Social) do IFCH/UNICAMP, teve a honra de receber a visita de Luís Carlos Prestes. O mais importante arquivo da história da esquerda brasileira recebeu um dos seus mais expressivos nomes. Tratava-se de um novo e especial depoimento que iríamos coletar, dado por alguém que foi militar (rebelde) nos anos 20; tenentista que se tornou Cavaleiro da Esperança ao final da década; principal líder do movimento aliancista de 35; militante comunista, anti-Getulista em 30 que apoiou no pós-45, por convicção política e orientação partidária, mesmo tendo sua mulher, Olga Benário, deportada para a Alemanha nazista por obra da Ditadura estadonovista; dirigente do PCB por longo período e sempre fiel representante e seguidor da orientação e dos ditames da URSS; reprimido novamente em 64 pela Ditadura Militar; dirigente clandestino nos anos de chumbo; exilado e depois, já em dissensão aberta com o comando partidário que sempre dirigiu e que então

* Departamento de Ciência Política do IFCH/UNICAMP.

colidia com suas posições. Esse era, em poucas e resumidas palavras, o personagem que esteve no Arquivo Edgar Leuenroth.

Seu depoimento deveria ater-se ao período da Coluna, através de um pronunciamento direto e sem debates. Assim queria o Cavaleiro da Esperança. A época era de muita polêmica com o PCB, cujo Comitê Central Prestes estava em franca oposição e disto Prestes não queria tratar naquele espaço acadêmico. Ao entrar no acervo do AEL, pode lembrar dos trajetos da Coluna, ao encontrar mapas, desenhos e anotações que estão depositados na Coleção de Lourenço Moreira Lima. Relembrou ainda vários episódios ocorridos na memorável Marcha. Depois, ao deslocar-se para o volume documental doado pela família de Octávio Brandão, lembrou, em tom áspero, da sua polêmica com este outro militante comunista. Em particular, falou da controvérsia em torno da produção literária de Laura Brandão, companheira de Octávio.

Prestes encantou-se com tantos acervos existentes no AEL, com o cuidado e a importância de preservá-los, como aqueles que trazem os cartazes da Internacional Comunista que compõem o acervo de Astrojildo Pereira. Foi depois dessa visita que Prestes finalmente fez o seu Depoimento.

Nas páginas que seguem, o leitor encontrará um pouca da primeira fase da longuíssima trajetória deste militante e líder comunista, que dedicou toda a sua vida à causa que sempre defendeu e na qual coerentemente acreditou. Pode-se discordar de muitas de suas ações, mas certamente Luís Carlos Prestes encontra-se junto, em lugar de destaque, daqueles que, obstinadamente, lutaram pelas causas da classe trabalhadora. Fica a publicação deste seu Depoimento sobre os anos da Coluna, como uma homenagem do IFCH, do AEL e da Revista *Idéias* à sua enorme importância histórica.

Nota prévia: Este depoimento de Luís Carlos Prestes foi gravado no Arquivo Edgard Leuenroth (IFCH-Unicamp), em 31/03/1987. A transcrição, realizada por Luisa Duarte do Páteo, adota as seguintes convenções:

(...) - fala perdida na gravação.

... - frase incompleta, hesitação

(?) - palavras cuja transcrição é incerta, devido a falhas na gravação original.

“A solicitação deste Centro de Documentação chegou às minhas mãos, mas não tive tempo de responder e ainda tenho certas dúvidas sobre a utilidade deste meu depoimento.

Eu tenho uma vida muito agitada, já passei muitos anos na prisão, na clandestinidade, no exílio e é um pouco difícil saber escolher quais são os assuntos mais importantes a tratar. Mas podemos dizer alguma coisa sobre os primeiros passos nesse caminho revolucionário que tomei em minha vida, ainda como oficial do exército.

Eu fiz um curso no Colégio Militar no Rio de Janeiro e, depois, fiz o curso Escola Militar do Realengo, onde me formei engenheiro militar. A minha preocupação na Escola Militar foi apressar o mais rápido possível o meu curso, porque minha mãe perdeu o marido com cinco filhos e recebia uma pensão, muito difícil para poder educá-los. Ela fez um grande esforço para me colocar com onze anos de idade no Colégio Militar, onde havia um curso gratuito para órfãos de militares. Mas, mesmo para conseguir isso, ela teve que concordar ainda em apelar para o pistolão, porque senão não se conseguia a matrícula no colégio.

Fiz o curso e, automaticamente, tinha o direito de passar para a Escola Militar do Realengo para me formar como oficial. Mas, pesando a situação concreta em que vivia a minha mãe, e eu estava disposto a terminar o curso do Colégio Militar e trabalhar no comércio ou qualquer outra coisa, pois não tinha nenhuma pro-

fissão, fiz o curso secundário no Colégio Militar, um bom curso, de boas notas, mas a minha própria mãe que era uma mulher que tinha uma certa cultura, me pediu que continuasse nos estudos, que ela e minhas irmãs resistiriam ainda por três anos, até eu sair aspirante, com aqueles recursos escassos de que dispunha.

Então foi mais por conselho dela que eu fui para a Escola Militar. Eu não tinha nenhuma vocação militar, eu não tinha nenhum interesse, eu queria me formar engenheiro. E fui educado na crítica permanente dela aos próprios militares, que ela teve ocasião de conhecer, pois meu pai também era militar e ela criticava bem os militares que chegou a conhecer. Eu não vou entrar em detalhes a esse respeito.

Outra questão que ela também participava junto comigo da crítica era o positivismo como filosofia. Meu pai foi aluno de Benjamin Constant; ele inclinava-se também para o positivismo de Benjamin Constant, mas não chegou a entrar para a religião, porque, minha mãe não entrando, ele não queria entrar sem ela. E minha mãe tinha uma opinião bastante crítica sobre a religião positiva de Augusto Comte. Há pouco tempo, alguns anos atrás, Agildo Barata, nosso companheiro no partido, escreveu um livro de memórias em que diz que eu não sou comunista, sou positivista, mas ele não sabia que fui criado na crítica do positivismo, criticando de fato o positivismo.

E finalmente em 1918, em dezembro, fui proclamado e assegurado como Aspirante Oficial de Engenharia. Isso realmente melhorou muito o salário, os rendimentos e recursos da família, porque um Aspirante Oficial já recebia duas vezes mais do que a pensão da minha mãe, multiplicou por três o orçamento doméstico.

Mas logo em seguida, a situação econômica se agravava cada vez mais, o ano de 1922 na minha opinião foi um dos anos mais graves de situação de carestia, de crise econômica – os anos de pós-guerra aqui no Brasil foi justamente o ano de 1922. Além

disso, aqueles alunos da Escola Militar que tinham sido os melhores alunos, tinham estudado com relativo interesse ..., o armamento novo que surgiu com a Primeira Guerra Mundial, e quando chegávamos nos quartéis sentia uma grande decepção, porque nos quartéis não havia nenhuma dessas armas modernas criadas durante a guerra, a começar pelo tanque, o fuzil-metralhador, a própria metralhadora pesada, o avião, eram todos desconhecidos dos quartéis brasileiros; estava-se tentando ainda, fazendo experiências com alguns aviões, não havia nem tanques e nem metralhadoras na maior parte dos quartéis.

Mas ao lado do descontentamento com a situação econômica, surgia também no meio da juventude mais estudiosa, aquela que tinha dado mais atenção ao curso do armamento novo surgido com a guerra, um descontentamento e uma decepção muito grandes. Eu vejo nisso aí as causas originais do movimento tenentista, porque era a jovem oficialidade que estava mais entusiasmada em modificar essa situação, além do que, como brasileiros, já sentiam também repugnância e protesto contra a falta de liberdade já existente no país e também a maneira como se realizava as eleições, a fraude realizada na própria Câmara dos Deputados quando se fazia a revisão dos mandatos, aqueles que eram eleitos, de maneira que os que não haviam sido eleitos é que a Câmara Municipal proclamava como candidatos vencedores.

Foi neste ambiente de descontentamento com a situação geral do país, com a miséria crescente do povo, com falta de representatividade ..., tanto que o doutor Assis Brasil, que aparecia como um chefe dessa tendência liberal no meio da juventude brasileira, criou a palavra de ordem, a consigna para este movimento da Aliança Liberal, ele chamava de "representação de justiça", quer dizer, na verdade, era representação política e justiça contra a atuação injusta que se verificava no país, principalmente para as

massas trabalhadoras e para a pequena burguesia, também as camadas mais pobres.

E foi com que esta visão que nós, como tenentes oficiais do Exército, tomamos o caminho que era viável para nós, que é o caminho da conspiração. Reunimo-nos e conspirávamos contra o governo, representando muitas vezes um grupo de oficiais e de praças. Eu comecei a conspirar já como primeiro-tenente que trabalhava na Companhia Ferroviária, que era uma companhia ferroviária de campanha, de construção de estradas-de-ferro de bitola estreita, na retaguarda das tropas que estivessem na guerra.

Trabalhei na vila militar a pretexto de transporte mais fácil para os oficiais da vila militar; participei da ferrovia que ali existiu, desde Teodoro, onde havia a maior parte dos trens expressos até o fim a vila militar. Ali eu conheci muitos oficiais, e a maioria da jovem oficialidade estava solidária com a necessidade de um movimento armado contra o governo Epitácio Pessoa a princípio, e depois contra o governo Bernardes, que era o candidato na época.

Essa candidatura foi levantada e apoiada por uma boa parte da oficialidade do exército, mas uma oficialidade de graduação mais alta; a jovem oficialidade estava contra essa candidatura. Bernardes havia sido governador de Minas Gerais e escrevera algumas cartas que o *Correio da Manhã*, que era o jornal mais lido no Rio de Janeiro, publicara dizendo que havia sido encontrado uma pasta perdida pelo seu Raul Soares e as cartas eram de Bernardes a ele, Raul Soares, em que ele já insultava o exército, dizia abertamente que, quanto aos militares, podem ser comprados com todos seus galões e bordados.

Isso naturalmente serviu de pretexto para que os elementos, que eram contrários a candidatura Bernardes, se levantassem contra a candidatura e argumentassem contra a candidatura Bernardes. Eu era sócio do Clube Militar desde que saí oficial e fui promovido a segundo-tenente logo no ano seguinte em 1919, mas não fre-

qüentava o clube, porque a minha família era uma família pobre e a maneira de participar do clube era participar das festas que o Clube Militar fazia.

Mas quando eu li nos jornais a convocação para tratar desse assunto, examinar a veracidade ou não das cartas do Bernardes e tomar uma posição como oficial do exército, eu achei que era meu dever comparecer ao Clube Militar para tratar desse assunto. E realmente a sede do clube estava ocupada por cerca de quase mil oficiais, desde as primeiras graduações até coronéis e generais, e já a paixão política já era muito grande nesse ambiente, os partidário de Bernardes e os partidários de oposição à candidatura dele.

