



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

RAFAEL KENJI KURIYAMA

**AS IDEOLOGIAS DO PROTESTO POPULAR NO MST SOB O
GOVERNO LULA (2002-2010)**

Londrina
2011

RAFAEL KENJI KURIYAMA

**AS IDEOLOGIAS DO PROTESTO POPULAR NO MST SOB O
GOVERNO LULA (2002-2010)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação, em Ciências sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientação: Prof. Dr. Eliel Ribeiro Machado

Londrina
2011

RAFAEL KENJI KURIYAMA

**AS IDEOLOGIAS DO PROTESTO POPULAR NO MST SOB O
GOVERNO LULA (2002-2010)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação, em Ciências sociais da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eliel Ribeiro Machado
UEL – Londrina – PR

Profa. Dra. Renata Cristina Gonçalves dos Santos
UNIFESP – Baixada Santista – SP

Atilio Borón
Universidad de Buenos Aires

Prof. Dr. Pedro Roberto Ferreira
UEL – Londrina – PR

Prof. Dr. Elsio Lenardão
UEL – Londrina – PR

Londrina, 07 de abril de 2011.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a todo(a)s o(a)s pesquisadore(a)s do Grupo de Estudos de Política da América Latina (GEPAL), aos quais sou grato pela formação teórico-política que é construída a cada reunião, simpósio, fórum social mundial, enfim, este trabalho não seria possível sem esta prática teórica.

Gostaria de agradecer ao meu orientador, Eliel Ribeiro Machado, que diante dos meus limites e dificuldades, sempre me passou a confiança tão necessária para seguirmos em frente. Obrigado pelos anos de convivência e aprendizado, que foram trilhados em meio aos “fluxos” e “refluxos”, discussões teóricas e conversas informais, *lutas e resistências*. Enfim, obrigado pelas leituras, correções e discussões que tornaram possível esta dissertação.

Não poderia deixar de agradecer aos companheiros de mestrado, Daniel, Rafael e Mariana, pela socialização das angústias e esperanças, pelas discussões e debates teóricos e pela sincera amizade que fora cultivada.

Agradeço também aos meus eternos camaradas, Jonas, André, Jean e Thiago, pelo apoio, pelas discussões e pelo incentivo constante na realização desta dissertação.

Também sou grato a minha mãe pelo exemplo de força/ternura e por estar ao meu lado sempre.

Por fim, agradeço a minha esposa Loreta, pela compreensão, amor e paciência dedicados neste período tenso de pesquisa. Sem seu auxílio este trabalho não seria possível.

KURIYAMA, Rafael Kenji. **As ideologias do protesto popular no MST sob o governo Lula**. 2010. 147 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2010.

RESUMO

O objetivo geral desta pesquisa é promover um aprofundamento teórico na compreensão dos movimentos sociais contemporâneos, que na América Latina promovem o enfrentamento às classes dominantes. Pretendemos apreender alguns aspectos político-ideológicos das lutas sociais empreendidas pelo MST, movimento social de composição heterogênea que em suas lutas levanta bandeiras e ideais, que, embora historicamente tenham emergido de outras classes sociais, apontam para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. Neste sentido, nosso trabalho constituir-se-á num esforço teórico de definição dos movimentos sociais de base popular, demonstrando as diversas ideologias inerentes e derivadas que compõem o protesto popular, que longe do imobilismo implícito no discurso de “fim das ideologias”, renova-se criando e recriando utopias, mantendo acesa a perspectiva revolucionária no século XXI.

Palavras-chave: Ideologias. Movimentos sociais. Protestos sociais. MST.

KURIYAMA, Rafael Kenji. **The ideologies of popular protest in MST (Landless Workers' Movement) under the government of Lula.** 2010. 147 f. Thesis (Master's Degree in Social Science) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2010.

ABSTRACT

The objective of this research is to promote a theoretical comprehension of contemporary social movements, which in Latin America promote confrontation with the dominant classes. We intend to seize some political and ideological aspects of social struggles undertaken by MST, a social movement of heterogeneous composition that raises flags and ideals in their struggles, which although, historically they have emerged from other social classes, aim to build a more just and egalitarian society . In this sense, our work will provide a theoretical effort to define the grassroots social movements, demonstrating the different inherent and derived ideologies that make up the popular protest, they drifted away from the stasis implicit in the discourse of "end of ideologies", renews themselves creating and recreating utopias, keeping alive the revolutionary perspective in the XXI century.

Keywords: Ideologies. Social movements. Social protest. MST.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	108
Tabela 2	108
Tabela 3	109
Tabela 4	111
Tabela 5	112
Tabela 6	114
Tabela 7	114
Tabela 8	115

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 - BREVE HISTÓRIA DAS IDEOLOGIAS DE PROTESTO POPULAR	13
1.1 A MULTIPLICIDADE DAS INTERPRETAÇÕES DA IDEOLOGIA	15
1.1.1 Ideologia numa perspectiva marxista	19
1.2 AS IDEOLOGIAS DO PROTESTO POPULAR AO LONGO DA HISTÓRIA DA LUTA DE CLASSES.....	31
1.2.1 O Comunismo Primitivo e o Comunismo Incaico	31
1.2.2 Os Camponeses Rebeldes “Primitivos”: da Resistência às Revoluções	41
CAPÍTULO 2 - MOVIMENTOS SOCIAIS, ESTADO E LUTAS DE CLASSES	61
2.1 A GÊNESE DOS MOVIMENTOS SOCIAIS	62
2.2 ANTIGAS FORMAS DE PROTESTO OU MOVIMENTOS PRÉ-INDUSTRIAIS.....	64
2.3 A RELAÇÃO ENTRE ESTADO E MOVIMENTOS SOCIAIS	75
2.4 OS MOVIMENTOS SOCIAIS MODERNOS	81
2.4.1 A Justiça Social nos Movimentos Sociais	85
2.5 O CONFLITO POLÍTICO E CONFLITO DE CLASSE.....	95
CAPÍTULO 3 - ASPECTOS POLÍTICOS E IDEOLÓGICOS DA LUTA DO MST	100
3.1 MST: MOVIMENTO DE COMPOSIÇÃO SOCIAL HETEROGÊNEA.....	101
3.2 MANIFESTAÇÕES E PROTESTOS DO MST (2004 – 2009).....	107
3.3 IDEOLOGIAS INERENTES E IDEOLOGIAS DERIVADAS DO MST.....	116
3.3.1 O que diz a Base Social e Quais são as suas Concepções de Mundo?.....	117
3.3.2 O que Dizem os Documentos Oficiais?	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	142
REFERÊNCIAS	145

INTRODUÇÃO

As lutas sociais na América Latina que se desenvolveram a partir dos anos 1990 emergem num contexto de resistência à ofensiva neoliberal que orientou as políticas dos Estados latino-americanos. Na Argentina, no México, na Venezuela, na Bolívia, no Equador e no Brasil, observam-se intensos protestos e manifestações, organizados, quase sempre, por diversos movimentos sociais que ganham a cena política apresentando-se como protagonistas da história.

No processo de lutas desencadeado na América Latina ocorrido num contexto de recessão e crise econômica, boa parte desses movimentos sociais se apresenta como uma manifestação de permanência da utopia revolucionária de inspiração marxista, pois, ao se defrontarem diretamente com as classes dominantes de seus respectivos países, contestaram a legitimidade do Estado burguês e de seu regime político, a democracia representativa, uma vez que a implantação das políticas neoliberais ocorreu sob governos sufragados pelo voto popular.

Neste sentido, os *piqueteiros* na Argentina organizaram bloqueios de estradas, manifestações que derrubaram presidentes, promoveram experiências de democracia direta nos bairros, construíram cooperativas para sua subsistência. Os *zapatistas* no México levantaram suas armas contra a entrada submissa do país no NAFTA, organizaram municípios autônomos, redefinindo a organização política e econômica das comunidades indígenas e camponesas, reintroduziram indígenas e camponeses enquanto protagonistas da história de resistência dos explorados.

Estes exemplos demonstram que a resistência e a organização política das classes populares fugiram ao padrão conhecido no fim do século XIX e início do século XX, onde se constituíam, fundamentalmente, a partir de sindicatos e partidos políticos.

Esses movimentos sociais que ganham a cena política, promovendo a organização política e ideológica de alguns setores marginalizados da esfera de produção, os chamados “excluídos”, sem-terra, sem-teto, sem-emprego, etc., através de ações diretas, criam e recriam formas de luta social e confrontam o poder do Estado Burguês, apresentando-se frontalmente opostos às implementações das políticas neoliberais.

No Brasil, o destaque ficou com as lutas organizadas por movimentos sociais vinculados ao campo. Apesar de alguns destes movimentos e organizações (MST e CPT, por exemplo) terem surgido num período anterior ao neoliberalismo, foi a partir da década de 1990 que estes movimentos ganharam destaque e visibilidade nas lutas de

resistência às políticas neoliberais, participando e organizando lutas no âmbito regional, estadual, nacional e até internacional. A posição política de classe assumida por estes movimentos sociais do campo é, em certa medida, conflituosa em relação às classes dominantes (tanto no plano econômico, quanto no plano político-ideológico). Nesse sentido, o campo brasileiro configura-se atualmente num *locus* de conflito de classes permanente, passível de politização, por parte das classes populares, em direção à constituição de uma oposição potencialmente socialista no campo.

A intensificação das lutas de resistência às políticas neoliberais organizadas no campo levou o Estado Burguês, durante os governos Cardoso (1995-2001) e Lula (2002-2010), a desenvolver diversas estratégias de desmobilização e desorganização dos movimentos sociais que reivindicam a Reforma Agrária como bandeira fundante. Diversas políticas de Estado voltadas para a população rural visavam atenuar os impactos e conflitos sociais provocados pela “modernização” neoliberal do campo: Reforma Agrária de mercado, Reforma Agrária pelos correios, criação do Banco da Terra, créditos e condições indecentes de financiamento para os pequenos produtores e assentados, além das constantes ações de repressão e criminalização por parte do Estado são alguns exemplos.

Os movimentos e organizações sociais do campo continuaram a lutar, apesar de terem suas expectativas frustradas com o governo Lula. As manifestações e ocupações de terra apresentaram um reconhecido refluxo e, nos últimos anos, as mobilizações parecem ganhar novos contornos com a intensificação das relações capitalistas no campo e com a continuidade das políticas neoliberais sob o governo Lula, diminuíram as ocupações de terra e aumentaram as lutas que reivindicam uma nova forma de usar as terras, daí a ênfase destes movimentos na agroecologia e suas manifestações contra os transgênicos, entre outras.

Temos também a emergência de um mercado de terras controlado por empresas multinacionais e por países *agroimperiais* que parece renovar os conflitos sociais em torno da distribuição da terra e colocar novos desafios para os movimentos sociais, que ao longo dos embates contra o neoliberalismo adquiriram novas *ideologias de protesto popular*. Destacamos neste sentido, o processo de internacionalização das lutas pelo qual passou o MST. Constantemente chamados a organizar a oposição ao neoliberalismo, os sem-terra atrelaram sua luta ao chamado movimento *antiglobalização*, participando e organizando eventos como o Fórum Social Mundial, além de ser um dos protagonistas do movimento anti-Alca (Área de Livre Comércio das Américas). Este contexto promoveu uma série de modificações ideológicas que ampliaram seu leque de ações, já que o movimento deixa de lutar apenas em torno das bandeiras ideológicas “inerentes”, e passa a incorporar em suas

ações idéias e crenças “derivadas”. É isto que torna possível, por exemplo, que um movimento sem proletários no sentido clássico, lute pelo socialismo.

Pretendemos com esta pesquisa apreender a dinâmica das lutas sociais empreendidas por estes movimentos sociais compostos basicamente de “semiproletários”, ex-camponeses expulsos do campo, desempregados urbanos etc., que desafiam a teoria e insistem em levantar bandeiras e ideais que, embora historicamente tenham emergido de outras classes sociais, apontam para a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Estes movimentos organizam manifestações e protestos, levantam acampamentos e realizam ocupações de terras e de prédios públicos, suas reivindicações perpassam as chamadas ideologias “inerentes” e ideologias “derivadas” e têm se politizado bastante, apesar da atual conjuntura de refluxo do movimento de massas.

Dessa forma, o objetivo geral desta dissertação é promover um aprofundamento teórico na compreensão dos movimentos sociais contemporâneos, que na América Latina promovem o enfrentamento às classes dominantes.

Em geral, tais movimentos são compostos por pessoas pertencentes às classes populares, não necessariamente (apesar de muitos serem) proletários, e se organizam “fora” da esfera da produção capitalista, já que não estão diretamente vinculados ao núcleo duro da relação capital e trabalho, organizam-se em torno da questão da propriedade da terra promovendo a luta de classes para além do chão de fábrica. Pela sua posição de classe, tendem a reproduzir e a produzir de forma ambígua e, por vezes, contraditória, diversas ideologias que regem a função prático-social dos sujeitos fornecendo-lhes a mundo-visão indispensável ao seu agir (a totalização em que se definem os seus projetos, as suas estratégias, as suas crenças etc).

A análise das ideologias do protesto popular desenvolvidas por esses sujeitos pretende ser uma abordagem alternativa aos estudos que, numa perspectiva pós-moderna, apontam para o fim da luta de classes, para o fim das ideologias, para o fim das utopias etc.

O objetivo específico da presente dissertação é apreender a atual dinâmica política e ideológica da luta do MST no Brasil contemporâneo. Fundamentalmente analisaremos as manifestações e protestos organizados pelo Movimento sob o Governo Lula, no período de 2004-2009.

O objeto de estudo desta pesquisa é a ideologia do protesto popular no MST, que foi escolhido por se tratar do maior e mais organizado movimento social latino-americano. Analisaremos suas principais ações políticas, discursos, bandeiras de luta,

ideologias etc., buscando compreender a dinâmica e natureza político-ideológica do movimento em relação à atual conjuntura política no Brasil.

Os aspectos escolhidos referem-se à dimensão político-ideológica do MST que, longe do imobilismo implícito no discurso do “fim das ideologias”, renova-se criando e recriando utopias e mantendo acesa a perspectiva revolucionária no século XXI.

As problemáticas teóricas que norteiam este trabalho estão vinculadas às seguintes questões:

- Por que um movimento social que emerge no campo, com uma composição social não-proletária, reivindica a transformação radical da sociedade?
- Por que o Socialismo científico, um projeto político-social tipicamente proletário, portanto, urbano-industrial, encontra terreno fértil no campo brasileiro?
- Qual é e como ocorre a integração dialética entre as ideologias inerentes e derivadas nos movimentos sociais, especificamente no MST?

Nesse sentido, o presente trabalho constitui-se num esforço teórico de compreender os movimentos sociais a partir das classes em luta. Provavelmente em função da sua composição policlassista, esses movimentos promovem lutas, ações, embates e, tão ou mais importante, formulam ideologias ambíguas e contraditórias.

Para tanto, lançaremos mão das interpretações que buscaram apreender a organização popular para além das classes fundamentais do modo de produção capitalista. Os trabalhos de Tarrow, Rudé, Hobsbawn, Barrington Moore Jr., Terry Eagleton, José Carlos Mariátegui, Christopher Hill, Eric Wolf, Antonio Gramsci, Engels e Marx, embora com diferenças teóricas entre si, serão nossos guias, na tentativa de demonstrar alguns aspectos da dinâmica das lutas de classes, quando estas não emergem do núcleo da relação capital/trabalho.

A dissertação está dividida em três partes: na primeira, apresentaremos uma reflexão teórica do conceito de ideologia, buscando, frente à diversidade de significados atribuídos ao termo, delimitar e direcionar, de acordo com nossa perspectiva teórica, aqueles elementos que julgamos que possam contribuir para a análise das ideologias dos movimentos sociais, especificamente trabalharemos com o conceito de *ideologia do protesto popular* elaborado por George Rudé. Iremos, também, expor alguns importantes estudos das ideologias de movimentos sociais com uma composição social popular, não necessariamente

proletária, que nos ajudarão a entender a dinâmica das lutas sociais organizadas por grupos que estão “fora” do núcleo duro da relação capital e trabalho que, mesmo assim, assumem o protagonismo social em determinadas épocas históricas no sentido de construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Na segunda parte será examinada teoricamente a relação entre classes sociais e movimentos sociais. Buscaremos vincular o movimento social com a emergência das classes fundamentais do capitalismo e do Estado burguês moderno. As contradições socioeconômicas do capital produzem demandas entre as classes e grupos sociais dominados, daí a necessidade de organização e constituição de movimentos sociais que lutem por essas demandas, desde as mais simples e imediatas, até as exigências revolucionárias na luta pela superação do modo de produção capitalista. Neste sentido, os movimentos sociais são uma das formas de luta de classes, de maneira que está ora implícito, ora explícito, sua vinculação com as contradições de classes, pois, se por um lado, as classes dominantes não necessitam se organizar em movimentos sociais, pois contam e são “organizadas” pelos aparatos estatais, por outro lado, esta forma de organização é um constante recurso das classes dominadas em sua luta pela emancipação.

Por fim, mapearemos e problematizaremos teoricamente as principais ações do MST no Brasil sob o governo Lula. Identificaremos as principais formas de ação do movimento relacionando-as com a conjuntura histórica da formação social brasileira, procurando abordar e enfatizar os aspectos político-ideológicos da luta de classes, o que implica uma categorização das ideologias inerentes e derivadas. Procuraremos demonstrar que neste movimento, apesar de estar vinculado ao campo, tanto sua composição social, quanto suas reivindicações e enfrentamentos / resistências extrapolam o meio rural e são determinados pela atual configuração do capitalismo (neoliberal, globalizado), posto que, além das reivindicações imediatas, promovem campanhas internacionais que muitas vezes pretendem a superação do capitalismo constituindo-se, exemplo, luta contra ALCA, contra o Imperialismo, contra empresas multinacionais, sementes transgênicas, pelo fórum social mundial etc. Dessa forma, a situação social de exploração, de opressão e de miséria da base social destes movimentos facilitaria a adesão de uma posição ideológica proletária de classe com a emergência de discursos e práticas inspiradas no socialismo.

CAPÍTULO 1
BREVE HISTÓRIA DAS IDEOLOGIAS DE PROTESTO POPULAR

Para analisarmos a dinâmica das lutas sociais contemporâneas na América Latina e, especificamente, a luta desencadeada pelo MST no Brasil, necessitaremos de alguns instrumentos teóricos que nos possibilitem compreendê-las para além das determinações econômicas que restringem a luta de classes apenas às classes sociais fundamentais do capitalismo. Isto dificultaria a compreensão ou poderia levar a uma análise parcial e equivocada das lutas que são protagonizadas por movimentos sociais que não possuem necessariamente vinculação orgânica com o proletariado.

Além disso, não explica o motivo pelo qual indígenas, sem-terras e excluídos¹ encontram-se organizados em seus movimentos e, no processo de luta, acabam extrapolando suas reivindicações imediatas, historicamente vinculadas a sua base social, e passam a ressignificar ideologias e utopias revolucionárias.

Daí a ênfase que daremos ao papel das ideologias de protesto, que não serão vistas neste trabalho como propriedade exclusiva de uma classe social, mas como componente impulsionador de lutas e revoluções. Neste capítulo iremos expor alguns importantes estudos sobre as ideologias de movimentos sociais com composição social popular - não necessariamente proletária - que nos ajudarão a entender a dinâmica das lutas sociais organizadas por grupos que se encontram fora do “núcleo duro” da relação capital e trabalho.

Este capítulo será dividido em duas partes e, na primeira, faremos uma breve apresentação das diversas noções de ideologia que o termo enseja, procurando delimitar e direcionar - de acordo com nossa perspectiva teórica e nosso objeto de estudo - aqueles elementos que julgamos que poderão contribuir para a análise das ideologias dos movimentos sociais.

Para tanto, utilizaremos, fundamentalmente, as contribuições de Terry Eagleton (1997), em sua obra *Ideologia*, onde encontramos um mapeamento teórico do conceito de ideologia e das contribuições de George Rúde (1982) em *Ideologia e Protesto Popular*, de onde aproveitamos o conceito de ideologia do protesto popular nos estudos sobre os movimentos sociais.

Na segunda parte, apresentaremos alguns exemplos históricos que demonstram a efetividade da análise da luta de classes, a partir da esfera política e ideológica, enfatizando o processo de formação da *ideologia do protesto popular* em alguns casos específicos, como os cristãos primitivos e os camponeses alemães do século XVI, estudados

¹ Por “excluídos” entendemos um grande contingente populacional das formações sociais capitalistas contemporâneas que se encontra em condição de semiproletarização, conseguindo por vezes, uma inserção precária na economia capitalista, enquanto força de trabalho barata, temporária, volante e que compõe regularmente as fileiras do desemprego estrutura

por Friedrich Engels (1966) e (2008), as tradições coletivistas dos indígenas peruanos relatados por José Carlos Mariátegui (2005), os rebeldes primitivos analisados por Eric Hobsbawm (1970), a Revolução mexicana de 1910 e a Revolução chinesa de 1950, estudados por Eric Wolf (1984)

1.1 A MULTIPLICIDADE DAS INTERPRETAÇÕES DA IDEOLOGIA

O conceito de ideologia, desde seu surgimento atribuído a Destutt d' Tracy² no século XVIII, e sua reelaboração a partir de Marx e dos marxistas que o seguiram, é objeto de intensos debates que geraram uma diversidade muito grande de significados.

Eagleton em sua obra *Ideologia* (1997) se propôs a fazer um mapeamento destas distintas concepções, demonstrando a diversidade de significados para o conceito de ideologia que são atualmente utilizados, dessa forma, o termo pode significar:

- a) o processo de produção de significados;
- b) signos e valores na vida social;
- c) um corpo de ideias característico de um determinado grupo ou classe social;
- d) ideias que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- e) ideias falsas que ajudam a legitimar um poder político dominante;
- f) comunicação sistematicamente distorcida;
- g) aquilo que confere certa posição a um sujeito;
- h) formas de pensamento motivadas por interesses sociais;
- i) pensamento de identidade;
- j) ilusão socialmente necessária; a conjuntura de discurso e poder;
- k) o veículo pelo qual atores sociais conscientes entendem o seu mundo;
- l) conjunto de crenças orientadas para a ação;
- m) a confusão entre a realidade linguística e a realidade fenomenal;
- n) oclusão semiótica;
- o) o meio pelo qual os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social;
- p) o processo pelo qual a vida social é convertida em uma realidade natural. (EAGLETON, 1997, p. 15-16).

Frente a estas diversas concepções do conceito de ideologia se faz necessário um refinamento teórico, que nos possibilite apreender nosso objeto de estudo, que são as ideologias desenvolvidas nas e pelas classes dominantes ou para as classes dominantes, mas que estão presentes nos diversos protestos organizados pelas classes dominadas.

² Aristocrata de nascimento desertou de sua própria classe para tornar-se um dos mais combativos representantes da burguesia revolucionária francesa. Para ele a ideologia deveria ser uma ciência dedicada ao estudo das ideias. (EAGLETON, 1997)

Eagleton apresenta uma concepção mais ampla de ideologia ao fazer a intersecção entre um sistema de crenças e o sistema político e ao não restringi-la às ideias falsas das classes dominantes. Neste sentido, o autor lança mão da definição do filósofo Martin Seliger, em sua obra *Ideology and Politics* (1976), para quem a ideologia representa

[...] um conjunto de ideias pelas quais os homens postulam, explicam e justificam os fins e os meios da ação social organizada, e especialmente da ação política, qualquer que seja o objetivo desta ação, se preservar, corrigir, extirpar ou reconstruir uma certa ordem social (EAGLETON, 1997, p. 20).

Esta noção neutra de ideologia não é necessariamente ou tão somente um conjunto de ideias conservadoras que mistificam a realidade para a manutenção da ordem social, mas pode variar de acordo com a conjuntura política e social, permitindo-nos falar de ideologias que contestam a ordem social, como por exemplo, a “ideologia socialista”.

É claro que esta definição não está isenta de críticas, principalmente porque se forçarmos a teoria tudo se torna ideologia, o que não nos ajuda muito nos estudos sobre o tema, ainda mais se levarmos em conta as formulações de Foucault a respeito de que o poder está em toda parte, o que tornaria a relação entre ideologias e relações de dominação um terreno tão amplo que dissolveria o conceito mesmo de ideologia.

Isto torna necessária uma distinção entre os interesses e conflitos centrais e os outros que não o são. O que determina a centralidade ou não destes conflitos é a posição política de quem os analisa. Marx quando escreveu seus textos possuía um ponto de partida, uma perspectiva que buscava analisar a realidade a partir das classes dominadas tentando demonstrar a necessidade e as possibilidades da emancipação humana, daí que os embates centrais que encontramos nos estudos de Marx concentram-se nas análises da luta de classes.

Dessa forma, as ideologias que nos interessam são aquelas que contestam o real ou, potencialmente, a ordem social. Nossa preocupação concentra-se na análise das ideologias que, ao se oporem às ideologias dominantes conservadoras, apontam para a superação das sociedades cindidas em classes e aspiram à construção de uma sociedade fundada na igualdade.

No que se refere a esta relação entre ideologias e classe social, não há necessariamente um determinismo ou exclusivismo que vincule ontologicamente as ideologias com as classes. Apesar de existirem elementos inerentes a determinados grupos ou classes sociais, em determinadas circunstâncias, esses elementos inerentes se fundem com ideologias externas ao grupo ou classe social, de maneira que,

[...] crenças que são funcionais para um grupo social não precisam ser motivadas dentro do próprio grupo; elas podem simplesmente cair no seu colo, por assim dizer. Formas de consciência funcionais para uma classe social podem também ser funcionais para outra de interesses opostos (EAGLETON, 1997, p. 36).

Esta formulação é aceitável até mesmo entre aqueles teóricos que trabalham com a noção de falsa consciência, já que, por exemplo, o proletariado pode estar em determinadas situações contaminado pela falsa consciência expressa nas ideologias burguesas.

Há nos estudos de ideologia uma evidente distinção entre as análises epistemológicas e as análises políticas ou mais sociológicas. As primeiras fundamentam-se no pressuposto iluminista de que a ideologia deve ser considerada como “falsa consciência” em oposição ao conhecimento científico, racional e verdadeiro; já nas análises políticas ou mais sociológicas, a ideologia é o meio pelo qual as pessoas/grupos/classes travam suas lutas sociais e políticas no âmbito dos signos, significados e representações, neste sentido, o exemplo de Eagleton é esclarecedor e demonstra uma importante distinção entre política e ideologia:

Se os membros de um grupo político dissidente dizem entre si, “Podemos derrubar o governo”, trata-se, nesse caso, de um fragmento de discurso político; se dizem isso ao governo, torna-se imediatamente ideológico (no sentido amplo do termo), visto que a elocução entrou agora na arena da luta discursiva (EAGLETON, 1997, p. 24).

Portanto, ideologia e política não podem ser confundidas, “a política se refere aos processos de poder mediante os quais as ordens sociais são mantidas ou desafiadas, ao passo que a ideologia diz respeito aos modos pelos quais esses processos de poder ficam presos no reino do significado.” (EAGLETON, 1997, p. 24) Muitos significados políticos não passam, necessariamente, pela ideologia: “Dizer que existe uma monarquia constitucional na Inglaterra é um enunciado político; só se torna ideológico quando começa a envolver crenças – quando, por exemplo, traz implícito o anexo “o que é uma boa coisa”. (EAGLETON, 1997, p. 24)

Neste sentido, quando afirmamos que um enunciado é ideológico, significa que está carregado de um motivo ulterior estritamente relacionado com a legitimação de certos interesses em uma luta de poder.

Assim, analisaremos as ideologias a partir dessa perspectiva política, pois a concepção epistemológica de ideologia que analisa tal fenômeno a partir da noção de “falsa

consciência” apresenta sérios limites para a compreensão das ideologias das classes populares.

Em primeiro lugar, não podemos partir do pressuposto de que as ideologias são puramente “falsas”. Contra esta posição, Eagleton, reiterando Aristóteles, argumenta que,

[...] a maioria das crenças tem um elemento de verdade; e embora tenhamos presenciado, na política do nosso século, suficiente irracionalismo patológico para rezear qualquer confiança demasiado otimista em alguma robusta racionalidade humana, é certamente difícil acreditar que massas inteiras de seres humanos sustentariam, por algum longo período histórico, ideias e crenças que fossem simplesmente absurdas (EAGLETON, 1997, p. 24).

Isto ocorre justamente pela materialidade das ideias que não pode se sustentar sem uma fundamentação material vinculada estreitamente à realidade:

Crenças profundamente persistentes têm de ser apoiadas, até certo ponto, e ainda que de maneira limitada, pelo mundo que nossa atividade prática nos revela; acreditar que um número maciço de pessoas viveria e por vezes morreria em função de ideias absolutamente vazias e disparatadas é assumir uma postura aviltante com relação aos homens e mulheres comuns. (EAGLETON, 1997, p. 24).

Além de preconceituoso, este argumento da ignorância orgânica das massas revela-nos um posicionamento conservador e elitista do senso comum:

Ver os seres humanos como atolados em preconceito irracional, incapazes de raciocinar de modo coerente, é uma opinião tipicamente conservadora; e uma atitude ainda mais radical é afirmar que, embora possamos de fato ser atingidos por todos os tipos de mistificações, algumas delas inclusive endêmicas da própria mente, ainda assim temos a capacidade de explicar nosso mundo de maneira relativamente convincente. (EAGLETON, 1997, p. 24).

A ideologia se constitui, portanto, como um codificador de necessidade e desejos genuínos; as utopias religiosas, por exemplo, estão evidentemente equivocadas quando afirmam que, o mundo só será salvo e a libertação só será plena por um poder metafísico, “mas os sentimentos de impotência, culpa e aspiração utópica sintetizados nesse dogma não são de modo algum ilusórios.” (EAGLETON, 1997, p. 25).

Isto acontece devido à necessidade intrínseca à ideologia de dar sentido, por menor que seja, à experiência das pessoas, de ajustar-se ao que elas conhecem da realidade social com base em sua vivência prática assim:

Devem ser “reais” o bastante para propiciar a base sobre a qual os indivíduos possam moldar uma identidade coerente, devem fornecer motivações sólidas para a ação efetiva, e devem empenhar-se, o mínimo que seja, para explicar as suas contradições e incoerências mais flagrantes. Em resumo, para ter êxito, as ideologias devem ser mais do que ilusões impostas e, a despeito de todas as suas inconsistências, devem comunicar a seus sujeitos uma versão da realidade social que seja real e reconhecível o bastante para não ser peremptoriamente rejeitada (EAGLETON, 1997, p. 27).

Dessa forma, o conceito de ideologia utilizado nesta pesquisa dialoga, necessariamente, com as formulações teóricas iniciadas por Marx e Engels e retomadas por diversos autores marxistas. Cabe, portanto, uma delimitação teórica mais refinada que nos possibilite apreender o papel das ideologias nos protesto e manifestações populares.

1.1.1 Ideologia numa Perspectiva Marxista

Nossa escolha teórica, dentro das diversas noções de ideologia, deriva da proposta de Rudé (1982) em sua obra *Ideologia e protesto popular*, na qual o autor analisa a ideologia enquanto um instrumento de luta e de mudança social. Tal tradição, iniciada por Marx, possui antecedentes na filosofia iluminista.

Uma destas influências é o materialista Halvétius que afirmará que “nossas ideias são as consequências necessárias das sociedades em que vivemos”. Na filosofia idealista alemã, que tem Hegel como a principal influência de Marx, o termo reaparece:

Para Hegel, a mente era o agente universal da história e (em suas palavras) “o que se manifesta ao pensamento filosófico é a história do espírito – velado pela sua corporificação na matéria, mas ainda claramente discernível como a força motriz do processo universal.” A ideologia era uma projeção direta do espírito (“espírito objetivo”, como ele escreveu) sem qualquer identidade distinta. Além disso, como a ideologia era um conceito universal, era impossível considerá-la como instrumento de determinada classe ou grupo, e muito menos das massas que, para os filósofos idealistas, eram de pouca importância. (RUDÉ, 1982:13)

Marx, ao desenvolver sua análise sobre a ideologia, promove uma modificação materialista de Hegel. A consciência aparece agora determinada pela prática

material, e não o contrário. No entanto, “para Marx, essa sujeição não era de modo algum absoluta e unilateral, e havia uma delicada interação entre ideias e sociedade”. (RUDÉ, 1982, p. 14)

Rudé demonstra que Marx relativizava a determinação material da ideologia, o que abriu o caminho para o conceito de sobredeterminação, por exemplo. Isto demonstra uma rejeição ao materialismo vulgar ao ressaltar a capacidade que tem o homem de modificar as circunstâncias.

A noção que Marx tinha da ideologia foi em princípio negativa, pois, além de apresentar-se de forma invertida, necessariamente falseada, servia de arma para a dominação de classe, daí a famosa citação em *A Ideologia Alemã*:

Os pensamentos da classe dominante são também, em todas as épocas, os pensamentos dominantes; em outras palavras, a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder espiritual dominante. A classe que dispõe dos meios da produção material dispõe também dos meios da produção intelectual, de tal modo que o pensamento daqueles aos quais são negados os meios de produção intelectual está submetido também à classe dominante (MARX, 2002, p. 48).

Essa dominação consistia, basicamente, na imposição de suas próprias fantasias e falsa realidade à classe dominada.

Emergem dessas formulações a necessidade de o proletariado pôr fim à sua sujeição e romper com a falsa realidade que lhe fora imposta pelo capitalismo. Isto ocorreria com o desenvolvimento de uma consciência verdadeira, ou de classe, que é própria do proletariado. Com isso temos a possibilidade de desenvolvimento de uma forma de consciência social que seja diametralmente oposta às ideologias burguesas.

Embora Marx e Engels não tenham desenvolvido uma fórmula mágica que possibilitasse a libertação ideológica do proletariado, os autores sempre enfatizaram a participação na luta de classes como fator de conscientização.

Assim como não existe uma fórmula mágica para a conscientização que transformaria o proletariado em uma “classe para si”, o próprio conceito de ideologia não é definitivamente esclarecido por Marx. Para Eagleton, por exemplo, podemos encontrar, pelo menos, três sentidos conflitantes de ideologia.

O primeiro vincula ideologia com a teoria da alienação, encontrado nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* (1844), assim as ideologias são crenças ilusórias e

socialmente alijadas dos sujeitos aparecem como o fundamento da história, alienando as pessoas de suas condições sociais efetivas e servindo de sustentação das classes dominantes.

O segundo sentido, formulado fundamentalmente em *A Ideologia Alemã* (1846), a ideologia significa as ideias que expressam os interesses materiais das classes dominantes e que promovem a sua dominação, na qual a realidade torna-se invertida na consciência das pessoas.

O terceiro sentido, encontrado no *Prefácio da Crítica à Economia Política* (1857), a ideologia passa a compor a superestrutura, abrangendo todas as formas conceituais em que é travada a luta de classes, o que inclui não apenas as ideias dominantes, mas também as revolucionárias.

Além destes três sentidos atribuídos ao conceito de ideologia em Marx, no capítulo sobre “*O Fetichismo da Mercadoria*” encontrado em *O Capital* (1867) temos a ideologia, enquanto uma inversão real, sendo apresentada como algo inerente ao funcionamento do capitalismo, haja vista que está diretamente vinculada às operações econômicas cotidianas do sistema capitalista.