Eu, educado com essa crítica aos militares, não acreditava na solidariedade dos militares para qualquer ação. Havia na Escola Militar o que nós chamávamos na época de carreirismo, principalmente o oficial que chegava a capitão e que já podia ser promovido por merecimento, o carreirismo era evidente, e a luta de uns contra os outros, não havia solidariedade, ela ficava em segundo lugar, porque em primeiro lugar ficava a luta por promoções, principalmente de capitão em diante, porque a partir de capitão o oficial tinha direito a promoção por antiguidade ou por merecimento, um terço por merecimento e dois terços por antiguidade.

E aí desciam a posições as mais vexatórias para conseguir promoção, essa é que era a verdade. De maneira que eu não acreditava em solidariedade e tomei uma posição diferente da posição da maioria. Quando se tratou de votar se a proposta de alguns oficiais de submeter a carta de Bernardes a um julgamento de especialistas e grafia, porque queria mostrar que as cartas eram efetivamente de Bernardes, embora ele negasse que as cartas fossem dele. Eu fui de uma opinião pessoal de que não cabia a nós fazer o exame disso, porque nós não tínhamos recursos. Confirmado que a carta era de Bernardes, o que íamos fazer? Eu colocava abertamente que não tínhamos condição para isso, porque eu não acre-

ditava na solidariedade entre militares, que fossem se unir para tomar uma atitude enérgica, decidida, marchar para uma insurreição. Não tínhamos outro caminho. E foi nesse sentido que eu votei.

Mas já a paixão política era tão séria que mais de oitocentos oficiais que estavam presentes votaram pela submissão das cartas à opinião dos especialistas, de maneira que eu saí derrotado. Nessa época, eu ainda era instrutor de engenharia na Escola Militar, porque depois de trabalhar um ano da companhia ferroviária, eu fui convidado para este posto que era considerado um posto de honra e que foi chamado ..., porque diante da missão militar francesa que tinha vindo ao Brasil naquela época ao findar da guerra, essa missão de oficiais brasileiros para instrutores na Escola Militar, era caracterizada e definida como missão indígena, porque éramos todos brasileiros e não havia nenhum estrangeiro nessa missão, oficiais, alguns progressistas, mas muitos deles muito reacionário, como Newton Cavalcanti, que era um instrutor de infantaria; outro era Euclides de Figueiredo, pai do presidente Figueiredo; já na artilharia havia um oficial mais progressista e na engenharia eu, que já estava, porque o instrutor já tinha sido promovido a capitão e não era mais instrutor e o cargo era para tenente, então eu estava como instrutor de engenharia.

Essa situação, quando se tratou da questão das cartas, a comissão designada para isso entregou a um técnico francês a perícia, e eu, no Clube Militar, já quando se votou o problema, eu disse que não valia a pena fazer esse julgamento das cartas do Bernardes, primeiro porque ele negara, ele não sustentou que as cartas fossem dele, então já negava que as cartas fossem dele, que ele não ia escrever coisas semelhantes. E também, em segundo lugar, que as posições políticas já estavam ali definidas e que ninguém ia mudar de posição só por causa de um parecer de um técnico francês. Mas no fim de alguns meses, o técnico dá a opinião de que as cartas eram do Bernardes, e o Clube Militar, então, resolveu tomar

uma resolução..., eu já dizia que ia ser uma resolução anódina, que não ia resolver nada, de entregar o caso ao julgamento da nação. Eu votei contra, achava que para tomar uma posição, tinha que ser uma posição concreta, que diante..., se julgam que as cartas são realmente verdadeiras. (*sic*)

E quando eu votei contra, ao chegar na Escola Militar no dia seguinte, a paixão política já era tão grande que a oficialidade me dava as costas, não queria falar comigo. Foi um amigo pessoal, tenente Vitor Cesár da Cunha Cruz, que era auxiliar de instrutor de infantaria, que me disse isso, que estavam indignados pela minha posição. Eu disse: "Então não compreenderam, eu quis lavar as mãos, eu não estou de acordo com essa decisão, mas enquanto eu vestir esta farda com que estou, se vocês fizerem alguma coisa, eu estou junto com vocês". Essa era a minha posição, levantaria se os oficiais se levantassem.

Esse foi o primeiro passo nesse terreno da conspiração e, logo em seguida, veio o movimento de 5 de julho de 1922 em que muita gente estava comprometida e muitos poucos se levantaram, toda a vila militar estava comprometida. Costa e Silva era tenente de um regimento de infantaria e estava comprometido para levantar o regimento; o Segundo Regimento estava com o companheiro Cristiano Buiz, que também não se levantou, ou melhor, levantou-se e tomou uma posição de deficiência e nada fez.

Enfim, a vila militar não se levantou, ao contrário do que estava prometido, e eu, desde o dia 13 de junho, quando eu participei da última reunião, já sob a presidência do general Inácio Cardoso, que estava em Recife e veio para o Rio e assumiu a direção da conspiração, que era muito aberta. Os conspiradores diziam quase que abertamente que conspiravam, de tal maneira que a polícia sabia mais que os conspiradores, essa que era a realidade. E eu, desde esse dia 13, cheguei já em casa com febre e tive que tratar como febre tífica, porque naquela época era tratada através de

uma dieta hídrica, só podia tomar água. E assim fiquei muito dias nessa dieta, de 13 de junho até o dia 4 de julho, quando eu soube que o levante seria naquela noite. A minha mãe tinha ido até o médico para trazer outros remédios. Quando ela chegou, viu meu fardamento. "Eu vou me fardar e vou para lá levantar". Ela me disse que eu não podia me levantar e eu tive um síncope, de maneira que eu não pude me fardar, por isso que eu não participei do movimento de 5 de julho de 1922, mas esperava que no dia seguinte já estivesse melhor e pudesse realmente me levantar, mas o movimento durou algumas horas, duas a três horas. Levantou-se a Escola Militar, que teve como comandante naquele momento o coronel que era diretor da fábrica de cartuchos naquela época, eu esqueço o nome dele mas é fácil identificá-lo; e levantou-se o Forte de Copacabana somente. Eu já tinha dado ordens, porque eu era praticamente o comandante da Companhia, eu era tenente fiscal, era o tenente mais antigo; estavam comigo uns quatro ou cinco tenentes mais modernos do que eu, e todos eles já estavam com suas tarefas designadas, porque nós tínhamos três tarefas importantes: uma era ocupar a Estação de Teodoro, a segunda era ocupar os paióis da munição de infantaria, que ficava também em Teodoro, do outro lado da estrada de ferro, e a terceira era cortar todas as comunicações telegráficas e telefônicas etc., com o centro da cidade. E essas tarefas, as pessoas já tinham se encarregado de realizar, já estava tudo preparado e nada foi feito, foi a primeira decepção que eu tive na minha vida de revolucionário, foi ver que aquilo estava tudo preparado e ninguém fez nada, porque, na verdade, ficaram os oficiais e esses tenentes todos esperando que a Vila Militar se levantasse, e como ela não se levantou, a companhia ferroviária também não se levantou. A Escola Militar marchou para a vila militar e encontrou, ao invés do apoio, da solidariedade, a resistência. E o coronel, cujo nome agora eu me lembro, Xavier de Brito, que era diretor da fábrica de cartucho e que comandava a

Escola Militar, não quis sacrificar os jovens e resolveu recuar para a Escola Militar para não haver uma matança da juventude estudantil do exército.

E assim terminou o acontecimento. Depois disso eu me apressei em apresentar-me na minha Companhia, porque eu estava em casa sem licença para tratamento de saúde devido o comandante ser meu amigo, etc., embora ele fosse conhecido como legalista, doutor José Emídio Galhardo, que depois foi médico – estudava medicina nessa época. E por isso que eu comandava de fato a Companhia. Os oficiais que foram presos com armas na mão, foram submetidos a inquérito, processados e depois condenados, mas a mim eles não puderam fazer isso, eu estava enfermo em casa, era sabido, mas eles conheciam bem que eu conspirava. Então o castigo foi outro, fui transferido para o Rio Grande do Sul para fiscalizar a construção de quartéis no Rio Grande do Sul. Foi a solução que eles deram, que era retirar da tropa e ficar numa missão burocrática, que para mim foi muito útil, porque eu pude verificar o que era a construção de quartéis no Brasil, não se tinha nenhum documento para fiscalizar, não se sabia se as paredes eram de tijolo, eram de madeira, o que a construtora queria fazer, fazia. Eu falei com o chefe da comissão que tinha sede aqui no Rio, ele me disse: "Não, lá no canteiro da obra você encontra toda a documentação". Estive lá e não havia documento algum.

Aproveitei a minha viagem ao Rio Grande para conspirar, visitando os quartéis, porque eu nunca tive tanta facilidade para viajar com fiscal para construção de quartéis, porque eu tinha um talão e requeria a passagem onde eu queria. Então eu estive em Cruz Alta, Santa Maria, Porto Alegre, tem ainda um outro município perto de Porto Alegre onde estavam construindo um arsenal de guerra, a cidade do Rio Grande, Bagé e depois São Gabriel. Todas essas cidades eu pude visitar conspirando, procurando os oficiais, e verifiquei que a maior parte da oficialidade que trabalhava e es-

tava registrada no Rio Grande estava muito mais preocupada com a luta entre Borges de Medeiros e Assis Brasil do que contra Bernardes.

Eu me lembro que até escrevi uma carta ao brigadeiro Eduardo Gomes, que foi o último dos conspiradores aqui do Rio com quem eu pude falar, e disse que não havia nenhum interesse pelo movimento de 22 e por outro movimento contra o Bernardes, porque a luta principal no Rio Grande do Sul era entre Borges de Medeiros e Assis Brasil, porque a maioria da oficialidade estava lá já há alguns meses, casada com filhas de fazendeiros, de maneira que estavam mais interessados com a política do estado. E ambos os candidatos, tanto o Borges quanto o Assis Brasil, que era o outro lado, estavam ansiosos pelas graças do governo federal, era isso que interessava a eles, ter o apoio do Bernardes, porque se tivessem o apoio deles estavam vitoriosos, era a politicagem brasileira já naquela época de 1922.

Voltei ao Rio e reiterei o meu pedido de demissão e voltei para Santo Ângelo, que era a sede da minha fiscalização, à espera de que me demitissem. Eu não podia sair e as contas se sucediam porque o contrato de construção de quartéis era baseado em contrato de administração, quer dizer, quanto mais a construção gastasse, melhor para o construtor, porque ela comprava todo o material e as contas eram faturadas e assinadas pelo fiscal. Então a tarefa do fiscal era botar a sua firma nas faturas que chegavam. Para não dizerem que estava sabotando, aquilo que de fato havia entrado, que estava de acordo com o preço da praça, eu rubricava, aceitava, mas as outras que eu tinha dúvidas, eu informava ao chefe da comissão aqui do Rio, mandava as faturas e mandava dizer a minha opinião.

Chegou um momento tal que a própria Companhia Construtora de Santos, dirigida pelo senhor Roberto Campos, mandou um funcionário categorizado falar comigo que eu não assinasse,

mas que não precisava mandar esse relatório para o chefe, porque, recebendo esse relatório, ficava com mais dificuldade para visar; porque não recebendo o relatório, ele podia visar sem inconveniente algum, mas ficava algo escrito que era mandado por mim. Eu disse: "Não, isso não é com você, isso é comigo, eu só faço assim dessa maneira".

A situação foi ficando muito grave na construção porque eu fui embargando algumas obras. A cidade de Santo Ângelo é uma cidade onde a madeira é muito barata – naquela época a madeira era muito barata, a mão-de-obra era muito mais barata que em São Paulo. No entanto, chega lá um dia um trem vindo de São Caetano, uns seis vagões com todo material de madeira para aplicar no quartel de Santo Ângelo, que era um quartel com cinquenta e tantos pavilhões e a madeira era de péssima qualidade, era pinho verde que ia dar um trabalho tremendo para colocar no lugar; as folhas das janelas e das portas cheias de nós, que a gente metia o dedo ficava o buraco, saltava o nó. Então eu embarguei, não deixei aplicar nada disso: "Está embargado, eu não permito que coloque aí". Logo dois dias depois eu recebi um telegrama da chefia dizendo que as madeiras de São Caetano tinham que ser aplicadas lá.

Nessa época eu ainda era muito jovem e atrevido e mandei um ofício ao chefe da comissão dizendo que eu era um simples fiscal, mas não assinaria nenhuma conta a não ser que viesse uma declaração da chefia da comissão de que as portas e janelas e esquadrias deviam ser de pinho de péssima qualidade, mal confeccionados, etc. Aí a madeira ficou lá jogada e mais adiante eles resolveram me demitir por necessidade do serviço; fui demitido a pedido: eu tinha dois pedidos de demissão, mas isso não foi levado em consideração. Isso foi uma experiência que foi muito útil para mais adiante. Naquela época, para mim, era o primeiro passo na corrupção e nos negócios do exército.

Foi aí que o senhor Roberto Simonsen fez fortuna com a Companhia Construções de Santos, que era essa companhia que construía quartéis em Santo Ângelo, em Santiago do Boqueirão e São Nicolau, outros eram construídos por outras companhias. Foi no tempo do ministério do Calógeras, ministro do Exército, e o general Cândido Rondon, diretor de engenharia, cujos retratos iluminavam todas as sedes da Companhia Construções de Santos; onde tinha uma sede, lá estava o retrato do general Rondon, que era o diretor de engenharia e que facilitava toda essa negociata com a Companhia Construções de Santos.

Mas aí eu fui afastado e fui para o batalhão ferroviário que tinha sede também em Santo Ângelo. Fui trabalhar acampado, construindo uma ponte a vinte quilômetros de Santo Ângelo e levando a linha férrea adiante. Mas faltavam recursos, o batalhão estava à disposição do Ministério da Aviação, e esse ministério é que devia fornecer os recursos. Afinal, o comandante do batalhão recebeu a verba do ano anterior e voltou para Santo Ângelo mas não trouxe o dinheiro, o dinheiro desapareceu. Ele não era um ladrão, um corrupto, mas era um perdulário e oferecia dinheiro a todo mundo, e quando chegou a Santo Ângelo não tinha mais dinheiro, a verba tinha desaparecido.

Poucos meses depois, o comandante não sabia que eu ia ao acampamento aos sábados para a cidade de Santo Ângelo, e cheguei no quartel e o fiscal do batalhão me disse: "Olha, o comandante, na segunda-feira vai para o Rio de novo para receber a verba do outro ano, e o dinheiro que ele deixou aí?" Não tinha deixado nada, tinha deixado vinte contos no cofre e mais nada, e tinha recebido uma verba de quinhentos, mil contos, era verba do Ministério da Aviação para o batalhão. E aí ele disse: "E você não fez nada?" "Não, o quê que eu vou fazer?" Mas eu não podia, jovem assim, ainda tinha..., entrei no gabinete dele para discutir onde é que estava o dinheiro e aí ele se sentiu ofendido e o único argu-

mento que ele teve é que eu tinha entrado no gabinete dele sem pedir licença. Eu disse: "Entrei mesmo, entrei sem pedir, pra lhe dizer quê que eu vou dizer por escrito para o inspetor federal de estradas do Ministério da Aviação". Porque o batalhão estava à disposição do Ministério da Aviação, e eu fiz isso.

Passaram-se alguns meses e eu leio no *Diário Oficial*: "Declaração que o capital de tal, chefe da comissão de construção do batalhão ferroviário, archive-se". A decisão foi arquivar, não houve nenhum inquérito, o próprio intendente do batalhão tratou de conseguir transferência porque era ele quem fabricava contas em Santo Ângelo para facilitar o comandante conseguir um novo crédito, tinha que levar as contas de quanto ele gastou todo aquele dinheiro.

Como vocês podem ver, a experiência foi útil para mim porque foi uma lição para quem sai de uma Escola Militar idealizando o exército e o que realmente se deu nesta situação.

Continuamos conspirando em Santo Ângelo, ativando a conspiração porque o levante em São Paulo já tinha se dado em 5 de julho de 1924, mas a conspiração no Rio Grande era muito difícil porque os corpos do exército são muito distanciados um do outro. Em São Paulo era relativamente fácil, porque os corpos do exército estavam todos ali mesmo na cidade de São Paulo, no máximo aqui em Campinas, onde estava o coronel Olímpio Mesquita com um grupo de artilharia que marchou para São Paulo. Mas no Rio Grande ficava a mais de cem quilômetros ou mais um quartel do outro; de Santo Ângelo a São Luiz Gonzaga era mais ou menos 100 quilômetros; de São Luiz Gonzaga a São Borja era mais de 115; de São Borja a Uruguaiana eram outros 100 quilômetros, de maneira que a conspiração tinha que ser feita através de próprios, de pessoas que levavam a correspondência ao dirigente central, que era quem coordenava a conspiração, que era o tenente Anibal

Benévolo, que era o oficial do Estado Maior da Brigada de Cavalaria em São Borja – era ele quem coordenava a conspiração.

Aí levamos algum tempo para intensificar a conspiração e somente para o mês de outubro, o levante em São Paulo foi em julho, e somente em outubro é que nós estávamos mais ou menos em condições de fazer um levante simultâneo de alguns quartéis, mas tardava a ordem de levante e eu já estava numa situação muito difícil porque o Bernardes havia nomeado o comandante do batalhão ferroviário, um major que era bernardista e que foi para lá com a intenção de nos prender, todos que conspiravam lá, e prendeu alguns, mesmo os oficiais mais tranquilos e calmos foram mandados presos para Porto Alegre. E lá em Santo Ângelo eu sentia que a minha situação estava cada vez mais periclitante, que de um momento para outro eles podiam me prender.

Então, quando o comandante assumiu o comando, eu era chefe da seção de construção, fiz um relatório sobre a construção da linha e propus um determinado plano de trabalho para levar a linha adiante desde que chegassem os recursos. O major, nesse mesmo dia, tomou posições diametralmente opostas às que eu tinha proposto, eu senti que era uma provocação. Então também tratei de pedir imediatamente uma licença para tratamento de saúde para eu ficar livre das garras dele. Ele era um bernardista que foi para lá para nos perseguir mesmo.

Pedi licença e fui trabalhar numa empresa civil que estava trazendo energia elétrica da cidade próxima de Ijuí, a 50 quilômetros, e fazendo a instalação da luz elétrica na cidade. Eu fiquei responsável por essas duas tarefas para essa companhia, com licença para tratamento de saúde para seis meses. Com isso eu me livrava da vigilância do tal major: Eduardo Sá de Siqueira Montes era o nome dele.

Mas a conspiração continuou, e em outubro eu mandei um próprio a São Borja para falar com Anibal Benévolo, em que eu

dizia que não podia resistir mais, disse que esperava que até 31 de outubro, ele que coordenava o movimento nos mandasse ordem, marcasse data e hora e início para o levante, porque eu ia levantar no final do mês de outubro, levantaria de qualquer maneira, porque eu não queria ser preso antes de me levantar.

Afinal veio ordem para o dia 28 para 29 de outubro, e levantamos em Santo Ângelo nessa noite. E levantamos com êxito, porque, em geral, os levantes havidos anteriormente, os oficiais não tomavam uma medida de organização; no Rio de Janeiro, eram capazes de irem para a cidade, na Avenida Rio Branco para cantar o (...), que era a canção da época, contra os carneiros do Bernardes, era o (...) que cantava, mas não tomava uma medida de organização, de maneira que o levante na vila militar fracassou completamente, chegando a momentos quase que anedóticos. Um oficial de muito valor, muito valente, o tenente Cristiano Buiz, um gaúcho valente, tinha o compromisso de levantar o pelotão dele e assim levantar o regimento de infantaria. Aí ele levantou o pelotão dele, a oficialidade toda concentrada no cassino de oficiais à noite; pois ele deixa o pelotão do lado de fora do cassino e entra sozinho de pistola na mão dando ordem que estavam presos. Fugiu gente por toda parte, alguns se meteram debaixo da mesa, outros saltaram janela e só um homem reagiu, que foi o coronel Nestor dos Passos, que era o coronel comandante do batalhão, que foi a primeira pessoa que ele chocou. Então o coronel começou a conversar com ele, dizendo que ele estava exaltado, e um dos mais covardes, que estava debaixo da mesa, puxou o pé do Buiz. Ele caiu e o coronel botou a pistola na cabeça dele e acabou a revolução.

Se vê por aí a falta de previdência, não se tomava nenhuma medida de organização. E foi porque eu tomei medidas de organização que, apesar de eu levantar o batalhão, eu estava com licença por tratamento de saúde, só podia entrar no quartel acompanhado do comandante da guarda. Era ordem do major e um outro tenente

que tinha que passar a desertor (?), porque ele quem dava instrução física para todo batalhão e o levante de São Paulo de 5 de julho levou a que ele, numa dessas aulas de educação física e ordem unida, no dia 14 de julho, ele disse isso para os soldados: "Ah, nós vamos ter também a nossa Bastilha e que vamos botar abaixo". Foi o bastante ele ter dito isso, porque ele foi a Porto Alegre receber os vencimentos dos soldados e dos oficiais, e o cabo que estava presente foi preso pelo comandante, foi inquirido e acabou dizendo isso, que ele tinha falado de 14 de julho, que nós íamos ter também a nossa Bastilha. Foi o bastante para o comandante telegrafar para Porto Alegre para que o tenente Mário Fagundes Portella recolhesse-o no quartel.

Eu mandei imediatamente (...) tudo que se passava dentro do quartel, mandei imediatamente uma pessoa para a estação de Santa Maria, para dizer a ele que não se apresentasse em Santo Ângelo. Ele veio a Santo Ângelo e aí foi recolhido para uma casa particular e passou a desertor. Fui eu que levantei o batalhão, estava com licença e não podia entrar no quartel.