A despeito destes sentidos conflitantes dentro da obra de Marx, emergem diversas interpretações dentro do marxismo acerca do conceito de ideologia. O que nos interessa, no entanto, é muito menos resgatar todos os autores que trabalharam e reinterpretaram este conceito, do que entender o papel das ideologias na luta de classes, especificamente, como as classes dominadas articulam este aspecto da luta.

A questão em debate remonta ao papel da superestrutura no processo de luta de classes, ou seja, é possível que exista certo grau de independência da superestrutura capaz de modificar a base (infra-estrutura) da qual nascia? (RUDÉ, 1982)

É óbvio que para os deterministas, ancorados na famosa citação do *Prefácio da Crítica à Economia Política* (1857), o desenvolvimento das forças produtivas determina unilateralmente as transformações estruturais, numa evolução quase que natural rumo à superação do capitalismo. Em contrapartida, nos alerta Rudé, outros argumentaram que as ideologias, embora determinadas em última instância pela infra-estrutura, podem, em momentos específicos da História, assumir, pelo menos temporariamente, um papel quase independente. No entanto, o papel da ideologia na luta de classe nunca foi sistematicamente exposto.

Lênin é um dos pioneiros no desenvolvimento de uma teoria da ideologia proletária. Em sua obra *O que fazer?* (1910) ataca as visões espontaneístas ao afirmar que a consciência política de classe só pode ser levada aos trabalhadores de fora, daí emerge as

noções de partido de vanguarda revolucionária, portador da ideologia socialista que tem por função conscientizar os trabalhadores da necessidade de construção do socialismo.

Isto demonstra que as ideologias não servem apenas para legitimar o poder das classes dominantes, elas podem significar o conjunto de crenças e ideais que inspiram um grupo ou classe social a perseguir interesses políticos emancipatórios. É nesse sentido que Lênin fala da “ideologia socialista”, enquanto uma versão positiva da consciência de classe:

A ideologia poderia ainda ser vista aqui como ideias concebidas principalmente por uma motivação subjacente e que são funcionais na consecução de certos objetivos; só que esses objetivos e motivações são agora sancionados, ao passo que eram condenados quando a serviço de uma classe tida como injustamente opressiva (EAGLETON, 1997, p. 50).

Vale a pena ressaltar que Lênin estava pensando aqui em uma ideologia externa ao grupo ou classe social oprimida, o que implica na impossibilidade de se trabalhar com a noção de consciência de classe como algo intrínseco a ela. Na realidade, as ideologias possuem um caráter bastante conflituoso e contraditório, apesar da aparência homogênea com que se apresentam:

As ideologias são, de modo geral, formulações diferenciadas, internamente complexas, com conflitos entre seus vários elementos que precisam ser continuamente renegociados e resolvidos. Aquilo que chamamos ideologia dominante é tipicamente a ideologia de um bloco social dominante, formado de classes e facções cujos interesses nem sempre estão de acordo, e essas concessões e divisões irão refletir na própria ideologia (EAGLETON, 1997, p. 51).

Assim como as classes são relacionais, o que forma uma estrutura antagônica de classes, as ideologias também só existem em detrimento de outras ideologias e, dessa forma, uma ideologia dominante, por exemplo,

[...] tem continuamente de negociar com as ideologias de seus subordinados, e essa abertura essencial a impedirá de alcançar qualquer espécie de auto-identidade pura. Na verdade, aquilo que confere poder a uma ideologia dominante – sua capacidade de intervir na consciência daqueles que ela subjuga, apropriando-se da experiência deles e reifletindo-a – é também o que tende a fazê-la internamente heterogênea e inconsistente (EAGLETON, 1997, p. 51).

Esse elemento heterogêneo próprio das ideologias as torna complexas e irregulares, e acaba caracterizando o processo de luta ideológica. Por um lado, as classes

dominantes estão em constante negociação com as ideologias populares na sua busca pela legitimação, por outro lado, os oprimidos podem se valer dessa inconsistência das ideologias dominantes para desenvolver um conjunto de crenças e ideais que as desafie, buscando, da mesma forma, agregar o máximo possível de classes e grupos em torno de suas bandeiras. As ações do proletariado ao longo da história têm validado tal formulação, já que se observa que:

O proletariado revolucionário tradicionalmente tem procurado congregar sob sua bandeira outros grupos e classes sociais descontentes: camponeses pobres, intelectuais, elementos da pequena burguesia etc., que têm seus próprios interesses em derrubar o bloco dirigente (EAGLETON, 1997, p. 60).

Para efetivar-se, essa busca de alianças de classe necessita de uma universalização das ideologias, e isto parece válido tanto para as classes dominantes, quanto para as dominadas:

As ideologias oposicionistas com frequência buscam unificar fileiras de forças políticas diversas e estão aparelhadas para a ação efetiva; também buscam legitimar suas crenças perante toda a sociedade, de modo que alguns socialistas, por exemplo, falam da necessidade de criar um “senso comum socialista” na consciência dos homens e mulheres comuns (EAGLETON, 1997, p. 64)

O papel ativo das ideologias ou da “consciência” na luta classes não é consensual nos estudos marxistas, já que, de acordo com Eagleton (1997) há uma distinção dentro do marxismo que nos oferece duas epistemologias completamente diferentes. Numa, o marxismo é entendido como análise científica das formações sociais, neste sentido, a consciência é essencialmente contemplativa, procurando corresponder a seu objeto com maior precisão de cognição. Noutra, o marxismo representa ideias em luta ativa, de maneira que a consciência é parte da realidade social, uma força dinâmica na sua transformação potencial.

É neste segundo sentido que Lukács desenvolve sua obra *História e Consciência de Classe* (1922). Partindo do pressuposto de que o pensamento é, ao mesmo tempo, cognitivo e criativo, o filósofo húngaro atribui um papel prático para o pensamento, já que é no próprio

[...] ato de compreender suas reais condições, um grupo ou classe oprimida começou, naquele exato momento, a modelar as formas de consciência que contribuirão para modificá-las. E é por isso que nenhum simples modelo de consciência como reflexo realmente servirá (EAGLETON, 1997, p. 90).

Para Lukács, a consciência não é uma forma de exercício intelectual, mas uma atividade crítica prática (ou práxis) que visa modificar o mundo.

No entanto, como nos alerta Rudé, a chegada à consciência total do proletariado parece depender muito mais da perspectiva da crise inevitável do capitalismo do que de suas ações propriamente ditas, pois era necessário o desenvolvimento da industrialização, que polarizaria as classes (burguesia e proletariado). “Assim, na prática, o proletariado é deixado à margem, como espectador silencioso enquanto o capitalismo abre sua própria cova.” (RUDÉ, 1982, p. 20)

Lukács promove um resgate positivo da palavra ideologia, abandonando sua contraposição à ciência. De acordo com Eagleton,

Ciência, verdade ou teoria, em outras palavras, não devem mais ser estritamente contraposta à ideologia: pelo contrário, são apenas “expressões” de uma ideologia de classe particular, a visão de mundo revolucionária da classe operária. (EAGLETON, 1997, p. 91).

A ideologia não seria, portanto, simples erro ou ilusão, mas expressa os limites de uma compreensão restrita e superficial, que ignora suas tendências e ligações mais profundas.

Assim o faz porque cada classe possui sua “visão de mundo” particular, que está diretamente vinculada às suas condições materiais de existência, de maneira que o proletariado ocupa uma posição privilegiada, pois é potencialmente [ontologicamente] revolucionário e portador potencial da verdade, enquanto as outras classes desenvolverão ideologias limitadas que mistificam a realidade no capitalismo:

Como o proletariado é a mercadoria prototípica, forçado a vender sua força de trabalho para sobreviver, pode ser visto como a essência de uma ordem social baseada no fetichismo da mercadoria, e, portanto, autoconsciência do proletariado, por assim dizer, é a formada mercadoria atingindo uma consciência de si mesma e, nesse ato, transcendendo a si mesma (EAGLETON, 1997, p. 91).

Aqui temos, segundo Rudé (1982), outro limite da análise lukácsiana, pois a sociedade por ele imaginada é totalmente polarizada entre as duas principais classes na sociedade industrial, os camponeses são tratados como um anacronismo do passado e grupos intermediários, como pequenos artesãos ou comerciantes, em nada contam.

A tomada de consciência do proletariado representa autoconsciência de si como um todo e possibilita a revolução, já que, pela primeira vez na História, estamos diante de uma classe que traz a emancipação potencial de toda a humanidade.

A verdade total só podia ser atingida por meio da luta de classe pela hegemonia total, e o proletariado seria a única classe potencialmente revolucionária, posto ser a classe mais alienada e, portanto, a mais desejosa de alcançar uma nova hegemonia, devendo / podendo atingir esse conhecimento verdadeiro, ou consciência.

Como já apontamos, este é um grande limite da teoria de Lukács, pois além de excluir outras classes e grupos sociais da empreitada revolucionária, limita as ideologias revolucionárias como propriedade exclusiva de uma classe social, o proletariado. Em contrapartida, insistimos no caráter heterogêneo e contraditório das ideologias, inclusive as revolucionárias, dessa forma, elas não podem ser vistas com a pureza de classe com que a teoria lukacsiana sugere.

Para além das análises das ideologias das classes fundamentais do capitalismo industrial, o filósofo italiano Antonio Gramsci oferece-nos uma interpretação mais fértil, já que, a partir de sua preocupação com a necessidade de “conscientização” dos grupos dominados revela-nos o caráter fraturado e desigual das ideologias populares, nas quais, geralmente, encontram-se duas concepções conflitantes de mundo: uma inerente à experiência prática da realidade social do povo oprimido (ideologias orgânicas), a outra derivada das noções oficiais das classes dominantes (ideologias arbitrárias).

Nossas concepções de mundo, portanto, comportam uma série de filosofias, ideias e ideais que vamos adquirindo ao longo do tempo. São concepções herdadas historicamente e que vão compor nosso modo de agir e pensar. Segundo Gramsci,

[...] pertencemos simultaneamente a uma multidão de homens-massa, nossa própria personalidade é composta de maneira bizarra: nela se encontram elementos dos homens das cavernas e princípios da ciência mais moderna e progressista; preconceitos de todas as fases históricas passadas, grosseiramente localistas, e intuições de uma futura filosofia que será própria do gênero humano mundialmente unificado (GRAMSCI, 1966, p. 12) .

A filosofia e o senso comum são momentos diferentes do processo de formação das concepções de mundo, de maneira que,

[...] na filosofia, destacam-se notadamente as características de elaboração individual do pensamento; no senso comum, ao invés, as características difusas e dispersas de um pensamento genérico de uma certa época em um certo ambiente popular. Mas toda filosofia tende a se tornar senso comum de

um ambiente, ainda que restrito (de todos os intelectuais). Trata-se, portanto, de elaborar uma filosofia que – tendo já uma difusão ou possibilidade de difusão, pois ligada a vida prática e implícita nela – se torne um senso comum renovado pela coerência e pelo vigor das filosofias individuais. E isto não pode ocorrer se não se sente, permanentemente, a exigência do contato cultural com os “simplórios”. (GRAMSCI, 1966, p. 18).

O que faz a mediação entre a filosofia “superior” e as classes populares é a política. Neste sentido, não basta uma filosofia teórica idealista, é necessário uma filosofia vinculada organicamente com a prática, a *filosofia da práxis*. Uma filosofia que demonstre que a transformação das visões de mundo dos oprimidos se faz mediante uma transformação política de suas condições materiais de vida:

Um alvo da prática revolucionária, então, deve ser elaborar e explicitar os princípios potencialmente criativos implícitos na compreensão prática dos oprimidos – elevar esses elementos incipientes, ambíguos de sua experiência à condição de filosofia coerente ou “visão de mundo” (EAGLETON, 1997, p. 110).

Gramsci está pensando em como os comunistas conquistariam a hegemonia na sociedade capitalista, o que pressupõe a construção de uma nova cultura a partir da socialização crítica de conhecimentos já construídos pela humanidade:

O fato de que uma multidão de homens seja conduzida a pensar coerentemente e de maneira unitária a realidade presente é um fato “filosófico” bem mais importante e “original” do que a descoberta por parte de um “gênio filosófico”, de uma nova verdade que permaneça como patrimônio de pequenos grupos intelectuais (GRAMSCI, 1966, p. 14).

O que Gramsci propõe é uma transformação cultural, política e econômica, isto torna necessário um trabalho de mudança das visões de mundo cristalizadas no senso comum que impeçam ou limitem essas transformações. Para tanto, o filósofo italiano enfatiza a necessidade de uma vinculação orgânica e de uma inserção do marxismo nas classes trabalhadoras:

A filosofia da práxis não busca manter os “simplórios” na sua filosofia primitiva do senso comum, mas busca ao contrário, conduzi-los a uma concepção de vida superior. Se ela afirma a exigência do contato entre intelectuais e os simplórios não é para limitar a atividade científica e para manter uma unidade no nível inferior das massas, mas justamente para forjar um bloco intelectual-moral, que torne politicamente possível um progresso intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos intelectuais (GRAMSCI, 1966, p. 20).

O homem comum muitas vezes não tem a clareza teórica de suas ações no mundo, já que possui uma consciência contraditória, por um lado, dotada de um senso prático que está implícita na sua ação, na transformação prática da realidade e, por outro, uma consciência explícita ou verbal, que ele herdou historicamente de maneira acrítica.

Essa consciência verbal é inerente ao grupo social ao qual pertence e está cristalizada no senso comum das classes dominadas,

[...] ela liga a um grupo social determinado, influi sobre a conduta moral, sobre a direção da vontade, de uma maneira mais ou menos intensa, que pode, inclusive, atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permita nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política (GRAMSCI, 1966, p. 21).

É este senso comum que precisa ser recriado para que, ao invés de passividade, produza nas pessoas o sentimento e a necessidade da transformação social e política.

Gramsci propõe a construção de uma contra-ideologia própria, como um antídoto para a da classe dominante e como preliminar essencial para sua tomada do controle do Estado. A tarefa consiste em reelaborar o senso comum, aproveitando os elementos potencialmente contestadores da experiência prática dos trabalhadores, refutando os elementos de submissão e conformismo e fundindo essas ideologias com a teoria revolucionária, contra-ideologia o senso comum.

Essas novas convicções, quando assimiladas pelas massas populares, são ainda débeis e frágeis, principalmente se propõem uma ampla e radical mudança da ordem estabelecida. Dessa forma, Gramsci sugere a formação dos intelectuais orgânicos, cuja tarefa é:

[...] trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento de massa, o que significa trabalhar na criação de elites intelectuais de novo tipo, que surjam diretamente da massa e que permaneçam em contato com ela para tornarem-se os seus sustentáculos (GRAMSCI, 1966, p. 27).

Estes são organizadores que participam ativamente da vida social e ajuda a trazer para a articulação teórica, correntes políticas positivas já contidas nela:

O objetivo dos intelectuais orgânicos, trabalhando no interesse do proletariado, deve ser não só o de equiparar sua própria classe com a nova ideologia – a ideologia da práxis – mas conquistar ou neutralizar e afastar de

seus vínculos sociais anteriores os que ele chama de intelectuais tradicionais que, refletindo os interesses das classes tradicionais, como camponeses e artesãos, não estão profundamente comprometidos com nenhuma classe fundamental. (RUDÉ, 1982:21)

Este trabalho implica numa integração entre senso comum, contido nas ideologias populares e o pensamento racional, expresso pela *Filosofia da práxis*. Vale lembrar que tal “imposição” das ideias revolucionárias não ocorre de maneira mecânica, nas quais simplesmente as ideologias populares cedem espaço para ideologias mais complexas e racionalmente formuladas.

Gramsci, ao dissertar sobre a relação entre o senso comum e a filosofia, nos alerta a respeito da complexidade do processo de popularização das novas concepções de mundo em relação àquelas cristalizadas no senso comum. Segundo o filósofo italiano, as massas populares

[...] dificilmente mudam de concepção e, em todo caso, jamais a mudam aceitando-a em sua forma ‘pura’, por assim dizer, mas, apenas e sempre, como combinação mais ou menos heteróclita e bizarra. A forma racional, logicamente coerente, a perfeição do raciocínio que não esquece nenhum argumento positivo ou negativo de certo peso, tem a sua importância, mas está bem longe de ser decisiva; ela pode ser decisiva apenas secundariamente, quando determinada pessoa já encontra em crise intelectual, oscila entre o velho e o novo, perdeu a confiança no velho e ainda não se decidiu pelo novo etc. (GRAMSCI, 1966, p. 25).

Neste sentido, a forma racional e lógica de pensamento ocupa um papel secundário no processo de difusão das novas concepções de mundo. Para Gramsci, este processo é deflagrado, fundamentalmente, por razões políticas e sociais e tem como elemento mais importante a fé no grupo social ao qual pertence:

O homem do povo pensa que, no meio de tantos, ele não pode se equivocar radicalmente, como o adversário argumentador queria fazer crer; que ele próprio, é verdade, não é capaz de sustentar e desenvolver as suas razões como o adversário faz com as dele – mas que – em seu grupo – existe quem poderia fazer isto, certamente ainda melhor do que o referido adversário; e, de fato, ele se recorda de ter ouvido alguém expor, longa e coerentemente, de maneira que ele se convenceu de sua justeza, as razões de sua fé. Ele não se recorda das razões em concreto e não saberia repeti-las, mas sabem que elas existem, já que ele as ouviu expor e ficou convencido delas (GRAMSCI, 1966:26-27).

É com Antonio Gramsci que a ideologia deixa de ser entendida como “sistema de ideias” e passa a ser analisada como prática social vivida, que abrange formas inconscientes e contraditórias da experiência social, “as ideologias devem ser vistas como

forças ativamente organizadoras que são psicologicamente “válidas”, moldando o terreno no qual homens e mulheres atuam, lutam e adquirem consciência de suas posições sociais.” (EAGLETON, 1997, p. 109).

Gramsci abandona também a divisão da ideologia (consciência) em verdadeira e falsa e elimina o hiato que alguns autores criaram entre o eleito e o não-eleito que não admite a progressão histórica de uma ideologia/consciência falsa para a outra verdadeira.

Nesse sentido, a ideologia popular não é apenas interna e propriedade exclusiva de uma classe ou grupo e não pode ser vista como consciência de classe.

A ideologia popular, que analisaremos nesta pesquisa a partir das práticas e ações políticas do MST, é uma mistura, uma fusão, uma integração dialética de dois elementos dos quais apenas um é propriedade peculiar das classes populares, sendo o outro imposto de cima por um processo de transmissão e adoção de fora.

Rudé argumenta que ocorre esta integração dialética entre o elemento inerente (próprio das classes populares), tradicional baseado na experiência direta, na tradição oral, na memória folclórica e não aprendido ouvindo-se sermões ou discursos ou lendo livros, e o elemento derivado que se constitui enquanto um conjunto de crenças e ideias tomadas de empréstimo de outras classes e que adquire a forma de um sistema mais estruturado de ideias, políticas ou religiosas.

Não há espaço para a noção da existência de uma tábula rasa no lugar da mente, a inscrição de novas ideias ocorre onde já existem ideias inerentes, além disso, não há uma progressão automática das ideias simples para as complexas, conseqüentemente não há nenhuma estratificação que torna uma superior à outra.

Ocorre sim, uma coincidência considerável entre elas. É isto que torna possível a perpetuação de noções como justiça, liberdade, igualdade em diversas épocas históricas e em diferentes formações sociais, desde que estas ideologias derivadas encontrem terreno fértil para serem absorvidas: “Mas não é apenas uma questão de receptividade; talvez seja ainda mais significativo que as ideias derivadas ou mais estruturadas sejam, com frequência, uma destilação mais sofisticada da experiência popular e das crenças inerentes do povo.” (RUDÉ, 1982:26)

Existem situações nas quais é difícil identificar os elementos realmente inerentes dos derivados, já que ocorre uma mistura de convicções frequentemente díspares. Trata-se do elemento contraditório na ideologia do povo comum. Parece-nos que é isto que

torna possível, no MST, o “marxismo cristão” ou a luta pela propriedade privada³ andar conjuntamente com a luta pelo socialismo etc.

Rudé atenta para os limites das ideologias inerentes, que não levam necessariamente para a revolução. No máximo, podem levar

a greves, motins por alimentos, rebeliões camponesas (com ou sem sucesso) e até mesmo a um estado de consciência da necessidade de mudanças radicais. [...] Mas as conquistas populares semelhantes, na Inglaterra pré-industrial ou em outros lugares, não poderiam ir muito além desse ponto, sem que a cultura plebéia nativa ou a ideologia inerente fossem suplementadas por aquele elemento derivado de que falei antes: as ideias políticas, filosóficas ou religiosas que, em diferentes graus de sofisticação, são absorvidas pela cultura mais especificamente popular. (RUDÉ, 1982, p. 26).

Neste sentido, as ideologias inerentes que compõem a base social dos movimentos sociais são fundidas com as ideologias derivadas – socialismo, por exemplo – o que possibilita ir além do limite imposto pela sua própria condição objetiva, e assim o socialismo deixa de ser propriedade exclusiva do proletariado urbano e passa a compor e a mobilizar outras classes dominadas. Muito provavelmente encontramos aqui a primeira pista para responder aquela questão colocada inicialmente, qual seja: o socialismo científico, nascido das lutas proletárias tipicamente urbanas, encontra guarida em sujeitos sociais que não necessariamente se confrontam diretamente com o capital.

A processualidade desta integração dialética comporta níveis de sofisticação, uns mais elementares, outros mais sofisticados. Por exemplo, o MST pode *gritar* reforma agrária como solução imediata para os pobres do campo ou lutar contra o imperialismo ou pela construção de ideais socialistas. No estudo das ideologias populares é necessário levar em conta três fatores: o elemento inerente (base comum) + o elemento derivado (é absorvido se o “terreno” estiver preparado) + as circunstâncias e a experiência histórica (em última análise, determinam a natureza da combinação final – revolucionária, conservadora ou reformista).

Na prática, este processo é muito mais dinâmico, nenhum elemento é um recipiente passivo, pelo contrário, no curso da fusão todas as ideias sofrem uma transformação cuja natureza dependerá das necessidades sociais ou dos objetivos políticos das classes que estão envolvidas no processo. Nota-se nestes movimentos a emergência de verdadeiras

³ As cooperativas do movimento não deixam de ser “propriedades privadas” de determinados grupos, ainda que possam produzir de forma coletiva. No capitalismo, elas não são propriedade estatal.

organizações políticas que reivindicam a transformação radical da sociedade. No caso do MST, por exemplo, sua estrutura organizativa e o conteúdo de suas lutas lembram a estrutura de um partido político que organiza em síntese os interesses de classe. Seus discursos e bandeiras vinculam a luta pela terra com a construção do socialismo e pressupõem a construção de uma organização classista no campo.

Atrelada à emergência desta ideologia do protesto popular temos a elaboração de estratégias e táticas que se desenvolvem contraditoriamente, posto que se estabelece como estratégia a subversão da ordem capitalista via a construção do socialismo, o que se reflete em um projeto operário urbano-industrial, que, no entanto, se desenvolve e ganha força no meio rural. Ocorre uma espécie de integração dialética entre ideologias inerentes às classes populares do meio rural, geralmente vinculadas a um milenarismo de cunho religioso, e ideologias derivadas, fundamentalmente calcadas na tradição socialista.

Por ideologia do protesto popular, portanto, entendemos o conjunto das idéias inerentes às classes populares e das idéias derivadas de outros grupos e classes que se desenvolvem num processo de integração dialética.

Corroborando com estes elementos que apresentamos diversos exemplos históricos, nos quais podemos perceber o riquíssimo processo de integração das ideologias inerentes e ideologias derivadas, o que tornou possível grandes embates frente às classes dominantes e até mesmo se tornaram componentes de processos revolucionários.

1.2 AS IDEOLOGIAS DO PROTESTO POPULAR AO LONGO DA HISTÓRIA DA LUTA DE CLASSES

1.2.1 O Comunismo Primitivo e o Comunismo Incaico

Friedrich Engels desenvolve no seu texto *Contribuição para a História do Cristianismo Primitivo (1895)* uma abordagem que vai ao encontro dos estudos das ideologias de protesto popular, já que busca uma aproximação entre a moderna teoria socialista e o cristianismo primitivo. Para Engels, ambas as ideologias são expressão dos grupos e classes sociais dominadas de sua época:

Ambos os movimentos, o cristianismo e o socialismo, pregam o término da escravidão e da miséria: o primeiro leva esta liberdade para o Além, para uma vida depois da morte, no céu; o segundo coloca-se neste mundo e a concebe mediante uma transformação da sociedade. Ambos são perseguidos e seus partidários proscritos e submetidos a leis de exceção, como inimigos – uns do gênero humano, outros da ordem social. (ENGELS, 1969, p. 9).

O cristianismo primitivo nasce numa atmosfera propensa à aceitação do sobrenatural como explicação da vida, daí seu caráter metafísico que propõe a concretização da igualdade num plano transcendental, no entanto, é extremamente revolucionário para a época colocar em pauta a questão da igualdade, que seria retomada séculos depois e, por diversas vezes, pelos cristãos ao longo da história.

Engels ressalta, assim como já assinalamos no plano ideológico, as características confusas e contraditórias de todo movimento de massa:

E todo o movimento das massas é, a princípio, necessariamente confuso; confuso, porque todo pensamento das massas move-se em contradições, porque lhe falta clareza e coerência; além disso confuso necessariamente pelo papel que nos primórdios desempenharam os profetas. Tal confusão se manifesta na formação de numerosas setas que se combatem entre si, com tanto encarniçamento pelo menos como o inimigo de fora (ENGELS, 1969, p. 28).

Em comparação com a diversidade ideológica desta característica contraditória do movimento cristão primitivo, o movimento socialista moderno também mantém uma grande variedade e diversidade ideológicas, conforme analisa Engels ao se referir à Primeira Internacional:

Havia nela comunistas de acordo com a tradição francesa anterior a 1848, que, por sua vez, representavam matizes diversos, comunistas da escola de Weitling e de outras ainda, pertencentes à liga regenerada dos comunistas; prudonianos, que eram elemento predominante da França e na Bélgica; blanquistas, o partido operário alemão, e, por último, os anarquistas bakunistas que por um momento chegaram a dominar. (ENGELS, 1969, p. 28).

Em grande medida, esta heterogeneidade ideológica representa a diversidade da composição social de ambos os movimentos, no caso dos primeiros cristãos, eram recrutados nas mais baixas camadas do povo, “caídos e oprimidos”, de maneira que a situação na qual estavam submetidos criou um terreno fértil para o desenvolvimento de ideologias revolucionárias, “precisavam, não obstante, encontrar uma saída, porquanto um grande movimento revolucionário arrastava a todos.” (ENGELS, 1969, p. 37).

Konder (1969) ressalta a receptividade que o cristianismo obteve entre os mais pobres, enfatizando uma característica bastante recorrente nos movimentos populares, que é o enaltecimento do passado,

Engels chama a nossa atenção para o fato de que a massa mais receptiva à pregação cristã se compunha de classes e estratos sociais para os quais o presente era negro, mas, inexistia qualquer perspectiva concreta de um futuro próximo melhor. Para as pessoas que integravam tais classes e estratos, o paraíso estava no passado. (KONDER, 1969, p. 71).

A saída encontrada para estas pessoas foi teológica, ao criarem uma religião que lhes ofertasse um mundo novo, no qual os sofrimentos terrenos do corpo seriam compensados com a imortalidade da alma:

Na realidade era preciso a esperança de uma recompensa no além-túmulo para chegar a elevar o reconhecimento ao mundo do ascetismo estóico filoniano, em um princípio ético fundamental de uma religião nova capaz de arrastar as massas oprimidas (ENGELS, 1969, p. 38).

Mesmo não resolvendo de maneira real e concreta o problema da ausência de perspectiva futura dessas pessoas, o cristianismo ao menos “oferecia aos homens um ideal transcendental capaz de uni-los e elevá-los, o ideal de uma vida comunitária no além.” (KONDER, 1969, p. 71).

Nesse sentido, Konder reforça a efetividade do discurso ideológico religioso cristão em sua capacidade de inserção nas massas exploradas:

Para a estrutura de consciência difundida entre as massas, os valores religiosos tinham uma efetividade que não podemos ignorar: a concessão de uma igualdade das almas no céu tinha consequências práticas na terra, embora os efeitos não se fizessem sentir tão diretamente como no aparecimento de proposições políticas, no sentido estrito da palavra. (KONDER, 1969, p. 70).

Engels demonstra também um elemento mais prático do cristianismo, que refuta o imobilismo e o conformismo em detrimento da noção de vingança. Em oposição às concepções que falam da religião do amor, etc. o autor tenta demonstrar a vinculação dessa concepção com o contexto histórico no qual os cristãos eram oprimidos e que, portanto, o sentimento contra os inimigos de classe só poderia ser hostil:

Prega-se abertamente a vingança a ser descarregada contra os inimigos dos cristãos. Quanto mais próxima se encontra a crise, quando mais amiúde chovem do céu os açoites e juízos mais alegria experimento o nosso João, ao anunciar que a maior parte dos homens não se arrepende, opõe-se a fazer penitencia de seus pecados e sobre esses pecadores cairão nossos flagelos; que o Cristo há – de governá-los com cetro de ferro e esmagá-los com a

cólera de Deus, e que, apesar de tudo, os incrédulos mantêm-se obstinados. (ENGELS, 1969, p. 40).

O caráter progressista do cristianismo primitivo é revelado, na medida em que apontava, no plano ideológico, para uma universalização que pressupunha a libertação de todos os excluídos, abolindo toda e qualquer forma de desigualdade,

[...] na medida em que superou qualquer caráter estreitamente nacional e caminhou para uma resoluta universalização, na medida em que aboliu as diferenças espirituais básicas entre os homens de diferentes nacionalidades, raças ou classes sociais, declarando que todos os indivíduos – inclusive os escravos – eram filhos de Deus, a religião cristã, do ponto de vista do seu conteúdo social, assinalou um avanço em relação à perspectiva da filosofia da antiguidade clássica (KONDER, 1969, p. 69).

Konder (1969) compara a filosofia antiga clássica (grega) e o cristianismo em relação a sua inserção nas massas populares, e demonstra que este último foi bem mais digerido pelas classes populares, justamente por estar mais próximo do senso comum:

O produto cultural dos filósofos gregos antigos possuía uma organização conceitual mais refinada do que a nascente ideologia religiosa dos cristãos, mas o cristianismo penetrava na consciência atrasada das massas populares movia-se na direção de um rompimento com o aristocratismo radical da filosofia antiga (KONDER, 1969, p. 69).

Esta inserção da ideologia do cristianismo primitivo nas classes populares, principalmente a noção de igualdade, também encontrou terreno fértil entre os camponeses pobres e plebeus da Alemanha do século XVI durante os conflitos que foram analisados por Engels em sua obra *As guerras camponesas na Alemanha*.

Num contexto altamente fragmentado das classes sociais, em que predominava a descentralização, a autonomia local e regional, a diversidade comercial e industrial das províncias, foram as ideologias político-religiosas que possibilitaram o agrupamento dessas classes tão diversas.

Engels destaca três concepções predominantes: o católico ou reacionário; o luterano, burguês reformista; e o revolucionário.

Para Engels, as guerras camponesas no século XVI, apesar da aparência religiosa, constituem-se como exemplos de luta de classes, com interesses materiais e de classes perfeitamente identificáveis:

O fato de essas lutas de classe se realizarem sob o signo religioso, de os interesses, necessidades e reivindicações das diferentes classes se esconderem sob uma capa, em nada altera os seus fundamentos e é facilmente explicável, tendo em conta as circunstâncias da época. (ENGELS, 2008, p. 72).

O monopólio da instrução nas mãos do clero foi fundamental para a manutenção da dominação, uma vez que “o dogma da Igreja era simultaneamente axioma político e os textos sagrados tinham força de lei em todos os tribunais.” (ENGELS, 2008, p. 3) Daí que qualquer contraposição à ordem social feudal passava necessariamente pela contestação religiosa à Igreja: “A oposição revolucionária contra o feudalismo manifesta-se através de toda a Idade Média. Conforme as circunstâncias, aparece como misticismo, heresia aberta ou insurreição armada.” (ENGELS, 2008, p. 73).

Nas cidades, a pequena nobreza solidarizava-se com a heresia burguesa contra os padres, o que conferia um caráter distinto em relação às heresias camponesas e plebéias. Estas, além de compartilharem com alguns aspectos da heresia burguesa,

[pediam] a restauração da igualdade cristã entre os membros da comunidade e o seu reconhecimento como norma para a sociedade inteira. A igualdade dos filhos de Deus deveria traduzir-se pela igualdade dos cidadãos e até pela dos seus bens; a nobreza devia colocar-se ao mesmo nível dos camponeses, os patrícios e burgueses privilegiados ao dos plebeus. (ENGELS, 2008, p. 75).

Já os plebeus representavam uma classe marginal tanto à ordem feudal, quanto à nascente ordem burguesa:

Não tinham privilégios nem bens; não tinham sequer propriedade sobrecarregada de tributos esmagadores dos camponeses e pequeno-burgueses. Estavam despojados e sem direitos; na sua vida normal, nem sequer entravam em contato com as instituições de um Estado que ignorava até a sua existência. Eram símbolos vivos da dissolução da sociedade feudal e corporativa e simultaneamente os primeiros precursores da moderna sociedade burguesa (ENGELS, 2008, p. 75).

É nesta posição de classe que os plebeus puderam desenvolver ideologias revolucionárias, pois não lhes agradavam nem o retorno a ordem feudal, nem a nova ordem burguesa nascente, “tal situação explica por que essa fração, excluída de qualquer tipo de propriedade, coloca em questão as instituições, os conceitos e as idéias comuns a todas as sociedades baseadas nos antagonismos de classes.” (ENGELS, 2008, p. 76).

Engels demonstra como ocorreu esta antecipação histórica imaginária do comunismo, que teve como efeito prático a uma antecipação da nova sociedade burguesa:

Mas a superação, não só do presente, mas também do futuro, só podia ser forçada e imaginária; à primeira tentativa de realização voltaria obrigatoriamente a fechar-se nos estreitos limites permitidos pelas circunstâncias de então, o ataque contra a propriedade privada, a reivindicação da comunidade de bens só podiam ter como resultado uma simples organização da caridade; a confusa igualdade cristã podia quando muito traduzir-se pela igualdade burguesa perante a lei; a supressão de toda a autoridade transforma-se por fim no estabelecimento de governos republicanos eleitos pelo povo (ENGELS, 2008, p. 76).

Os portadores destes anseios revolucionários foram os camponeses e os plebeus, isto é explicável, em grande medida, pelas condições de vida dessas classes e grupos. Thomas Münzer foi o porta-voz mais importante desses esboços de comunismo que “expressavam as ânsias de toda uma fração da sociedade; desde o momento em que os formulou com alguma clareza, passamos a encontrá-lo em todos os grandes movimentos populares, até que por fim se uniram no movimento proletário moderno.” (ENGELS, 2008:76)

Podemos observar o caráter universal do comunismo, na medida em que responde às reivindicações dos grupos dominados nas sociedades cindidas em classes. É como se houvesse um anseio por igualdade submerso nessas sociedades, e que vêm à tona na medida em que os conflitos de classes revelam-se insolúveis com a manutenção da ordem. Os grupos e classes sociais dominadas são o terreno sobre o qual essas idéias inerentes são lapidadas e passam a compor os protestos populares ao longo da história.