Por que o levante foi vitorioso? Porque tomamos medidas de organização. Às 6 horas da noite de 28 para 29 de outubro, eu, com um grupo de civis, ataquei a casa do comandante, seqüestrei o comandante, mandei para 3 quilômetros fora de Santo Ângelo e pronto, porque um major vale mais que um capitão. Eu era capitão e ele era major; diante das praças, o capitão que estava por baixo. Então foi seqüestrado e foi para fora de Santo Ângelo para ficar a uns 3 quilômetros até quando eu quisesse. Então houve organização.

Os outros oficiais, um deles era capitão fiscal, era casado com filha de fazendeiro, era meu amigo, eu aconselhei que ele fosse para a fazenda; os outros eram dois tenentes que tinham sido meus alunos e que eu sabia que não queriam saber de nada. Mas é que antes do movimento eu conversei com eles e disse: "Olha, vo-

cês conhecem as minhas opiniões e hoje eu vou levantar o batalhão. Qual é posição de vocês?" Ficaram engasgados e não queriam se comprometer, eu disse: "Está bem, então eu garanto a vocês amanhã de manhã um automóvel para vocês poderem passar para a Argentina. Eu não quero complicar vocês". E foi feito. Foram levados para a Argentina e, aliás, não deixaram passar; quando chegou na colônia de Santa Rosa, num município desses do Borges de Medeiros, em que o Borges de Medeiros mandava, o prefeito não deixou eles passarem. Disse: "Não, tem que comunicar ao doutor Borges". Comunicou ao doutor Borges e veio ordem do general, que era o comandante da região na época, para que eles ficassem lá em Santa Rosa dando instrução ao batalhão provisório, porque cada município tinha seu batalhão provisório e eles tiveram que ficar lá dando instrução provisória para esse batalhão.

Com isso nós levantamos o batalhão, entramos no quartel livre e levantamos o batalhão em seguida, distribuímos armamento para grupos civis que estavam desarmados. Na verdade, reunimos cerca de 1.500 homens, mas só tivemos armamento para mais ou menos 700, e a precariedade de munição era muito grande. Os quartéis do Rio Grande estavam com muito pouca munição, aliás, por ordem do próprio governo, com medo que houvesse qualquer coisa no Rio Grande.

Levantamos, tomamos conta da cidade e mais tarde nos deslocamos para São Luís e para São Borja, porque a tropa de São Borja comandada justamente pelo tenente Benévolo e pelo Siqueira Campos, que estava em Foz do Iguaçu e veio até São Borja com uma pequena tropa, atacaram Itaqui, porque o grupo de artilharia de Itaqui não se levantou. Aí foram atacadas por tropas vindas de outras cidades, Santiago do Boqueirão, e acabaram derrotados. O comandante Benévolo morreu em combate com tiro na testa e o Siqueira Campos conseguiu levar a tropa para a Argentina, atravessou o rio Uruguai, pegou uma embarcação e levou para a Ar-

gentina. Mas foi um desastre, porque aí, junto com essa tropa já estava uma companhia do batalhão ferroviário que havia se deslocado em uma caravana de automóveis até Itaqui para ajudar, porque o Segundo Regimento de Cavalaria de São Borja negou-se a ajudar o tenente Siqueira Campos e o Portella no ataque a Itaqui.

Isso foi o levante do Rio Grande. Depois, mais tarde, eu organizei, então fui nomeado pelo coronel João Francisco Pereira de Souza que estava em Foz de Iguaçu mas veio até São Borja, passou a cidade de São Borja da Argentina, eu mandei que ele não viesse, que eu não podia garantir nem a vida dele porque eu estava com uma tropa nova e não estava em condições de defendê-lo. Mas ele veio até São Borja e me nomeou coronel comandante de uma coluna que ele organizou ali na parte noroeste do Rio Grande, e eu fui comissionado a coronel comandante dessa tropa. Tive que recuar, de sair de São Borja e distribuir a minha coluna pela periferia da região. Eu tinha ao todo 1.500 homens, mas praticamente uma boa parte ainda sem arma longa. Revólver, pistola, é como eles estavam armados, e aí ficamos nessa região durante dois meses esperando que os camaradas de São Paulo que estavam no Paraná nos mandassem algum armamento e bastante munição. Eles pretendiam mandar através da Argentina. Chegaram a comprar os guardas aduaneiros argentinos, mas quando chegou a hora de passar a munição, os guardas aduaneiros roeram a corda e não deixaram passar.

Esperamos dois meses, vimos que não reforçávamos o nosso armamento e munição, tivemos que fazer um projeto de sair do sítio, porque eles atacaram com a minha tropa com sete colunas que tinham ao todo 14 mil homens. Cada coluna dessa era mais forte que a minha; se cada uma delas atacasse, tomasse a ofensiva, nós seríamos derrotados, mas com a mania do sítio, resolveram é que tinham que sitiá-lo. Então essa tropa vinha marchando cadenciadamente ou harmonicamente procurando apertar o sítio. Quando

eu soube disso, eu disse: "Vamos deixar que eles venham bem perto de São Luís", que era o meu quartel-general. "Deixem eles chegarem bem pertinho, quando eles estiverem em cima de São Luís, preocupados mais em ocupar cidades do que derrubar tropas, olhando mais para o objetivo geográfico do que para o objetivo que era a tropa, que era o verdadeiro inimigo, entre duas colunas deles, nós passamos sem combater". Com uma marcha noturna, nós atravessamos entre as duas colunas e no dia seguinte de manhã já estávamos bem montados, porque cada soldado tinha dois cavalos, era uma coluna de três mil cavalos. Então deslocamos com grande rapidez no dia seguinte já estávamos na margem rio Ijuizinho acerca de 100 quilômetros de distância; e existia tanta tropa que tinham deixado uma tropa adiante de Ijuizinho, na direção da cidade de Ijuí, e o comandante da tropa era um homem de grande prestígio junto ao Borges de Medeiros, era o Aragão Bozzano. Ele tinha sido prefeito de Santa Maria, ia fazer a carreira do Osvaldo Aranha, porque era desses destacados dirigentes municipais do Borges de Medeiros.

Quando ele ouviu o tiroteio, ele tomou um automóvel e veio imediatamente para o local onde estava a tropa dele, mas eu tinha jogado um picadão; que ali a zona é de mato cerrado, são picadas de 8 metros de largura e, naquele automovelzinho Ford bigode, como se dizia na época, quando viu o pelotão que marchava, fez uma reviravolta. O tenente Portella, que comandava o pelotão, disse que nunca tinha visto um automóvel fazer uma volta com rapidez tão grande e alguns soldados, que vinham nos paralamas do carro, saltaram para o mato. Ele ainda deu uma rajada de fuzil-metralhadora a cavalo mesmo, mas o carro escapou. Quando o motorista chegou na cidade de Ijuí é que verificou que o Aragão Bozano estava morto: a rajada atingiu a cabeça dele e o motorista não levou um tiro. Aí que foi uma sorte muito grande para nós, porque foi uma sensação.

Enquanto isso, o jornal do Borges de Medeiros, em Porto Alegre, estava publicando sobre um anel de ferro em torno de São Luís onde nós não tínhamos saída: ou nos entregávamos ou seríamos esmagados por tropas sete vezes maiores que as nossas. Isso foi um escândalo muito grande. E a morte do Aragão Bozano foi ainda maior escândalo, porque era um dos homens de grande futuro na política dos Borges de Medeiros no Rio Grande do Sul.

Essa tropa que estava no arroio (...) foi destruída, derrotada, e nós continuamos abaixo para o norte porque não tínhamos munição e nem armamento suficiente para continuar lutando no Rio Grande. Ainda tivemos um combate no dia 3 de janeiro no Boqueirão da Ramada. Foi um combate longo, demorado, das 8 da manhã até 4 da tarde. Já estávamos quase tomando os canhões do inimigo, que eram dois somente, quando eles resolveram se retirar e abriram caminho para o norte, que era o nosso objetivo nos ligar com os companheiros de São Paulo que estavam em Foz do Iguaçu na margem do rio Iguaçu. Aí ficamos com o caminho livre, atravessamos o rio Uruguai, entramos em Santa Catarina e aí na fronteira do Rio Grande com Santa Catarina, uma boa parte da tropa não quis atravessar. O gaúcho não queria imigrar, então ficamos com um efetivo mais reduzido – de 1.700 ficamos 800 homens somente, os outros ficaram no Rio Grande.

Mas a coluna foi para o norte. Chegamos a Barracão e depois atravessamos o rio Iguaçu que era mais largo que o rio Uruguai e chegamos até o Paraná, onde estavam as tropas do marechal Isidoro Dias Lopes. Mas numa situação diametralmente contrária à minha coluna, porque a minha coluna chegar ao Paraná foi uma grande vitória, os soldados estavam exaltados com a vitória porque fizeram uma marcha de 1.200 quilômetros, atravessaram dois rios grandes e largos, e chegaram a fazer unidade com as tropas que haviam se levantado em São Paulo.

Mas nesse momento, justamente, a oficialidade dessa região estava reunida sob a direção do marechal Isidoro, e eu consegui um automóvel e fui diretamente para lá e só se falava em passar para a Argentina, não havia mais solução. Eu disse: "Eu não posso chamar os meus soldados que se sentem vitoriosos para agora imigrar para a Argentina". De maneira que eu não concordava com isso. Havia ainda a tropa do lado da serra de Medeiros, comandada pelo Miguel Costa, o oficial da polícia de São Paulo, que estava comissionado já como coronel, e que nós, com ele, organizamos uma divisão composta de duas brigadas: a brigada de São Paulo, comandada pelo Juarez Távora, e a brigada do Rio Grande comandada por mim. Essa foi a organização que demos para procurar uma saída, precisávamos de uma saída.

Na reunião do marechal Teodoro eu disse: "Antes de irmos para a Argentina, vamos procurar sair desta região", porque eu era contra uma guerra de posição. Eles perderam Iguazu, perderam Catanduvás, porque lutaram ali durante seis meses, sem fazer uma tentativa de sair daquela região, gastando munição, de maneira que quando acabou a munição tiveram que se entregar. Tínhamos que procurar uma saída; não achando, íamos resistir até a última bala e só na terceira hipótese é que eu aceitava passar para a Argentina.

Quando eu disse isso, a maioria da oficialidade foi se levantando e passando para a Argentina sem consultar mais ninguém, de maneira que nós ficamos com essa tropa. Eu voltei lá para a minha tropa e organizamos a divisão. A situação ficou cada dia mais difícil porque o inimigo avançava contra nós, a única solução era travessar o rio Paraná e entrar armados no Paraguai. Entramos armados no Paraguai, percorremos uma pequena extensão, 150 quilômetros mais ou menos, e chegamos ao sul do Mato Grosso já no princípio de maio, justamente no dia em que o Bernardes apresentava a mensagem dele ao Congresso, porque era o dia em que abria as sessões do Congresso e nessa mensagem ele transcre-

via a mensagem do Rondon, que dizia que nós estávamos encurralados e que não podíamos sair dali porque ele considerava que o rio Paraná era um rio intransponível para nós, porque realmente é um rio realmente perigoso abaixo da cachoeira das Sete Quedas, que é um rio que tinha 4 quilômetros de largura acima das cachoeiras e 200 metros abaixo, de maneira que as águas dão um processo de torvelinho (?), tremendo ali, uma profundidade do rio de 200 metros.

Mas tínhamos uma pequena lancha, esperamos dois ou três dias que um navio paraguaio que tinha ido a Buenos Aires voltasse, tomamos conta desse navio e atravessamos o rio Paraná e entramos no Paraguai. Foi assim que terminou a campanha do Paraná para nós que saímos do Rio Grande. Vocês vêm por aí que é toda uma via bastante agitada e bastante instrutiva também, porque discutíamos sobre problemas políticos, sociais e também militares.

Daí, quando a tropa chegou a Mato Grosso, ela se sentia feliz, os soldados tinham orgulho já de participar da coluna e diziam o seguinte: "Agora eu vou dar de beber ao meu cavalo lá no Amazonas". Já calculavam chegar lá no Amazonas, onde não chegamos, fomos até o Tocantins. Esse entusiasmo perdurou na coluna, apesar das dificuldades terríveis de alimentação, de roupas, de calçados, que eram muito grandes. Durante toda a marcha da coluna eram obstáculos grandes que encontrávamos pelo caminho onde podíamos requisitar, e requisitávamos, em nome do futuro governo revolucionário. Entregávamos um papel pelo grado que requisitávamos, pelos cavalos que tomávamos e também pelos objetos necessários que precisávamos para a coluna.

Esse foi o início da marcha da coluna. A coluna entrou no Brasil, no Mato Grosso, com esta composição que eu me referi: o comandante era o general Miguel Costa que era dez, doze anos mais velho que nós, e duas brigadas, uma comandada por mim e

outra comandada pelo Juarez Távora. A minha brigada já tinha muito mais experiência de luta guerrilheira do que a do Távora, porque ele ainda estava muito ligado à instrução militar mesmo, e essa é uma das tarefas mais difíceis mesmo, o oficial de carreira se transformar em guerrilheiro, porque erra muito. Antes de ser guerrilheiro de verdade ele ainda quer aplicar muita coisa que é para oficial de carreira. Por exemplo, logo depois que nós saímos de São Borja, eu organizei a coluna. E os efetivos eram o 1º Batalhão Ferroviário, comandante tenente Portella, o 2º Regimento de Cavalaria eu entreguei o comando ao João Alberto Lins de Barros; 3º Regimento de Cavalaria do tenente Guei (?), que havia levantado o Terceiro Regimento, e depois tínhamos dez, onze grupos de 40, 60 homens, o maior tinha 100 homens.

Então eu, como militar de carreira, não consultei esses comandantes, embora eles tivessem postos bastante altos, e eu chamei essas unidades de esquadrões, de esquadrões independentes. No dia seguinte, todos esses comandantes estavam de cara feia comigo. O que é que houve? Um boletim que eu havia escrito foi distribuído. É que eles eram coronéis, a unidade deles devia ser regimento. Eu tive que rasgar essa ordem do dia e fazer outra, ficamos com onze regimentos de cavalaria. Era um efetivo de 40 homens, 50 homens.

Outro episódio que mostra como eu era ainda muito militar, eu ainda estava muito na carreira, foi quando atravessamos o rio Uruguai, que estivemos dois meses numa região do Rio Grande do Sul e aí muitas mulheres aderiram, ajudavam os soldados na cozinha e outras coisas, e ficaram conosco durante dois meses. De modo que, quando a coluna se deslocou, elas quiseram acompanhar e eu proibia, dizia que não queria saber de mulheres na coluna, que a coluna era só de homens. Quando chegou na travessia do rio Uruguai, eu dei ordens à guarda que organizava a tomada de

navios que nenhuma mulher passaria para Santa Catarina, todas elas deviam ficar no Rio Grande e voltar para a casa delas.

Eu fiz a última viagem para passar para Santa Catarina. Quando cheguei lá, as mulheres estavam todas lá, de modo que eu tive que me conformar, porque o chefe guerrilheiro já tem que obedecer a vontade da maioria, que é a que predomina. A democracia é espontânea dentro de uma luta guerrilheira.

Mas isso foram lições que eu fui recebendo pelo caminho. Já o Juarez Távora tinha muito mais dificuldade do que eu, porque nós tínhamos já uma certa experiência guerrilheira no Rio Grande do Sul. A própria alimentação, os soldados formavam grupos e nós chamávamos fogões – com seis ou sete homens era um fogão –, a única tarefa do comando era distribuir a carne a cada grupo daqueles. Eles é que faziam a comida, eles que entendiam, podiam fazer churrasco, podiam fazer picadinho, podiam fazer qualquer carne ensopada, o que quisessem, esse comando só se preocupava com isso. O resto, cada um que arranjasse, sal, açúcar, outras necessidades.

Mas a situação era sempre apertada. No meu estado-maior, todo aquele que ia pedindo coisa eu ia dando, de maneira que o meu ajudante de ordem ia ficando alarmado, porque no comando iam desaparecendo as coisas. Os meus soldados tinham uma experiência muito grande em pegar cavalos, hábito que já vinha desde o Rio Grande, e a coluna paulista não tinha esse hábito, de modo que tinha uma dificuldade maior de montar. No sul de Mato Grosso tinha muito cavalo, mas precisava ter experiência para pegar os cavalos. Então a brigada do Juarez ia ficando para atrás e a minha avançava. As pessoas mais impacientes já diziam "deixa o Juarez por aí"; e eu: "Não é possível". Então eu propus ao Juarez fundir as duas brigadas, botar os gaúchos junto com os paulistas para que os gaúchos ajudassem os paulistas a montar os cavalos.

Toda a oficialidade do Juarez concordou, mas o Juarez era teimoso e não queria. Aí eu tive que utilizar o método da manobra. Consultei os oficiais do Juarez, todos eles queriam. No primeiro local que eu pude reunir a tropa, eu reuni a oficialidade toda, e o chefe do estado-maior, que era o Djalma Dutra, fez a proposta: eu ficaria como chefe do estado-maior, o Juarez como subchefe e as duas colunas se transformavam em quatro destacamentos, com parte de São Paulo e parte do Rio Grande.

Com isso organizamos. O Juarez não concordou até o fim. É interessante como os homens são às vezes teimosos, e a reação dele diante dessa derrota política foi dizer que a coluna do Rio Grande tinha engolido a de São Paulo, o que não era verdade. Foi o episódio mais anedótico que houve na coluna nesse período.

Eu agradeço a vocês a atenção que tiveram, e assim deixei meu primeiro depoimento aí para vocês que depois podem completar. Vocês vêm por aí como é longo o documento. Vai ser muito difícil, muito trabalho, e eu tenho muitas outras coisas a fazer que são mais importantes do que o depoimento. Eu estou preocupado em falar com a juventude, falar com os operários. Desde que eu cheguei aqui no Brasil, em outubro de 1979, eu já visitei numerosos sindicatos e universidades. As católicas já visitei todas elas, no Rio, em São Paulo, aqui de Campinas, de Porto Alegre, de Belo Horizonte e outras universidades e escolas pelo Brasil afora e também inúmeros sindicatos. Ainda amanhã ou esta noite eu vou falar a pedido dos companheiros do Partido Trabalhista que me pediram para aproveitar esta viagem aqui para eu conversar com eles. Depois de amanhã, chegando ao Rio, eu vou para Campina Grande, para o Congresso da Universidade, eu vou fazer uma conferência; e no dia seguinte irei a João Pessoa para um Congresso da CUT, Congresso Estadual da CUT. E já tenho outras propostas que tenho que ir levando adiante, porque eu considero esta a minha tarefa mais importante, que é conversar com a classe operária, conversar

com os estudantes, e ver se encaminhamos todos eles a estudar o marxismo, porque eu acho que o fundamental que está faltando no Brasil é o conhecimento do marxismo, que é a ciência do proletariado, indispensável para que se possa fazer uma revolução efetivamente vitoriosa.”

Agradeço a atenção.

Resenhas

Benett Harrison, *Lean and mean. The changing landscape of corporate power in the age of flexibility*, New York, Basic Books, 1994.

Um livro lançado em 1995 nos Estados Unidos aguarda tradução urgente para o português. Trata-se de mais uma obra polêmica de Benett Harrison, geógrafo e economista, atualmente professor do Departamento de Políticas Públicas e Planejamento Urbano da UCLA. Seu título:

Autor de outros best sellers acadêmicos acerca da desindustrialização dos Estados Unidos e da perda de competitividade americana, Harrison retoma neste livro o debate sobre o verdadeiro papel propulsor e a prevalência das pequenas e médias empresas no novo modelo de desenvolvimento flexível, tido como explicativo do grande crescimento econômico de novas regiões, como a Terceira Itália, áreas da Alemanha e dos próprios Estados Unidos.

Muito foi dito e escrito nos últimos dez anos sobre o sucesso das economias regionais cujo desenvolvimento fugiu ao padrão tradicional da grande empresa fordista, potencializando a capacidade de gerar renda e emprego a partir das médias e pequenas empresas, mais adequadas ao perfil crescentemente flexível da produção. Mais que isso, elas estariam trazendo a renovação do local num mundo altamente globalizado, pois predominam fora das áreas metropolitanas (economias de aglomeração), onde atuam os grandes conglomerados e corporações transnacionais, pouco ágeis e relativamente imobilizados pela organização centralizada e burocratizada. As pequenas empresas constituiriam um elemento dinamizador do crescimento desconcentrado espacialmente, galvanizando especificidades e competências locais valoradas pela fragmentação dos mercados. As pequenas unidades de produção manufatureiras e de serviços seriam, além disso, igualmente foco de inovação, portanto, capazes de antecipar – à frente dos grandes

empresas – mudanças tecnológicas relevantes, em particular em nível de produtos (e menos em nível de processos).

Não por acaso uma coletânea publicada na França por Alain Lipietz, em 1992, com o título *Les régions qui gagnent*, antecipava esse debate ao tratar do confronto entre os paradigmas fordista e flexível. Lipietz reuniu colaborações de dois tipos: as que enfatizavam a dificuldade de as grandes empresas, por serem rígidas e obsoletas do ponto de vista tecnológico, e vítimas de sua escala e do seu mercado de produtos estandardizados, ajustarem-se a um modelo de produção que exige forte diferenciação e heterogeneidade devido à flutuação da demanda, perdendo, pois, competitividade; e as que reafirmavam que os oligopólios portam-se muito bem nesse quadro de reestruturação e lideram inequivocadamente o processo, sem perder a competitividade. Ao contrário, os grandes grupos econômicos estariam produzindo tanto para mercados de massa quanto ocupando nichos particulares, capacidade dual inexistente junto às pequenas empresas. Ou seja, o debate iniciado há alguns anos continua dividindo opiniões e orientando a formulação de estratégias de desenvolvimento.