Lutero e Münzer foram os representantes de seus partidos, o primeiro de caráter reformista e o segundo revolucionário.

Lutero, apesar de possuir uma retaguarda popular, mudou seu posicionamento político ao longo do processo de lutas. Iniciou sua atuação de oposição à Igreja católica reunindo várias tendências radicais que extrapolavam a heresia burguesa: “Primeiramente era necessário reunir todos os elementos da oposição, era necessário mostrar a mais decidida energia revolucionária, era necessário representar a totalidade das heresias, frente à ortodoxia católica.” (ENGELS, 2008:77)

Engels aproxima a postura de Lutero a dos burgueses liberais em 1847 na Alemanha, que aparentemente se diziam revolucionários. O discurso de Lutero foi assimilado

de maneira distinta pelas diversas classes sociais, os motivos que levaram grupos tão distintos a apoiarem tal discurso variavam de acordo com a situação de classe:

De um lado, os camponeses e plebeus viram nas suas proclamações contra os curas, no seu sermão sobre a liberdade cristã, o sinal de sublevação; do outro, os burgueses moderados e uma grande parte da pequena nobreza uniram-se a ele; e até príncipes foram arrastados pela tormenta. Uns pensaram que tinha chegado o dia de ajustar contas com os seus opressores, outros apenas queriam destruir o poder dos curas, a hegemonia romana e enriquecer tomando posse dos bens eclesiásticos. (ENGELS, 2008, p. 78).

Frente a esta cisão, Lutero teve que se posicionar favoravelmente a um dos grupos, e escolheu a nascente classe dominante, tornou-se um defensor da reforma burguesa, passando a pregar o progresso legal:

Pôs de parte os elementos populares do movimento para se unir ao séquito burguês, aristocrático e monárquico. Emudeceram os chamamentos à guerra de extermínio contra Roma. Agora, Lutero recomendava a evolução pacífica e a resistência passiva (ENGELS, 2008, p.78).

Se num primeiro momento Lutero, frente à dissolução da ordem feudal, defendia uma sociedade que abolisse a hierarquia feudal, complexa e artificial, elementos que conquistaram os camponeses e plebeus em sua revolta contra a aristocracia,

[...] agora, Lutero voltou-o contra eles e tirou da mesma bíblia a apologia das autoridades instituídas pela graça de Deus, como nenhum laiaio da monarquia absoluta o fez alguma vez. A bíblia serviu para justificar a monarquia pela graça de Deus, a obediência e até a servidão. Foi a negação não só da sublevação camponesa como até da rebeldia do próprio Lutero contra a autoridade espiritual e secular; a traição em benefício dos príncipes, não só da rebeldia popular como até do movimento burguês (ENGELS, 2008, p. 81).

Thomas Münzer também era um reformador do cristianismo, construiu um grande movimento anticlerical em Alstedt, seus ataques eram sempre direcionados aos padres e bispos, mas ao invés de pregar a evolução pacífica, defendia o uso da violência. Além disso, suas formulações teológicas chegaram a extrapolar os limites da crítica à igreja católica, o que o aproximava de certo panteísmo próximo ao ateísmo:

Desprezava a Bíblia como revelação única e infalível. A verdadeira revelação, a revelação viva é a razão humana que existiu e existe em todos

os povos. Opor a Bíblia à razão significa matar o espírito com a letra. O Espírito Santo de que tanto fala a Bíblia não existe fora de nós; o Espírito Santo é a própria razão. A fé é apenas o despertar da razão no homem; por isso, também os pagãos podem ter fé. O céu não está para além da tumba, há que procurá-lo nesta vida; ao crente incumbe a missão de estabelecer este céu, o reino de Deus, aqui sobre a terra. (ENGELS, 2008, p. 82-83).

Há um claro rompimento com concepções nutridas pelo cristianismo que levavam à submissão. O caráter real da possibilidade de construir o reino de deus na terra, a desmistificação do espírito santo e da fé em detrimento da razão, são alguns elementos que tornam essa doutrina essencialmente emancipadora. Neste sentido, o desdobramento prático desta filosofia religiosa, significaria a construção de um programa político que possuía muitas afinidades com o comunismo. Para Münzer,

[...] esse reino de deus significava uma sociedade sem diferenças de classe, sem propriedade privada e sem poder estatal independente e estranho aos membros da sociedade. Todos os poderes existentes que não se adaptassem à revolução seriam destruídos, os trabalhos e os bens seriam comuns e estabelecer-se-ia a igualdade completa (ENGELS, 2008, p. 84).

As concepções políticas e religiosas de Münzer tiveram grande aceitação entre os camponeses e plebeus, representou uma destilação das idéias e ideais que os camponeses e plebeus desenvolviam devido a sua condição de classe. O sentimento de injustiça frente aos privilégios religiosos desdobrou-se em ideologias que apostavam na subversão completa da ordem social feudal, propondo a construção do comunismo em seu lugar.

Mais rico ainda, e esquecido pela tradição do marxismo ocidental, são as reflexões do marxista peruano José Carlos Mariátegui acerca da existência de um comunismo primitivo na antiga civilização Inca.

O escritor e jornalista José Carlos Mariátegui (1894-1930) é um dos mais importantes marxistas latino-americanos, a força e originalidade de sua obra na interpretação da realidade sul-americana, possui um significado universal, posto que nos oferecem uma riquíssima análise da realidade peruana a partir do materialismo histórico, expressando uma síntese dialética entre o universal e o particular, o internacional e o latino-americano.

Sua proposta do socialismo, enquanto tentativa de reencantamento do mundo pela ação revolucionária, passa por um resgate do passado Inca pré-colombiano, no qual encontraríamos nesta tradição um “comunismo incaico” que abriria as possibilidades de superação do modo de produção capitalista na América Latina:

E o socialismo, afinal, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista primitiva que a história registra é a inca. “Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heróica. Temos de dar vida, com nossa própria realidade, na nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis uma missão digna de uma geração nova.” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 120).

Com tais formulações, de certa forma Mariátegui representa uma heresia para a versão ortodoxa do marxismo que via no desenvolvimento progressivo das forças produtivas e no acirramento da luta de classes a via clássica para a superação do capitalismo.

Sua defesa do coletivismo agrário inca, enquanto ponto de partida para a superação do capitalismo nas sociedades latino-americanas é a sua tese mais controversa, acusada de romântica:

E isto não tem nada de insólito nem sequer é nacional, não como utópico ideal de restauração romântica, mas sim de reintegração espiritual da história e da pátria peruana. Reintegração profundamente revolucionária na sua intenção e na sua transcendência (MARIÁTEGUI, 2005, p. 116).

Propõe também o regate do mito e da utopia, enquanto resposta ao desencantamento do mundo, crítica, portanto, o evolucionismo e o positivismo, bem como a visão pessimista que não enxerga saída alguma para a modernidade:

Não se vive fecundamente sem uma concepção metafísica da vida. O mito move o homem na história. Sem um mito, a existência do homem não tem nenhum sentido histórico. Quem faz a história são os homens possuídos e iluminados por uma crença superior, por uma esperança sobre-humana; os demais homens são o coro anônimo do drama (MARIÁTEGUI, 2005, p. 57).

Nesta concepção, a revolução aparece como o grande mito dos oprimidos, do proletariado, em oposição ao mundo desencantado da burguesia,

Nesta época, o que mais nítida e claramente diferencia a burguesia e o proletariado é o mito. A burguesia já não tem nenhum mito. Tornou-se incrédula, cética, niilista. O mito liberal renascentista envelheceu demais. O proletariado tem um mito: a revolução social. Dirige-se para este mito com uma fé veemente e ativa. A burguesia nega; o proletariado afirma. A intelectualidade burguesa entretém-se numa crítica racionalista ao método, à teoria, à técnica dos revolucionários. Quanta incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito (MARIÁTEGUI, 2005, p. 59).

O que está muito presente na obra de Mariátegui é a proposta de um reencantamento do mundo pela ação revolucionária, buscando enfatizar a dimensão espiritual e ética do revolucionário.

O ponto de partida para a ação revolucionária na América Latina seria um resgate das tradições comunitárias do campesinato indígena. Dentre estas tradições se destaca a concepção de terra para o indígena, que afasta qualquer noção da terra como propriedade privada: “A terra sempre foi a alegria do índio. Sente que a vida vem da terra e volta à terra. Por isso o índio pode ser indiferente a tudo, menos a posse da terra, que suas mãos e seus esforços lavram e fecundam laboriosamente.” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 86).

Há, também, um espírito coletivista indígena que se manifesta no cotidiano das comunidades:

O costume secular da *minka* subsiste nos territórios de Peru, Bolívia, Equador e Chile; o trabalho que um parceiro, ainda que não seja membro da comunidade, não pode realizar por falta de ajudantes, por enfermidade ou algum outro motivo análogo é realizado com cooperação e o auxílio dos parceiros vizinhos, os quais, por sua vez, recebem parte do produto da colheita, quando a quantidade deste o permite, ou outro auxílio manual numa época próxima (MARIÁTEGUI, 2005, p. 143).

Vinculação do socialismo com o indígena deriva, necessariamente, da composição social da classe explorada no Peru, que não era obviamente o proletariado, dessa forma:

O socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da classe trabalhadora. E, no Peru, as massas – a classe trabalhadora – são indígenas na proporção de quatro quintos. Nosso socialismo, pois, não seria peruano – sequer seria socialismo – se não se solidarizasse, primeiramente com as reivindicações indígenas. Nesta atitude, não se esconde nenhum oportunismo. Não se descobre nenhum artifício, se se pensa por dois minutos no que é o socialismo. Esta atitude não é postiça, fingida ou astuta. É apenas socialista. (MARIÁTEGUI, 2005:110)

Em outra passagem, dessa vez nos *Princípios Programáticos do Partido Socialista*, escrito em 1928, Mariátegui aproxima novamente os fundamentos do socialismo científico com as tradições agrárias incas quando trata do tema da questão agrária:

O socialismo vê tanto na subsistência das comunidades quanto nas grandes empresas agrícolas os elementos de uma solução socialista da questão agrária, solução que vai tolerar, em parte, a exploração da terra por parte dos pequenos agricultores, ali onde o *yanaconazgo* ou a pequena propriedade

recomendem deixar a gestão individual – enquanto se avança na gestão coletiva na agricultura – as zonas nas quais este tipo de exploração prevalece. Mas isto, tanto quanto o estímulo que se conceda ao livre ressurgimento do povo indígena, à manifestação criadora das suas forças e do seu espírito nativo, não significa absolutamente uma romântica e anti-histórica tendência de reconstrução ou ressurreição do socialismo inca, que correspondeu a condições históricas completamente superadas e do qual só restam, como fator aproveitável dentro de uma técnica de produção perfeitamente científica, os hábitos de cooperação e socialismo dos camponeses indígenas (MARIÁTEGUI, 2005, p. 123-124).

O atraso do capitalismo peruano e a conseqüente heterogeneidade das classes exploradas levaram Mariátegui a valorizar o “atraso” dessas populações, justamente por compreender as especificidades da tradição milenar dos indígenas de origem inca, soube aproveitar os elementos coletivistas que aproximavam as tradições indígenas do socialismo moderno.

1.2.2 Os Camponeses Rebeldes “Primitivos”: da Resistência às Revoluções

Este mesmo processo, que articula um forte sentimento de injustiça social com ideais utópicos de uma sociedade sem exploração, pode ser observado entre os camponeses espanhóis e italianos estudados por Eric Hobsbawm em sua obra *Rebeldes Primitivos* (1970), pelos camponeses indígenas da México, durante a revolução de 1910, e pelos camponeses chineses durante a Revolução Socialista de 1949, ambos estudados por Eric Wolf em *Guerras Camponesas do Século XX* (1984).

O estudo de Hobsbawm analisa as formas primitivas de agitação social como o banditismo, as sociedades secretas rurais, vários movimentos revolucionários camponeses do gênero milenário, bem como suas aspirações, bandeiras de luta e reivindicações.

A maioria dos estudos sobre estas formas de agitação política tratam-nas como “movimentos precursores” ou como etapas primitivas do moderno movimento operário: “O problema deles consiste em como se adaptar à vida e aos conflitos dessa sociedade e o assunto deste livro é, exatamente, o processo de adaptação (ou o insucesso em adaptar-se) que se manifesta nos respectivos movimentos sociais arcaicos.” (HOBBSAWM, 1970, p. 13-14).

Hobsbawm nos alerta para o fato de que os movimentos revolucionários milenaristas são mais suscetíveis à modernização ou à absorção por parte dos movimentos modernos, principalmente quando a teoria e o programa chegam ao camponês vindo de fora, ou seja, passam por um processo de integração entre as ideologias inerentes e derivadas.

O movimento camponês que se desenvolveu na Andaluzia, Espanha, nos fornece vários elementos da constituição das ideologias dos protestos populares. O movimento nasce numa região inóspita da Espanha onde

[...] os camponeses se estabeleceram durante longos períodos, vivendo em abrigos e barracas depois de deixarem as respectivas mulheres na cidade, território em que as propriedades são improdutivas e cujos proprietários estão sempre ausentes, e uma população de *braceros*, uma espécie de servos sem terras ou de trabalhadores diaristas (HOBSBAWN, 1970, p. 98).

A composição social do anarquismo rural não se restringia aos sem-terra, pois, havia também pequenos proprietários e artesãos. Para Hobsbawm, a postura revolucionária dos camponeses andaluzes não emergiu apenas como reflexo das péssimas condições de vida.

O revolucionismo se explica pela introdução das relações capitalistas legais e sociais no sul do país. O que há de específico na Andaluzia é, portanto, “a transformação notadamente clara e prematura das perturbações sociais e da intranquilidade revolucionária em um movimento específico e politicamente consciente da revolução social agrária sob a liderança de anarquistas.” (HOBSBAWN, 1970, p. 105).

O Estado nacional espanhol apresenta-se de maneira autoritária, visto como o inimigo do povo. A Igreja, que representava o *status quo*, do rei e do passado, passa a ser a Igreja dos ricos e não dos camponeses, daí o radicalismo na queima de igrejas já que eram vistas como traidora da causa pobre.

A principal ideologia deste movimento era comunista libertária:

O programa social dele visava, em teoria, à propriedade comum; na prática, quase que exclusivamente, nas fases iniciais, ao repartido, à divisão das terras. O programa político era republicano e antiautoritário, isto é, visava a um mundo em que o pueblo autogovernado fosse a unidade soberana e em que as forças exteriores como reis e aristocratas, policiais, coletores de impostos e outros agentes do Estado supralocal, por serem agentes essencialmente da exploração do homem pelo homem, fossem eliminados (HOBSBAWN, 1970, p. 106).

A ideologia comunista libertária reivindicava essencialmente um novo mundo moral: “Esse mundo deveria surgir através da ciência, do progresso e da educação, mundo em que os camponeses anarquistas acreditavam com fervor apaixonado, rejeitando a religião e a Igreja como haviam rejeitado tudo o mais do mundo maldito da opressão (HOBSBAWN, 1970, p. 107).

A principal ideologia inerente ao pobre pré-industrial é viver em uma sociedade de justa partilha de austeridade, não o mundo onde todos fossem ricos, mas antes livre e justo. Essa concepção tornou-se terreno fértil para a inserção do pensamento de vários anarquistas estrangeiros, entre os quais Bakunin, Malatesta e Reclus.

Com este viés anarquista, uma das principais características da ideologia deste movimento era uma total e absoluta rejeição do mundo de opressão, o que refletia em práticas dentro do grupo que pudessem antecipar a sociedade almejada. Nesse sentido,

[...] tudo aquilo que o andaluz de tradição fazia devia ser rejeitado. Não devia mais pronunciar a palavra Deus ou ter alguma ligação com a religião; ele se opunha as touradas e se recusava a beber e até mesmo fumar – no período “bolchevique” o movimento fez também um grande esforço para introduzir o vegetarianismo – desaprovava a promiscuidade sexual, embora, oficialmente comprometido com o amor livre. (HOBSBAWM, 1970, p. 109).

Havia, por conseguinte, um repúdio a qualquer forma de organização hierárquica, o que fazia com que os líderes nacionais carecessem de prestígio ou poder.

O movimento aparentemente era dividido em três seções: a massa da população, os pregadores locais (*obreros concientes*) de apóstolos e líderes locais e, por fim, os líderes nacionais, oradores e jornalistas.

Os *obreros concientes* eram educadores e propagandistas, compostos de pequenos artesãos e pequenos proprietários, eram autodidatas apaixonados. Exerciam grande influência pelas suas próprias virtudes de apóstolos, havia muitas vezes “uma confiança quase cega da aldeia, sobretudo, quando o valor deles era testemunhado pela vida de devoção puritana que levavam”. (HOBSBAWM, 1970, p. 111).

Esta crítica radical, não apenas as desigualdades socioeconômicas, mas, também a sociabilidade capitalista como um todo, levou os camponeses anarquistas andaluzes a desenvolverem um revolucionismo milenarista:

Eram, naturalmente, revolucionários: a única finalidade era realizar uma transformação fundamental e radical. Eram milenários nesse sentido, na medida em que não eram, eles próprios, os fatores da revolução. Não encaravam os movimentos revolucionários como um longo compromisso de luta contra os inimigos, como uma série de campanhas e batalhas que culminaria com a tomada do poder em todo o país, seguida da construção da nova ordem. O que viam era um mundo ruim que deveria acabar; em seguida viria o Dia da Transformação que daria início ao mundo bom em que aqueles que tinham estado em baixo iriam para cima, e os bens desta terra seriam partilhados entre todos (HOBSBAWM, 1970, p. 116).

No entanto, a despeito do caráter revolucionário do movimento, os elementos milenaristas promoveram um afastamento da luta de classe, pois, a superação da sociedade capitalista não poderia resultar da luta de classes, haja vista que, ela pertenceria ao “mundo ruim”, dessa forma, a revolução seria inaugurada por um evento um tanto abstrato e metafísico: o *Dia da Transformação*.

A grande desvantagem política foi a adoção de uma ideologia falha no que se refere à organização, estratégia, tática e paciência, tão requeridos nos embates modernos. Para Hobsbawm, o anarquismo clássico é incompatível e impraticável nas condições modernas devido ao espontaneísmo e à desorganização.

No entanto, em 1910 no México, um movimento camponês, também influenciado pelas ideologias anarquistas, conseguiu derrubar a ordem instituída realizando a primeira revolução popular do século XX.

De acordo com Wolf (1984) as causas da revolução mexicana de 1910 devem ser buscadas na herança colonial, na qual predominava um sistema de grandes latifúndios. Ocorrendo uma evidente polarização no campo,

[...] assim, o México tornou-se independente com sua paisagem polarizada entre grandes latifúndios, de um lado, comunidades índias, do outro; unidades que, aliás, poderiam estar ligadas economicamente, mas, que permaneciam hostis umas às outras, tanto social como politicamente. Vista sob a perspectiva de uma ordem social mais ampla, cada hacienda constituía um estado dentro do Estado; cada comunidade índia representava uma “república de índios” entre outras “repúblicas de índios”. (WOLF, 1984, p. 21).

Neste sentido, o sistema colonial nutria um ressentimento dos indígenas e camponeses contra os privilégios, que se tornou o combustível social e psicológico por trás das exigências que estes grupos faziam quando se organizavam.

O movimento de independência, com claras intenções reformistas, desembocou em 1821 na constituição de um Estado autoritário e conservador, “firmemente comprometido em manter os direitos de propriedade e os privilégios especiais dos altos funcionários, da Igreja, dos magnatas de terras e do exército.” (WOLF, 1984, p. 26).

Longe das reformas que incluirá a devolução das terras indígenas e a igualdade formal de todos perante a lei, ocorreu a manutenção da elite no poder, especialmente os grandes latifundiários,

[...] fossem quais fossem as tentativas de reforma levadas a efeito no decorrer do século XIX, todas elas serviriam para fortalecer e aumentar o poderio do latifúndio sobre a população submissa, não para diminuir. Ocorreram vários tipos de transformações no México durante o século dezanove, mas o latifúndio venceu-os a todos (WOLF, 1984, p. 27).

Após a independência assiste-se a um processo de aprofundamento da dependência e do endividamento do estado mexicano, concomitante à fragmentação da sociedade devido ao conflito armado entre federalistas e centralistas. Definitivamente a independência foi um fiasco,

[...] as leis da Reforma, destinadas a libertar os indivíduos dos grilhões tradicionais, só conseguiram criar uma nova servidão. A liberdade, para o proprietário de terras, significava liberdade para aquisição de mais terras para acrescentar a seus domínios; a liberdade, para o índio – não mais sujeito à sua comunidade e já senhor de sua propriedade – era a faculdade de vender suas terras e juntar-se à turba dos sem-terra a procura de emprego. (WOLF, 1984, p. 31).

Em 1876, Benito Juárez cede o poder ao então general de guerra Porfirio Díaz, intensificando-se o processo de concentração de terras e privatização das terras comunais indígenas:

Essas terras comunais haviam sido declaradas ilegais e fora obrigatória sua divisão em propriedades individuais. A terra fora assim transformada em propriedade negociável, podendo ser vendida ou hipotecada em pagamento de dívidas. Muitos índios logo as perderam para terceiros, muitas vezes somente para pagar as despesas cerimoniais socialmente obrigatórias. Praticamente toda essa terra foi parar nas mãos das *haciendas* e companhias de terras (WOLF, 1984, p. 34).

É notória a influência do contexto e da situação de classe na formação das ideologias inerentes dos trabalhadores mexicanos. De composição social heterogênea, a força de trabalho industrial do México fora recrutada nas fileiras do campesinato expulso de suas terras, entre os numerosos artesãos e entre os peões que escaparam da servidão por dívida. Esse proletariado heterogêneo desenvolve diversas ideologias, de um lado diretamente vinculadas a sua posição de classe e, de outro lado, relacionadas ao contato com ideologias derivadas. Assim,

[...] seus sentimentos eram pronunciadamente xenófobos, devido ao fato de, frequentemente, estarem sob as ordens de capatazes e patrões estrangeiros. Faltava-lhes a experiência de organização, pois a atividade sindical era

proibida, mas haviam tomado conhecimento das ideias anarco-sindicalistas, ao mais das vezes através de contatos com outros operários, emigrados para os Estados Unidos como membros da Organização Internacional dos Trabalhadores. Com o passar do tempo, foram se afirmando progressivamente através das greves. (WOLF, 1984, p. 40).

Quando a Revolução vem à tona emergem diversos interesses de diversas classes e grupos, no que se refere às classes dominadas a aspiração ao poder representava uma tentativa de corrigir injustiças e criar novas condições sociais e políticas.

A classe média mexicana revelava inicialmente aspirações liberais, no entanto, por não possuir uma ideologia própria, passou por algumas modificações em suas concepções políticas e ideológicas:

Reivindicavam principalmente eleições livres e liberdade municipal, mas aspiravam também a acabar com os peões e com as condições desumanas de vida nas *haciendas* da zona tropical. Com o agravamento da repressão, no entanto, muitos desses liberais foram se colocando “à esquerda”; em 1903 já estavam lendo Kropotkin, Bakunin e Marx e, de 1906 em diante, incitavam cada vez mais à rebelião armada contra o governo. (WOLF, 1984, p. 44).

O anarco-sindicalismo influenciou bastante os movimentos dessa época, as reivindicações de reforma agrária, de livre associação de trabalhadores e camponeses, nas comunidades, aldeias ou sindicatos, além da hostilidade a qualquer tipo de autoridade institucionalizada, como a Igreja e o Estado, vão compor as ideologias de diversos grupos e comunidades compostos pelas classes populares no México.

Destaca-se como grande ideólogo anarquista, que fora anteriormente liberal, Ricardo Flores Magón. Conhecido como um dos precursores ideológicos da Revolução, Magón propõe de maneira bem original a confluência entre ideologias inerentes calcadas nas tradições indígenas e ideologias derivadas com as concepções anarquistas:

O típico anarquista de uma sociedade organizada em pequenas comunidades sobreviveu e subscreveu o restabelecimento das comunidades índias nas reformas agrárias que se seguiram à Revolução. Ele proporcionou assim um elo entre a experiência do passado e o futuro, em termos que tornariam essa experiência inteligível para um povo apanhado nos paroxismo do apocalipse revolucionário. (WOLF, 1984, p. 45).

Apesar dessa grande inserção social, o movimento revolucionário mexicano, assim como já apontado por Hobsbawm como um dos limites dos anarquistas andaluzes, não possuía nenhum poder central, organizado em torno de um programa revolucionário:

O movimento era intermitente, tomava diversas direções ao mesmo tempo; carregou consigo tanto os bastiões do poder quanto as cabanas de sapé dos camponeses. Quando terminou, havia modificado profundamente as características da sociedade mexicana. Mais que qualquer outra revolução do século vinte, portanto, esta nos permite discernir as condições de instabilidade subjacente a uma época revolucionária (WOLF, 1984, p. 46).

Quanto ao campesinato, delinear-se duas áreas de participação rural. Uma ao norte sob a liderança de Doreto Arango, mais conhecido como Pancho Villa, e outra ao sul, liderada por Emiliano Zapata.

A concentração da população ao sul favoreceu a manutenção dos costumes indígenas e a utilização da língua Nahuatl (língua do povo nahuatl, grupo do México central e da América Central). Apesar do domínio e da hegemonia das *haciendas*, muitas comunidades, em Morelos, mantinham intactas unidades sociais ligadas por uma solidariedade fundamentada na tradição indígena: “Essas comunidades estavam deveras conscientes de sua liberdade e de seus interesses particulares – que consistiam em resistir resolutamente à usurpação por parte dos proprietários das *haciendas*.” (WOLF, 1984, p. 48).

Em 1909 foi realizada uma assembleia com todos os membros das comunidades, quando elegeram um comitê de defesa liderado por Emiliano Zapata, que passou a recuperar terras comunais ocupadas pelas *haciendas*.

Wolf aponta-nos algumas semelhanças existentes entre o movimento liderado por Zapata e a revolta ocorrida na mesma região de 1810 a 1815, liderada por José Maria Morelos,

Provavelmente, não é por acaso que diversos antepassados de Zapata tenham tomado parte nesse movimento. Do mesmo modo que Zapata, Morelos veio a ser um líder guerrilheiro de primeira classe. Também, como no caso de Zapata, sua zona de operações permaneceu, em grande parte, confinada ao terraço sul da meseta central (WOLF, 1984, p. 48).

Além da retomada da luta pela restituição das terras indígenas, diversos elementos ideológicos aparecem tanto na revolta de 1810, como no movimento liderado por Zapata. A imagem da Virgem de Guadalupe é um exemplo bastante significativo das lutas populares no México, pois a santa “veio a representar, através dos séculos, as esperanças mexicanas de uma libertação do domínio espanhol e de uma volta à idade de ouro.” (WOLF, 1984, p. 49).

No caso dos zapatistas de 1910, ela representa um retorno ao passado agrário das terras comunais indígenas:

Os zapatistas levavam a imagem da Virgem de Guadalupe nas bandeiras de batalha e nos seus chapéus largos, dando assim validade às suas exigências de um retorno à antiga ordem agrária, através de símbolos que prometiam também um retorno a um estado sobrenatural primitivo (WOLF, 1984, p. 49).

Embora tenha originado da situação indigna dos camponeses empobrecidos do sul do México, a luta de Zapata ampliava-se e ameaçava a ordem social mexicana como um todo. O movimento estava vinculado, além das tradições locais, com lutas passadas contra o partido conservador mexicano e contra os franceses. Tal inclinação universalista, que reivindicava a legitimidade da guerra dos pobres contra os ricos, possibilitou a expansão da rebelião para além das comunidades locais, ganhado inclusive as mentes e corações de militantes e intelectuais urbanos.

Zapata conhecerá numa passagem pela Cidade do México vários intelectuais, entre eles Díaz Soto y Gama, que se tornaria o ideólogo da rebelião de Zapata; Dolores Jiménez y Muro, professora; os três irmãos Magaña, um dos quais, Gildardo, desempenharia importante papel militar e intelectual na Revolução. Wolf destaca estes contatos como um dos elementos fundamentais na formação da revolução zapatista.

Um segundo elemento importante foi um grupo camponês que, a partir, de recursos próprios, desenvolvia uma ação política autônoma. Para completar a integração entre eles, o elemento mediador e que expressou a fusão entre as ideologias inerentes e derivadas foi a ideologia anarco-sindicalista,

Ricardo Flores Magón foi o autor do slogan “*Tierra y Libertad*”, citado pela primeira vez por esse líder anarquista no *Regeneración*, a 19 de novembro de 1910, e que foi bálsamo aos ouvidos dos índios sublevados em defesa e reconquista de suas terras. Zapata, que começara a redistribuição de terras como chefe do comitê de defesa de Anenecuilco, transformou-a no objetivo principal de seu movimento. (WOLF, 1984, p. 52).

Dessa forma, um movimento camponês se apropria e adéqua a ideologia derivada do anarquismo a sua demanda tradicional por terra. Por um lado, isto permitiu aos zapatistas seu enorme prestígio entre os camponeses e indígenas possibilitando sua expansão e crescimento na construção de um movimento de massas armado. O exército zapatista

chegou a contar em 1915 com 70 mil pessoas, por outro lado, ficava limitado à questão da terra:

Fundamentalmente, o que o exército queria eram terras; uma vez conquistada a terra, tudo o mais lhe parecia insignificante. Este enfoque limitado quanto às metas e mais a pouca vontade de ampliar as suas operações militares para além das vizinhanças de Morelos, limitou o apelo que os zapatistas poderiam exercer junto a outros mexicanos, que não haviam recebido as mesmas motivações e que estavam envolvidos nas mesmas circunstâncias (WOLF, 1984, p. 53).

Enquanto isso, ao norte, o segundo núcleo da rebelião rural liderado por Pancho Villa localizado em Chihuahua, contava com uma composição social mais heterogênea. Mesmo com o processo brutal de concentração de terras, a região contava com uma diversidade maior de ofícios, a força de trabalho possuía uma maior mobilidade, nas minas, nas vias férreas e nos latifúndios.

A região contava ainda, com uma classe média urbana relativamente grande, que se tornara suscetível à propaganda revolucionária, na medida em que aspiravam uma melhora em sua condição social, além disso, somavam-se os vaqueiros que trabalhavam nos ranchos na criação de gado e agrupamentos ilegais vinculados ao banditismo e ao contrabando: “A rebelião do norte contava com grande tropa de cavalarianos, aliciada entre vaqueiros e bandidos e desde logo capacitada a empreender operações de grande amplitude.” (WOLF, 1984:56)

Pancho Villa tornou-se tropeiro e bandido e conseguiu formar uma ampla rede de relações sociais. “Roubava das grandes haciendas e tornou-se figura lendária entre os peões, como Robin Hood, que roubava dos ricos para dar aos pobres.” (WOLF, 1984:57) Manteve contato durante a prisão com o intelectual zapatista Gildardo Magaña e após a fuga da prisão, organizou a *división del norte*. Inicialmente contava com 3 mil homens, mas em fins de 1914 este número chegará a 40 mil pessoas. O exército villista era uma grande caravana, acompanhados de mulheres e crianças, aparentando um grande “povo em migração”.

Villa, mesmo sendo simpatizante do *Plan de Ayala*, não tinha como grande bandeira a Reforma Agrária, mesmo quando expropriava as terras dos espanhóis não as repartia entre os camponeses, mas entregava ao estado em troca da garantia de renda para as viúvas e órfãos da guerra.

Para Wolf, as reivindicações zapatistas e villistas expressaram a influência das ideologias anarquistas e socialistas, tendo em vista que

[...] clamava pela liquidação do sistema de latifúndios, pela devolução das terras às comunidades índias; pela nacionalização de terras de posse dos inimigos da Revolução e dos estrangeiros e por um programa de reforma agrária. Ouviram-se vozes a pedir uma legislação que limitasse as horas de trabalho, protegesse as mulheres e crianças que trabalham; seguros contra acidentes industriais; estabelecimento de cooperativas e sociedades de auxílio mútuo; educação leiga; formação de sindicatos; direito de greve. (WOLF, 1984, p. 62).

Além de ideologias anarquistas muitos movimentos camponeses assimilaram também os ideais socialistas. Passando pelo mesmo processo de integração entre ideologias inerentes e ideologias derivadas, o movimento camponês desenvolvido na região da Sicília, na Itália, representa um exemplo clássico de um processo no qual, segundo Hobsbawm,

[...] um movimento social primitivo é absorvido por outro essencialmente moderno, pois os camponeses sicilianos (como os demais da Itália meridional) se não tivessem ultrapassado o primitivismo absoluto teriam ficado paralisados naquela fase média do anarquismo rural e, de maneira geral, não se teriam associado aos movimentos comunistas e socialistas, altamente organizados (HOBSBAWM, 1970, p. 120).

Neste caso, a ideologia derivada impôs novos desafios políticos aos camponeses sicilianos, o que os diferenciou dos anarquistas andaluzes, portanto, não foram as condições objetivas de produção, mas as circunstâncias históricas, nas palavras de Rudé, que fomentaram a fusão da ideologia derivada (socialista, comunista) com a inerente dos camponeses:

Significa, isso sim, que a história política de sua aldeia e movimento é diferente porque a “causa” a que se dedicou obriga-o a atividades diferentes a mais complexas, como, por exemplo, a votar, a desenvolver cooperativas agrícolas assim como a ocupação, pela força, da terra e a greves gerais. (HOBSBAWM, 1970, p. 120).

Uma das especificidades da região é o caráter endêmico do revolucionismo agrário que existiu mesmo antes da influência de qualquer ideologia moderna, o que denota certa facilidade na assimilação de outras ideologias que fossem de encontro deste anseio popular: “Os camponeses sempre odiaram os senhores, os representantes dos mesmos e as

classes médias: os “gorros” – os camponeses sicilianos costumavam usar o tradicional gorro de malha mediterrâneo ou bonés frígios – odiavam os chapéus”. (HOBSBAWM, 1970, p. 123).

No entanto, a penetração de ideologias externas não ocorre de maneira mecânica, bastando apenas esse sentimento de ódio pelas classes dominantes para sua efetivação. O terreno propício para a sua adesão implica, também, numa conjuntura política favorável: o anarquismo, por exemplo, já havia tido certo contato com os camponeses daquela região antes de qualquer outra ideologia, no entanto, os camponeses não estavam necessitados de uma nova fé.

O movimento organizava-se a partir de ligas camponesas (chamadas Fasci) lideradas por socialistas vindos das cidades: “Os Fasci se ativeram a um movimento em prol de melhorias econômicas específicas, apesar de seus participantes estarem imbuídos de que se destinavam a objetivos muito mais amplos.” (HOBSBAWM, 1970, p. 125).

Os Fasci eram organizações econômicas (foram levadas aos camponeses nesta qualidade devido à inspiração socialista) que exigiam reforma municipal, abolição das taxas e impostos, repartição dos latifúndios e a reforma dos contratos (de meeiros, parceiros, arrendatários etc.)

A religiosidade também é um dos elementos marcantes deste movimento, “para eles era, também, natural carregar crucifixos e imagens de santos nas respectivas procissões, assim como ter crucifixos e velas acesas nas sedes dos Fasci.” (HOBSBAWM, 1970, p. 127).