Benett Harrison procura superar a polêmica apontando, através do caso americano, que a multiplicação das pequenas firmas traz consigo precarização do emprego, polarização social com base no crescimento da desigualdade (queda dos salários), sem nenhuma vantagem em termos de geração de tecnologia, ponto fundamental para manter a competitividade. Apesar da crise de muitas grandes empresas, seja no setor automobilístico, de informática, do *entertainment*, do grande varejo etc., o que se vê é a constituição de corporações de alta tecnologia, transnacionais, para melhor enfrentar a crise e a reestruturação. Seu argumento baseia-se no fato de que, embora as grandes empresas e grupos econômicos tenham multiplicado suas redes de produção e intercâmbio, até mesmo além das fronteiras nacionais, com parcerias junto ao setor público ou com pequenas empresas através da subcontratação ou de contratos de fornecimento, a pulverização das atividades, cada vez mais descentralizadas, não significa uma redistribuição de poder econômico entre as firmas. O controle permanece e torna-se cada vez mais concentrado. É o que ele denomina "o paradigma

emergente da produção em rede, onde há concentração sem centralização". Isto é, a reorganização das relações externas e internas das grandes empresas, sob a forma de redes interconectadas, consiste em descentralizar a atividade produtiva, o que debilita o trabalho e amplia a concentração do controle num *core* decisório.

Para Harrison, quanto mais a economia se globaliza, mais ela se torna acessível apenas para companhias com alcance global, seus fornecedores e aliados.

Por isso mesmo, estratégias de fortalecimento de distritos industriais voltados para a promoção da incubação de pequenas empresas poderiam estar revelando equívocos que mais favorecem um ideário das vantagens da livre empresa e livre competição, dos mercados descentralizados etc., que outra coisa. A própria esquerda considerou que tal estímulo poderia contra-arrestar o peso e a dominância das grandes empresas, com as quais as negociações são sempre difíceis, dando *empowerment* para um localismo progressista, apoiado em pequenas empresas e cooperativas que seriam teoricamente mais justas. Na Inglaterra e nos Estados Unidos (Corporation for Enterprise Development) surgiram vozes para planejar e difundir o bem-sucedido modelo italiano.

Mas o que Harrison coloca é que o surgimento das pequenas empresas é antes de mais nada o resultado do *downsize* estratégico das grandes firmas e sua terciarização (que fortalecem o *core-ring* e jogam para a periferia a *lean production*) do que o verdadeiro crescimento sustentado das pequenas. Essa é a dinâmica observada nos Estados Unidos, onde o tamanho médio das empresas caiu de 1.100 pessoas em 1967 para 665 em 1985 – não apenas no setor manufatureiro, onde caíram simultaneamente os níveis de produtividade e de investimento.). O mesmo teria acontecido na Alemanha e no Japão.

Vale citar o caso da Alemanha com a pesquisa de Loveman e Sengenberger: as 32 maiores empresas desse país viram entre 1973 e 1983 o número de suas subsidiárias, legalmente independentes, crescer em 50 por cento (para Harrison, é a evidência de que a produção pode ser descentralizada e o controle permanecer concentrado nas mãos das grandes empresas).

Por outro lado, o autor reúne informações de várias fontes acadêmicas que mostram que as grandes empresas oferecem, em média, melhores salários, melhores empregos e melhores condições de proteção ao trabalhador do que as pequenas. Estas, além de tudo, são menos respeitadas das legislações de proteção ao meio ambiente e no campo da saúde.

O exemplo da Silicon Valley não escapa ao olhar arguto de Harrison: embora apareça como o paraíso das pequenas empresas, como um sistema de produção em rede que tem apoio político local, oferta de treinamento, capacitação, capital financeiro, informações sobre *design* e produção, foi, de fato, um sistema produtivo criado pelas maiores corporações multinacionais e que delas depende bastante. Como também depende do governo federal em termos de política fiscal, regulatória, etc., por parte do Ministério da Defesa – que tem com a Silicon Valley um dos seus três maiores contratos de fornecimento. Também instalou-se aí a Fujitsu do Japão. O quadro é de profunda e crescente segmentação do mercado de trabalho, com altos salários para o topo da hierarquia que dirige as fábricas de semicondutores e baixos salários – sem benefícios – para os trabalhadores desqualificados ou semiqualificados que representam 4/5 dos trabalhadores da Silicon Valley envolvidos na produção e na manutenção – 50 por cento do total de empregados. Eles moram hoje na periferia pobre de Los Angeles, mal servida de serviços públicos e moradia. Para o autor, é preciso também pensar o local como forma de regular socialmente a conduta das grandes firmas transnacionais.

Logo, se o que domina o processo de desenvolvimento econômico são as grandes empresas, qual é o papel do local? Como balancear a mobilidade multilocal do *big business* com o suporte público das localidades? Para Harrison e colegas – Reich e Bluestone –, cabe implementar políticas de desenvolvimento econômico produtivo local em vez de acirrar a competição das regiões e dos lugares pelo rebaixamento de suas condições de vida (*tax cuts*). Isso é o que pode atrair *networked capital*. Tais políticas podem conectar o local com o global, promovendo a difusão de processos inovativos, formação e treinamento etc.

Harrison nos dá, em seu livro, inúmeras outras informações preciosas e retumbantes: 20 a 30 milhões de empregos desapareceram nos Estados Unidos na década de 70. Em 1987, só 1 por cento das firmas detinha mais de 500 empregados, mas esse grupo de empresas concentrava 41 por cento de todo o emprego no setor privado e 70 por cento dos empregos industriais. Não é só na América que as grandes empresas lideram a reestruturação; segundo o autor, o mesmo ocorre no Japão e Alemanha, onde não houve *upward trend* das pequenas empresas nos últimos 25 anos.

Harrison atribui a David Birch, economista de Harvard e do MIT, a disseminação, com base numa metodologia equivocada, da idéia do grande crescimento das pequenas e médias empresas nas duas últimas décadas. E retoma estudos de Loveman e Sengenberger para apoiar sua tese. A partir de um estudo feito em nove países (OECD), ambos os autores teriam chegado à seguinte conclusão: o tamanho médio das empresas diminuiu desde 1970 bem como diminuiu o tamanho das plantas, sobretudo no setor manufatureiro. Paralelamente, o número médio de lugares de produção por firma cresceu em quase todos os países e setores. Isso levou a interpretações sobre a maior capacidade de as pequenas empresas enfrentarem a reestruturação e serem bem-sucedidas frente a flexibilização. Escamoteou-se, assim, que a liderança tecnológica, financeira e produtiva continua nas mãos dos grandes grupos econômicos, de firmas que têm conseguido superar estruturas de produção nacionais, ampliando o poder das corporações transnacionais. De pequenas elas não têm nada!

Lena Lavinas*

* Ipea/Dipes e UFRJ.

Castro, Celso. *Os Militares e a República*: um estudo sobre cultura e ação política. RJ: Jorge Zahar ed., 1995, 207p.

Nos últimos anos, o tema *militares* tem deixado de ser negligenciado, coisa que era quase uma tradição na academia brasileira. Isto não implicou, entretanto, em sua transformação em objeto privilegiado das Ciências Sociais. Tanto assim que são escassos os estudos a respeito fora do âmbito da Ciência Política. Contrariando essa tendência, Celso Castro, em *Os Militares e a República*, se propõe a refazer a trajetória dos jovens militares a partir de uma perspectiva antropológica. Se não fossem as inúmeras qualidades da obra, isto por si só mostra a necessidade de sua leitura.

Doutor pelo Museu Nacional e pesquisador do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDoc) da Fundação Getúlio Vargas, Celso Castro busca analisar nesta obra, que é resultado de sua pesquisa de doutoramento, a participação militar no golpe republicano segundo uma ótica que tem na relação entre cultura e ação política seu ponto central de apoio.

Através da utilização de um vasto conjunto de fontes, algumas delas bastante sugestivas, ainda que inusitadas – como os diários da filha de Benjamin Constant –, o autor mostra como a historiografia tradicional bateu sempre na tecla de que o 15 de novembro havia sido um golpe *dos militares*, enquanto que neste livro Castro mostra que "...apenas um grupo de militares – pequeno e muito específico – participou da oposição à Monarquia, da conspiração e do golpe." (p. 9). Que grupo era esse? Como ele se formou e se organizou? É na perseguição das respostas que a narrativa é construída.

As próprias questões mostram que o objetivo do autor não é propor uma leitura a respeito da Proclamação da República ou de seus resultados, objetos que ele deixa aos historiadores. O que ele

deseja é propor uma nova maneira de olhar a participação militar no evento. Trata-se, pois, de fazer a etnografia da cultura da jovem oficialidade do Exército.

O livro está dividido em sete capítulos, cada um dos quais dedicado a nos informar a respeito de como foi se constituindo no interior da Escola da Praia Vermelha o foco de descontentamento da jovem oficialidade do Exército com relação à Monarquia. Mais, em cada um deles são revelados pequenos dados que nos ajudam a ver como fatores que contribuem para a formação do espírito de corpo em qualquer força armada, tiveram aqui o efeito de fornecer o caldo de cultura no qual desenvolveram-se as bases para o golpe republicano e para a cooptação de personalidades militares, necessária ao seu sucesso.

No primeiro capítulo, o autor defende que o isolamento dos jovens oficiais – isolamento este que não se traduzia somente pelo distanciamento físico da Escola da Praia Vermelha, mas intelectual e até moral – é um dos fatores explicativos para o desenvolvimento do projeto republicano em parcelas do Exército. Esse isolamento se constituía, por um lado, com relação à elite civil, formada pelos bacharéis e, por outro, à própria oficialidade militar, os chamados «tarimbeiros», que resistiam à modernização das forças que os primeiros representavam. Mas quem eram esses jovens?

"...O membro típico da 'mocidade militar' era oriundo do 'Norte', tinha menos de 30 anos ao ser proclamada a República e estudou na Escola Militar da Praia Vermelha no período posterior a 1874, quando a Escola foi reaberta após ter estado fechada durante a Guerra do Paraguai. Muitos ainda eram alunos; se já fossem tenentes, teriam sido promovidos pouco antes..." (p. 31-2)

O segundo e o terceiro capítulos são dedicados a descrever como se dava a socialização do jovem oficial. Trata-se da recons-

trução da trajetória do indivíduo do interior que chega à Corte e, pelo próprio mérito, pode contrarrestar a elite existente. Também desvenda a natureza desta socialização, que tem muito menos a ver com a sala de aula propriamente dita do que com os jogos (como o trote aos calouros) planejados e executados pelos próprios alunos, ou as sociedades secretas por eles fundadas e mantidas. É esse processo que faz desenvolver o espírito-de-corpo, como produto do «encantamento efetivo» entre todos.

Através das anotações de aula dos alunos da Escola Militar, Castro analisa o papel do positivismo no interior do Exército, mostrando que professores, com Benjamim Constant em primeiro plano, restringiam suas alusões ao positivismo à matemática, dando pouca inportância a outros aspectos da teoria comteana – único autor mencionado –, enquanto os alunos discutiam a filosofia positivista e seus autores, a "religião da humanidade" e o progresso, fundando grêmios e revistas nos quais este era o tema predileto. Assim, diferente do que se afirma correntemente, Castro diz que partia muito mais dos alunos a crença na ciência e no progresso; a devoção ao positivismo era o que seduzia esses alunos e é a partir disso que eles desenvolveram seus sentimentos abolicionistas e republicanos.

No quarto capítulo, o autor retoma os episódios conhecidos como *Questão Militar*, procurando discutir qual a relação desta com o republicanismo da jovem oficialidade. Castro defende que a influência da Questão Militar sobre o comportamento castrense foi em dois sentidos: de um lado, ajudou a unir grupos militares antagônicos; de outro, aproximou Benjamim Constant da jovem oficialidade. Também neste caso o autor nada contra a corrente da historiografia, pois esta toma a Questão Militar como um dos principais fatores da presença militar na Proclamação da República.

A trajetória de Benjamim Constant, bem como sua participação na *Questão Militar* é objeto do quinto capítulo da obra. Aqui,

discute-se o peso dos fatores conjunturais sobre a aproximação do mestre de seus alunos e também a transformação de um simples professor em líder republicano. Não é o isolamento que os une, diz Castro, mas sim as promoções tardias e a crença no mérito como pilar fundamental da organização social.

O sexto capítulo é dedicado à discussão do significado da República para a jovem oficialidade. Aquela é tomada, então, como passo necessário, conseqüente da própria abolição da escravatura. Porém, ao mesmo tempo, esses jovens oficiais contentam-se em ver a República como um governo científico e, portanto, se eximem de definir o que e como seria um governo desta natureza. O desdobramento disto é a união momentânea da mocidade militar em torno desta imprecisa idéia, o que explica o sucesso do golpe e a rápida fragmentação deste grupo no momento imediatamente seguinte à instituição da República.

Se o autor se contentasse em focar a jovem oficialidade, certamente o livro expressaria uma visão extremamente voluntarista. Não é isto o que acontece, pois, ainda no capítulo seis, ele passa em revista a política do último gabinete imperial. Apesar da narrativa acrescentar pouco ao já conhecido, ela permite compreender como se deu a aproximação de oficiais militares historicamente monarquistas, como Deodoro, de seus pares mais jovens e da idéia republicana, além de reforçar o sentido de interdeterminação de fatores políticos e culturais sobre o curso dos acontecimentos históricos.

Chegado a este ponto da narrativa, nos é dado ver os preparativos e o próprio golpe. Assim, no capítulo final, defende-se que antes do golpe não houve nem sequer tentativas de aproximação entre militares e civis. "O golpe foi militar em sua organização e execução. políticos republicanos civis tiveram um papel importante na organização do novo regime; não antes". (p. 176).

Quando se olha para o planejamento do golpe, tem-se mais uma prova da falta de hegemonia do grupo militar que queria a Re-

pública, pois estes esperavam encontrar resistência à sua investida contra a monarquia. Além do mais, as tropas do governo eram em maior número: se, então, não houve reação, foi por falta de liderança e inabilidade do próprio governo.

A facilidade com que foi dado o golpe, todavia, não implicou em falta de resistência à implantação do regime republicano. Muito pelo contrário, os primeiros momentos do novo regime foram cercados por diversas revoltas, nas quais muitos militares se dispunham a morrer pela Monarquia. Também neste caso, tem-se outro elemento para comprovar que foi somente um grupo militar e não toda a instituição que quis e implantou a República no Brasil.

Certamente esses jovens militares foram beneficiados pela nova organização política. Entretanto, é preciso ver que isto se deu no plano individual da carreira. No plano das idéias, a mocidade militar foi derrotada tanto na arena política quanto na militar: o "soldado cidadão" foi enterrado junto com a Monarquia que ele combateu. O que, entretanto, não morreu na cultura e na historiografia política do país foi "a visão de que um grupo 'esclarecido' de militares pode 'salvar' a Nação, em seu nome" (p. 200).

Nesta obra, portanto, o autor nos mostra não só o que foi o golpe republicano, mas também como nasceram os "salvadores da pátria", que ainda perambulam pelas nossas mentes e pela nossa história recente. Celso Castro oferece, assim, um livro precioso para todos aqueles que, dentro e fora da academia, buscam entender a cultura política brasileira e, em seu interior, o papel exercido pelos homens de farda.

Suzeley Kalil Mathias*

*Professora da UNESP-Campus de Franca, Doutoranda em Ciências Sociais do IFCH-UNICAMP e Membro do Núcleo de Estudos Estratégicos da UNICAMP.

Tânia Pellegrini. *Gavetas vazias: ficção e política nos anos 70*. São Carlos, EDUFSCar/Mercado das Letras, 1996.

Gavetas vazias, livro de estréia de Tânia Pellegrini, foi originalmente dissertação de mestrado em Literatura na Unicamp, defendida em 1987. Ao abordar o tema da relação entre ficção e política nos anos 70, entra no terreno fértil da intersecção entre análise literária, sociológica e política. A originalidade da abordagem – ancorada em autores como Antonio Cândido, Roberto Schwarz, Walter Benjamin, T. Eagleton, dentre muitos outros – justifica a publicação.

O título do livro remete a uma interpretação corrente na década de 70: podados pela censura, os autores estariam guardando seus originais nas gavetas, esperando tempos melhores para publicá-los. Acabou a censura após a ditadura e alguns constataram que as gavetas estavam vazias, caracterizando o período como uma espécie de "vazio cultural". O livro vem contestar essa interpretação, mostrando que foi uma época de muitos questionamentos estéticos e políticos, de crescimento do mercado editorial com a publicação de trabalhos relevantes e o florescimento do conto e da "poesia marginal".

Tânia Pellegrini tampouco se limita a interpretar a literatura dos anos 70 restrita à conjuntura nacional naquele período de censura e repressão sob o regime militar. Seria preciso entendê-la num contexto mais amplo, das transformações por que passava a literatura universal, "como parte de um todo mais geral, atinente à questão da reformulação das formas narrativas, que expressa reformulações profundas do próprio sistema social e linguístico" (p.175), numa época de avanço da chamada "indústria cultural".

O livro propõe-se a contribuir para esclarecer como foi a produção da literatura brasileira nos anos 70. Encara a obra de arte

como "a expressão da realidade, mas ao mesmo tempo a criação de uma realidade que não existe fora da obra ou antes dela, mas precisamente dentro dela apenas" (p.8). De modo que ela revela seu tempo histórico, mas não é mera representação da realidade, contribui para criá-la ao expressar a produtividade social e espiritual do ser humano; goza de um grau elevado de autonomia, distante de um mero reflexo da luta de classes ou da situação econômica. Para a autora, "realidade e ficção não estão numa relação de polaridade, mas de reciprocidade, desde que a ficção organiza linguisticamente a realidade vivida, fazendo-a comunicável" (p.23).

O texto concentra-se na análise de três obras que podem ser caracterizadas como "focos de resistência", entendidos como exteriorizações de "elementos não neutralizadores das reais condições da nossa sociedade e do momento histórico em questão, desvendando a arbitrariedade do sistema linguístico e estético instituído e tentando esboçar linhas de uma outra ordem" (p.18). São elas: *Incidente em Antares*, de Érico Veríssimo, de 1971; *Zero*, de Ignácio de Loyola Brandão, publicado em 1975 (escrito em 1971); e *O que é isso, companheiro?*, de Fernando Gabeira, de 1979.

O livro de Gabeira é testemunho de sua participação como militante da resistência armada ao regime militar. Não se trata de romance, mas de um depoimento memorialístico que lança mão de recursos da literatura de ficção, entrecruzando "o ritmo dos fatos e o ritmo da reflexão" (p.43). A autora conclui que o texto é essencial como resgate da memória da resistência à ditadura e como acerto de contas com a experiência pessoal e militante de Gabeira, que aponta os limites da esquerda armada, inclusive sua dificuldade para lidar com a questão da individualidade. Mas o acerto de contas com o passado não conseguiria, por si só, ser o embrião do futuro: reconhecer a importância da crítica de Gabeira

não implicaria concordar com suas propostas políticas, compartilhar de sua nova utopia. O mérito de Gabeira estaria em, no ato de narrar, "pelo artifício da linguagem", buscar "o que não conseguiu enquanto personagem: ser dono de sua vida, dando-lhe um sentido e integrando-a à História" (p.60).

Incidente em Antares, o romance mais politizado de Érico Veríssimo, faz uma alegoria da sociedade brasileira, em que os mortos surgem em praça pública para acertar as contas com os vivos, na cidade fictícia de Antares. Revela-se a trama da sociabilidade subjacente ao regime militar, comprometido com o desenvolvimento capitalista desigual e combinado. Na análise dessa obra – no melhor capítulo do livro – Tânia valoriza o artista Veríssimo, tão desmerecido por certos críticos. Para ela,

parece claro que o texto é muito mais que mero pretexto. Que a ficção é a transfiguração estética da realidade, na medida mesma da transfiguração dos mortos em vivos. Que na boca desses mortos estão palavras em defesa de idéias temporariamente alijadas do mundo dos vivos: Liberdade, Justiça, Verdade. Que essas mesmas palavras estão, às avessas, disseminadas em cada linha do romance, escondidas, mascaradas pela pena do artista, o qual, apesar de tudo, acredita nelas e faz o possível, com seu texto, para que não desapareçam totalmente. Aí reside o compromisso com a História de seu tempo. (p.120)

Finalmente, é abordado *Zero*, obra censurada de Ignácio de Loyola Brandão, que lançou mão de diversos recursos técnicos experimentais, estilizando a narrativa, para expressar a realidade fragmentada e autoritária dos piores anos do regime militar. A autora afirma que, "se Gabeira inova com seu vezo jornalístico, se Veríssimo transfigura com a fala de seus mortos, Loyola revoluciona com a implosão linguística e narrativa, com sua

escritura esquizofrênica" (p.174). Para ela, "Zero é um romance revolucionário, que tenta um novo modo de articulação entre literatura e realidade, passando obrigatoriamente pela rearticulação da linguagem, que é o espaço/tempo do texto" (p. 166-167).

Assim, conclui-se que as três obras analisadas

possuem uma unidade de fundo (dada pela tradição do romance histórico), mas apontam para caminhos diferentes, pois as soluções estéticas são diferentes; houve mudanças no gênero, por meio das quais denunciam-se os códigos estabelecidos e traçam-se linhas de outra ordem, que pedem uma outra ordem de interpretação. (p.182)

Tânia Pellegrini procurou contribuir com essa outra ordem de interpretação, exigida pelos novos tempos, os quais colocam formas narrativas que "sofreram inovações e reformulações peculiares", por exemplo, a mescla realizada por Veríssimo entre o romance histórico e o fantástico; a junção testemunhal de Gabeira entre história e autobiografia; e a utilização por Loyola de técnicas inspiradas nos meios de comunicação.