Apesar destes elementos religiosos, os camponeses tinham efetivamente uma aspiração revolucionária. Desejavam uma sociedade justa, equitativa e comunista:

O que é socialismo para vocês, perguntou um jornalista do norte do país aos camponeses de Corleone, local em que o movimento era forte. Revolução, disseram alguns em coro. Reunir todos os bens, e que todos possam comer a mesma coisa, disseram outros. E com clareza surpreendente, uma camponesa, em Piana dei Greci, explicou as aspirações de todos. Todos devem trabalhar. Não deve haver nem ricos nem pobres. Todos devem ser iguais. Não há necessidade de dividir os bens e as casas. Tudo deve ser comum, e os lucros distribuídos com justiça. Isso não suscitará contendas ou manifestações de egoísmo, porque haverá, então, fraternidade – os *Fasci* chamavam os respectivos membros de irmãos – e os que infringirem tal fraternidade serão punidos. (HOBSBAWM, 1970, p. 127).

O que preocupava os Fasci eram as políticas modernas, mesmo com fortes características milenaristas e confundindo muitas vezes o socialismo com uma nova religião:

“Mas, para o movimento, fundamentalmente, a religião era irrelevante, salvo na medida em que as aspirações dos camponeses continuavam, automaticamente, a ser manifestadas de acordo com a terminologia religiosa.” (HOBSBAWM, 1970, p. 129).

Hobsbawm chama a atenção, no caso dos Fasci, para a transformação do milenarismo em um movimento revolucionário mais durável,

O entusiasmo milenário original se transmudou em algo mais durável: no devotamento permanente e organizado a um movimento social e revolucionário moderno. A experiência deles mostra que o milenarismo deve ser um fenômeno temporário, mas que pode, sob condições favoráveis, constituir a base de uma forma de movimento permanente e extraordinariamente forte e resistente (HOBSBAWM, 1970, p. 134).

Isto foi possível a partir do momento em que as ideologias socialistas, vindas de fora, foram redefinidas e encontraram ressonância nas ideologias inerentes dos camponeses calcadas no milenarismo.

Apesar desses elementos milenaristas, houve um rico processo de politização dos camponeses e com a criação de um movimento bem organizado e que, segundo Hobsbawm, pode ser visto como “o primeiro que pode ser qualificado como organizado, com uma liderança, uma ideologia e um programa moderno, na realidade o primeiro movimento camponês que não se apresenta como uma reação espontânea do camponês.” (HOBSBAWM, 1970:124)

No entanto, essa organização não conseguiu conquistar objetivos mais radicais, como os mexicanos em 1910 ou os chineses, que sob a orientação do Partido Comunista, subverteram a ordem social em 1949.

O processo revolucionário chinês que levou os comunistas ao poder constitui outro exemplo clássico em que as ideologias inerentes e derivadas possibilitaram e impulsionaram uma revolução que se tornou um marco histórico no século XX.

Na descrição das crenças tradicionais do camponês chinês aparece uma admiração pelos heróis militares: “O característico alvo da admiração do camponês é o bandido ‘socialista’, que rouba dos ricos para dar aos pobres.” (WOLF, 1984:140) Isto revela um elemento na cultura camponesa que foi apropriado pelos militantes comunistas na construção do exército vermelho.

Na China tradicional é recorrente a formação de sociedades secretas. Esses grupos eram compostos, fundamentalmente, por fidalgos descontentes ou camponeses sem-terra e marginais, organizados hierarquicamente e portando uma série de símbolos e códigos

próprios, eles se opunham aos governos e eram ideologicamente anticonfucionistas resgatando elementos do taboísmo e do budismo. Essas sociedades secretas serviram como modelo de organização de forças rebeldes:

Dessa perspectiva, não se pode dizer que o Partido Comunista do século vinte tenha desapontado as expectativas tradicionais, pois ele harmonizou-se perfeitamente com um padrão estabelecido, com a finalidade de angariar alavancagem econômica e política. (WOLF, 1984, p. 147).

Ao fazermos um breve resgate histórico da China encontramos diversas características que reaparecem na Revolução Socialista. A rebelião Taiping (1850-1865) e a rebelião Nien (1852-1868), por exemplo, foram ensaios para a revolução comunista do século seguinte: “Elas expõem alguns temas organizacionais e ideológicos que voltariam a aparecer um século depois. Além disso, muitos líderes comunistas foram educados numa época em que a memória desses movimentos se conservava ainda muita viva.” (WOLF, 1984, p. 153).

Wolf destaca alguns elementos “modernos” na revolta de Taiping que foram retomados pelos comunistas mais tarde, como por exemplo, a extinção da ordem social fundada no governo da fidalguia. Além disso, aparecem várias demandas referentes à questão de gênero:

Concediam igualdade à mulher, inclusive dando-lhe acesso às várias categorias de liderança; havia mulheres soldados no exército Taiping. Promulgaram decretos contrários à mutilação dos pés, à prostituição e ao comércio de mulheres. A base do casamento seria a atração mútua entre os sexos e não, como no passado, os arranjos financeiros entre as famílias. (WOLF, 1984, p. 157-158).

Apesar dessas reivindicações bastante progressistas para a época, o que levou o comunista Fei Min a conceber este movimento como “socialismo utópico” é que o Taiping mantinha ainda o campesinato subjugado, pois não visava necessariamente beneficiar os camponeses, mas sim, organizar um novo sistema social que apesar da distribuição de poder, o camponês continuava sobrecarregado.

O nascente século XX via despertar na China três segmentos sociais descontentes com a ordem social estabelecida. Num contexto marcado pelas usurpações estrangeiras constantes, lutas e disputas internas, propagação da indústria e do comércio e o aumento do descontentamento rural, o campesinato, a classe operária em desenvolvimento e os estudantes se destacam e passam a organizar o dissenso na sociedade chinesa. Além disso,

começam a surgir novas formas de manifestação e organização políticas, os novos partidos políticos e as novas instituições começam a integrar o cotidiano da vida política chinesa.

Havia uma estreita ligação entre a nascente classe operária e o campesinato tradicional, os laços locais continuavam a existir, geralmente os operários vinham da mesma região e eram empregados pelo mesmo patrão; “alguns continuavam a trabalhar em suas especialidades anteriores, tais como a fabricação de tintas ou a carpintaria, mas em escala industrial.” (WOLF, 1984, p. 173).

Assim, havia uma rede de relacionamentos que ligava o novo operariado ao campesinato real por meio das massas urbanas, muito além da própria força de trabalho industrial. Esta relação estreita é essencial quando a tática revolucionária pressupõe uma aliança de classe entre camponeses e operários.

Outro elemento importante destacado por Wolf foi a atuação dos estudantes que, em detrimento do fim do sistema confuciano de exames, começaram a atuar politicamente no enfrentamento das estreitas noções familiares tradicionais, passando a exigir mudanças de maior alcance:

Embora, a princípio, os valores desse grupo permanecessem fortemente ligados às normas tradicionais da fidalguia erudita, ele foi se envolvendo de tal modo, com problemas suscitados pelo novo ambiente e pela nova educação, que se impermeabilizou à autoridade paterna, abrindo-se progressivamente à influência de valores novos (WOLF, 1984, p. 175).

Em sua maioria, os estudantes mantinham um posicionamento nacionalista, em oposição aos inimigos imperialistas,

[...] presos entre os padrões conflitantes do antigo e do novo; entre Ocidente e Oriente, entre o mundo de seus pais, com suas lealdades particularizadas e seu próprio envolvimento com os colegas de toda a China; defrontando-se frequentemente com situações econômicas incertas e ameaçados de desemprego; cada vez mais conscientes da impotência da China, perante o aumento da ameaça estrangeira – os estudantes reagiram a essa conjuntura através de um nacionalismo exacerbado. (WOLF, 1984:175)

Os operários, estudantes e camponeses que estavam organizados em ligas camponesas, passaram a compor as fileiras dos partidos de massa da época. De um lado o Kuo Min Tang, partido nacionalista, formado por quadros que haviam participado da fundação da República e derrubada do Império em 1911, de outro lado havia o Kung Ch’na Tang, partido da partilha da produção ou partido comunista, que foi fundado em 1921 e que

em 1932, por imposição da União Soviética, perdia sua autonomia ao fundir-se com o Kuo Min Tang na luta anti-imperialista e na instauração de uma reforma democrática liberal-burguesa na China.

As ações se concentraram na área urbana onde os comunistas foram derrotados. Em 1927, Chiang Kai-shek com o apoio da burguesia financeira e de uma organização de bandidos, o Bando Verde, efetuou o golpe que levou o Kuo Min Tang ao poder.

Após este desastre, o partido voltou-se para o movimento camponês como o único e decisivo elemento para o seu triunfo, o campesinato aparece agora como protagonista da ação revolucionária.

O descontentamento camponês sempre existira, mas esta seria a primeira vez em que ele seria orientado maciçamente no sentido de criar uma nova estrutura de poder que preenchesse o vazio político deixado pela desordem interna e pela intervenção estrangeira. (WOLF, 1984, p. 184).

Com o fim dramático da aliança com o Kuo Min Tang, os comunistas passam a criar sua própria base de poder político, buscam o apoio no campesinato e começam a criar o seu próprio exército vermelho.

A estratégia adota por Mao Tse Tung para o campo expressava no início todo o radicalismo da revolução socialista, já que previa a reforma agrária radical com o confisco de toda a terra e a criação de fazendas coletivas.

No entanto, tal postura mostrou-se áspera demais no terreno tradicional do campesinato chinês, o que exigiu uma reorientação ideológica que se refletiu numa postura mais amena, buscando o apoio dos camponeses médios e ricos.

Tal redefinição de estratégia levou os comunistas a voltarem seu olhar para a organização do campesinato nas aldeias, as quais passam a se constituir enquanto base de apoio do movimento camponês, já que a reforma agrária possibilitou “novas formas de organização – conselhos de aldeia, equipes de trabalho, sindicatos camponeses – que iriam proporcionar aos camponeses mais pobres e aos sem-terra a alavancagem política que os levaria a influenciar as decisões de sua aldeia.” (WOLF, 1984, p. 189).

Essas novas formas de organização tiveram seu sucesso atribuído à articulação dos mecanismos tradicionais, calcados na tradição camponesa, com elementos novos trazidos de fora:

As novas organizações faziam uso de mecanismos, os mais tradicionais, para auxílio mútuo e cooperação, baseados habitualmente na colaboração de parentes e amigos; mas foram sendo adaptados às novas finalidades da organização e defesa da aldeia, sob liderança camponesa. (WOLF, 1984, p. 189).

Esta interiorização do partido levou os comunistas a substituírem seus quadros, que eram recrutados entre os intelectuais de classe média e alta, por filhos de camponeses, o Exército Vermelho, por exemplo, tornou-se um veículo de mobilidade camponesa.

Apesar de contar em sua composição social com uma maioria camponesa, o partido comunista preservou seu programa revolucionário, não podendo ser caracterizado como um “partido camponês”, “eles souberam aproveitar-se das energias camponesas, mas para finalidades jamais sonhadas pelos próprios camponeses.” (WOLF, 1984:195)

Isto ocorreu em grande medida pela postura de Mao Tse Tung em promover uma modificação na política do partido. Neste sentido, é exemplar o texto “*A Propósito dos Métodos de Direção*”, escrito em junho de 1943, onde se percebe a preocupação de Mao no tratamento especial que o partido deveria ter para com as ideias provenientes das massas:

Toda direção correta em relação a qualquer trabalho prático do nosso Partido é necessariamente “das massas, para as massas”. Isto significa recolher as ideias, dispersas e não sistematizadas, das massas e concentrá-las (transformá-las, mediante estudo, em ideias sintéticas e sistemáticas), para depois devolvê-las, difundi-las e explicá-las, do modo que as massas as façam suas, as defendam e as traduzam em ação, procurando, com isso, comprovar na sua ação a justeza dessas ideias. Depois é preciso voltar a recolher e sistematizar as ideias das massas e devolvê-las para que as apliquem. E assim, infinitamente, de modo que as ideias se tornem cada vez mais justas, mais vivas e mais ricas em conteúdo. Esta é a teoria marxista do conhecimento (MAO TSE TUNG, 1982, p. 75).

Em seguida, no mesmo texto, Mao Tse Tung reforça a metodologia deste trabalho de recriação do senso comum das massas, no qual há uma reelaboração das tradições populares e não uma ruptura radical e imediata desses elementos contraditórios, para tanto, seria necessário dois momentos importantes, um deles é combinar o geral com o particular e o outro é ligar a direção às massas, ou seja,

[...] no processo de coleta e de sistematização e na defesa das ideias das massas, é necessário adotar o método de combinar o apelo geral com a aplicação particular. Isto é parte integrante desse método fundamental de direção. É necessário, a partir da aplicação particular em inúmeros casos

concretos, elaborar as ideias gerais e levá-las a muitas entidades diferentes para comprová-las (além de nós mesmos procedermos assim, devemos aconselhar aos demais que façam o mesmo). Depois, é preciso recolher e sintetizar as novas experiências (fazer o balanço) e elaborar novas diretrizes para que em geral as massas apliquem. (MAO TSE TUNG, 1982, p. 76).

Este papel importantíssimo atribuído à ideologia foi crucial para a empreitada revolucionária na China, pois serviu de mediador entre as ideologias inerentes dos camponeses e as ideologias derivadas do partido comunista, neste sentido: “A revolução reverteu a estrutura da sociedade chinesa e transformou os sonhos milenaristas das rebeliões camponesas anteriores em realidade social. O novo Estado chinês reivindica sua descendência dos Taipings, não dos eruditos confucianos.” (WOLF, 1984, p. 195).

As causas das rebeliões camponesas relatadas têm suas raízes no passado. Estes exemplos históricos demonstram a relação traumática de ruptura com o passado, que os movimentos sociais passaram e passam.

Na medida em que possuem uma composição social majoritariamente camponesa e definitivamente não proletária, levantam bandeiras e ideais derivados de outros grupos e classes sociais. Especialmente o socialismo, que emerge como resposta e perspectiva de futuro em relação aos problemas presentes que têm sua origem no passado. A difícil simbiose entre a tradição da memória cultural passada e a perspectiva revolucionária do futuro é o desafio candente destes movimentos: “Em toda parte, essa experiência histórica apresenta os estigmas de traumas e contendas, de interferência do passado e da ruptura com ele, bem como os benefícios da continuidade, da adaptação bem sucedida e do ajustamento.” (WOLF, 1984, p. 331).

A crítica que estes movimentos fizeram à sociedade capitalista é um desdobramento lógico dos efeitos da expansão capitalista na zona rural. Com a constante dissolução e recriação do campesinato, rompem-se os laços tradicionais e, torna o campo um locus permanente de conflito e um terreno fértil para a adoção de novas ideologias. Daí o recurso às ideologias derivadas como o anarquismo ou o socialismo, pois fornecem respostas aos problemas sociais provenientes da modernização capitalista no campo e constituem-se enquanto um contraponto à lógica de mercantilização da terra.

Vale lembrar que na ideologia popular a terra não é, necessariamente, uma mercadoria por natureza,

[...] torna-se assim só quando é definida como tal, por um novo sistema cultural, preocupado em criar uma nova espécie de economia. A terra faz

parte da paisagem natural, não foi criada para ser comprada e vendida e não é considerada como mercadoria na maior parte das sociedades de outro tipo, onde os direitos à terra são aspectos de grupo sociais específicos e sua utilização, o ingrediente de relacionamentos sociais específicos. Para o índio mexicano, para o camponês russo ou vietnamita, a terra era uma característica de sua comunidade. (WOLF, 1984, p. 333).

Ocorre, portanto, uma disputa cultural entre concepções capitalistas “modernas”, que transforma tudo e todos em mercadoria, e concepções tradicionais não-capitalistas, enraizadas na memória cultural popular das classes dominadas.

Até mesmo o fim das relações tradicionais de exploração é motivo de revolta e leva o campesinato, muitas vezes, a adotar posições ideológicas conservadoras ou reacionárias. Isto acontece porque “o capitalismo cortou os invólucros dos costumes, apartando as pessoas de sua matriz social habitual, a fim de transformá-las em atores econômicos, independente do seu envolvimento social anterior com seus vizinhos e parentes.” (WOLF, 1984, p. 335).

A destruição dos costumes tradicionais se dá concomitante à construção da sociabilidade capitalista, que desumaniza o homem alienando-o de sua subjetividade.

O capitalismo “libertou” o homem, como agente econômico, mas o processo concreto dessa libertação requereu o acúmulo do sofrimento humano – contra o qual os críticos anticapitalistas, conservadores e radicais, iriam dirigir suas críticas, do ponto de vista moral e social. (WOLF, 1984, p. 336).

Os movimentos estudados por Wolf e Hobsbawm são reações defensivas das classes populares à modernização capitalista. Essas respostas às contradições do capitalismo estão ao mesmo tempo vinculadas ao retorno das tradições perdidas e propensas a aceitar, de forma contraditória, a inovação das ideologias derivadas:

Assim, a própria difusão do princípio capitalista de mercado forçou os homens a procurarem defender-se contra ele. Nesse confronto, eles poderiam manter-se fiéis às suas instituições tradicionais, cada vez mais subvertidas pelas forças que eles tentavam neutralizar, ou dedicar-se à procura de novas formas sociais que lhes oferecessem abrigo. Em certo sentido, os nossos seis casos podem ser encarados como o resultado de tais reações defensivas, conjugadas à busca de uma nova ordem social mais humana (WOLF, 1984, p. 338).

A tendência dos conflitos com o advento do capitalismo previu uma mudança no eixo da luta de classes. A aristocracia cede lugar à burguesia e o campesinato declina em detrimento do avanço do proletariado. No entanto, nas formações sociais concretas

o que se vê é uma coexistência de classes e grupos “modernos” com “tradicionais”, daí a “integração” constante entre ideologias inerentes e ideologias derivadas na formação do protesto popular.

O fator decisivo que leva o camponês à rebelião é a relação do campesinato com o campo de poder que o cerca. Para Wolf, “é improvável que o camponês pobre e o lavrador sem terra tomem o partido da rebelião, a *não ser que* possam confiar em um poder externo para desafiar o poder que os constrange” (WOLF, 1984, p. 348).

Aqui Wolf lança mão de uma tese interessante acerca da atividade revolucionária, a partir dos exemplos do campesinato. Para ele, o que produz a atividade revolucionária não é nem tanto o crescimento de um proletariado industrial quanto o desenvolvimento de uma força de trabalho industrial ainda estreitamente ligada à vida na aldeia. Isso porque, é justamente a tentativa do campesinato em se conservar tradicional que o torna revolucionário. Além disso, a localização periférica do campesinato pobre e médio em relação ao centro de controle estatal que promove certa mobilidade tática reforça seu potencial revolucionário: “De fato, as áreas periféricas, sejam ou não habitadas por camponeses, frequentemente demonstram uma tendência para se rebelarem contra as autoridades centrais.” (WOLF, 1984, p. 351).

A manutenção e recriação do campesinato dentro das formações sociais capitalistas tornaram as comunidades redutos da tradição camponesa: “Presas às estruturas que as cercavam, elas atuavam como verdadeiras panelas de pressão cheias de inquietação que, na hora de explodir, soltavam sua força para fora, para garantir mais espaço vital para seu modo de vida habitual, corporativo.” (WOLF, 1984, p. 352).

O reconhecimento dos limites que o capitalismo impõe à reprodução de seu modo de vida tradicional pode levar o campesinato a adotar ideologias derivadas, que apresentem a possibilidade de viabilização desses laços tradicionais com a superação do modo de produção capitalista. Pensar tal possibilidade numa sociedade complexa e desenvolvida não deixa de ser anacrônico, no entanto, é o elemento contraditório da utopia camponesa, fundada na aldeia livre.

É neste sentido que a utopia camponesa sustenta uma posição antiestatal:

Para o camponês, portanto, o Estado é uma quantidade negativa, um mal a ser substituído a toque de caixa, por sua própria ordem social “feita em casa”. Acreditam que essa ordem pode funcionar sem o Estado, pois os camponeses rebeldes são anarquistas inatos. (WOLF, 1984, p. 353).

Essa utopia fundada na aldeia livre possibilita ao campesinato constituir-se enquanto terreno fértil para a emergência de visões milenaristas de mundo que encontramos ainda em muitos movimentos camponeses contemporâneos: “A ordem verdadeira ainda está por vir, talvez por um milagre, talvez por uma rebelião ou por ambos. Juntos o anarquismo camponês e a visão apocalíptica do mundo, fornecem o combustível ideológico que move o campesinato rebelde.” (WOLF, 1984, p. 353).

Esses exemplos históricos demonstram a complexidade das lutas sociais quando analisadas a partir dos desdobramentos político-ideológicos. Resta-nos esclarecer agora, a estreita vinculação entre a luta de classes e movimentos sociais e, conseqüentemente, a relação deste último com o Estado, pois é neste processo de luta que as ideologias são criadas e recriadas.

CAPÍTULO 2
MOVIMENTOS SOCIAIS, ESTADO E LUTAS DE CLASSES

As contradições socioeconômicas do capital produzem demandas entre as classes e grupos sociais dominados, daí a necessidade de organização e constituição de movimentos sociais que lutem por essas demandas, desde as mais simples e imediatas até as exigências revolucionárias na luta pela superação do modo de produção capitalista.

Neste sentido, os movimentos sociais são uma das formas de luta de classes, de maneira que está ora implícita ora explícita sua vinculação com as contradições de classes, pois, se por um lado, as classes dominantes não necessitam se organizar em movimentos sociais⁴, por outro lado, esta forma de organização é um constante recurso das classes dominadas em sua luta pela emancipação.

A partir das reflexões de Tarrow (2009) e Saes (1987) e (1994) buscar-se-á vincular o movimento social com a emergência das classes fundamentais do capitalismo e do Estado burguês moderno, comparando os movimentos chamados “pré-industriais” e os movimentos “modernos” que nascem e se desenvolvem à sombra do Estado burguês, tentando demonstrar as rupturas e as continuidades das formas de ação e organização bem como das ideologias principais que impulsionam esses movimentos.

2.1 A GÊNESE DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Tarrow localiza o surgimento do moderno movimento social no processo de dissolução do Antigo Regime e emergência e consolidação da burguesia enquanto classe dominante na Europa Ocidental e na América do Norte, ou seja, no fim do século XVIII até o início do XIX.

O confronto político é parte integrante dos movimentos sociais, pois ele é recorrente “quando pessoas comuns, sempre aliadas a cidadãos mais influentes, juntam forças para fazer frente às elites, autoridades e opositores” (TARROW, 2009:18).

Este tipo de evento é recorrente na história das sociedades, no entanto, as ações preparadas, racionalmente premeditadas, coordenadas e mantidas contra os opressores de maneira sistemática, quase que institucionais organizadas em movimentos sociais são uma invenção moderna que acompanhou o surgimento do Estado moderno.

Neste sentido, os movimentos sociais se constituem enquanto “sequências de confronto político baseadas em redes sociais de apoio e em vigorosos esquemas de ação

⁴ As classes dominantes já se encontram organizadas enquanto *classe para si*. O Estado burguês sintetiza e, em última instância, defende os interesses políticos e econômicos das classes dominantes, ele é a expressão do poder político das classes economicamente dominantes, o que torna desnecessária a utilização de movimentos sociais para lutar por suas reivindicações de classe.

coletiva e que, além disso, desenvolvem a capacidade de manter provocações sustentadas contra opositores poderosos.” (TARROW, 2009, p. 18).

A ênfase dada ao confronto político aparece como elemento constitutivo dos movimentos sociais na medida em que “o ato irredutível que está na base de todos os movimentos sociais, protestos e revoluções é a ação coletiva de confronto” (TARROW, 2009, p. 19).

A ação coletiva torna-se de confronto quando é empregada por pessoas que não têm acesso regular às instituições, que agem em nome de exigências novas ou não atendidas e que se comportam de maneira que, fundamentalmente, desafiam os outros ou as autoridades (TARROW, 2009, p. 19).

A ação coletiva de confronto, que é a base dos movimentos sociais, “é o principal e quase sempre único recurso que as pessoas comuns têm contra opositores mais bem equipados: os estados poderosos.” (TARROW, 2009, p. 19).

A interação entre Estado e movimentos sociais pode ser vista como “um dueto de estratégia e contra estratégia entre os ativistas e os detentores do poder” (TARROW, 2009, p. 19).

Contra as análises positivistas que predominaram nos estudos dos movimentos sociais desde o início do século XVIII, quando emergiu o movimento social nacional revolucionário na França e que insistiam em tratar as revoltas, rebeliões e movimentos sociais como atos de uma “multidão enlouquecida”, Tarrow propõe que os movimentos sociais “são mais bem definidos como desafios coletivos baseados em objetivos comuns e solidariedade social numa interação sustentada com as elites, opositores e autoridades” (TARROW, 2009, p. 19).

Neste sentido, os movimentos sociais preparam desafios contenciosos por meio da ação disruptiva direta contra a ordem instituída, não são necessariamente revolucionários, tendendo muitas vezes a serem absorvidos e institucionalizados pelo Estado burguês, na medida em que este suaviza o conflito de classes.

No entanto, não há revolução - entendida aqui como superação do modo de produção dominante numa dada formação social - sem movimentos sociais. Justamente porque uma empreitada desta envergadura pressupõe a tomada do poder do Estado e a destruição do aparelho estatal, o que implica na ação coletiva de uma massa que se oponha

diretamente ao poder das classes dominantes, representado e materializado pela existência do Estado.

Delimitar-se-á o surgimento dos movimentos sociais modernos, bem como sua relação com o Estado Burguês, trabalhando com a oposição entre as antigas formas de mobilização e protesto, típicas das sociedades pré-industriais, e as novas formas levadas a cabo pelos movimentos sociais nas sociedades capitalistas. Vale lembrar que este recorte teórico foi utilizado por diversos autores estudiosos dos movimentos sociais, dentre eles o próprio Tarrow (2009), Rudé (1991) e Hobsbawm (1970).

2.2 ANTIGAS FORMAS DE PROTESTO OU MOVIMENTOS PRÉ-INDUSTRIAIS

O antigo repertório dos protestos sociais comportava confrontos que eram marcados pela ação direta, com um repertório estreito, bifurcado e particular, “o confronto sempre explodia em celebrações públicas, recorrendo a um simbolismo rico e frequentemente irreverente, a rituais religiosos e à cultura popular.” (TARROW, 2009, p. 52).

Rudé (1991), em seu estudo sobre o padrão geral de comportamento da multidão, analisa o período de transição para a nova sociedade industrial nas décadas de 1730 a 1840 na França e Inglaterra. Ele relata que, embora a multidão⁵ tenha se comportado de maneira distinta em diferentes situações, havia elementos comuns dentre os quais se destaca a ação direta e a imposição de alguma noção de justiça “natural” elementar:

Os grevistas mostraram a tendência a destruir máquinas ou “derrubar” as casas de seus patrões; os amotinados da fome tendiam a invadir mercados e padarias e impor um controle popular de preços, ou *taxation populaire*; os amotinados rurais, a destruir as cercas das terras que eram fechadas e as barreiras nas estradas, ou as máquinas de debulhar ou albergues de pobres, ou então a incendiar as medas do agricultor ou do dono de terras; e os manifestantes urbanos tendiam a “derrubar” as capelas e casas de reunião dos dissidentes, a destruir as casas e a propriedade de suas vítimas e a queimar seus inimigos políticos em efígie (RUDÉ, 1991, p. 256).

A ação direta assume a forma adequada de protesto social pré-industrial, uma época na qual os conflitos diretos entre as classes governantes ou ricas, e as “classes inferiores” tinham mais possibilidade de ocorrer nos distritos rurais, nas pequenas cidades e nas periferias das grandes cidades.

⁵ A multidão analisada por Rudé refere-se ao que os sociólogos chamam de grupos “frente a frente”, ou de contato direto, que atuaram nas manifestações políticas, atividades como greves, motins, rebeliões, insurreições e revoluções. (RUDÉ, 1991)

Portanto, as circunstâncias da época não só eram uma provocação constante à desordem popular, como também tendiam a determinar a natureza da explosão. Pois qual poderia ser a forma adequada de protesto social nas áreas rurais, nas aldeias de mineração, ou pequenas cidades-mercados, ou mesmo nos subúrbios mais distantes de cidades industriais recém-surgidas, senão o recurso à ação direta da justiça “natural”, praticada por Nedd Ludd em Derbyshire e Cheshire, por Rebeca na Gales do Oeste, pelos manifestantes “Swing” no sul da Inglaterra ou pelos participantes dos motins de fome, na França e na Inglaterra, em 1766 e 1775 (RUDÉ, 1991, p. 258).

A ação coletiva apresenta-se como reflexo direto da estrutura social de classe. Neste sentido, a revolta agrária parece ser inseparável da ordem feudal, assim como a greve o é da ordem capitalista industrial. Há uma identidade entre as formas de ação e os conteúdos das reivindicações.

Além dessa determinação da estrutura de classes, as ideologias cumpriram um papel importante na configuração dos protestos e manifestações, segundo Rudé,

Uma outra explicação deve ser procurada na sobrevivência das ideias e valores tradicionais. A circulação das ideias políticas radicais iria, no curso do século XIX, envolver os pequenos negociantes, artesãos e trabalhadores de fábricas na luta pelos direitos políticos e pelas grandes causas dos direitos e fraternidade do homem. (RUDÉ, 1991, p. 259).

Neste sentido, é necessária a exposição e análise de alguns motivos básicos e mitos e crenças tradicionais que tiveram papel destacado nesses distúrbios.

Um dos elementos de destaque foi o desenvolvimento de um *instinto de nivelamento* que revelava uma preocupação constante com a justiça social:

Para começar, temos o tradicional instinto do “nivelamento”, comum em todas essas ocasiões, que leva os pobres a buscar um grau de justiça social elementar a expensas dos ricos, *les grands*, e dos que representam a autoridade, quer sejam funcionários do governo, senhores feudais, capitalistas ou líderes revolucionários de classe média (RUDÉ, 1991, p. 242).

A crença no rei como o protetor ou pai de seu povo, que fora nutrida por muitos protestos e mobilizações, revela que muitos movimentos pré-industriais permaneceram ancorados no passado. Na Inglaterra, por exemplo, a ideologia popular do direito de nascença demonstra esse olhar para o passado glorioso:

A crença de que os ingleses “nasceram livres”, e não “escravos”, e não passavam fome nem usavam “tamancos” – como os estrangeiros em

geral e os estrangeiros papistas em particular— tinham raízes profundas, e isso desde os conflitos religiosos e sociais dos séculos XVI e XVII.

[...] Não se tratava apenas de defender as “liberdades” inglesas contra o ataque estrangeiro: havia o problema ainda maior, de restabelecer sua “pureza original” na Inglaterra. Mais uma vez havia ali um apelo constante ao precedente, às glórias de um passado distante ou imaginário, e não às perspectivas abertas pelo presente (RUDÉ, 1991, p. 271-248).

Tanto é que o mito do “jugo normando”⁶ persistiria entre os radicais democráticos até meados do século XVIII.

As ideias milenares fundamentadas na esperança de uma completa e radical transformação do mundo que acontecerá no milênio, e desembocará na construção de um mundo despojado de todas as deficiências que nele agora existem, constituem outro elemento presente nesses protestos:

As ideias milenárias e religiosas também tiveram um papel evidente nos distúrbios populares. O milênio poderia assumir uma forma secular ou religiosa, embora (ao contrário do ideal wesleyano) devesse realizar-se geralmente na terra, e não no céu.

[...] a esperança de que, finalmente, as promessas do passado seriam cumpridas, o peso, em especial, o da odiada talha, seria removido das costas dos camponeses e uma nova era duradoura começaria. (RUDÉ, 1991, p. 249).

Não necessariamente as ideias milenaristas impulsionam as pessoas à luta, elas podem agir igualmente como antídoto à militância popular ou como um consolo para a derrota política.

Dessa forma, o que temos é uma estreita vinculação entre os elementos religiosos, sociais e políticos nestes movimentos, tanto que os seculares, racionalistas, como os “direitos do homem” e outros produtos do Iluminismo, não serviriam necessariamente como um antídoto da religião. Os movimentos anti-religiosos sempre duraram pouco. Em muitos distritos o povo assumiu, ele mesmo, a iniciativa. A Revolução viu, assim, uma onda notável de novos cultos religiosos: “Cerimônias solenes, acompanhadas por toda a *mystique* das velhas práticas religiosas, foram dedicadas a novos santos locais ou grandes mártires populares da Revolução, Marat, Chalier e Lepeletier.” (RUDÉ, 1991, p. 251).

⁶ “Mas uma das crenças mais notavelmente persistentes era a de que “liberdades” perfeitas tinham existido sob os reis saxões e tinham sido tomadas dos ingleses “nascidos livres”, juntamente com as terras, pelos cavaleiros normandos invasores, sob o comando de Guilherme, o Bastardo, em 1066.” (RUDÉ, 1991, p. 248).

Não se tratava apenas de revoltas religiosas, contra esta ou aquela doutrina, mas antes, uma revolta contra a ordem social estabelecida, que buscava subverter a dominação de classe pela ação das classes populares, daí o desenvolvimento de diversas ideologias que contestavam esta dominação.

É notório que o embate se dê no plano religioso, haja vista que se trata de grupos e classes sociais, cuja visão de mundo estava fortemente vinculada ao misticismo. A ideologia religiosa que outrora servia para a manutenção da classe dominante no poder foi redefinida a partir da condição de classe dos dominados e serve agora de combustível para a revolta e para a contestação.

Essa relação estreita entre política e a religião cristã reaparece na História, quase sempre, justificando as ações das classes dominadas em nome da justiça e da liberdade enquanto realização de convicções igualitárias. Chistopher Hill em sua obra *O Mundo de Ponta-Cabeça* (1987), ao analisar os grupos radicais ingleses do século XVII, demonstra essa integração dialética entre ideologias religiosas e políticas.

Assistia-se na Inglaterra a um declínio progressivo do prestígio da nobreza, isto se dava concomitante a um crescente sentimento de intolerância, fundado na noção de injustiça social, frente às desigualdades sociais e a miséria dos mais pobres. Segue abaixo um discurso de Winstanley, líder dos diggers⁷, que revela a estreita ligação entre concepções morais de justiça e liberdade com o cristianismo,

Todos os homens se ergueram pela liberdade,... e aqueles dentre vós que pertencem a espécie mais rica têm vergonha e medo de reconhecê-la quando a vêem, porque ela chega vestida em roupas rústicas... A liberdade é o homem que girará o mundo de cabeça para baixo, por isso não espanta que tenha tantos inimigos... A autêntica liberdade reside na comunidade em espírito e na comunidade das riquezas terrenas; ela é Cristo, o verdadeiro filho do homem que se espalhou por toda a criação e que ora reintegra todas as coisas em si mesmo (HILL, 1987, p. 117).

Os diggers se proclamavam os autênticos levellers, essa reafirmação de “autênticos” demonstra o caráter heterogêneo do movimento, que comportava em seu interior diversas tendências. “Em Londres”, por exemplo, “deve ter havido um grande número de

⁷ Os Diggers ou escavadores foram um movimento de trabalhadores rurais pobres, liderado por Gerrard Winstanley entre os anos de 1649 e 1650 na Inglaterra, e que pretendia substituir a ordem feudal, recentemente derrotada na Guerra civil inglesa, por uma sociedade socialista, agrária e cristã anticlerical. Eles também se denominavam os True Levellers ou Niveladores Verdadeiros por pretender levar a igualdade política proposta pelos Levellers também à esfera econômica.

simpatizantes dos levellers que nunca vieram a concordar claramente com todos os pontos de vista do movimento.” (HILL, 1987, p. 124).