A pertinência da análise proposta para cada uma das obras abordadas poderia ser objeto de um artigo à parte. Este espaço é muito restrito para debater em detalhe os pontos de vista de Tânia – com os quais concordo, na sua maioria. Mas vale sugerir que *Gavetas vazias*, talvez por centrar-se sobretudo na análise literária, passa ao largo de problemas históricos de fundo, presentes em *O que é isso, companheiro?*, que reinterpreta o passado com os valores do seu presente, sem contar que Gabeira aparece no texto com uma centralidade política dentro da esquerda armada que, de fato, nunca teve.

Também cabe registrar que, talvez, seja um exagero qualificar *Zero* como romance revolucionário. Certamente é uma obra de seu tempo, ousada e diferenciada, que procura adequar as

inovações formais ao aspecto semântico. Nenhuma discordância quanto a isso. Mas caberia questionar se Loyola foi feliz esteticamente em sua empreitada. Como sociólogo, reconheço que a fragmentação da narrativa procura adequar-se ao estilhecimento do real a que ela se refere, fazendo do texto um documento de sua época. Mas confesso que os grafismos, o aproveitamento da página, a implosão das frases e capítulos – de resto recursos já usados à farta pelos concretistas, embora sem a priorização do aspecto semântico – não me convencem e menos ainda trocadilhos fáceis e de gosto duvidoso, como chamar a América Latina de "América Latíndia". Após 25 anos de sua escritura e 21 de publicação, parece-me que *Zero* interessa mais como documento histórico e sociológico do que como obra de arte, ao contrário de *Incidente em Antares*, que, embora sem pretensões revolucionárias, ainda se sustenta como ficção e como expressão política de uma época. Mas esse é um tema polêmico, que só faz incentivar a leitura de *Gavetas vazias*.

Marcelo Ridenti**

** Professor de Sociologia da Unesp. Doutor em Sociologia pela Usp, onde se formou em Ciências sociais e Direito. Autor de *Política para quê?* (1992), *O fantasma da revolução brasileira* (1993), *Classes sociais e representação* (1994), *Professores e ativistas da esfera pública* (1995), além de vários artigos em publicações acadêmicas.

Gabriel Vargas Lozano, *Más allá del Derrumbre*, México, Siglo Veintiuno, 1994.

Os acontecimentos da derrocada do “socialismo real”, a queda do muro de Berlim em 1989 e a implosão da ex-União Soviética em 1991 produziram no seio da esquerda marxista uma série de reflexões teórico-políticas sobre o legado de Marx e as perspectivas do socialismo. Surgiram inúmeras obras e coletâneas voltadas para a análise dos acontecimentos revolucionários. Mais que nunca exercitou-se algo que é próprio da tradição marxista clássica: refletir sobre o passado para que possamos aprender com ele (o que não ocorre com a apologética liberal).

A pequena obra do filósofo, ensaísta e professor titular de filosofia política da UAM - Universidade Autônoma do México, Gabriel Vargas Lozano, intitulada *Más allá del derrumbe*, é parte importante do balanço teórico-político do marxismo e da luta pelo socialismo Pós-Queda. Ela pertence a uma tradição marxista latino-americana rica e prolífica, a mexicana, na qual são conhecidos inúmeros ensaístas, intérpretes de Marx, tais como Adolfo Sanchez Vasquez, Jaime Labastida, José Aricó entre outros..

O estilo ensaístico de Lozano é singelo e objetivo, sem perder o rigor quando trata da complexidade de temáticas candentes. Procura, acima de tudo, ser abrangente e sintético e, por vezes, sistemático. Em suas 145 páginas aborda, com erudição, um painel temático panorâmico, que vai desde uma apresentação crítica de Marx, passando pelo “marxismo ocidental” – cuja pertinência conceitual é posta em dúvida –, até tratar das várias experiências de socialismo real e das possibilidades do socialismo Pós-Queda.

A obra divide-se em duas partes: a Primeira Parte, intitulada “Perspectivas do marxismo no limiar do século XXI”, elabora um pequeno, mas denso, balanço teórico do marxismo. A Segunda

Parte, intitulada “A teoria diante da prática”, desenvolve considerações críticas sobre as origens – e descaminhos – das várias experiências de “socialismo real” e as possibilidades da luta pelo socialismo para além do século XX.

Na Primeira Parte, Lozano interroga-se: “à luz dos acontecimentos, do desenvolvimento de novas teorias e do aparecimento de novos fenômenos da realidade, a concepção de Marx está vigente ou não?” (p.24). Para ele, Marx é um autor clássico, o que significa que existe em sua obra uma série de idéias que perderam vigência (ou que nunca foram vigentes, como, por exemplo, sobre a América Latina, a concepção teleológica, o modo de produção asiático e a ditadura do proletariado) e outras idéias que mantêm a sua atualidade. A vigência do pensamento de Marx, para Lozano, mantém-se em virtude do pensamento de ser “a crítica mais profunda que se fez do capitalismo ao denunciá-lo como uma sociedade baseada na exploração, no estranhamento e na desigualdade social” (p.35).

Mas, a parte mais instigante (e interessante, em minha opinião) é a segunda, onde ele apresenta uma caracterização histórica do socialismo real e que tipo de socialismo é possível após a Queda. Diz ele: “é preciso buscar uma alternativa teórico-política tanto ao neoliberalismo como ao neostalinismo. Este *tertium datur*, como diria o velho Lukács, é, hoje e amanhã, uma necessidade imprescindível, tendo em vista que nenhuma destas sociedades puderam resolver os problemas fundamentais do homem” (p.51).

O tipo de socialismo autêntico pretendido por Lozano não é nem o socialismo real nem o socialismo “dentro” do capitalismo, ou o socialismo liberal. É um *socialismo democrático*, de democracia radical, capaz de superar os limites postos pelo liberalismo à democracia política e capaz de responder aos problemas e às contradições postos pelo capitalismo em nível nacional e mundial.

Em suas “Conclusões provisórias”, está claro que, para Lozano, o projeto socialismo é a única alternativa à barbárie do capi-

tal (logo no início ele já observava que chegamos ao final do século com 20 por cento de países ricos e 80 por cento pobres). Lozano chega a admitir, num sentido tático, a “positividade” das pretensões social-democratas, principalmente na América Latina, de transformar o “capitalismo selvagem” num tipo de “capitalismo com rosto humano”: “Esta posição me parece positiva como uma tentativa transitória de controle de um capitalismo transnacional cada vez mais incontrolável” (p.145). Mas observa que, mesmo o capitalismo “civilizado” não tem conseguido resolver os principais problemas que enfrentam o sistema mundial, caracterizado pela concentração de riqueza, desequilíbrio econômico, ecológico e humano, algo que é intrínseco, portanto, à lógica do capitalismo.

Vale observar que, para Lozano, a constituição de uma nova política socialista implica a necessidade de constituir, a partir do pensamento de Marx, um novo paradigma emancipatório. Diz ele: “transformar o paradigma crítico num sentido democrático e ecológico, integrá-lo a várias teorias, enriquecê-lo com novas reflexões e ampliar sua eficácia teórica e prática” (p.146).

Lozano salienta a necessidade de o marxismo estabelecer “vasos comunicantes” com todas as correntes teóricas que buscam, a partir de suas perspectivas, uma concepção emancipadora: “o marxismo pode e deve marchar junto com teorias como o ecologismo crítico, a psicanálise, a teoria da ação comunicativa, os feminismos, a teologia da libertação, as teorias socialistas não marxistas e muitas outras” (p.144). Surge a pergunta: seria a proposta de Lozano algo como um ecletismo à la Bourdieu? “Marchar junto” implicaria a renúncia à crítica ontológica e epistemológica própria da tradição marxiana?

O pensamento de Lozano é instigante e polêmico, principalmente em sua interpretação peculiar do pensamento de Marx e de suas propostas de socialismo democrático (e ecológico). Entretanto, destacaríamos aqui nesta pequena resenha algumas lacunas nas análises do autor que o impedem de caracterizar, em seus tra-

ços essenciais, as verdadeiras *provocações do capital* para além do século XX.

Por exemplo, não há em suas análises um tratamento mais arguto, mesmo em linhas gerais, da nova economia política do capitalismo tardio, capaz de esclarecer as linhas marcantes do novo “salto do capital”, principalmente a partir da crise capitalista das décadas de 70 e 80 e da sua investida sobre o “mundo do trabalho”, que tende a promover alterações estruturais na *classe-que-vive-do-trabalho* (com repercussões sensíveis em sindicatos e partidos operários).

Indo mais além, diríamos que a nova ofensiva do capital sob a retórica neoliberal tende a desconstruir não apenas “mundo do trabalho”, mas principalmente o “mundo da política”, com a deterioração da capacidade de intervenção estratégica do Estado-nação, criação histórica da modernidade. Desse modo, aos limites (e corrupção) da democracia representativa, denunciados pelos críticos marxistas, somam-se, hoje, por outro lado, a deterioração da autonomia efetiva do Estado-nação, diante dos circuitos fluídos de capitais planetários, que assola, com frenesi, o mundo capitalista. Como diria Marx, o “seu modo de existir [do capital], ajusta-se cada vez mais ao seu conceito”.

Estamos diante, portanto, de problemas cruciais do capitalismo de *fin de siècle* que não podem deixar de ser levados em consideração por aqueles que querem compor uma nova estratégia socialista. Mais que nunca, as novas *provocações do capital* põem a necessidade dos sujeitos históricos vinculados à luta pelo trabalho além do passado e do presente, sob pena de fracassar. E, hoje, o preço do fracasso, como salientou Hobsbawn, é a escuridão.

Giovanni Alves**

** Sociólogo e doutorando em Ciências Sociais - INICAMP, professor da UNESP - Campus de Marília.

Normas para colaboração

1. Os artigos recebidos por *Idéias* serão submetidos a dois pareceres, cabendo a decisão final sobre a sua publicação à Comissão de Redação.
2. Os artigos deverão ser apresentados, preferencialmente em disquete de microcomputador IBM PC ou compatível, acompanhados de duas cópias impressas, ou em duas cópias datilografadas em espaço duplo, com 27 linhas de 60 toques.
3. Os artigos não deverão ultrapassar 30 laudas.
4. As referências bibliográficas deverão ser apresentadas em notas de rodapé nas quais conste: nome do autor, sobrenome do autor, título da obra em *itálico*, local da publicação, editora e ano da publicação.
5. *Idéias* aceita sugestões para resenhas de livros.



UNICAMP

*IMPRESSO NAS OFICINAS GRÁFICAS DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS*

PRINTED IN BRAZIL