O autor relata a existência de uma ala mais radical que defendia o uso da força bruta, além de defender os pobres contra os ricos e ideias de um comunismo agrário. Este, aliás, foi tema recorrente nas revoltas da Inglaterra, as ideias comunistas ganharam o terreno político em grande medida após a liberdade nos anos 1640.

Um famoso panfleto anônimo chamado *Tyrannipocrit Discovered* (O desmascaramento do tiranipócrata) impresso em 1649, sintetiza as aspirações comunistas que povoavam as mentes e corações de militantes levellers na época. O texto

[...] atacava o governo da República Inglesa por não haver estabelecido “uma igualdade de bens e de terras”, [...] o autor denunciava “os ladrões ricos”, que “combinam entre si considerar legal o enforcamento de um pobre quando este rouba, depois que eles o privaram, desonestamente, de qualquer meio de subsistência”. “Tornam-se ladrões, eles, por lei votada no Parlamento”. A propriedade dos ricos deveria ser repartida entre os pobres e redividida pelo menos uma vez ao ano. “Dar a cada homem com discernimento o que mais perto estiver de uma repartição igual de todos os bens terrenos”. (HILL, 1987, p. 126).

Em 1647, aparecem propostas de defesa do sufrágio universal masculino, justificavam tal reivindicação contestando o direito “divino” da nobreza e reafirmando igualdade de todos por natureza.

Após dez meses de ocupação de terras incultas pelos *diggers* em Wellingborough, publicam um panfleto que justifica tais ações:

O comércio definhava, não havia trabalho; “endureceram-se os corações dos ricos, eles nada nos darão se pedirmos às suas portas. Se roubarmos, a lei porá fim a nossas vidas. De fome já morreram muitos dentre os pobres, e para nós, que vivemos, melhor seria morreremos pela espada do que pela fome”. Por isso eles, como os *diggers* de Surrey, começaram a “cavar, adubar e semear cereais nos comunais incultos que têm por nome Bareshrank. (HILL, 1987, p. 134).

Para Hill, as terras abandonadas e florestas podem ser vistas como escolas de democracia econômica. Os *diggers* desenvolvem a noção de que a terra não poderia ficar inculta, como era o caso de quase metade da Inglaterra, segundo os rebeldes. Para Winstanley,

[...] o cultivo dos comunais poderia proporcionar os investimentos de capital em benfeitorias que se faziam necessária sem, com isso, sacrificar os interesses dos mais pobres. Havia terra suficiente para manter uma

população dez vezes superior a então existente, acabar com a mendicância e o crime, e fazer da Inglaterra a primeira dentre as nações (HILL, 1987, p. 137).

Este era o programa agrário de Winstanley, que fora atribuído a inspiração divina, assim como a fundamentação ideológica do trabalho comunal, este aparece justificado pela vontade de Deus e pela noção de justiça:

Aquele que trabalha para outrem, seja em troca de salários ou para pagar-lhe um foro, faz um trabalho sem justiça... mas os que resolvem a trabalhar e comer juntos, fazendo da terra um tesouro comum, unem as mãos a Cristo para libertar a Criação e purificar todas as coisas da maldição original. (HILL, 1987, p. 137).

Winstanley articula de maneira perspicaz o cristianismo, fortemente enraizado na tradição popular, com uma noção de trabalho justo, que soou como música aos ouvidos daqueles que eram oprimidos pela ordem feudal e o estavam sendo pela nascente ordem capitalista, pois a injustiça encontra-se vinculada à exploração do trabalho.

O desdobramento lógico dessa crítica à exploração do trabalho é a construção de uma comunidade de trabalho livre, na qual “o cultivo em conjunto dos terrenos comunais era a questão crucial, o ponto de partida com base no qual a gente do povo poderia, em todas as partes da Inglaterra, construir uma comunidade de iguais.” (HILL, 1987, p. 137).

Winstanley superou as justificações baseadas no passado para a implantação de seu programa agrário, o que ele propunha era fundamentado em argumentos progressistas:

O cultivo das terras abandonadas, se realizado coletivamente pelos pobres, poderia ter apresentado todas as vantagens que caracterizam a cultura em larga escala, tais como um desenvolvimento planejado, a utilização de fertilizantes, etc. Poderia ter abastecido de alimentos a população inglesa, então em expansão, sem com isso destruir o estilo tradicional de vida numa escala tão elevada como a que se deu (HILL, 1987, p. 138).

Os *diggers* propunham, portanto, não um retorno ao passado glorioso, mas olhavam para o futuro e nas possibilidades de se construir uma sociedade mais justa e igualitária.

Para Hill, houve uma superação, por parte de Winstanley, da mentalidade de pequeno proprietário, na medida em que se contesta a propriedade privada. Assim, a servidão e a escravidão tiveram como fator determinante a instituição da propriedade privada:

Nesse princípio não se disse palavra alguma que permitisse entender que uma parte da humanidade devesse governar outra... Porém,... imaginações egoístas... impuseram um homem a ensinar e mandar em outro. E dessa forma... o homem foi reduzido à servidão e tornou-se mais escravo dos que pertencem à sua mesma espécie, do que eram os animais dos campos relativamente a ele. E assim a terra... foi cercada pelos que ensinavam e governavam, e foram feitos os outros... escravos. E essa terra, que na criação foi feita como celeiro comum para todos, e comprada, vendida e conservada nas mãos de uns poucos, o que constitui enorme desonra para o Grande Criador (HILL, 1987, p. 140).

Existe aqui uma clara semelhança com os argumentos utilizados por Jean Jacques Rousseau em seu discurso *Sobre a Origem da Desigualdade*, publicado em 1755, mais de cem anos depois da revolta *digger*. Vale lembrar que para Rousseau a propriedade privada funda a sociedade civil, originando a desigualdade social e a escravidão, pois retira o homem da igualdade do estado de natureza. Além disso, para Winstanley a propriedade privada fora imposta pelo poder da força, tendo sua origem determinada por uma violência ilegítima,

[...] foi pela espada que vossos ancestrais introduziram, na criação, o poder de cercar a terra e fazê-la sua propriedade; foram eles que primeiro mataram os seus próximos, os homens, para assim roubarem ou pilharem a terra que a estes pertencia, e deixá-la em herança a vós seus descendentes (HILL, 1987, p. 140).

Winstanley propunha também a ampliação da democracia política para a economia, buscando articular igualdade e liberdade. Neste sentido, ele supera a teoria *leveller* do jugo normando, que previa o retorno das leis dos anglo-saxões e insiste na universalização da equidade como valor absoluto de sua sociedade: “Todas as leis que não se fundam na equidade e na razão, e que não reconhecem uma liberdade universal, porém a limitam a algumas pessoas distintas, deveriam... ter sido cortadas junto com a cabeça do rei.” (HILL, 1987:140-141)

Emergem deste processo duas concepções acerca da futura sociedade comunista. A primeira, muito próxima das teorias anarquistas, previa a abolição completa das leis, o que pressupõe a extinção imediata do Estado. Com o fim da mercantilização do trabalho as leis e o Estado seriam desnecessários. A segunda imagem emerge após o fracasso da colônia dos *diggers* e enfatiza o papel do exército na construção dessa sociedade, o que indica certo período de transição para a sociedade ideal:

Nessa versão de seu pensamento enfatizava a necessidade de um exército, com a tarefa de deter e destruir todos os que se empenham em manter ou restabelecer a servidão do poder régio, de proteger a comunidade da brutalidade do povo, e de fazer aplicar as leis; mas esse exército havia de ser uma milícia popular, não obedecendo nenhum Parlamento que não fosse representativo do povo. A liberdade via-se garantida por um direito de resistência popular (HILL, 1987, p. 143).

Estão lançadas aqui as bases para a teoria socialista moderna que prevê a destruição do aparelho de Estado burguês e a construção de um Estado socialista que acabaria com as classes sociais. Tal teoria foi sistematizada quase dois séculos depois por Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista*:

Se, em sua luta contra a burguesia, o proletariado necessariamente se constitui em classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e, como tal, suprime violentamente as velhas relações de produção, então junto com elas, suprime os antagonismos de classes e as classes em geral e, com isso, abole sua própria dominação de classe. (MARX; ENGELS, 2001, p. 29).

Assim como Marx e Engels, Winstanley estava pensando num estágio transitório no qual as pessoas se adaptassem à nova sociedade, com a construção de um Estado controlado pelo povo, que ampliasse a participação em todas as esferas da vida. Neste sentido, por exemplo, os magistrados continuariam existindo, mas seriam eleitos anualmente com mandatos controlados pelos eleitores.

Outros pontos importantes do programa de Winstanley e que foram sempre retomados pelos modernos comunistas são: a abolição do trabalho assalariado, controle estatal sobre o comércio externo e a educação universal.

No entanto, o ponto crucial da proposta de Winstanley era a abolição da propriedade privada,

[...] onde exista um povo... unido graças à propriedade coletiva dos meios de subsistência até formar uma só pessoa, será o seu país o mais poderoso do mundo; pois então ele defenderá o seu patrimônio como se fosse um único homem.

[...] Mas, quando a terra tornar a ser um tesouro comum, assim como ela deve ser,... então, haverá de cessar essa inimizade entre todos os países, e ninguém mais se atreverá a tentar dominar os outros, nem ousará matar o seu próximo, nem desejará possuir mais terras que seu semelhante (HILL, 1987, p. 146).

Winstanley era um anticlerical radical, defendia o pressuposto teológico de “construção do céu na terra”, em oposição à visão tradicional que delegava ao além a vida livre e igual. A salvação e a libertação era algo imediato e terreno, o que implicava na negação da divindade da dominação dos proprietários de terras.

A nova sociedade comunista era concebida como um “novo paraíso na terra”, a missão do povo judeu, contida no velho testamento é interpretada como a construção dessa sociedade na qual todos estariam salvos, pois encontrariam a liberdade e a paz.

A interpretação que fizeram da Bíblia revela uma preocupação com o significado espiritual e moral - até mesmo ideológico - e não com a verdade histórica. Winstanley soube articular essa visão religiosa arraigada na tradição popular com uma concepção racionalista e democrática de política, ideologias inerente e ideologias derivadas encontravam-se dialeticamente fundidas.

Neste sentido, mobilizou uma grande massa em favor da construção do “paraíso na terra”, a propriedade privada, alegoricamente vista como o anticristo, deveria ser abolida para a libertação, aqui e agora, do povo oprimido.

Ao contestar o pecado, os radicais protestantes demoliram o alicerce que justificava a dominação de classe. Fosse, então, o pecado uma invenção das classes dominantes, nada mais poderia justificar a propriedade privada, a divisão da sociedade em classes e o Estado que protegia a propriedade.

Winstanley avança neste sentido e inverte a justificativa tradicional, não é mais a queda do homem dos céus que deu origem a propriedade, mas a propriedade que levou o homem a perder seu lugar junto a Deus:

O poder estatal, os exércitos, as leis e a máquina da “justiça”, as cadeias e forcas, tudo isso existe para proteger a propriedade que os ricos roubaram dos pobres. A maldição original é a exploração – não o trabalho. Devemos suprimir o trabalho assalariado, se desejamos restaurar a liberdade que antecedeu a Queda. A compra, a venda e todas as leis que regulam o mercado fazem parte da Queda (HILL, 1987, p. 169).

Apesar de concordar com os puritanos ao enfatizar a dignidade do trabalho, Winstanley chega a conclusões opostas, na medida em que condena a apropriação do trabalho de outra pessoa, ou seja, o trabalho é algo tão dignificante que o seu resultado não pode ser apropriado pelo proprietário dos meios de produção. Neste sentido, “todos os grandes proprietários rurais são ladrões. A conclusão de Winstanley, tão oposta à dos pregadores, é que tanto a propriedade dos senhores quanto o trabalho assalariado têm de ser suprimidos,

pois introduzem a servidão monárquica.” (HILL, 1987, p. 317) O trabalho explorado é uma imposição dos ricos e não um castigo divino, e deve, portanto, ser abolido.

Podemos observar a existência de diversas ideologias contestatórias da ordem dominante, algumas mais arraigadas na experiência e na tradição popular; e outras mais complexas e elaboradas com requintes teóricos eruditos, mas que possuíam uma inserção muito grande nas massas oprimidas.

Até o fim do século XVIII, destacavam-se quatro tipos principais de revolta popular: o pão, a terra, a crença e a morte aos opositores eram as fundamentais causas dos conflitos que traziam sempre os componentes do paroquialismo, da ação direta e do particularismo.

A escassez de alimentos foi por vezes o deflagrador dos conflitos sociais, as formas de ação derivadas desta situação permaneceram particularistas, diretas e dependentes de entendimentos herdados, além disso, frequentemente, devido à alta dos preços, armazenagem às escondidas e especulação, os alvos eram bem definidos: mercadores, intermediários, judeus e protestantes (TARROW, 2009).

As revoltas camponesas geralmente reivindicavam os direitos tradicionais, sempre vinculados ao rompimento, por parte das classes dominantes, de antigas convenções e contratos.

As formas das revoltas por terras quase sempre seguiram um ritual que tomava forma a partir das reivindicações dos sem terra ou dos que tinham pouca terra. Os camponeses, brandindo forcados e foices ou carregando a cruz ou uma imagem da virgem, se reuniam numa praça da cidade, marchariam para a terra usurpada e a “ocupariam” (TARROW, 2009, p. 57).

Novamente aparece a vinculação dos protestos com a condição social das classes dominadas, tendo em vista o conflito ser detonado pelos camponeses sem terra ou com pouca terra.

Havia, portanto, uma grande variedade de motivos e crenças, “através dos quais as questões econômicas e os apelos aos direitos consuetudinários existiam, lado a lado com novas concepções do lugar do homem na sociedade e a busca do milênio.” (RUDÉ, 1991:252)

É notória a complexa simbiose entre as ideias novas e as velhas, as crenças tradicionais muitas vezes não são abandonadas, mas transformam-se e adaptam-se para atender às novas necessidades.

A memória e a tradição oral, bem como as condições materiais do presente, servem para perpetuar as formas de distúrbio popular:

Embora os motins tivessem tendência a seguir padrões tradicionais, mesmo o mais breve deles raramente surgia já pronto. Até mesmo uma greve local, ou um motim da fome, ganharia força a partir de um começo modesto e teria pontos de partida, clímax e conclusão claramente definidos (RUDÉ, 1991, p. 260).

O motim, que foi uma das formas características do protesto, desenvolvia-se quase sempre de maneira contingente:

Em sua forma mais característica, o motim ou rebelião que cresceu desde um início relativamente pequeno num mercado, numa taberna, numa padaria, num açougue ou na casa de vinhos, ou foi deflagrado por uma palavra ao acaso ou por um ato de provocação e, graças a isso, ou por outros meios, pôde assumir uma dimensão e um impulso que ninguém, nem mesmo o mais experiente dos líderes, poderia ter planejado ou esperado. (RUDÉ, 1991, p. 260).

Os alvos de protesto sempre foram muito precisos, “o estudo da multidão pré-industrial sugere que ela se amotinou visando a objetivos precisos e raramente empenhou-se em ataques indiscriminados a propriedades ou pessoas.” (RUDÉ, 1991, p. 272).

Por meio de diversos recursos, como faixas, bandeiras vermelhas ou tricolores, distribuição de rosas, etc. os grupos e pessoas motivados por diferentes crenças unificavam-se em apoio a uma causa comum e direcionavam seu protesto contra um alvo comum.

Na maioria das vezes essas ações diretas implicavam a destruição violenta, sistemática e metódica da propriedade privada:

A destruição da propriedade é, portanto, uma característica constante da multidão pré-industrial; mas não a destruição de vidas humanas, que está mais ligada às *jacqueries*, revoltas de escravos, rebeliões camponesas e explosões milenaristas do passado, bem como aos motins radicais e distúrbios comunais de épocas mais recentes (RUDÉ, 1991, p. 273-4).

Essas ilustrações nos mostram que a multidão não era, de modo algum, “irracional”, no sentido mais amplo da palavra. Era muitas vezes movida por ideais utópicos, pelo pânico, por ideias milenaristas, mas mantinham objetivos bem racionais: “Em suma, a multidão foi violenta, impulsiva, facilmente provocada pelo boato e inclinada ao pânico; mas

não foi inconstante, peculiarmente irracional, nem geralmente dada a ataques sangrentos a pessoas.” (RUDE, 1991, p. 276).

No entanto, o recurso à ação direta foi uma constante, pois, observa-se a ausência do Estado, enquanto alvo e mediador das ações coletivas. Não havia a possibilidade de cooptação das demandas desses movimentos, por parte do Estado, como forma de solucionar os conflitos. Esta é uma característica dos conflitos modernos que veremos a seguir.

2.3 A RELAÇÃO ENTRE ESTADO E MOVIMENTOS SOCIAIS

Para Tarrow (2009), a formação do Estado moderno, tipicamente assumindo a forma de uma democracia representativa, gera uma estrutura de oportunidade para a ação coletiva. O autor cita como exemplo a formação do Estado na França e nos Estados Unidos e conclui que

[...] nos dois países a construção do Estado proporcionou uma estrutura de oportunidades para o surgimento de movimentos. Dentre eles, aqueles compostos por pessoas comuns ajudaram a dar forma a cada futuro estado. Nos dois países – e, neste sentido, em todo o Ocidente – a expansão e a consolidação do Estado nacional estimularam para que surgissem movimentos sociais e as lutas das pessoas comuns ajudaram a dar forma ao Estado moderno (TARROW, 2009, p. 83).

Isto ocorre, em grande medida, porque o Estado não fora apenas contestado devido a sua expansão, mas também emergiu como um ponto de apoio para os cidadãos apresentarem suas demandas sociais, políticas e econômicas. O Estado moderno para Tarrow constitui-se como centro das ações dos movimentos sociais, sendo, ao mesmo tempo, alvo e mediador dos conflitos,

[...] à medida que as atividades dos estados nacionais se expandiram e permearam as sociedades, os alvos dos confrontos mudaram de atores privados e locais para centros nacionais de tomadas de decisão. O Estado nacional não apenas centralizou os alvos da ação coletiva como involuntariamente tornou-se um ponto de apoio para as reivindicações apresentadas contra antagonistas não-estatais ao funcionar como mediador (TARROW, 2009, p. 90).

Nada mais coerente se se parte do pressuposto de que o Estado é um instrumento de dominação de classe, expressa e representa o poder político da classe economicamente dominante.

No conceito geral de Estado, na perspectiva marxista, ele possui uma função conservadora das relações sociais (de classe) existentes em uma dada coletividade. Nas coletividades cindidas em classes sociais antagônicas, como é o caso das formações sociais capitalistas, o Estado, “desempenha a função de preservar essa cisão, de impedir que a divisão da coletividade em classe social exploradora e classe social explorada desapareça”. (SAES, 1987:12)

O Estado, portanto, é um subgrupo de homens que têm como função preservar o antagonismo de classe, impedindo que o conflito, inerente à estrutura social de classes, desemboque em uma revolução social, assegurando, dessa forma, a continuidade da exploração do trabalho, daí o caráter classista do Estado.

O Estado moderno de que nos fala Tarrow, neste sentido, representa os interesses da burguesia enquanto classe, concomitante às tentativas de desconstrução do proletariado enquanto classe politicamente organizada. Podendo, portanto, ser caracterizado como um Estado burguês, já que em seu funcionamento, observa-se que,

[...] de um lado, ele define todos os homens, independentemente de sua posição no processo social de produção (classe exploradora, classe explorada), como seres capazes de praticar atos de vontade, e quando, de outro, não existe qualquer barreira formal ao ingresso de membros da classe explorada fundamental (para não falarmos das demais classes populares) no seu corpo de funcionários (SAES, 1987, p. 50).

Há, evidentemente, um contraste duplo com os Estados pré-burgueses. Primeiro, o direito – o conjunto de regras que ele edita e faz cumprir, com vistas a disciplinar as relações sociais – atribui a todos os homens, independentemente da classe social, capacidade jurídica geral, tornando-os sujeitos individuais de direitos e deveres. Segundo, seu corpo de funcionários se organiza conforme as regras formais do burocratismo. Assim, ele assume a aparência de uma organização fundada na hierarquização de competências individuais, sendo o recrutamento desses funcionários burocráticos formalmente aberto a todas as classes sociais, já que o critério é pautado em uma meritocracia individual, independente da classe social da qual o indivíduo ocupa no processo de produção social.

Assim, o Estado burguês reproduz as relações de produção capitalistas, pois, de um lado, organiza o mercado por meio da formalização da exploração, vez que esta assume

a forma de um livre contrato entre iguais (contrato de trabalho), na medida em que o Estado atribui ao homem desapossado a faculdade de oferecer, livremente, a sua força de trabalho para quem queira comprá-la e, por outro lado, ao obrigar

[...] cada homem desapossado a se ver como personalidade individual e a se destacar subjetivamente do grupo ao qual objetivamente pertence (classe social), [...] o Estado frustra a solidariedade que deveria nascer entre homens igualmente explorados por um capitalista e intensamente inter-relacionados no processo capitalista de trabalho.[...] (SAES, 1987, p. 51).

Grosso modo, o Estado burguês tem como característica o fato de amortecer o conflito de classes e frustrar a revolução social, pois, dada as características do seu direito e do seu modo de organização interna, produz um duplo efeito: o efeito do isolamento (atomização da classe explorada, “individualização” dos seus membros), e o efeito de representação da unidade (reunificação subjetiva desses homens já individualizados numa comunidade imaginária: o povo-nação).

Tarrow acerta, a nosso ver, quando demonstra este duplo aspecto do Estado moderno: alvo e mediador. Alvo, porque com o efeito de representação da unidade o Estado promete o que nunca poderá cumprir: *liberdade, igualdade e fraternidade* para todos os cidadãos. Ao se apresentar como o representante do povo-nação, as classes dominadas organizadas em movimentos sociais vão buscar nele a resolução de suas reivindicações: “A construção do Estado não apenas tornou o governo nacional um alvo para reivindicações dos cidadãos, mas também conduziu as ações dos cidadãos a um enquadramento cognitivo e político mais amplo.” (TARROW, 2009, p. 91).

Mediador, porque o Estado incumbido de manter a dominação de classe precisa frustrar as tentativas de revolução social, impedindo a organização em classe dos grupos dominados. A repressão e o autoritarismo são utilizados como último recurso, busca organizar o consenso e mediar o conflito com a ideologia da cidadania, que dissolve a classe social em indivíduos que têm o direito e o dever de participar das decisões políticas dentro dos limites impostos pela institucionalidade estabelecida.

Neste sentido, são notórias as considerações de Tarrow que apontam para um declínio da violência nos confrontos, o surgimento de ações mais ligadas à política institucional e, por fim,

[...] o processo de crescimento e consolidação do Estado tinha não só que considerar a vontade popular, mas estar preparado para eliminá-la quando

escapasse ao controle. As duas áreas mais características do crescimento do Estado no século XIX – a expansão do voto e o crescimento de uma polícia profissional – estavam ambas ligadas ao medo do confronto popular. (TARROW, 2009, p. 91, grifo nosso).

Ao relatar o caso dos trabalhadores estadunidenses no século XIX, Tarrow demonstra esta capacidade do Estado em canalizar as aspirações e reivindicações dos movimentos sociais pelo voto, pois, naquele país, o voto precedeu a existência de uma classe trabalhadora industrial:

Isso não apenas significou que sua ação coletiva foi canalizada pelo voto; significou que, no futuro, a *sua participação seria territorialmente orientada.* E, visto que a maioria da classe trabalhadora era urbana desde um estágio muito inicial, a sua ação coletiva visou a política urbana, cujas máquinas políticas vigorosas poderiam usar seus votos e dar-lhes canais de mobilidade ascendente (TARROW, 2009, p. 91, grifo nosso).

O Estado burguês busca transferir a cena da luta dos movimentos sociais das ruas para o parlamento, e o faz mediante a utilização da repressão e da institucionalização dos movimentos sociais. É neste sentido que o medo das revoltas, do retorno das barricadas, levou os estados nacionais a fortalecerem a polícia e a aprovarem uma legislação que restringisse os direitos de livre associação e reunião.

Apesar do reconhecido declínio das barricadas na França, devido às ofensivas do exército em consonância com a reestruturação urbana de Paris, que substituiu ruelas desordenadas por largas avenidas para facilitar o uso de canhões no combate a futuras barricadas, ocorreu o desenvolvimento de novos instrumentos de agitação da classe trabalhadora: a greve e a demonstração pública:

Os instrumentos característicos da política popular do século XX surgiram de uma dialética de longo prazo entre protestos violentos e repressão do Estado, igualmente violenta. À medida que os movimentos aprenderam a usar o aparato das comunicações nacionais e dos estados consolidados, os governos tiveram que aceitar, de má vontade, formas de ação coletiva cuja legitimidade tinham antes negado (TARROW, 2009, p. 93).

Para Tarrow, a repressão do Estado contribui para a radicalização do movimento, podendo chegar a concretizar seu potencial de ruptura com a ordem estabelecida. Isto levou muitos Estados a ampliarem o voto, a aceitarem a legitimidade das associações e reuniões, bem como a abrirem novas formas de participação política.

Dessa fora, as reformas do Estado são uma resposta ou uma prevenção contra os movimentos sociais, é o Estado cumprindo sua função conservadora de manutenção da dominação e da exploração de classe:

As reformas de Estado foram respostas diretas aos movimentos ou tentativas de prevenir o seu desenvolvimento: das reformas pós-revolucionárias pelo voto na América à legislação das fábricas na Inglaterra nos anos 1840, às reformas relativas à saúde e desemprego na Alemanha imperial e aos inspetores de fábrica instituídos na terceira república francesa (TARROW, 2009, p. 94).

Esta dinâmica, aparentemente, ambígua do funcionamento do Estado burguês confirma as formulações teóricas de Saes (1994), em sua obra *Estado e Democracia: ensaios teóricos*, na qual o autor afirma que a construção da democracia burguesa é resultado direto da luta de classes, não se constituindo de maneira intencional, nem como projeto político da classe exploradora, muito menos como aspiração das classes exploradas:

A prática da classe explorada, de resistência à dominação de classe, põe obstáculos à concretização das intenções da classe exploradora (maximização da exploração, até o limite da sobrevivência física da classe explorada); mas as concessões (materiais, no plano do discurso), com as quais a classe exploradora *responde* à prática de resistência, *desencaminham* a classe explorada, levando-a a agir por vias que não levam à concretização de sua intenção (a supressão da dominação de classe; intenção que, como veremos a seguir, não assume necessariamente a forma de um projeto socialista proletário) (SAES, 1994, p. 154).

Se, por um lado, as revoluções democráticas desembocaram num aperfeiçoamento da dominação política burguesa, por outro, contaram com uma maciça participação das classes populares.

Observa-se que apesar de o Estado moderno constitui-se numa forma de organização de Estado (de classe) burguês, a democracia burguesa é o resultado não intencional de um processo de luta, não correspondendo às intenções nem de um nem de outro dos agentes.

Neste sentido, se a ideologia que impulsionou as classes exploradas para a ação não reivindicava as instituições democráticas burguesas, o estudo de Hill (1987), citado anteriormente, sobre a atuação dos grupos radicais durante a revolução inglesa, é exemplar, pois demonstra com clareza que as classes exploradas da Inglaterra almejavam muito mais do que as formalidades do direito burguês: grosso modo, reivindicavam um igualitarismo social e

econômico pleno. Além disso, como ressalta Saes, esta ideologia é própria das classes exploradas: “A aspiração a uma distribuição igualitária da riqueza é um elemento ideológico próprio às classes dominadas de todos os modos de produção (escravista, feudal, capitalista); em suma, um invariante ideológico das classes dominadas.” (SAES, 1994, p. 155).

De acordo com a característica heterogênea e complexa das ideologias, este igualitarismo comporta algumas diferenciações sempre em relação à posição de classe ocupada pelos agentes sociais. Dessa forma, para o proletariado este igualitarismo significa um estágio pré-revolucionário, nutrindo um aspecto universalista que prevê a distribuição igualitária da riqueza socialmente produzida. Diferente desse igualitarismo proletário, os pequenos produtores (camponeses e pequenos artesãos e comerciantes) buscam a distribuição igualitária dos meios de produção, daí a ênfase dos movimentos camponeses na distribuição da terra.

Já a burguesia, em sua luta contra os privilégios feudais, adotou as aspirações democrático-republicanas (representação popular no Estado, sufrágio universal, liberdade de organização partidária etc.) para ratificar sua aliança com as classes exploradas. No entanto, tais aspirações não saíram do papel, e a ideologia como mistificação pôde ser aplicado neste caso, pois, esses ideais encobriram (e encobrem) a realidade que apontava (e aponta) para uma nova forma de dominação de classe, a burguesa:

Na sua luta contra a antiga classe, a burguesia não propõe a instauração de uma igualdade política formal – direitos políticos para todos –, e sim a instauração de uma nova desigualdade política formal, desta vez favorecendo o conjunto das classes proprietárias (e não mais apenas a nobreza feudal) e desfavorecendo o conjunto das classes trabalhadoras (SAES, 1994, p. 158).

A posição do proletariado e, a nosso ver, dos movimentos sociais que almejam a superação da ordem capitalista, os leva a desenvolverem suas lutas mantendo uma complexa relação com o Estado. Se, por um lado, é necessária a manutenção da democracia burguesa, que lhes garanta as mínimas condições de organização e luta, por outro, necessita criticar constantemente os limites da democracia burguesa na concretização de seus objetivos mais radicais, além de manter uma equidistância segura que possa evitar a cooptação por parte das instituições burguesas e a conseqüente desmobilização da classe.

Seguem, na descrição que faremos do movimento social moderno, diversos pontos de confluência com os protestos pré-industriais, no entanto, o grande diferencial é a

atuação do Estado burguês, que passa a ofertar um espaço limitado e vigiado de participação popular.

Na medida em que o Estado burguês cria a ideologia da cidadania (liberdade e igualdade formal), vê-se obrigado a conceder, em certos limites, o direito à livre associação e acaba fomentando a participação política. Ao mesmo tempo, lança mão de instrumentos de repressão e cooptação, quando percebe a emergência de movimentos que potencialmente poderiam extrapolar o limites da ordem.

2.4 OS MOVIMENTOS SOCIAIS MODERNOS

A partir dessa relação conflituosa entre Estado e movimentos sociais começa a surgir, por volta do século XVIII na Europa e na América do Norte, um novo repertório de ações: “Nesses lugares, desenvolveu-se um novo repertório que era cosmopolita em vez de provinciano; autônomo, em vez de dependentes de rituais herdados ou de ocasiões específicas; e modular, em vez de particular.” (TARROW, 2009, p. 59).

No entanto, observa-se que esses “novos” padrões de protesto dos movimentos sociais modernos não representam uma ruptura abrupta com as formas e os motivos dos “antigos” protestos. Ocorre uma continuidade de diversos elementos que são encontrados tanto no passado como no presente, desde o recurso às ações diretas, claro que com uma frequência menor, passando por ideais e ideologias que são constantemente retomados e ressignificados pelos modernos movimentos sociais.

Essas transformações provindas do surgimento do Estado Burguês e de sua relação dialética com os conflitos de classe deflagrados pelos movimentos sociais marcaram a forma e o conteúdo das atividades da multidão.

Na sociedade capitalista moderna os conflitos e manifestações tomam forma de greves e outras disputas trabalhistas, ou de reuniões públicas de massa e manifestações conduzidas por organizações políticas. Essas são as mais comuns, protagonizadas principalmente pelo proletariado e suas organizações (sindicatos e partidos). Mas há outras: ocupações de terras, terrenos urbanos e prédios públicos, bloqueios de vias de acesso, saques de alimentos etc.

Seus objetivos tendem (embora nem sempre) a ser bem definidos, voltados para frente e bastante racionais, mesmo se apenas aceitáveis, à primeira vista, a um dos lados da disputa. E os participantes tendem, exceto em

comunidades camponesas distintas, a ser trabalhadores assalariados ou industriais (RUDÉ, 1991, p. 3).

Se, por um lado, Rudé afirma que a polarização dos conflitos em torno das classes sociais fundamentais é um elemento caracterizador dos movimentos modernos, por outro, Tarrow aponta para certa autonomia dos movimentos sociais em relação aos conflitos de classe. O autor cita como exemplos os boicotes nos Estados Unidos (1765), as petições na Inglaterra (séc. XVIII) e as lutas urbanas na França:

O boicote, as petições de massa, a insurreição urbana – estas e outras formas modernas de ação coletiva já tinham surgido quando eclodiu a Revolução Francesa de 1789. O que eles tinham em comum era serem cosmopolitas, modulares e autônomas das reivindicações e antagonismos dos atores que delas participavam. Eram facilitadas – e ajudaram a criar – pelas redes de movimentos que preparavam e difundiam o confronto em nome de reivindicações gerais em interação sustentada com os detentores do poder. Juntos, os repertórios modulares, as organizações de movimentos e amplos quadros interpretativos de ação coletiva convergiam nos movimentos sociais que transformaram a política popular do século XIX. (TARROW, 2009, p. 63).

É neste momento que Tarrow abandona a vinculação dos movimentos sociais com as classes sociais, ao afirmar a autonomia dos atores em relação às reivindicações e antagonismos de classe.

Se, por um lado, concordamos com Tarrow quando nos fala da emergência de um repertório modular das ações dos movimentos sociais modernos, por outro lado, não abandonamos, como faz o autor citado, a estreita vinculação dos movimentos sociais com as classes dominadas. Pois, entendemos que o movimento social é um recurso, um instrumento político tipicamente das classes dominadas. Suas reivindicações e formas de ação são claramente classistas. Compreendemos, portanto, que os movimentos sociais são organizações próprias dos produtores da riqueza social.⁸ Mesmo quando a reivindicação não passa necessariamente por demandas econômicas e vincula-se a questão de gênero ou raça, por

⁸ Estamos de acordo com Álvaro Vieira Pinto quando afirma que as classes dominantes não produzem riqueza social. Em suas próprias palavras, “os ‘ricos’ não podem fazer greve porque, sociologicamente falando, *não trabalham*”. Embora extremamente ocupados na direção dos seus negócios, na gerência de suas fábricas, bancos, empresas, na administração de suas fazendas, “como, então, dizer que esses homens não trabalham? [...] Apesar de tanta agitação, de toda a ocupação de tempo, em que se consomem, *essa atividade não é trabalho*, porque é o serviço, exigido deles, para a conservação, defesa e alargamento *do capital* que possuem. Não são homens de trabalho simplesmente porque são homens de capital. [...] [Os operários] trabalham de fato porque, no regime atual, vendem sua força de trabalho; os ‘ricos’ não trabalham, porque se ocupam exclusivamente em comprar essa mercadoria [...]” (PINTO, 1962, p. 89-90, grifo do autor).

exemplo, é notório a não participação de mulheres ou negros das classes dominantes nestes movimentos.

Para Tarrow (2009), os movimentos sociais modernos caracterizam-se por serem nacionais, flexíveis e baseados em formas autônomas de associação criadas especificamente para a luta. Revelam também um caráter altamente instrumental, no entanto, suas formas de organização, de luta e suas ideologias variam bastante.

No que se refere às formas de luta, Tarrow destaca três aspectos do confronto publicamente organizado ou o que ele chama de performances públicas: o choque violento, a demonstração pública organizada que, segundo o autor, representa o principal tipo de confronto político no mundo atual e, por fim, a ruptura criativa.

Todo confronto ou conflito político tem como traço mais visível a violência. Ela é o tipo mais fácil de ação coletiva:

As formas tradicionais de ação coletiva centraram-se na violência real ou potencial porque era a forma mais fácil para a iniciação de pessoas isoladas, analfabetas e enfurecidas. Mas a violência também é usada deliberadamente por movimentos mais amplos para unir apoiadores, desumanizar opositores e demonstrar a coragem de um movimento (TARROW, 2009, p. 126).

Além disso, a violência dos movimentos pode ser vista como uma resposta aos anos, muitas vezes séculos de opressão, que permanecem na memória histórica de grupos ou classes oprimidas, que explodem na ação coletiva como uma vingança contra opressores seculares. Ou mesmo enquanto uma reação instintiva de autodefesa no sentido muitas vezes de sobrevivência.

No entanto, Tarrow aponta para um declínio deste tipo de ação no mundo contemporâneo: “A mudança começa com a ascensão do Estado nacional no Ocidente, à medida que ele suprimiu a violência privada e assumiu a violência organizada.” (TARROW, 2009, p. 126). Seguindo esse raciocínio, o Estado passa logicamente a tolerar protestos não-violentos, realizados dentro da ordem, nos quais, muitas vezes, a passeata possui até planejamento e escolta policial, é claro que com intenções que extrapolam a simples proteção da ordem, mas, assim mesmo, surpreende o quase “pedido de autorização” para protestar.

A violência faz parte das táticas dos que protestam e também do policiamento: “as forças repressivas fazem a maior parte da matança e dos ferimentos, enquanto que os grupos que eles tentam controlar causam mais danos aos objetos” (apud TILLY, 1978, p. 177).

Esta fórmula simplória também é encontrada também nos estudos de Rudé sobre o Ludismo,

O Ludismo não foi, de modo algum, uma ação cega e fútil de homens ignorantes e desesperados; e ainda menos, é claro, uma tentativa final de deter o curso do progresso técnico. Foi certamente, como a greve moderna, uma ação refletida, só empreendida quando negociações mais pacíficas e lentas deixaram de produzir satisfação. A destruição de máquinas tinha uma tradição longa – deveríamos dizer também venerável? – e os ludistas dos condados setentrionais e centrais estavam apenas praticando, de forma mais generalizada, uma ação que mineiros, tecelões, serradores e outros tinham adotado durante muitas gerações. Esses métodos como já vimos, eram bem adequados a uma época que a indústria ainda estava dispersa por aldeias e charnecas, ou nas cercanias de pequenas cidades, antes do surgimento da nova cidade industrial. (RUDÉ, 1991, p. 96).

A violência polariza os confrontos políticos, a luta de classes deixa o plano teórico e ganha concretude nos conflitos abertos. Dominantes e dominados, cada classe ocupa seu local, cada indivíduo revela sua posição de classe quando a violência ganha as ruas. Para Tarrow, a violência além de ser a mais fácil de ser iniciada, “é limitada a pequenos grupos com poucos recursos que querem produzir prejuízos e arriscar-se a repressão”. (TARROW, 2009, p. 138).

Tarrow é claramente um pacifista, atribui juízo de valor aos movimentos que se valem da violência e deixa de perceber a estreita ligação, que carece de melhores argumentos e análises teóricas, entre violência e política; violência e mudança social; violência e revolução. Aliás, se não levarmos em conta as determinações históricas e culturais de uma dada formação social, o próprio conceito de violência é um arbítrio. A pergunta que não aparece nas reflexões do autor e que nos fundamental quando pensamos o tema é: o que é violência para tal ou qual classe?

De qualquer forma, a grande desvantagem da violência para os movimentos sociais, segundo Tarrow, é que ela serve de pretexto para a repressão, além de, em certos casos, restringir e assustar simpatizantes.

Já as formas disruptivas de confronto são a arma mais forte dos movimentos sociais, “por espalhar incertezas e dar poder a atores fracos contra oponentes poderosos.” (TARROW, 2009, p. 130).

Além disso, “sustentar a ruptura depende de um alto nível de compromisso, de manter as autoridades em desequilíbrio e de resistir à atração tanto da violência quanto da convencionalização.” (TARROW, 2009, p. 130).

Em resumo, “a ruptura, quebra a rotina, espanta espectadores e deixa as elites desorientadas, ao menos por um tempo. A ruptura é a fonte de grande parte da inovação no repertório e do poder em movimento, mas é instável e facilmente gera violência ou se torna rotinizada na convenção.” (TARROW, 2009, p. 138).

As ações do movimento feminista, da dissolução de regimes autoritários ou do movimento liderado por Gandhi, na Índia, são alguns exemplos de ações disruptivas. A nosso ver, este conceito está relacionado tanto ao conteúdo, no sentido de ruptura com a ordem social ou de reivindicações que pressuponham uma grande transformação na sociedade, quanto à forma de ação que prima pelo fator surpresa, pelo ato inesperado, ousado, que surpreenda as autoridades ou classes inimigas.

2.4.1 A Justiça Social nos Movimentos Sociais

Permeando essas formas de confronto, observa-se também no mundo moderno uma ritualização pública do protesto. Segundo Tarrow,

[...] o século XIX “com o desenvolvimento da passeata política, da demonstração pública e do cortejo – reforçou a tendência para a performance pública ritualizada. Mas foi apenas no século XX, com o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa e o papel crescente dos estados e de terceiros na determinação dos resultados do protesto, que a performance nos confrontos políticos tornou-se rotineira e profissional. Mesmo algumas formas de violência – a mais elementar forma de confronto político – revela elementos de performance (TARROW, 2009, p. 125).

Com o intuito de criar um sistema de crenças alternativo que fomente a ação coletiva para a mudança, os movimentos sociais modernos, frequentemente, se utilizam de mobilizações simbólicas, “desde o uso de túnicas militares simples pelos russos e chineses comunistas ao brilho pagão dos hierarcas fascistas italianos, à simples roupa cáqui dos nacionalistas hindus e às barbas sujas dos guerrilheiros latino-americanos.” (TARROW, 2009, p. 139).

Tarrow nos alerta quanto ao paradoxo da política simbólica, haja vista a dificuldade em lidar com uma simbologia dinâmica que cria novas identidades e, ao mesmo tempo, oferecer símbolos que sejam familiares as pessoas e fundamentados em sua cultura:

Foi muito difícil para os revolucionários franceses lidar com uma população que, em sua maioria, era analfabeta; isso tem se tornado ainda mais complexo devido à barreira de informação que compete com a mensagem

dos movimentos através de livros, jornais, especialmente a mídia. Essa é a uma das razões porque suas ações públicas assumem cada vez mais a forma de “performances”, estão competindo pelo espaço público com o entretenimento, as notícias, os outros movimentos e com as tentativas do governo de monopolizar a formação da opinião (TARROW, 2009, p. 140).

Para Tarrow, “o maior dilema simbólico dos movimentos sociais é fazer a mediação entre símbolos herdados que são familiares, mas levam à passividade, e os novos que são eletrizantes, mas podem ser estranhos demais para levar a ação.” (TARROW, 2009, p. 140) Isto nada mais é, do que a integração entre ideologias inerentes e ideologias derivadas, que foram abordadas no primeiro capítulo.

Neste aspecto, verifica-se um papel importante na formação dos protestos e movimentos, tanto os “modernos” quanto os “antigos”. A estreita e quase constante ligação entre o sentimento de injustiça social, inerente às classes populares, e ideologias derivadas que vêm “de fora” de outros grupos ou classes e que conseguem se integrar ao senso comum, dando sentido e conteúdo a este senso de injustiça instintivo. Barrington Moore Jr. (1987), ao analisar as causas sociais das revoltas, revela-nos importantes aspectos desta relação que motivaram ao longo da história diversos protestos populares e compõe atualmente a maioria dos movimentos sociais.

Para Moore Jr., na maioria das vezes, as pessoas veem o sofrimento como algo inevitável. Para este sofrimento ser considerado injusto, e, portanto, passível de mudanças, é necessário o reconhecimento das causas sociais do sofrimento, “as pessoas têm de perceber e definir sua situação como consequência da injustiça humana: uma situação que não necessitam, não podem e não devem suportar.” (MOORE, 1987, p. 622).

Isso é importante na medida em que se desmistifica a visão de que todos os seres humanos possuem um espírito inato de revolta. O que torna extremamente importante a análise das causas sociais da indignação, ou seja, em que contextos as pessoas estão dispostas a se rebelarem e desenvolverem o sentido de injustiça.

Moore Jr. destaca três processos distintos nos quais os seres humanos superam a dependência: primeiro, no plano da personalidade individual; segundo, no plano da organização social; e, por fim, no das normas culturais.

Quando pensamos a personalidade individual é necessário superar certas formas de dependência e adquirir controle sobre os impulsos. Isto se torna muito difícil quando se parte do pressuposto de que “a dependência de alguma espécie é o principal fato da vida para o estrato mais baixo e a personalidade humana se adapta a este fato.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 631).

Daí a importância do controle sobre os impulsos que levam ao conformismo, o que implica um aprendizado. Já que ninguém ou nenhuma classe é naturalmente revolucionária,

[...] é parte do aprendizado humano de resistir à autoridade opressiva e lutar contra os aspectos físicos e morais de um meio áspero e degradante. É parte do aprendizado resistir à autoridade moral do opressor, dizer a si mesmo que as punições do opressor são injustas. A criação de novos padrões morais e sua incorporação à personalidade do oprimido são parte de todo um processo (MOORE JUNIOR, 1987, p. 632).

Acerca dos aspectos sociais que determinam o desenvolvimento do sentido de injustiça, Moore Jr. dá ênfase aos componentes históricos das constantes transformações das formas econômicas e políticas, “como parte de um processo de superação de dependência, pode haver a criação de novas formas de solidariedade e de novas redes de cooperação.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 625) O autor está pensando aqui nas transições de um modo de produção para outro, do feudalismo para o capitalismo, e deste para o socialismo, por exemplo.

O primeiro elemento fundamental para tal processo é a melhoria das condições de vida da população, o que faz com que a pobreza seja vista como um problema social e, não mais, como um desdobramento natural da vida. Esta transformação nas ideologias ocorre em detrimento de uma transformação na infra-estrutura da sociedade: “As mudanças nas ideias e ideais só serão possíveis quando e caso haja mudanças na capacidade de uma sociedade em reduzir seu nível de miséria socialmente necessária, com base no aumento da produtividade.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 634).

No entanto, Moore Jr. nos alerta para a dialética da relação entre infra-estrutura e superestrutura, já que a causalidade e determinação econômica não são mecânicas e unilaterais, pois, “algumas vezes elas podem causar, outras não, e a causalidade pode também ir à direção oposta.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 635).

Além disso, não podemos esquecer a importância do papel das ideologias contestatórias na ação de movimentos que transformam a ordem social, pois,

[...] sem sentimentos e indignação morais fortes, os seres humanos não agirão contra a ordem social. Neste sentido, as convicções morais se transformam num elemento igualmente necessário para a mudança da ordem social necessária, em conjunto com as alterações na estrutura econômica (MOORE JUNIOR, 1987, p. 636).

Outro elemento que se destaca na composição do sentimento de injustiça é o aumento rápido do sofrimento do estrato mais baixo da sociedade, com novas causas e facilmente atribuídas a inimigos identificáveis: “Nesta forma de sofrimento, a ruptura da organização social é, provavelmente, mais significativa em suas consequências políticas que a franca privação material, por mais dolorosa que esta seja.” (MOORE JR, 1987, p. 637)

Tarrow (2009) demonstra também que a noção de injustiça revela um traço marcante de emotividade:

Algumas emoções como o amor, lealdade e reverência são claramente mais mobilizadoras do que outras como desespero, resignação e vergonha. Algumas, como a raiva, são vitalizadoras e é mais provável que estejam presentes na deflagração de atos de resistência, enquanto que outras, como a resignação ou depressão, são desvitalizadoras e existem, mais provavelmente nas fases de desmobilização. Os pontos altos do confronto geram eixos emocionais em torno dos quais gira a futura direção do movimento. Com o passar do tempo, os empreendedores de movimentos se esforçarão para evocar esses eixos emocionais através da retórica, rituais e reuniões nos lugares em que ocorreram injustiça ou vitórias passadas (TARROW, 2009, p. 145-146).

Outro fator interessante é a visão desenvolvida pelas classes dominadas de que as classes dominantes são parasitas e não contribuem para a ordem social. Quando estes fatores, que parecem ser inerentes à posição de dominados nas sociedades de classe, possibilitam a emergência de uma massa descontente de oprimidos, começa a aparecer o que Moore Jr. chama de “agitadores de fora”.

A massa entra em contato com elementos externos que promovem a propagação de novos padrões de condenação: “Sua tarefa é encontrar e articular descontentamentos latentes, desafiar a mitologia dominante, organizar para um confronto com as forças dominantes em si. Os agitadores de fora fazem o trabalho árduo de minar o velho sentido de inevitabilidade.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 640).

Neste sentido, a Revolução Russa e a Chinesa são exemplares:

Na Revolução Russa, as exigências dos trabalhadores que vieram à tona após a queda do czarismo foram essencialmente defensivas: elas não eram exigências de uma nova ordem social, embora a tenham ajudado a surgir. E, na China, os comunistas tiveram que “baixar o volume” dos objetivos revolucionários e enfatizar as queixas limitadas dos camponeses para mobilizar seu apoio. Estas eram objeções a maus proprietários, isto é, aqueles que não seguiam os padrões patriarcais de comportamento e cobravam aluguéis que excediam as normas tradicionais (MOORE JUNIOR, 1987, p. 643).

A integração entre ideologias inerentes, fundamentadas no sentimento de injustiça e as ideologias derivadas, que são os ideais socialistas, possibilitaram que a superação do capitalismo fosse possível em países atrasados economicamente e com um proletariado praticamente inexistente.

Para Moore Jr, as concepções espontâneas das classes populares que se lançaram em lutas revolucionárias estavam ancoradas no passado, pois, “foram tentativas de reviver o contrato social que foi violado. Na maioria das vezes, foram esforços para remediar queixas concretas e específicas de sua ocupação particular.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 644).

As concepções de justiça e injustiça aparecem como generalização da experiência cotidiana e se constituem como padrões latentes de condenação:

Alguns estão profundamente engastados numa experiência histórica específica ou conjunto de instituições. Outros parecem ser reações mais pan humanas, que vêm à tona com a perspectiva de rompimento de um sistema de dominação há muito conhecido (MOORE JUNIOR, 1987, p. 645).

Os padrões novos de condenação surgem da experiência dos movimentos que passam a perceber que os limites das ideologias espontâneas surgiram, principalmente, entre os dissidentes intelectuais, o que confirma a tese leninista de que os trabalhadores por conta própria nada criam.

Desta forma, as classes populares, geralmente, têm muito mais clareza do que não querem do que realmente querem, por isso assimilam as ideologias derivadas de outros grupos ou classes sociais: “Olhando o processo como um todo, podemos ver que os trabalhadores tomaram as ideias e a ajuda organizacional que quiseram dos intelectuais e as transformaram para seus próprios fins.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 647).

É claro que a relação entre intelectuais e as classes populares é muito mais complexa e comporta uma dialética que dá a dinâmica do processo de luta de classes. Os intelectuais influenciaram os padrões de condenação da classe operária, não de maneira mecânica e doutrinária, mas sempre tiveram suas ideias redefinidas de acordo com o contexto no qual desenvolveram:

Foram os intelectuais que trouxeram aos trabalhadores a concepção de que a sociedade tinha realmente capacidade de resolver seus próprios problemas, e que sugeriram as principais formas de fazê-lo. Se os trabalhadores recusaram algumas das sugestões e mostraram, no geral, relutância em servir de bucha

de canhão revolucionário por ideias que não tinham criado a partir da própria experiência, quem pode censurá-los? (MOORE JUNIOR, 1987, p. 648).

Nada garante também que em algumas situações os trabalhadores venham a assumir posturas conservadoras. Esta é a tendência apontada por Moore Jr., enquanto o capitalismo funcionar toleravelmente bem. No entanto, “em resposta a pressões novas e severas, equipados com um horizonte cultural mais amplo, os trabalhadores podem gerar uma onda de espírito inventivo popular culminando numa diagnose e remédio totalmente novos para os males sociais” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 649).

O autor relata três instrumentos de mudança social, construídos historicamente pelos trabalhadores: o sindicato, os partidos políticos revolucionários e a multidão ou turba revolucionária. Acrescentaríamos que os movimentos sociais, do qual faz parte o movimento sindical, também compõe este arcabouço instrumental.

Outro elemento importante para o desenvolvimento de padrões de condenação é a superação das noções de inevitabilidade, pois, esta noção “implica a concepção de um universo regido, ao menos em parte, por forças cegas do destino, basicamente não suscetíveis à vontade e à ação humana.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 662) O fundamento de tal concepção, na maioria das vezes, é a moral, principalmente nas sociedades pré-industriais, em que era comum o sofrimento ser explicado como algo moralmente inevitável.

Alguns elementos que desencadeiam o sentimento de injustiça estão inscritos na própria dinâmica de desenvolvimento das sociedades capitalistas, que produz e reproduz o conflito de classes em todas as esferas da vida social.

Neste sentido, as flutuações do mercado provocam a indignação moral, as trocas desiguais entre capital e trabalho também, além das mudanças rápidas que promovem o sofrimento em nome do desenvolvimento econômico e a própria situação de exploração são elementos que favorecem e motivam o sentimento de injustiça social:

Escavidão, sofrimento, disciplina de trabalho forçado no capitalismo da primeira fase foram pré-requisitos necessários para o grau de libertação do sofrimento que a sociedade capitalista atingiu. Os sofrimentos das lutas revolucionárias contemporâneas e daquelas do futuro são igualmente necessários (MOORE JUNIOR, 1987, p. 673).

Além disso, as novas ideias de igualdade que emergiram das revoluções burguesas mostraram-se bastante limitadas, pois mantinha ainda princípios de desigualdade:

As recompensas da sociedade deveriam ser distribuídas de acordo com o “mérito”, principalmente o mérito demonstrado pelo sucesso no mercado. Não mais poderia um indivíduo ou grupo contar com um calço econômico seguro apropriado à função que desempenhava na e para a ordem social: teoricamente, a corrida era de velocidade, mas poucos se preocupavam com o alinhamento dos contendores na partida. (MOORE JUNIOR, 1987, p. 668)

Com isto, assiste-se à radicalização das concepções igualitárias no seio da classe operária: na Alemanha, por exemplo, os novos princípios de igualdade foram trazidos “de fora” pelos intelectuais, “que trouxeram para os trabalhadores industriais diagnósticos para seus males e sugeriram os remédios.” (MOORE JR, 1987:668)

O princípio socialista que rejeita o mercado como mediador do valor humano foi assimilado amplamente pelos trabalhadores na Alemanha, em contrapartida, o famoso preceito marxista, “a cada um, segundo suas necessidades e a cada qual segundo suas habilidades”, fora, segundo Moore Jr., rejeitado pelo movimento de trabalhadores. Isto demonstra a complexidade das relações entre teoria e prática, entre as ideologias derivadas e as inerentes.

O sentimento de injustiça, tão necessário para as lutas emancipatórias, parece uma invariável histórica nas sociedades fundamentadas na desigualdade e na exploração do homem pelo homem, não como um elemento essencialista e a-histórico, mas como algo estruturalmente construído nas sociedades cindidas em classes sociais. Se a luta de classes é o motor da história, as ideologias fundamentadas no sentimento de injustiça social parecem ser um dos seus combustíveis.

Além da noção de injustiça, a religião e o nacionalismo são elementos de mobilização:

A religião é uma fonte recorrente para o enquadramento interpretativo de movimentos sociais, a religião fornece símbolos, rituais e solidariedades já prontos e que podem ser acessados e apropriados pelos líderes dos movimentos. O mesmo vale para o nacionalismo: por não ter as elaboradas metáforas mecânicas da dialética de classes, o nacionalismo possui um potencial emocional muito maior. (MOORE JUNIOR, 2009, p. 146).

Assim, o nacionalismo acaba se constituindo como uma explicação popular para o sofrimento. Ele pode tanto servir de motivação conservadora como revolucionária. Sua grande inserção popular deriva, primeiramente, de sua simplicidade: “O nacionalismo atribui a culpa por qualquer coisa que seja dolorosa na sociedade diretamente a um grupo facilmente

identificável: os forasteiros, o inimigo estrangeiro. Não há necessidade de nuances e complicados elos causais.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 657).

Diferentemente de ideologias que pressupõem certo grau de complexidade, como o socialismo, o nacionalismo simplifica as causas dos conflitos e problemas sociais. Trabalhando com a dualidade “nós” e “eles”, transforma as diferenças culturais em elementos de desigualdade e poder, o “diferente” torna-se o “inimigo” e o alvo de agressões simbólicas diárias.

Dessa forma, o nacionalismo cumpre uma das funções das ideologias dominantes, que é o mascaramento da realidade, pois, “esconde as divisões e fraquezas das ordens – conservadoras ou radicais – e pode atrair uma coleção heterogênea de aliados que seriam repelidos por uma declaração franca de interesses.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 657).

Esta ideologia fornece, geralmente, um remédio popular básico para a má situação dos oprimidos, ainda mais se levarmos em conta componentes psicológicos como os sentimentos de alívio e de segurança de pertencer a um grupo:

Pertencer a um grupo pode salvar o indivíduo das ansiedades de cavar seu próprio lugar significativo no mundo, especialmente quando as chances reais de consegui-lo são pequenas. Além disso, há a emoção de se ter um inimigo a que se pode simultaneamente desprezar, temer e respeitar (MOORE JUNIOR, 1987, p. 660).

Estes “quadros interpretativos⁹” e a emoção buscam tirar as pessoas da submissão, transformando a passividade em ação:

Os símbolos são extraídos seletivamente de um reservatório cultural pelos líderes do movimento e combinados a crenças orientadas para a ação, de modo a navegar estrategicamente em meio a um paralelogramo de atores, que vai desde estados e oponentes na sociedade até militantes e populações-alvo. O mais importante é que a eles é dada uma valência emocional que visa converter a passividade em ação (TARROW, 2009, p. 146-147).

A realidade não é tão estanque quanto a teoria, vale muito a forma de apropriação destes símbolos por parte dos agentes sociais, pois “é na luta que as pessoas

⁹ Os quadros interpretativos da ação coletiva são dispositivos enfatizadores que ressaltam e adornam a gravidade e a injustiça de uma condição social ou redefinem como injusto ou imoral o que era visto anteriormente como desastroso, mas talvez tolerável. (SNOW; BENFORD citado por TARROW, 2009, p. 143) Os movimentos sociais se envolvem profundamente no trabalho de “nomear” descontentamentos, conectando-os a outros descontentamentos e construir quadros de significados mais amplos que farão sentido para as predisposições culturais de uma população e enviarão uma mensagem uniforme para os detentores de poder e outros (SNOW; BENFORD citado por TARROW, 2009, p. 143).

descobrem quais são os valores que compartilham e quais os que os dividem, e aprendem a enquadrar suas demandas em torno dos primeiros e a esconder os últimos.” (TARROW, 2009, p. 158)

Além disso, não podemos esquecer as formulações de Gramsci acerca da contraditoriedade do senso comum e das formas de apropriação de ideologias mais sofisticadas que são, por vezes, contraditórias e difusas.

Tarrow defende a ideia de que existe um motivo básico, mais prosaico, para as pessoas se unirem para participar de movimentos, que é a organização de reivindicações comuns. Não são apenas interesses de classe, mas interesses e valores comuns ou justapostos que são a base de suas ações comuns.

Aqui Tarrow dissolve o conflito de classes em conflito político, embora pudesse ter persistido nas contradições de classe em suas diversas ideologias e poderia tornar aceitável, sem abandonar a perspectiva classista, a diversidade de interesses e ideologias que muitas vezes são contrárias à posição de classes dos agentes sociais.

Assim, é comum encontrarmos operários, proletários de “puro sangue”, que adentram em movimentos sociais para garantir um “futuro” tranquilo, aspiram à conquista de uma pequena propriedade onde possam viver quando se aposentarem. Tal ideologia burguesa não o torna menos operário, nem dilui sua condição objetiva de membro da classe operária. Aliás, se formos a abstração, é bem possível que esta ideologia “burguesa” esteja mais presente nos devaneios da classe operária do que na própria burguesia, pois, para os abastados, viver tranquilamente em sua propriedade não é uma aspiração ideológica ou fictícia, mas uma realidade. Não pode, portanto, ser este o interesse da burguesia, ao contrário, desejar esta situação nos parece mais sugestivo que ocorra entre os membros da classe operária.

Em seu estudo sobre a classe operária alemã, entre o fim do séc. XIX e início do séc. XX, Moore Junior (1987) demonstra que muitos dos interesses dos operários “ultra-revolucionários” não tinham consonância com os discursos dos militantes. Isto porque se tratava de uma das classes mais combativas e revolucionárias da Europa.

O autor relata que as imagens que os operários faziam de uma vida feliz eram compostas de três elementos:

O primeiro era simplesmente uma visão do presente despido de seus aspectos mais desagradáveis. O segundo era o futuro construído em termos de um passado rural idealizado, ou mesmo uma versão idealizada do que eles tinham visto ou ouvido sobre a vida rural de sua época. Tratava-se de uma

contra imagem, o reverso da vida como eles conheciam. Finalmente havia a marca das idéias socialista (MOORE JUNIOR, 1987, p. 293).

As aspirações de satisfação das simples necessidades materiais eram recorrentes na fala dos operários, elas representam uma resposta imediata frente à exploração e um anseio de alívio da situação degradante e desumana na qual estavam submetidos. Ao relatar os desejos de um mineiro de 22 anos, Moore Jr. demonstra que:

[...] o que ele deseja é muito simples – e muito necessário e humano – o suficiente para se alimentar, uma noite decente de sono, o pequeno luxo de um copo de cerveja, e um lugar para viver que seja seu. De posse dessas coisas, a vida podia continuar como sempre e bastante feliz (MOORE JUNIOR, 1987, p. 294).

Além dessa perspectiva de simples realização material de existência humana, aparece também o desejo de aprimoramento cultural: “Muitos operários manifestam intensos desejos de satisfazer uma sede de conhecimento e do que chamaríamos de necessidades culturais.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 295).

O autor chama a atenção para o fato de que a maioria dos operários socialistas desconheciam a teoria socialista, não tendo muito interesse pela literatura científica do partido.

O local onde terminaria a exploração e o sofrimento humano, na visão dos trabalhadores alemães da época, era o campo: “Para esses trabalhadores alemães, a teodicéia termina aparentemente em um pequeno lugar no campo. Isso seria o fim da exploração do homem pelo homem.” (MOORE JUNIOR, 1987, p. 301) Para ele, isto revela um significado mais profundo:

Seria uma imagem crua mais concreta da segurança que pertencia a um mundo onde os trabalhadores recebiam tratamento humano decente – um mundo ainda marcado por agudas desigualdades, mas onde os seus gumes fossem atenuados pelo reconhecimento dos superiores de que os trabalhadores eram seres humanos (MOORE JUNIOR, 1987, p. 302).

Há uma clara idealização do que seja o “interesse” da classe operária, ou a “consciência de classe”, quando, na verdade, temos um turbilhão de ideologias que perpassam as diversas classes e projetos sociais. O operário tende a ser mais receptivo às ideologias que responda ao seu problema imediato, qual seja, a exploração do trabalho, o que é terreno fértil para as ideologias emancipadoras e revolucionárias.

2.5 CONFLITO POLÍTICO E CONFLITO DE CLASSE

Nas análises inspiradas no marxismo, o conflito é algo inscrito na própria estrutura da sociedade, no entanto, segundo Tarrow, acabam “subestimando os recursos necessários para o engajamento, suas dimensões culturais e a importância da política.” (TARROW, 2009, p. 28).

Aqui conseguimos o recorte para a abordagem do nosso objeto de estudo, quando nos propomos a analisar as dimensões ideológicas e políticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, partindo do pressuposto de que a estrutura econômica da sociedade é o ponto fundamental que detona os conflitos sociais, de maneira que, por mais que se force a teoria, a realidade é implacável, no sentido de sempre demonstrar as origens de classe dos que lutam, pois a necessidade muitas vezes vital de lutar emerge das classes dominadas, cujo determinante econômico é sempre latente.

São os “sem” terra (meios de produção) que se organizam e lutam contra o latifúndio e o agronegócio (burguesia rural), contra o Estado (burguês). Tal posicionamento de classe abre espaço para o desenvolvimento de ideologias revolucionárias que podem impulsionar o MST para a luta de classes, qual seja, a luta reconhecidamente em suas táticas e estratégias de caráter anticapitalista, que é possível de ser deflagrada por sujeitos que não compõem, necessariamente, o núcleo duro da relação capital e trabalho.

A estrutura de classes determina o conflito, pois, cinde a sociedade em classes antagônicas, o desenvolvimento da economia capitalista torna as contradições entre as classes latentes, daí a emergência de conflitos e a consequente luta de classes. Isto está inscrito no desenvolvimento histórico do capitalismo em todas as formações sociais, enquanto potencialidade, haja vista a processualidade não progressiva da dinâmica da luta de classes que comporta fluxos e refluxos. A luta de classes é a expressão política das contradições reais das estruturas de classe, os movimentos sociais são nesta concepção os canais pelos quais as classes dominadas podem lutá-la.

Para Tarrow (2009), Marx trabalha com a noção de falsa consciência para explicar o imobilismo do proletariado, ou seja, os trabalhadores não se revoltam e não lutam porque estão afundados nas ideologias (usada aqui no sentido de falsa consciência). Eles necessitam, portanto, da teoria verdadeira que lhes dê a consciência de classe necessária para a luta revolucionária.

Já Lênin propôs uma solução para a problemática da transformação da consciência espontânea do proletariado em consciência verdadeiramente revolucionária.

Apostou suas fichas - principalmente no texto clássico *O que fazer?* - no papel fundamental da vanguarda revolucionária na transformação da consciência sindical em consciência revolucionária:

A teoria da vanguarda era uma resposta organizacional à situação histórica em que a classe trabalhadora era incapaz de produzir uma revolução por si mesma, mas foi aplicada indiscriminadamente ao movimento comunista mundial, que tinha pouca consideração pelas oportunidades e restrições sociais e políticas (TARROW, 2009, p. 29).

No entanto, para Tarrow este autor, o confronto político está culturalmente inscrito, é socialmente comunicado e não está diretamente relacionado aos conflitos de classe.

No entanto, reiteramos a vinculação classista dos movimentos sociais, já que se constituem enquanto instrumento político das classes dominadas. Eles emergem como uma necessidade, muitas vezes de sobrevivência, daqueles desprovidos dos meios de produção. Proletários, camponeses sem-terra, semiproletários, subproletários, desempregados etc. vão compor as fileiras dos movimentos sociais, pois a condição social oprimida que lhes é imposta pela sua posição de classe, instiga-os à mobilização. Na medida em que o Estado revela seu caráter classista na manutenção da ordem social, estes grupos e classes sociais dominadas lançam mão da organização por meio dos movimentos sociais, na luta contra a situação que os oprime.

A partir do reconhecimento, quase que instintivo, da limitação classista do Estado em atender as necessidades das classes dominadas, é que a opção pelo confronto e pela organização em movimentos sociais torna-se eminente.

Quanto às formas de confronto, concordamos com Tarrow quando ele afirma que são bastante heterogêneas e diversificadas, podem ser “herdadas ou raras, habituais ou pouco conhecidas, solitárias ou parte de campanhas conjuntas. Podem ser ligadas a temas que estão inscritas na cultura ou inventadas na hora, ou – mais comumente – combinam elementos de convenção com novos quadros de significação.” (TARROW, 2009, p. 40).

A memória histórica dos conflitos e as formas de protesto, que é compartilhada pelos grupos e classes dominadas, revelam-nos as origens classistas dos movimentos sociais;

Os trabalhadores sabem como fazer greves porque gerações de trabalhadores as fizeram antes deles; os parisienses erguem barricadas porque as barricadas

estão inscritas na história do confronto parisiense; os camponeses tomam as terras portando símbolos que seus pais e avós usaram no passado. (TARROW, 2009, p. 40).

Para Tarrow, a ação coletiva pressupõe certa confiança e cooperação entre os participantes, isto ocorre por meio de entendimentos e identidades compartilhadas que justificam, dignificam e animam a ação coletiva. Isto representa um enquadramento interpretativo, ou seja, o processo de configuração dos descontentamentos em reivindicações mais amplas e vibrantes.

É neste enquadramento que se forma a identidade de grupo, sempre em relação ao outro, ao inimigo, pois, passa a definir:

[...] o nós e eles na estrutura de conflito de um movimento. Utilizando identidades coletivas e moldando novas, os desafiantes estabelecem os limites de seus adeptos futuros e definem seus inimigos através de atributos e maldades reais ou imaginárias (TARROW, 2009, p. 41).

Tal fato se dá por meio do conteúdo de suas mensagens ideológicas, que passam a definir os tipos de ação e protesto, bem como impulsionar os agentes à luta.

Contra o individualismo metodológico, que enfatiza o papel do indivíduo na escolha da ação social, no caso aqui a participação em movimentos sociais, Tarrow argumenta que “é a vida no interior dos grupos que transforma o potencial para a ação em movimentos sociais”. E prossegue: “Embora sejam os indivíduos que decidem optar ou não pela ação coletiva, é nos seus grupos face a face, nas suas redes sociais e nas estruturas conectivas existentes entre eles que ela é mais frequentemente ativada e mantida.” (TARROW, 2009, p. 42)

É neste sentido que o autor ressalta o papel da solidariedade e da identidade coletiva na formação dos movimentos sociais,

Na formação de um movimento social há mais do que uma “atração” para formas particulares de ação coletiva; é preciso que haja também um “impulso” de solidariedade e identidade coletiva. A solidariedade tem muito a ver com interesse, mas ela só produz um movimento sustentado quando o consenso é construído em torno de significados e identidades comuns. Estes são parcialmente herdados e construídos no confronto com os opositores. Eles são construídos também pelas interações no interior dos movimentos. Um dos principais fatores que distingue movimentos bem sucedidos dos fracassados é a sua capacidade de ligar entendimentos herdados ao imperativo em favor do ativismo (TARROW, 2009, p. 250-251).

Todos estes elementos constituem, de maneira geral, os movimentos sociais modernos, inclusive aqueles chamados “novos” movimentos sociais. Aparentemente, não inovaram, pois continuam a ser perpassados pelas contradições de classe:

O “novo” nesses movimentos é que dispõem de mais recursos, possuem acesso mais fácil a mídia, tem uma mobilidade geográfica e as interações culturais são mais baratas e rápidas e podem recorrer à colaboração de tipos diferentes de organizações ligadas a movimentos para campanhas temáticas organizadas rapidamente em torno de um tema (TARROW, 2009, p. 258).

O que nos interessa é demonstrar, portanto, que o movimento social moderno é uma das formas da luta de classes. Na medida em que a estrutura social desigual divide a sociedade em classes, o capital se desenvolve de maneira conflituosa e gera insatisfação potencial nas classes dominadas, têm-se os principais elementos para a organização política dessas classes contra a situação indigna a que estão submetidos.

A constituição do Estado burguês, com sua função conservadora e repressora, sob o duplo efeito de isolamento e de reunificação sobre o símbolo da nação, direciona as ações coletivas contra ele. Isto ocorre frequentemente por meio de movimentos sociais, como um dos instrumentos políticos dos oprimidos, passível de politização no sentido de superação do modo de produção capitalista, causador primordial das desigualdades e conflitos.

Daí a formulação de Tarrow de que o movimento social nasce em relação aos conflitos e lutas com Estado moderno:

O movimento social não foi um resultado automático da modernização, mas surgiu através do processo longo atormentado, mas basicamente interativo, de formação do Estado, da cidadania e da difusão dessas formas de interação no tempo e no espaço (TARROW, 2009, p. 250).

Esta relação com o Estado traz, conseqüentemente, o germe do refluxo dos movimentos sociais,

[...] visto que o poder em movimento depende da mobilização de oportunidades externas, quando estas se deslocam dos desafiantes iniciais para outros grupos e depois para as elites e autoridades, os movimentos sociais perdem sua fonte primária de poder. Por breves períodos, o poder em movimento parece irresistível, mas ele rapidamente se dissipa e assume inexoravelmente formas mais institucionais. Os detentores de poder inteligentes exploram essas oportunidades, facilitando seletivamente alguns movimentos e reprimindo ou ignorando outros. (TARROW, 2009, p. 252).

Em outras palavras, apesar de os movimentos sociais clamarem por mudanças sociais, pelo reconhecimento de novas identidades, pela entrada no sistema político, pela destruição de seus inimigos ou pela derrubada da ordem social, “a estrutura política que processa as reivindicações e, Estados democráticos força-as para um cadinho comum, do qual os resultados mais prováveis são ciclos de reforma.” (TARROW, 2009, p. 204).

Esta tendência reformista dos movimentos sociais aparece nas análises de Tarrow (2009), justamente porque o autor dilui os conflitos de classe em conflitos políticos, não abrindo espaço para a luta de classes. Nossa perspectiva, pelo contrário, busca entender a potencialidade dos movimentos sociais em suas lutas para além das reivindicações dentro da estrutura política.

Neste sentido, os movimentos sociais estão inseridos na contradição dialética entre a reforma e as aspirações revolucionárias. Quando se propõem a romper com as reivindicações imediatas, reconhecendo a luta de classes (luta anticapitalista) como fator fundamental de transformação social e de resolução de seus interesses de classe, os movimentos sociais podem ser potencialmente revolucionários.

CAPÍTULO 3
ASPECTOS POLÍTICOS E IDEOLÓGICOS DA LUTA DO MST

Objetivo deste capítulo é, a partir das experiências do MST, demonstrar a articulação entre as ideologias inerentes e as derivadas na composição do protesto popular nas ações políticas das classes populares no Brasil contemporâneo. Extraímos desta abordagem os dilemas e desafios enfrentados pelo movimento na atual conjuntura política, social e econômica, marcada também pelo refluxo do movimento de massas.

Retomando as discussões feitas no primeiro capítulo sobre as ideologias dos movimentos sociais, mapearemos e problematizaremos, teoricamente, as principais ações do MST sob o governo Lula. Primeiramente, discutiremos a sua composição social, quem são os militantes, quais são suas origens de classe e como ela se articula com as ideologias. Posteriormente, identificaremos as principais formas de ação do movimento relacionando-o à conjuntura histórica da formação social brasileira, quando tentaremos demonstrar quais são os principais tipos de ação e de protesto, bem como as suas reivindicações e as suas bandeiras de luta. Finalmente, mapearemos as principais ideologias inerentes e derivadas e como se articulam na formação da ideologia do protesto popular. Trata-se, portanto, de um esforço teórico de problematização desses elementos, na medida em que dialogaremos com estudos sobre os movimentos sociais de base popular e que procuram abordar e enfatizar os aspectos político-ideológicos da luta de classes.

3.1 MST: MOVIMENTO DE COMPOSIÇÃO SOCIAL HETEROGÊNEA

O MST, bem como a maioria dos movimentos sociais que emergem no campo brasileiro e que ganham a cena política a partir da década de 1990, possui uma base social bem heterogênea, constituída, principalmente, por “semiproletários”, “sub-proletários”, ex-camponeses expulsos do campo, desempregados urbanos etc.

Esta posição de classe indefinida enseja uma séria discussão teórica já que, para a tradição marxista, a definição conceitual de classe social está diretamente articulada com o sujeito político e ganha grande importância quando se pretende apreender a atual dinâmica da luta de classes nas sociedades capitalistas contemporâneas, especialmente naquelas de capitalismo dependente, como é o caso da brasileira.

No Brasil, o processo de implantação e efetivação das políticas neoliberais, nas décadas de 1990 e 2000, trouxe profundas modificações na estrutura e nas lutas de classes da sociedade brasileira. A resistência e a organização política das classes populares fugiram ao padrão conhecido no fim da década de 1970 e ao longo da década de 1980, quando se presenciou intensas mobilizações do proletariado industrial brasileiro, organizado,

fundamentalmente, a partir de sindicatos e partidos políticos. Sob o neoliberalismo, “assiste-se a uma crise das instituições políticas e de representação (dos sindicatos e partidos) que é decorrente do processo objetivo de redefinição da composição da classe trabalhadora [...]” (FILGUERAS, 2006, p. 203).

O refluxo político e ideológico do proletariado na década de 1990 foi acompanhado da emergência de movimentos sociais que ganharam a cena política, promovendo a organização de alguns setores marginalizados da esfera de produção, os chamados “excluídos”: os sem-terra, sem-teto, sem-emprego etc. Por meio de ações diretas, estes movimentos criam e recriam formas de luta social e confrontam o Estado Burguês e, em geral, se apresentam frontalmente opostos à implementação das políticas neoliberais:

[...] Estes movimentos teimam em fazer luta de classes em outros moldes, diferentes das do proletariado mais tradicional. Se o proletariado tinha, potencialmente, capacidade de paralisar a produção e a reprodução do capital, os “novos” sujeitos confrontam o capital indiretamente ao questionarem as formas de propriedade burguesa. [...]

[...] Se o proletariado reivindicava do capital, em geral, melhores salários, redução da jornada de trabalho e melhorias das condições de trabalho, os “novos” protagonistas lutam por meios de produção sob controle dos trabalhadores, ou seja, pela formação de cooperativas de produção, comercialização e serviços (MACHADO, 2006, p. 12-13).

Estes sujeitos parecem ser uma espécie de “continuidade” do que Eder Sader (1988) havia identificado como os “novos” personagens que entravam em cena na década de 1970 e 1980, principalmente no que se refere às formas de organização; Como nos alerta Gonçalves (2005:91), “o novo aqui é indissociável da expansão considerável dos contingentes expropriados dos meios de produção”. E são esses contingentes, parte integrante de um proletariado heterogêneo juntamente com os diversos trabalhadores empobrecidos do campo (trabalhadores assalariados, arrendatários, camponeses pobres, meeiros, parceiros etc.), que compõem a base social dos movimentos rurais que promoveram o enfrentamento às políticas neoliberais.

Apesar de o MST surgir num período anterior à implantação das políticas neoliberais, foi a partir da década de 1990 que ganha destaque e visibilidade nas lutas de resistência àquelas políticas ao participar e organizar lutas regionais, estaduais, nacionais e, até mesmo, internacionais.

O processo de constituição do MST, compreendido pelas ocupações de terra e conquista de assentamentos rurais, é caracterizado por Fernandes (2008) por quatro períodos de formação e territorialização.

O primeiro período - de “gestação e nascimento do MST” - tem início no fim da década de 1970, numa conjuntura de reorganização das lutas dos trabalhadores do campo e da cidade por direitos e democracia. A luta pela reforma agrária ganha força a partir da atuação da CPT (Comissão Pastoral da Terra)¹⁰ e da posterior criação do MST, em 1984, na cidade de Cascavel (PR). Além disso, o período é marcado por intensas lutas sociais organizadas por camponeses:

As lutas camponesas para ficar na terra, principalmente pela resistência dos posseiros na Amazônia, por meio dos sindicatos de trabalhadores rurais; ou para entrar na terra, especialmente das ocupações de terra no Nordeste e no Centro-Sul compõem as diferentes formas de resistência do campesinato brasileiro (FERNANDES, 2008, p. 29).

Trata-se de uma resposta ao aumento da concentração de terra e do número de trabalhadores sem-terra que gestou embrionariamente o MST. Essa origem camponesa determinou e marcou profundamente as ações, estratégias e táticas do movimento, que cresceu e se desenvolveu concomitante ao processo de territorialização. Para Fernandes (2008), a luta pela conquista da terra é uma das especificidades que o caracterizou como movimento camponês já que “a ocupação é uma forma de enfrentamento, resistência e recriação do campesinato” (FERNANDES, 2008, p. 33). Dessa forma, os movimentos sociais são um instrumento de recriação do campesinato, pois, ao conquistar a terra promovem uma territorialização camponesa.

Esta concepção teórica¹¹ não é unânime nas análises das classes sociais no campo brasileiro, muitos estudiosos apontam para o fim do campesinato, seja mediante a proletarianização dos camponeses pobres ou transformando-se em agricultores familiares.

No entanto, observa-se a sobrevivência do camponês nas formações sociais capitalistas. O campesinato se mantém como uma classe *sui generis* do capitalismo; não se trata, portanto, necessariamente da manutenção de uma classe social pré-capitalista nas atuais formações sociais capitalistas, mas antes da recriação do campesinato como parte das contradições do próprio capital. Segundo Almeida, “no caso camponês, há um imbricamento de posição no processo produtivo, ou seja, ele é, ao mesmo tempo, proprietário de terra e

¹⁰ “A Comissão Pastoral da Terra (CPT) nasceu em junho de 1975, durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e realizado em Goiânia (GO). Inicialmente a CPT desenvolveu junto aos trabalhadores e trabalhadoras da terra um serviço pastoral. Na definição de Ivo Poletto, que foi o primeiro secretário da entidade, “os verdadeiros pais e mães da CPT são os peões, os posseiros, os índios, os migrantes, as mulheres e homens que lutam pela sua liberdade e dignidade numa terra livre da dominação da propriedade capitalista.” (CPT, 2010)

¹¹ Para uma análise mais detalhada das diversas concepções acerca do campesinato ver CAMPOS, 2006 e GUZMÁN; MOLINA, 2005.

trabalhador e, sobretudo, um trabalhador que não vive do salário porque o trabalho a ele pertence. Daí a consideração como classe *sui generis* do capitalismo.” (ALMEIDA, 2003, p. 80) Neste sentido,

O campesinato não é nem burguês nem assalariado, mas contém elementos das duas classes: posse e/ou propriedade dos meios de produção e exploração de força de trabalho. Também não pode ser entendido como a síntese das duas classes, porque historicamente é anterior a elas, o proletariado é que surge a partir de transformações do campesinato nas formações sociais capitalistas (CAMPOS, 2006, p. 156).

A base social camponesa do MST origina-se, fundamentalmente, do Sul do país, local de origem do movimento: “Trata-se de meeiros, parceiros, pequenos arrendatários, filhos de pequenos proprietários cujas terras não são suficientes para sustentar famílias extensas, ou mesmo ex-pequenos proprietários que, por algum motivo, perderam suas terras” (COLETTI; MORAES, 2006, p.108).

O segundo período, compreendido pelas lutas ocorridas entre 1985-1990, marca a consolidação do MST como movimento nacional, bem como a definição de sua estrutura organizativa. É notória neste período a participação massiva de trabalhadores rurais assalariados nas lutas e ações do movimento: “As lutas realizadas no segundo período de formação do MST foram predominantemente de trabalhadores rurais assalariados, que ocupavam terra para se livrarem do assalariamento.” (FERNANDES, 2008, p. 33).

Daí a emergência de uma composição social heterogênea, uma vez que se somaram aos pequenos camponeses, “semiproletários” rurais, parceiros, meeiros e posseiros do primeiro período de formação do movimento, os proletários rurais: “À medida que o movimento se expandia e assumia dimensão nacional, já no início da década de 1990, essa “base camponesa pura” foi diminuindo, apesar de haver indicações de que seja, ainda hoje, majoritária, salvo exceções de cunho regional.” (COLETTI; MORAES, 2006, p. 109).

O terceiro período, ocorrido nos anos de 1990 a 1999, é caracterizado por Fernandes (2008) como o momento de territorialização e institucionalização do MST. O movimento conquista assentamentos nas regiões norte e centro-oeste e define uma estrutura organizativa versátil e flexível, constituído por instâncias de representação (Congresso Nacional, Encontros etc.), setores de atividades (Secretaria Nacional, Setor de educação, setor de gênero etc.) e organizações vinculadas (Confederação das Cooperativas de Reforma Agrária, Associação Nacional de Cooperação Agrícola etc.) que abrangem várias formas de

organização e que são criadas e recriadas conforme as conjunturas políticas, sociais e econômicas.

Diante deste fortalecimento, o movimento promoveu uma intensificação das lutas de resistência às políticas neoliberais organizadas no campo e nas cidades também, diferindo-se de movimentos precedentes, como as Ligas Camponesas nos anos 1950 e 1960. Isto levou o Estado burguês, durante os governos Cardoso (1995-1999; 1999-2003), a desenvolver diversas estratégias de desmobilização e desorganização dos movimentos sociais que reivindicavam a Reforma Agrária como bandeira fundante.

O governo Cardoso, em seu segundo mandato a partir de 1999, destacou-se nas diversas tentativas de desmobilizar a oposição dos movimentos: restrição das verbas públicas destinadas aos assentamentos, inviabilizando a vida econômico-financeira dos assentamentos; redução da assistência técnica aos assentados; promoção do descredenciamento de cooperativas e o cancelamento do projeto Lumiar (de assistência técnica aos assentados), com a demissão de técnicos e a abertura de sindicância no INCRA para apurar pretensos desvios de recursos. Além disso, o governo FHC passou a criminalizar as lideranças do MST, com vistas a demonstrar à opinião pública que o movimento agia fora da legalidade vigente; determinou a exclusão do Programa de Reforma Agrária dos trabalhadores que praticassem “atos de invasão ou esbulho de imóveis rurais” (25 nomes e respectivos documentos de identificação foram relacionados no sítio do INCRA).

No entanto, o impacto das políticas de liberalização fez aumentar a base social destes movimentos, composta pela população excedente que não se encaixou nos moldes da chamada globalização neoliberal. Segundo Coletti, o aumento das ações dos movimentos rurais sob o neoliberalismo ocorreu concomitante ao

[...] aumento assustador dos níveis de desemprego durante a década de 1990 no Brasil, a mecanização da colheita de vários produtos agrícolas e a inviabilidade da pequena produção agrícola, decorrente da adoção da política neoliberal para a agricultura, jogaram parcela expressiva dessa população marginalizada, desempregada e sem-terra nos braços do MST e de outros movimentos de luta pela terra (COLETTI, 2003).

Esse contingente de “excluídos”, do qual nos adverte Coletti, passa a compor e a se organizar no MST. Temos, dessa forma, uma base social policlassista, indefinida, composta por diversos grupos e categorias sociais oprimidas que, num esforço teórico de abstração, podem ser consideradas como parte significativa das classes dominadas e exploradas da atual formação social brasileira.

Historicamente vinculado ao campo, o camponês expulso da terra se torna proletário na cidade ou ao vender sua força de trabalho para a agroindústria. Devido às condições draconianas às quais está submetido, ora trabalha precariamente na pequena propriedade, ora vende sua força de trabalho por um mísero salário. Torna-se também migrante de acordo com as ofertas desumanas de trabalho do capital, passando a morar em favelas e cortiços nas periferias dos grandes centros urbanos. Sem profissão, faz “bicos”, trabalhando como ajudante de pedreiro, engraxate, jardineiro, encanador, ajudante de padeiro, faxineiro, ajudante geral etc.. Esta diversidade de grupos e classes compõe a base social do MST, com variações de acordo com a região do país.

Daí a dificuldade teórica em caracterizar a sua base social como camponesa, proletária ou pequeno-burguesa. Na prática, todas essas diversidades de categorias se fundem e se confundem, promovendo, conseqüentemente, uma contraditoriedade de ideologias, visões de mundo e ideais que se expressam nas ações do movimento. Apesar disso, o MST parece dar unidade política e ideológica a tal heterogeneidade.

No quarto período descrito por Fernandes (2008), marcado pela mundialização do movimento camponês e dos conflitos, assiste-se a uma internacionalização das lutas do MST com a sua vinculação à Via Campesina.

A Via Campesina tem atuado organizadamente em diversas partes do mundo. Alguns exemplos são: a organização de mobilizações para protestos durante as reuniões da OMC, em Genebra, Suíça, em 1998, em Seattle, EUA, em 1999, e em Cancun, México, em 2003. Nesses protestos, os camponeses exigiram a saída da OMC das negociações agrícolas. Nesses anos, os movimentos camponeses inovaram ao realizar, ao mesmo tempo, mobilizações conjuntas em várias cidades do mundo. A criação dessa rede de movimentos tem propiciado uma maior resistência às políticas neoliberais e ao avanço do agronegócio sobre os territórios camponeses. (FERNANDES, 2008, p. 47).

Assiste-se neste processo de recriação do campesinato por meio da atuação do MST, a articulação de elementos antigos, calcados na tradição popular camponesa, e elementos novos derivados da nova conjuntura de internacionalização das lutas e de construção de um movimento autônomo.

A luta travada pelo MST não é esporádica, muito menos pontual ou espontânea, mas, tudo indica que persistirá concomitante ao desenvolvimento desta forma de capitalismo no meio rural, que reproduz uma estrutura agrária histórica e estruturalmente concentradora de terra, que se moderniza expropriando, proletarizando e empobrecendo os camponeses. Tal processo leva a uma profunda desigualdade social que se estende às cidades

por meio da criação de um gigantesco exército industrial de reserva, marginalizado e amontoado nas periferias dos grandes centros urbanos.

Isto promove ao mesmo tempo uma renovação da sua base social (ex-camponeses, “semiproletários” etc.) e uma necessidade de manutenção da luta após a conquista da terra, pois, a pequena produção passa a concorrer deslealmente com a grande, tendo a luta política como único meio de manutenção dentro do capitalismo.

No tópico seguinte, discutiremos as ações do Movimento entre 2004 e 2009, identificaremos as suas manifestações e protestos, que englobam uma grande diversidade de tipos de lutas, reivindicações e ideologias. Passada a euforia da eleição de Lula, em 2003, iniciamos nossa análise entre 2004 e 2009, último ano de publicação do caderno *Conflitos no Campo Brasil*, pesquisa anual de mapeamento do campo brasileiro realizada pela CPT desde 1997¹². Faremos uma comparação das ações e manifestações do MST com o conjunto das ações e manifestações dos Movimentos Sociais Rurais, tentando identificar quantitativamente a sua expressão nacional. Assim, caracterizaremos os tipos fundamentais de manifestações e protestos do movimento, bem como suas regularidades e tendências atuais.

3.2 MANIFESTAÇÕES E PROTESTOS DO MST (2003 – 2009)

O MST atua nacionalmente promovendo uma série de ações, manifestações e protestos. Destacamos como principal instrumento de luta do movimento as ocupações de latifúndios, como meio de pressionar o Estado para a realização da Reforma Agrária. Segundo Rudé (1982), esta forma de luta remonta às origens do movimento camponês na América Latina, influenciado pelo forte desejo de manutenção do passado:

Diante da falta de compensação legal efetiva, os camponeses em geral – e nisso se distinguem dos camponeses europeus – retaliaram com a ocupação de terras que eram legalmente suas. Essa talvez tenha sido a forma mais comum de luta de classes na aldeia latino-americana, onde a militância pode, portanto, ser medida com mais frequência em termos do número de ocupações de terras pelos camponeses do que em termos de motins ou de rebelião em grande escala (RUDÉ, 1982, p. 62).

¹² Esta publicação anual é realizada de forma impressa e encontra-se também disponível no formato digital no sitio da CPT (www.cptnacional.org.br). Este estudo engloba um mapeamento nacional dos Acampamentos, Ameaçados de Morte, Áreas em Conflito, Assassinatos, Conflitos pela Água, Desrespeito Trabalhista, Manifestações, Ações de Resistência, Ocupações, Superexploração, Tentativa de Assassinato, Trabalho Escravo, Violência contra a Ocupação e a Posse e Violência contra a Pessoa. Devido aos limites de tempo e de espaço desta dissertação, restringimo-nos apenas à análise das “manifestações” e “ocupações”.

No período destacado, observa-se uma significativa diminuição do número de ocupações realizadas pelo MST (Tabela 1): em 2003, o movimento era responsável por 57% das ocupações, número que se manteve relativamente estável até 2006 com 54,4%, apresentando uma tendência à queda que se refletiu nos índices de 2009, quando o movimento foi responsável por apenas 36,5 % das ocupações de terras. Este declínio foi acompanhado pela queda do número total de ocupações que passou de 391, em 2003, para 290, em 2009, uma diminuição de 41,5%. Por sua vez, o MST diminuiu em 62,9 % das ocupações em relação ao total.

Tabela 1

Ano	Ocupações	MST	%
2003	391	223	57
2004	496	286	57,6
2005	437	256	58,5
2006	384	209	54,4
2007	364	172	47,2
2008	252	131	51,9
2009	290	106	36,5

Fonte: CPT [Tabela elaborada pelo autor]

Vale lembrar que esta diminuição do número de ocupações, também pode ser vista ao compararmos o número total de ocupações do MST (Tabela 2) durante o governo Cardoso (1995-2002), quando o movimento foi responsável por 2229 ocupações, em relação ao governo Lula (2003-2009), onde o MST realizou 1383 ocupações.

Tabela 2

Período	Nº de ocupações
1995-2002	2229
2003-2009	1383

Fonte: CPT [Tabela elaborada pelo autor]

A diminuição das ocupações, que é uma das principais formas constitutivas de ação do MST, é emblemática. Ela demonstra um enfraquecimento do movimento em organizar uma ação coletiva que represente um embate direto contra a propriedade privada, um dos pilares da proposta socialista do movimento. Se esta tendência se confirmar, pode significar a “institucionalização” do movimento, no sentido de rendição ao Estado, principalmente quando se observa que, concomitante à diminuição do número de ocupações,

tivemos a atuação de um governo, pretensamente de esquerda, que possui uma vinculação histórica com o movimento.

As figuras de Lula e do PT (Partido dos Trabalhadores) são parte da história do movimento, e isto pode ter servido como fator de desmobilização do MST, ainda mais se levarmos em conta que lideranças históricas do movimento pertencem aos quadros do partido. A crença de que “os trabalhadores estão no poder” e que, portanto, agora as reivindicações históricas dos trabalhadores serão prioridade do governo, corroborada com a ausência de repressão sistemática, criou uma atmosfera de cautela e de não incentivo às mobilizações, como as ocupações de terra. Além disso, o receio de um suposto retorno da direita ao poder, com os constantes ataques feitos ao Governo Lula, principalmente os grandes meios de comunicação, que jogam um papel ideológico de defesa indiscriminada do “direito” absoluto à propriedade privada, fazendo com que a imagem que chega à maioria da população sobre o movimento seja altamente negativa, levou o MST a recuar nas ações que contestavam a propriedade privada e a tentar criar uma imagem positiva do movimento frente à população brasileira.

No que se refere aos protestos e manifestações (Tabela 3), observa-se também uma queda significativa, principalmente no último ano em que a pesquisa foi realizada: o MST reduziu suas manifestações de 41,4% do total, em 2008, para 30,7%, em 2009. Até 2008, o movimento manteve certa regularidade apresentando a seguinte variação: em 2004, foi responsável por 41,2% das manifestações; em 2005, 37,7 %; em 2006, sobe para 44,2%; e, finalmente, em 2007, eleva para 45,1%.

Tabela 3

Ano	Manifestações	MST	%
2003	477	259	54,2
2004	712	294	41,2
2005	688	260	37,7
2006	680	301	44,2
2007	905	409	45,1
2008	676	280	41,4
2009	589	181	30,7

Fonte: CPT [Tabela elaborada pelo autor]

Parece-nos que em tempo de isolamento e de refluxo das lutas sociais gerais, o movimento optou por uma diminuição de ações mais radicais, como meio de

manutenção de suas bandeiras históricas, e concentra suas ações em questões relativas à viabilidade econômica dos assentamentos.

Além disso, principalmente a partir do Governo Lula, o movimento estabelece uma relação mais estreita com o governo, suavizando seus ataques que outrora denunciavam o caráter classista do Estado.

No que se refere aos tipos de manifestação do MST, destacamos as seguintes formas:

- *Bloqueios de estradas*: geralmente são realizados em locais afastados dos grandes centros urbanos e em estradas de grande movimentação. Trata-se de uma forma de parar a circulação de capital. Existem casos de bloqueios próximos a áreas de multinacionais ou latifúndios ligados ao agronegócio, impedindo a circulação de mercadorias nestas áreas; às vezes são realizados de forma espontânea como reação à desapropriação sendo utilizada para reivindicações mais pontuais e imediatas, ou também referentes às necessidades de acampamentos, como a alimentação (cestas básicas);
- *Saques*: são pouquíssimos os registros de saques, motivados fundamentalmente pela necessidade de alimentação. Geralmente ocorrem na região nordeste do país;
- *Ocupação de prédios públicos*: modalidade bastante utilizada pelo movimento nas reivindicações políticas referentes à Reforma Agrária, a distribuição de recursos para a pequena produção; os alvos mais frequentes são as secretarias do INCRA, bancos públicos, prefeituras. As ocupações de delegacias e órgãos do Judiciário aparecem com menos frequência nas reivindicações contra a repressão do movimento;
- *Ocupações de áreas privadas*: são menos frequentes e pressupõem um embate direto com o capital, o que torna a ação mais audaciosa exigindo uma conjuntura política mais favorável; estão incluídas aqui as ocupações de postos de pedágios, como aqueles ocorridos no estado do Paraná, além de ocupações de usinas, empresas e indústrias ligadas ao agronegócio;
- *Marchas e caminhadas*: não são tão frequentes se comparadas à ocupação de prédios públicos, às manifestações e aos atos públicos.

Essas ações necessitam de uma grande organização e mobilização, por outro lado, tem enorme significado simbólico ao resgatar uma tradição arraigada na cultura religiosa de se fazer procissões e romarias; uma das mobilizações que marcou a história do movimento, juntamente com outras organizações de trabalhadores (CUT e partidos de oposição), foi a “Marcha dos 100 mil”, realizada em 1999, que mobilizou milhares de pessoas contra as políticas neoliberais do governo Cardoso;

- *Atos e protestos públicos*: são as formas mais frequentes, pois incluem uma maior variedade de ações que vão desde greves de fome, acampamentos em locais estratégicos (em frente às empresas ou prédios públicos sem a ocupação), jornadas, encontros e congressos regionais, estaduais e nacionais etc. Variam também no que se refere às reivindicações, podendo perpassar as mais espontâneas e imediatas e as mais politizadas e organizadas.

O MST tem como principal forma de manifestação (Tabela 4) os *atos e protestos públicos*, que representam 35,3 % das manifestações do movimento, entre 2004 e 2009; em seguida, temos os *bloqueios de estradas* com 26,6 %; as *ocupações de prédios públicos* com 24,5%; as *marchas e caminhadas* com 7,53%, as *ocupações de áreas privadas* com 5,62% e, por fim, os *saques* com 0,34%.

Tabela 4

Tipo de Manifestação	2004-2009	%
Bloqueio de estradas.	459	26,6
Saques	6	0,34
Ocupação de prédios públicos	424	24,5
Ocupação de áreas privadas	97	5,62
Marchas e caminhadas	130	7,53
Atos e protestos públicos	609	35,3
TOTAL	1725	100

Fonte: CPT [Tabela elaborada pelo autor]

É notório que os saques tenham pouquíssima relevância nas manifestações do MST, pois todas as outras manifestações (99,76%) pressupõem grande organização e mobilização por parte de seus militantes. Isto reflete grande influência das ideologias

derivadas nas ações do movimento que adota formas modernas de mobilização ao mesmo tempo em que abandona as formas espontâneas de ação.

Há também uma pequena diminuição dos *Bloqueios de Estradas* (Tabela 5), que passou de 20%, em 2004, para 17,1%, em 2009; já as *Ocupações de Áreas Privadas* manteve-se instável com alta variabilidade: em 2004, representava 8,16% das manifestações, diminuindo para 6,53%, em 2005, caindo abruptamente para 0,33%, em 2006. Em 2007, aumentou na mesma velocidade para 8,31%, reduzindo para 6,42%, em 2008, chegando finalmente a 1,65%, em 2009.

Por fim, houve um pequeno aumento das manifestações de *Marchas e Caminhadas*, que no período passou de 8,16%, em 2004, para 8,83%, em 2009; as *Ocupações de Prédios Públicos* e os *Atos e Protestos Públicos* aumentaram um pouco mais, passando respectivamente de 19,3% e 43,8%, em 2004, para 23,2% e 49,1%, em 2009.

Tabela 5

Tipo de Manifestação	2004	%	2005	%	2006	%	2007	%	2008	%	2009	%
Bloqueio de estradas.	59	20	48	18,4	104	34,5	119	29	98	35	31	17,1
Saques	1	0,34	4	1,53	0	0	1	0,24	0	0	0	0
Ocupação de prédios públicos	57	19,3	76	29,3	74	24,5	106	25,9	69	24,6	42	23,2
Ocupação de áreas privadas	24	8,16	17	6,53	1	0,33	34	8,31	18	6,42	3	1,65
Marchas e caminhadas	24	8,16	18	6,92	26	8,63	35	8,55	11	3,92	16	8,83
Atos e protestos públicos	129	43,8	97	37,3	96	31,8	114	27,8	84	30	89	49,1
Total	294	100	260	100	301	100	409	100	280	100	181	100

Fonte: CPT [Tabela elaborada pelo autor]

Aqui as ocupações de terras e prédios públicos, bloqueios de estradas e eventuais saques, caminhadas e manifestações nos grandes centros urbanos, compõem o repertório de confrontos do MST e mantêm a luta pela Reforma Agrária, seja na conquista de novos assentamentos ou na manutenção das áreas reformadas na agenda política do Estado.

Essas formas de manifestações refletem a composição de classe heterogênea do movimento, são organizadas “fora” do núcleo duro da relação capital x trabalho, mas dentro da formação social capitalista. Elas apresentam certa similaridade com as lutas pré-capitalistas que foram analisadas nos capítulos passados, principalmente no que se refere às ações diretas e às motivações ideológicas que reivindicam a justiça social. No entanto, as determinações históricas específicas da formação social brasileira e a integração entre

ideologias derivadas e inerentes possibilitaram uma aproximação com os tipos de ação dos movimentos sociais modernos, fundamentalmente a difícil relação com o Estado burguês que, de maneira implacável, busca a cooptação do movimento no sentido de atenuar os conflitos de classe. Possivelmente vem daí a sensível diminuição de ações mais ousadas, como a ocupação de terras e de áreas privadas que pressupõem um embate maior com o capital.

Quando analisamos os tipos de luta, referimo-nos fundamentalmente à dimensão política do conflito, ou seja, as lutas de classe são entendidas como lutas que abalam, real ou potencialmente, o domínio da burguesia.

Assim, temos lutas que são meramente *corporativas*, pois se voltam para a reprodução material imediata dos militantes, a luta se restringe aos conflitos envolvendo a questão (posse, desapropriação etc.) da terra ou a alimentação; são demandas imediatas, pontuais e urgentes.

Temos também lutas *institucionais* que, necessariamente, possuem o Estado como alvo, são lutas contra e/ou pelas políticas de Estado, ocorrem quando o movimento se propõe a discutir as políticas de reforma agrária, saúde, educação, direitos humanos, assentamentos, reassentamentos, soberania alimentar, sem problematizar diretamente a ordem social, econômica e política instituída; podem conter, no entanto, um potencial antissistêmico, por exemplo, as lutas anti-imperialistas são passíveis de politização na medida em que, o movimento, mesmo apoiando as ações nacionalistas do Estado burguês brasileiro, problematiza o fato de que o agronegócio é majoritariamente constituído pelo capital estrangeiro.

Por fim, consideraremos as lutas *antissistêmicas*, cujas reivindicações apontam para a superação do capitalismo, ou seja, lutas diretas contra o capital (agronegócio), contra empresas de sementes transgênicas, contra a monocultura, pela soberania nacional etc.

De acordo com esta classificação (Tabela 6), o MST concentra suas reivindicações nas *lutas institucionais* com 77,7%, seguido da *luta anti-sistêmica* com 11,7% e da *luta corporativa* com 10,5%. Na verdade, isto reflete a atual conjuntura de refluxo das lutas dos oprimidos em geral e uma intensificação das reivindicações institucionais diante de um governo que se apresenta como de esquerda.

Tabela 6

Caracterização do Protesto social	2004-2009	%
Luta corporativa	182	10,5
Luta institucional	1338	77,7
Luta anti-sistêmica	202	11,7
Total	1722	100

Fonte: CPT [Tabela elaborada pelo autor]

Apesar da diminuição das manifestações em todas as esferas, a dinâmica da processualidade das lutas do MST, entre 2004 e 2009, apresentou uma diminuição das *lutas corporativas e antissistêmicas* e um aumento das *lutas institucionais*:

Tabela 7

Caracterização do Protesto	2004	%	2005	%	2006	%	2007	%	2008	%	2009	%
Luta corporativa	71	24,2	37	14,3	41	13,6	21	5,1	7	2,5	5	2,8
Luta Institucional	177	60,4	218	84,4	243	80,7	313	77	223	80	164	91
Luta anti-sistêmica	45	15,3	3	1,16	17	5,64	75	18	50	18	12	6,6
Total	293	100	258	100	301	100	409	100	280	100	181	100

Fonte: CPT [Tabela elaborada pelo autor]

No período ocorreu uma diminuição sensível das manifestações corporativas, que são motivadas fundamentalmente pela desapropriação (repressão por parte do Estado) e pela falta de alimentos, o que reflete os impactos das políticas compensatórias do Governo Lula, como o *Fome Zero* e o *Bolsa Família*, além de demonstrar uma diminuição nos despejos, que ocorreu correlatamente à diminuição das ocupações do MST.

Ao mesmo tempo, um houve aumento significativo nas manifestações institucionais, o que sugere um alto grau de “institucionalização” do movimento, com a criação de cooperativas de produção e de consumo que exigem a inserção, tanto no mercado capitalista quanto na esfera jurídica do Estado burguês. Isso acaba provocando aumento de demandas referentes ao crédito, infra-estrutura dos assentamentos, bem como força o debate sobre direitos, como a educação e a saúde, por exemplo. Ocorreu também maior diálogo por parte do Governo Federal e de alguns governos estaduais, como foi o caso do governador do Paraná, Roberto Requião (PMDB), bem como de governos municipais que abriram certas oportunidades políticas de participação.

A diminuição das manifestações antissistêmicas ocorre conjuntamente ao aumento das ações da Via Campesina (Tabela 8), da qual o MST passou a integrar oficialmente em 2001, e que vem assumindo a frente nos embates contra as grandes multinacionais que controlam o setor de agronegócio, problematizando a monocultura, a transgenia, os monopólios e o imperialismo.

Tabela 8

Ano	Manifestações	MST	%	Via Campesina	%	MST + Via Campesina	%
2004	712	294	41,2	35	4,9	329	46,2
2005	688	260	37,7	30	4,36	290	42,1
2006	680	301	44,2	23	3,38	324	47,6
2007	905	409	45,1	45	4,97	454	50,1
2008	676	280	41,4	59	8,72	339	50,1
2009	589	181	30,7	66	11,2	247	41,9

Fonte: CPT. [Tabela elaborada pelo autor]

Abre-se um novo leque de manifestações de caráter internacionalista, fundamentado na agroecologia contra o capital destruidor do meio ambiente. Ocorre uma redefinição das lutas do movimento e, neste processo, assiste-se a uma diminuição significativa das ações que contestavam diretamente o capital. O discurso socialista distancia-se da prática, na medida em que 90% das manifestações e protestos, no ano de 2009, sequer problematizaram a questão da propriedade privada capitalista.

No entanto, as contradições do capital continuam a obrigar o camponês a enfrentar seu antigo dilema: a impossibilidade de resistir enquanto tal, dentro de uma formação social capitalista e a necessidade de buscar uma perspectiva revolucionária. Por isso, o MST não abandona o ideal socialista como perspectiva utópica, como a alternativa mais concreta à barbárie capitalista. Mas a sua construção não depende apenas dos heróicos esforços que o campesinato brasileiro faz para a sua manutenção. Consciente da necessidade de mobilização e organização de outras classes sociais exploradas para a tentativa de realização desta empreitada, o MST resiste, ocupando menos, internacionalizando a luta e globalizando a esperança.

Além disso, esta alta variabilidade e inconstância no número de ocupações e manifestações refletem a dinâmica e o desenvolvimento dos movimentos sociais. Hobsbawm (1970) afirma, em seu estudo sobre os “*rebeldes primitivos*”, que esta lógica processual não é linear e muito menos progressiva: “Todos os movimentos sociais se expandem aos saltos; a

história de todos eles contém períodos de mobilização anormal e muitas vezes fantasticamente rápida e fácil de massas até o momento não influenciáveis.” (HOBSBAWM, 1970, p. 135).

Nesta dinâmica não linear das lutas, o MST repensa e redefine suas táticas e estratégias, buscando articular as lutas antissistêmicas com as lutas mais imediatas. Vale lembrar que as lutas mais imediatas e, muitas vezes menos radicais, são fundamentais para a manutenção e organização da base social do movimento, primeiro, porque são uma resposta concreta às necessidades materiais, como a solicitação de recursos financeiros que viabilizam a base de sustentação do movimento: os assentamentos. Segundo, porque são lutas potencialmente politizadoras, pois no processo de luta os sujeitos vão reconhecendo os limites das políticas do Estado burguês e os inimigos de classe se tornam mais evidentes.

Além disso, a luta dentro da institucionalidade burguesa favorece a construção de uma imagem positiva do movimento frente à sociedade. Quando o MST afirma que as ocupações são legais, na medida em que obrigam o Estado a cumprir a legislação vigente que prevê a Reforma Agrária, o movimento conquista para suas fileiras um contingente de pessoas que historicamente concebiam a propriedade privada como um direito absoluto.

Em contraposição, a mídia joga um papel ideológico de defesa indiscriminada do “direito” absoluto à propriedade privada, uma vez que muitos meios de comunicação são controlados diretamente por latifundiários ou financiados pelo agronegócio, o que faz com que a imagem que chega a maioria da população sobre o movimento seja altamente negativa, ressaltando aspectos do radicalismo das ações do MST de forma pejorativa.

Este embate ideológico reflete as diversas contradições de um movimento que pretende ser revolucionário. Assim sendo, a articulação de ideologias inerentes e ideologias derivadas - que nem sempre são revolucionárias - vão compor a dinâmica das lutas de classes empreendidas pelo MST.

3.3 IDEOLOGIAS INERENTES E IDEOLOGIAS DERIVADAS DO MST

A dinâmica da luta empreendida pelo MST implica necessariamente a articulação entre as ideologias inerentes e derivadas. Resta-nos saber quais são essas ideologias que emergem da luta travada pelo movimento e que servem de combustível para as

suas ações. Para tanto, faremos uma breve análise de entrevistas¹³ realizadas em 1997, durante a Marcha Nacional por Reforma Agrária Emprego e Justiça, com diversos militantes que compõem a base social do MST, bem como uma análise de alguns documentos públicos de autoria do próprio Movimento.¹⁴

3.3.1 O que diz a Base Social e quais são as suas Concepções de Mundo?

As ideologias inerentes que se apresentam de maneira mais clara e evidente estão primordialmente vinculadas à noção de *Justiça Social*, elemento que fundamenta a razão de ser do movimento e das suas ações, o que enseja quatro demandas recorrentes do MST: 1. A luta por uma vida digna; 2. A luta pela reforma agrária; 3. A luta por direitos e 4. A luta pela superação da sociedade capitalista.

A “*luta por uma vida digna*”, que constantemente aparece na fala dos sem-terra, reflete o reconhecimento e a indignação frente às injustiças sociais, principalmente a desigualdade social que priva o ser humano de sua dignidade, impedindo-o de resolver necessidades básicas como alimentação e saúde. Emerge a necessidade de mobilização e organização para mudar tal situação. Rosineide, militante do MST-RO, revela este sentimento de injustiça social nos seguintes termos:

Todos que entram no acampamento e participam do Movimento têm a consciência de que injustiças cometidas contra a gente também são contra o povo. Até crianças notam que embaixo da rodoviária há pessoas com fome, sem moradia. A gente quer que a sociedade entenda e que se coloque no lugar deles... As injustiças são cometidas em qualquer parte do país, e ninguém está livre delas... Rosineide – RO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 59).

Percebemos o caráter inerente da ideologia que reconhece as injustiças, quando “até as crianças notam” tal contexto. Resulta desta situação a necessidade de luta e organização, que já nasce justificada quase naturalmente pelas péssimas condições de vida dos trabalhadores. É dessa forma que Rosineide e Jonas, militante de MG, entendem a atuação do MST:

¹³ Estas entrevistas estão reunidas em SANTOS, Andrea Paula dos; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado; MEIHY, José Carlos Sebe Bom (1998).

¹⁴ Os documentos analisados foram: *Nossos Objetivos, Nossa Bandeira, Nosso Hino, A Carta do 5º Congresso Nacional do MST – 2007, Nossa Proposta de Reforma Agrária Popular*, além da cartilha “*Textos para estudo e debate*”, publicada durante o 5º Congresso. Todos estes textos, à exceção da cartilha, foram publicados no sítio do movimento em julho de 2009.

Nós aceitamos tudo, menos pessoas que estejam a fim de desmoralizar o Movimento, porque lutamos anos para organizar o povo a lutar contra as injustiças cometidas pelo governo. Rosineide – RO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 59).

Porque a luta é bom demais! A melhor festa na minha vida foi fazer a luta pela terra, pela dignidade... Para mim não tem outra situação melhor que esta. A gente sofre, mas a melhor vida que tem é essa! Jonas-MG (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 143).

Esta necessidade de organização e luta que decorre da noção de injustiça social, passa também pelo resgate de certo sentido de coletividade, de pertencimento a um grupo social ou classe social. Se, por um lado, as classes trabalhadoras encontram-se desmobilizadas e desorganizadas no “salve-se quem puder” do capitalismo, o que reforça o sentimento de isolamento e individualismo, a participação no Movimento, por outro, proporciona a vinculação entre dignidade e solidariedade, daí a referência explícita que Antonio, militante de Pernambuco, e João, militante do Estado de São Paulo, fazem a estes elementos:

Depois que entrei no Movimento, comecei a pensar a questão da coletividade. Porque quem teve uma vida pressionada pela injustiça social e por uma série de acontecimentos fica se sentindo muito sozinho e se acha apenas mais um trabalhador. E o Movimento resgata o valor do coletivo. Ele abre sua mente e faz você ver que cada pessoa, cada ser humano, cada cidadão tem uma dignidade e merece respeito. Antonio-PE (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 167).

Então, é isso que queremos: deixar bem claro para a sociedade brasileira que somos seres humanos e que temos o direito de ter a mesma dignidade que qualquer pessoa!... Nós temos o Movimento para isso... João-SP (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 213).

Este sentimento de injustiça social torna-se fortemente atrelado à luta pela Reforma Agrária. A integração dialética das ideologias inerentes e derivadas é evidente quando, tanto na fala dos militantes, quanto nos documentos oficiais do MST, este aspecto é constantemente reiterado. Antonio e Rosineide são exemplos da integração entre a noção de injustiça social inerente e a noção derivada de Reforma Agrária:

E aconteceu que as cidades ficaram superlotadas de gente e por isso elas não têm mais emprego, nem oferecem uma vida digna. E o Brasil está assim muito ruim... e por isso acho que agente luta erguendo não só a bandeira da reforma agrária, da justiça no campo ou na cidade, nem somente a bandeira do desempregado... A gente luta erguendo realmente a bandeira do Brasil. Antonio-PE (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 169).

Se o povo continuar se organizando e lutando por uma vida digna, acho que no futuro vai ser feita a reforma agrária. É a melhor coisa que pode acontecer... É o que todo mundo aqui quer! Rosineide – RO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 58).

Já Ojefersson, da Bahia, corrobora este argumento, demonstrando que a reforma agrária está vinculada à superação da vida indigna, para quem o campo é o lócus utópico da vida harmoniosa, tranquila etc.:

A gente vai colocando a realidade falando desse sistema que reprime a gente, do por que as pessoas estão assim, qual a solução para amanhã ou depois elas ter uma vida digna, ter o sustento de suas famílias. [...] Ter uma vida no campo com dignidade! Ter uma casa onde morar com seu pedacinho de terra para plantar, e produzir! Ojeferson – BA (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 70).

Aliás, esta visão idílica da vida no campo nasce em oposição a uma visão negativa da vida na cidade. Como abordado neste capítulo, a base social do Movimento está nos grandes contingentes marginalizados nos centros urbanos, de maneira que a maioria traz experiências traumáticas nas tentativas de integração ao capitalismo. Neste aspecto, os relatos de Marlene, militante de Mato Grosso, e Lúcia, militante do Distrito Federal, são exemplares:

Depois, meus pais se separaram. Minha mãe teve que sair da roça e ir até a cidade também. Começou a trabalhar de doméstica, lavadeira, essas coisas... A vida foi muito difícil, principalmente para mim, que saí de casa cedo e fui trabalhar para pessoas estranhas... Tive que trabalhar muito para estudar... Tudo que consegui até hoje foi com sacrifício... Trabalhava durante o dia e estudava à noite... Quando minha mãe mudou para a cidade, em 93, foi pior, porque ainda tinha que ajudar ela... Os meus irmãos eram pequenos... Esse tempo na cidade foi muito difícil, muito sacrifício para todo mundo, para mim, para ela e para meus irmãos. Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 106).

A vida na cidade era muito difícil! Eu vim de uma família muito pobre; todo mundo tinha que trabalhar porque senão não tinha como viver! A casa era própria... Meus pais venderam algumas coisas e compraram essa casa. E a gente vivia lá. Lúcia-DF (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 24).

Rosineide reforça as dificuldades e privações vivenciadas na cidade:

A gente passou muita dificuldade em Curitiba, porque morávamos em uma favela. A vida era difícil! Minha mãe conta que alguns dias só tinha arroz e feijão com mandioca para comer. [...] Em casa todos trabalhavam, mas não adiantava. O salário da cidade não é grande coisa: a pessoa come o que ganha! Precisa comprar tudo! Rosineide – RO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 54).

Em oposição a esta situação injusta da cidade, a vida comunitária e tradicional no campo são bastante valorizadas, vistas como de grande importância para a formação de valores morais, diferente da sua degeneração nas cidades:

Sempre quis ficar no campo. Não gosto da cidade. Meus pais moraram na cidade e não conseguiram tirar proveito nenhum. A gente praticamente passou fome. [...] Sei que na maioria das vezes há mais chances de estudar lá, mas acho que o campo é o melhor meio para educar o filho com outra mentalidade. Rosineide – RO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 60).

Temos também as ideologias que reivindicam a *justiça social* referente aos frutos e às condições de trabalho. O homem privado do seu trabalho perde a sua dimensão humana, enquanto ser criador e produtor de suas condições de vida, daí que a denominação “sem-terra” pode ser entendida também como “sem-trabalho”, o que transforma a luta pela terra numa luta pelo trabalho. Por isso, a valorização do trabalho nos assentamentos e acampamentos, pois são vistos como um momento de resgate da vida comunitária no campo. Lúcia, ao comentar o trabalho na terra, nos revela este aspecto ideológico: “Eu gosto muito de trabalhar na roça, porque fui criada assim. Sempre tive contato com a terra! Já sabia plantar as coisas. Ia para a roça com o meu pai desde criança.” (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 26) Marlene, ao comentar o trabalho coletivo na roça, também ressalta os vínculos de solidariedade retomados: “Trabalhei o dia todo, e todo mundo imaginando que não ia conseguir... Trabalhei numa boa... No trabalho coletivo todo mundo faz junto. Depois a gente conversa o dia todo, brinca, é a maior festa.” (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 112).

Este clima festivo e harmônico é resultado da retomada de laços e vínculos de solidariedade, tanto nos acampamentos quanto nos assentamentos. Vive-se nestes espaços uma simbiose de diversas ideologias, que vão desde o “sonho” de retorno ou conquista da terra, a terra vista como o espaço de libertação, até o desejo de autonomia e independência econômica, a valorização da vida em comunidade e das festas tradicionais.

O sonho de retornar ao campo é um elemento que está presente nas raízes do Movimento, que foi formado inicialmente por pequenos camponeses que perderam suas terras. Desde o início de sua formação, a luta do MST aparece como uma forma legítima de recuperar a terra. Maria José, do Maranhão e Jonas, de Minas Gerais, são enfáticos quanto a isso:

“Enfim, tenho esse grande sonho a realizar, de ter nossa terra de volta, e só acredito que nessa luta não vou perder... Maria José- MA” (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 103).

Minha vida mudou demais depois que entrei no Movimento. Porque desde os meus 7 anos sonhei com um pedaço de terra. E hoje eu tenho minha terra! Não temos muitos recursos, mas estamos assentados. Jonas-MG (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 138).

A terra aparece como sinônimo de liberdade, sua conquista vai além da aquisição dos meios de subsistência, mas representa também o local de realização das utopias coletivistas cultivadas no imaginário popular.

Nota-se que a retomada do modo de vida camponês está presente nas ideologias inerentes do movimento: o enaltecimento da vida em comunidade, dos laços tradicionais de solidariedade, de uma vida em harmonia com a sociedade e com a natureza. Elas aparecem vinculadas à visão idílica de que o campo é o lócus de realização destas utopias, em oposição aos caos, à desordem, à violência e, principalmente, ao desemprego que encontramos nas cidades. Devemos ter em conta que as experiências urbanas desses trabalhadores migrantes são as periferias das cidades, pois, muitas vezes moram nas favelas em condições sub-humanas. Quando vivem nos bairros centrais, geralmente habitam os cortiços sem condições sanitárias mínimas. As libertações do trabalho, da fome e da competição individualista aparecem como resultado da conquista da terra.

A este respeito, Lúcia ressalta a importância da liberdade proveniente da conquista da terra em oposição às limitações impostas pelo processo de ocupação:

Acho que, até agora, a etapa mais emocionante da minha vida foi a conquista da terra. Depois que a gente foi para a terra definitiva, só das pessoas pensarem assim: “Poxa! Não tenho meu lugar separado: isso aqui que eu vejo é meu e é de todos! é emocionante.” Era muito precária a situação que a gente estava vivendo! No período de ocupação era pressão para todos os lados! Fazendeiros, pistoleiros! Não tinha liberdade de sair no meio do mato, andar... a gente não poderia sair! E a guarda... a gente tinha que ficar tirando segurança dia e noite! Mantendo a segurança! Não poderia deixar as crianças sozinhas, porque era muito perigoso! Lúcia-DF (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 31).

Marlene comenta também este sentimento de vivenciar a liberdade, principalmente no que se refere à rotina de trabalho:

Acabou aquela história de alguém ficar mandando fazer isso, aquilo. A gente faz o serviço na hora que quer, quando acha que tem de fazer... A gente vê a necessidade de fazer o serviço... É muito bom se sentir livre, fazer o que quiser da sua vida... Para mim isso é uma maravilha porque a minha mãe vai deixar de fazer o trabalho que faz, vou poder levar ela para lá... Vai viver tranquilamente... Estou irradiando de felicidade... Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 112).

A concepção de liberdade retratada aqui é claramente contraditória, se por um lado, a nova situação de trabalho nos assentamentos resgata o controle do trabalhador sobre a sua atividade, sobre o seu corpo, sobre os meios de produção e seus instrumentos de trabalho, por outro lado, esconde as determinações e imposições do mercado sobre o quê, em que ritmo e para quem serão produzidas as mercadorias. É evidente que isto não é uma escolha livre dentro das formações sociais capitalistas.

Zenir, militante de Santa Catarina e membro da cooperativa que produz os conhecidos produtos “Terra Viva”, comenta esta mudança de situação e também sua relação contraditória dentro do capitalismo:

Hoje, consigo ver uma grande diferença de como era o trabalho que tinha antes e o que tenho agora, porque no momento em que trabalhava de empregado, estivesse são ou doente, sol ou chuva, tinha que estar lá! Trabalhava assim, chegava no final do mês e via aquela miséria que é um salário mínimo! Sendo assentado hoje, não preciso ser mandado por ninguém. A gente manda! Faz o que acha que deve fazer, o que é melhor para cada um... e o dia que estou doente não vou trabalhar e ninguém vem cobrar nada. E sempre temos uma renda maior, bem melhor, porque temos condições de trabalhar... Zenir – SC (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 129).

Por um lado, temos a necessidade de libertação das forças do trabalho, que sob o capitalismo está a serviço do capital. Daí a reação quase que instintiva do trabalhador contra a situação que o oprime. Por outro, temos o forte desejo de autonomia e liberdade enraizada na tradição camponesa, que se vangloria de não depender do mercado para a sua subsistência, pois produz seu próprio alimento, que valoriza o fato de não precisar se proletarizar e não possuir patrão. Jonas relata bem esta noção:

Entrei na luta pela terra... Não paguei para entrar e não quero sair! Não tem coisa melhor que essa. Quem foi criado na roça sempre tem um sonho que é a terra... Por isso não tem como sair do Movimento. Com emprego a coisa é ruim demais, viver dominado pelos outros não dá! Jonas-MG (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 135).

A construção deste ideal de comunidade livre e autônoma se inicia nos acampamentos. Edivaldo, militante de Goiás, comenta a importância da participação, tanto no trabalho quanto nas questões de organização e luta dos acampamentos:

É gostoso a gente estar no acampamento, sentar discutir os problemas que tem... [...] Nesse mesmo caminho, a gente está participando na vida das crianças, brincando, mas sempre tentando passar informação para elas. No

acampamento, tem escola, mas não é só passar matéria no quadro: tem que estar discutindo com eles, fazendo alguma brincadeira para aprender... O importante que a gente tem dentro do acampamento é o companheirismo de verdade. Se você tem a sua barraca, pode largar e deixar tudo o que tem. Edivaldo – GO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 86).

No acampamento organizado, todo mundo desenvolve uma tarefa, todo mundo está trabalhando. Tem que estar contribuindo com a organização, porque, quanto mais trabalha e organiza, mais a sociedade daquele município vê um acampamento bonito, onde não tem briga, não tem nada... por isso, no acampamento não pode ter bebida alcoólica: se bebeu, automaticamente está expulso. Edivaldo – GO, (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 87).

Neste mesmo sentido, Marlene relata o clima de intensa solidariedade em uma das manifestações de que participou *A Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça*, em 1997, em Brasília:

O pessoal é incrível! Durante nossa caminhada, construímos uma família muito grande que problema nenhum abala. A união, a amizade, tudo foi muito interessante para nós. O pessoal está sempre pronto, animado e disposto a caminhar. Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 110).

Os relatos sobre a sociabilidade nos assentamentos ampliam esta visão idílica do resgate das relações solidárias que foram perdidas com a terra e que, agora, conquistam oficialmente o assentamento, retornam ao ambiente solidário e ao clima de companheirismo, quando se reatam os laços tradicionais e a vida comunitária no campo. Lúcia, Marlene e Jonas confirmam estes elementos:

Quando veio a primeira colheita, fizemos a Primeira Festa do Milho! Foi num domingo... Fizemos uma equipe para cada coisa: tirar lenha, quebrar o milho, carregar, ralar, amarrar, ficar ao redor do fogo e cozinhar a pamonha, fazer a distribuição e fazer a recepção do pessoal. Trabalhamos dois dias assim! Lúcia-DF (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 30).

Quero estudar, trabalhar, estar no meu assentamento, onde as famílias estão vivendo super felizes, ninguém está passando mais fome, mendigando emprego na cidade... Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 117).

A vida no assentamento é boa. A vivência é boa! Quem está convivendo está unido. Tem alguns pepinos, alguns problemazinhos na luta. Mas a gente supera e é fácil conviver! Não é tão difícil não. Jonas-MG (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 143).

No entanto, a noção de injustiça não fica limitada ao que está fora do Movimento, num passado difícil ou na cidade, que será superado com a Reforma Agrária, mas é reforçada cotidianamente pela própria realidade dos acampamentos. Edivaldo, de Goiás, comenta estas dificuldades e a consequente concepção de injustiça que brota de tal situação:

Tinha dia em que a gente ficava revoltado. Quando é um acampamento grande, às vezes é difícil arrumar alimentação. No almoço come-se mal, e quando chega na janta já tem alguém falando que não tem comida... a gente ficava indignado. Edivaldo – GO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 84).

No mesmo sentido, Maria José, do Maranhão, comenta sobre este cotidiano desumano e injusto, no qual estão inseridos:

A gente já sofreu muito nessa luta! A gente está passando muita fome neste acampamento... Muita fome! Tem dia que as crianças vão almoçar às 8 horas da noite... E dói! Tem muitas famílias e estamos passando por uma dificuldade muito grande... Foi isso que me levou ao Movimento, por que tenho esse grande sonho de ganhar essa terra! Maria José - MA (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 98).

A luta do Movimento, com suas ocupações, manifestações e protestos, implica em embates, ora velados ora abertos contra as classes dominantes. O conflito entre essas classes é inevitável e se desdobra muitas vezes na repressão e na violência contra os trabalhadores, seja por parte do Estado (polícia e judiciário), que insiste em criminalizar muitas ações do Movimento, seja pela formação de grupos armados de jagunços. Dessa forma, outro elemento de injustiça que aparece é a revolta contra a repressão, algo constante na luta do Movimento:

O que mais me revolta, hoje em dia, é que as pessoas que lutam para fazer a sociedade mudar estão sendo presas e os que massacram os trabalhadores estão soltos na rua, cada dia fazendo mais massacres, e nenhuma atitude é tomada sobre isso... Rosineide – RO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 62).

Todos sabem que hoje as autoridades são todas autoritárias. Para eles, a pessoa que luta é baderneira, cheia de confusão, né? Maria José – MA (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 97).

Este clima de indignação é terreno fértil para as ideologias que expressam a luta institucional pelos direitos, dentro da ordem estabelecida, essas concepções reivindicam o

cumprimento do texto constitucional. É assim que Marlene justifica sua luta, pois “o trabalhador tem que estar se conscientizando... Pois tem muita gente que não consegue enfiar na cabeça que é certo estar lutando pelos direitos, que estão na Constituição.” (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 117). Estamos frente a uma ideologia mais elaborada que necessita da legalização formal do direito, mesmo que burguês. Reconhecem-se os problemas sociais e a necessidade de lutar para superá-los, no entanto, não percebe que esta situação foi criada e é impedida de ser solucionada por aqueles a quem se busca o aval legal para fazê-lo. É como se fosse o escravo que luta para que o senhor lhe dê o direito de se libertar, sem acabar com o regime escravocrata.

Apesar dos limites da luta institucional, com reconhecimento das abismais desigualdades sociais, o movimento exige igualdade e nivelamento social, seja no que se refere à concentração fundiária ou de renda. As falas de Valdecir, militante do Paraná, e de Marlene, militante do Mato Grosso, expressam essa indignação:

Sempre tem um negócio que a gente não concorda... Não dá para concordar! Perceber pessoas que vivem no nível mais alto de vida, que tem seu carro do ano, e ver pessoas que moram debaixo do viaduto, debaixo de pontes, passando fome... Valdecir-PR (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 238).

É lógico que sonho para os meus filhos um país com igualdade, sem injustiça, onde os brasileiros não passem fome... É muito injusto um país tão rico e tanta gente passando fome... O governo costuma dizer que o Movimento Sem Terra é radical, que estamos fazendo a coisa à força, e que não devia ser feito assim. Radical para nós é a fome, a miséria... Se meia dúzia tem o que comer, o resto não... Radical é isso. É a fome que está matando os brasileiros... Tanta criança na rua... As meninas estão se prostituindo porque não tem o que comer, nem como trabalhar... E se vêm obrigadas a fazer alguma coisa para sobreviver... a gente questiona isso também. Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 116).

Este terreno apresenta-se bastante propício para a integração dialética com ideologias revolucionárias, utópicas ou não, mas que apontam para a necessidade de superação da sociedade capitalista. Aqui nos valem das contribuições de Hobsbawm (1970) para delimitar os conceitos de revolucionário e reformista:

O princípio é bem claro. Os reformistas aceitam a estrutura geral de uma instituição ou de um sistema social, mas a consideram capaz de aperfeiçoamento ou de reformas onde os abusos se manifestaram; os revolucionários insistem em que ela deve ser transformada fundamentalmente ou então substituída (HOBSBAWM, 1970, p. 22).

Dessa forma, quando dizemos que existem ideologias e ações revolucionárias no MST, não estamos negando ou afirmando que este ou aquele grupo ou classe social é ou não teoricamente o sujeito revolucionário, mas antes que,

[...] na prática, qualquer movimento social sofre a atração tanto do reformismo quanto do revolucionismo, com intensidade diversa e em épocas diferentes. Com exceção dos raros momentos que exatamente precedem ou durante crises e revoluções profundas, os revolucionários mais extremados devem também ter uma política que se aplique ao mundo em que são forçados a viver. Se querem torná-lo mais tolerável, enquanto o preparam para a revolução, ou se realmente o querem transformar, também têm de ser reformistas a menos que abandonem por completo o mundo construindo um Sião comunista num deserto ou num prado, ou então – como muitos grupos religiosos – a menos que transfiram completamente as próprias esperanças para um além, procurando atravessar, apenas este vale de lágrimas sem se lamentar até ser libertado pela morte. (No último caso, deixam de ser tanto revolucionários quanto reformistas para se transformarem em conservadores) (HOBSBAWM, 1970, p. 23).

É por isso que interpretamos como aspiração revolucionária a luta por transformação social que encontramos nas palavras de Lucia:

Acho maravilhosa essa nossa vida aqui na luta! Está certo que às vezes a gente passa muita dificuldade, principalmente em questão de alimentação no acampamento... Porque a gente não trabalha para ganhar dinheiro, mas sim em prol de uma luta, de uma vida... A gente trabalha por uma transformação! Esse é o termo que a gente usa TRANSFORMAÇÃO... Lúcia-DF (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 28, grifo do autor).

Aqui os discursos e relatos extrapolam o âmbito institucional e se constituem em verdadeiros programas de uma sociedade pós-capitalista, muitos deles espontâneos, ainda que revolucionários:

O meu sonho é que eu ainda consiga ajudar a transformar o país. É a gente conseguir construir um país diferente, seja numa revolução armada ou pacífica. Alguma coisa vai ter de ser feita... Sei que estou contribuindo agora, mas parece que vai ter um momento mais forte, e espero ainda alcançar ele, um dia... e também fazer parte desse momento... A gente tem que triunfar enquanto povo brasileiro! Dirce-RS (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 164).

O militante Ojefferson reitera essa perspectiva e demonstra o reconhecimento de uma militância permanente que só encontrará seu fim em outra sociedade:

Cada dia que estou na organização, me faz lutar mais ainda. E não tenho como sair! Se um dia esse Movimento acabar, a minha vida acaba! Eu não sei hoje vender um dia de trabalho para um patrão! [...]

Meu sonho é acabar com esse sistema. É o futuro que quero e penso. [...]

Não sonho babilônias! Sonho a igualdade, um país livre... Meu objetivo é esse!... Ver um país onde todo mundo tenha direitos iguais, uma sociedade justa, em que não exista discriminação... e que a gente, um dia, possa gritar: - Pátria livre! Ojefferson – BA (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 80).

A transformação revolucionária almejada por Ojefferson e Dirce também aparece na fala de Valdecir, numa clara vinculação entre o contexto social de exploração e injustiças, a necessidade de corrigir e acabar com elas, que implicam a transformação radical da sociedade:

O meu sonho é mudar a sociedade. É acabar com esse sistema e fazer uma sociedade justa, onde todos tenham dignidade. Todos tenham comida. E que não haja mais prostituição. Onde realmente se diga: é uma sociedade! Porque não concordo de jeito nenhum que uma pessoa tenha poder em cima da outra! Isso nunca concordei! Quero fazer com que todas as pessoas tenham o mesmo direito, e que possam ter dignidade de vida. Esse que é meu sonho. Valdecir-PR (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 239).

Apesar da referência a uma sociedade pós-capitalista aparecer como um “sonho”, como algo “utópico”, isto não provoca nenhuma forma de milenarismo ou messianismo, pelo contrário, muitos militantes se reconhecem como sujeitos destas mudanças e transformações:

Antes eu morrer lutando do que morrer deitado. Não estou lutando para mim, mas sim pelas pessoas do meu país, que precisam. Estou lutando pela minha PÁTRIA! Não por um movimento individual. Estou lutando por um movimento nacional, um movimento popular... O maior movimento do Brasil!... Então, me sinto muito feliz de trabalhar com o Movimento! Mazinho-PA [grifo no original] (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 227).

Depois que ingressei no Movimento entendi a realidade do Brasil e mudou muita coisa para mim... A gente quer mudança e, a cada dia, lutar ainda mais, se organizar e atrair pessoas para nosso meio. A única solução para a gente conseguir terra e melhorar o país é se organizando! Rosineide – RO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 58).

A luta torna-se uma atividade permanente, pois foi encontrada a justeza da causa e dos objetivos:

Durante todo esse tempo que estou no Movimento Sem Terra, por mais dificuldade e pressão que a gente passe, vejo que estou lutando por uma coisa justa! Nós não estamos lutando em vão! [...]

Vou estar sempre lutando, seja dentro do Movimento Sem Terra, na questão partidária ou sindical... onde pertencer a luta pela classe trabalhadora, eu estou junto também. Desde que seja em defesa do trabalhador e de um país livre, igualitário! Onde todo mundo tenha seu direito como cidadão. Ojefferson – BA (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 78).

Esta ampliação da luta, que não está mais restrita à conquista da terra, torna possível a negação, em nome dessa nova sociedade justa que deve ser construída no presente, de um dos valores fundamentais da sociedade capitalista: o direito à propriedade privada dos meios de produção, fundamentalmente à terra.

A ocupação de latifúndios é a concretização da fusão de ideologias inerentes e derivadas. Por um lado, existe a ideologia inerente que concebe a terra como um espaço de vida, para além de sua simples comercialização e produção de mercadorias:

Algumas pessoas conservadoras achavam que era errado fazer ocupações, mas eu em toda vida achei certo! Porque nós viemos da terra... Como que vai viver se a gente não tiver terra? Ela é tudo em nossa vida! Não tem por onde o ser humano viver sem ela! Tanto faz o que mora na roça ou o que mora na cidade, né? Da terra vem a água, a alimentação, tudo... Então, não tem por onde! Se a pessoa gosta, se precisa plantar e não tem terra, ela tem o direito de ocupar! Não é certo falar invadir. A gente vai ocupar uma terra vadia que não está produzindo nada! Benedito-RJ (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 195).

Benedito encontrou ressonância para sua posição favorável à ocupação que teve “em toda vida” na noção encontrada nos documentos da CNBB (Conferencia Nacional dos Bispos do Brasil) de “terra de trabalho”, oposta à “terra de negócio”. Segundo Coletti e Moraes, esta idéia:

[...] foi rapidamente incorporada pelo MST, e reforçou política e ideologicamente a reivindicação por terra, ao conferir-lhe maior legitimidade, pois a terra, aos olhos dos trabalhadores, não significa uma simples mercadoria, um meio de produção usado para explorar o trabalho alheio, mas um espaço de sobrevivência, de trabalho não-alienado e de reprodução social (COLETTI; MORAES, 2008, p. 112).

Este argumento é utilizado recorrentemente pelos militantes do MST, para justificar a ocupação e a luta pela terra:

O nosso grande questionamento é: por que não dar essa terra para o agricultor trabalhar? Por que ter dono uma coisa que não está produzindo nada?... A gente quer essa terra distribuída! Não é muito o que estamos exigindo. É só terra para trabalhar!! Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 109).

Se tem terra e lugar para trabalhar, por que não dar ao trabalhador? Por que não distribuir a quantidade de terra que tem no país, grandes latifúndios que não estão produzindo nada? Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 116).

Para além da simples distribuição de terras, a Reforma Agrária é vista como uma reivindicação mais ampla, na qual se articulam novas demandas e necessidades:

A briga não é só pela terra... A gente quer terra, emprego, justiça, moradia, escola para nossos filhos... O trabalhador da roça não iria para a cidade, se tivesse condições de sobreviver bem na terra. Dou a vida para ficar no nosso assentamento... É uma maravilha! Lá nós temos saúde, escola, tudo! Por que nossos filhos não podem ter tudo isso nos outros assentamentos? A gente briga muito por isso... Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 114).

O tema da nossa Marcha é: Reforma Agrária, Emprego e Justiça. Claro que o governo não vai fazer isso, porque é mudar toda a estrutura do Brasil inteiro. Mudar tudo, como se fosse começar de novo. Sabemos que ele não vai fazer, mas a gente vai continuar brigando. Não é só essa “marchazinha”, que vai mudar. Para nós foi um marco na história do Brasil, uma Marcha com mais de mil quilômetros de caminhada para exigir isso do governo. Mas foi só o começo. Marlene – MT (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 115).

Extrapolando-se a mera reivindicação imediatista da terra, a luta é politizada e ganha novos contornos e ideologias, mas sem abandonar a exigência instintiva de um igualitarismo primitivo:

Espero pro meu futuro o seguinte: que tenha o meu lar e que mundo tenha um bom lar. Que a sociedade, que todos possam usar o mesmo que eu... Se usar um relógio, que todos possam também. Uma sociedade primitiva, onde todo mundo possa controlar as coisas... Para mim, eu tendo isso, estou feliz na minha vida... Mazinho-PA (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 229).

Ao mesmo tempo há um reconhecimento dos limites do Movimento enquanto agente desta transformação, o que reflete uma leitura de conjuntura que exige alianças de classe e mobilização de massa:

O Movimento Sem Terra, de agora em diante, deve continuar lutando, junto com a sociedade. A gente consegue ter uma organização, uma união muito

grande dentro do Movimento. Devemos começar a ajudar os outros movimentos sociais a se organizar também. Não copiar da gente, mas fazer com que eles consigam forjar uma organização própria, porque nosso objetivo é o mesmo: transformar o país, conseguir construir um Brasil diferente... No Movimento Sem Terra, a gente sabe que sozinho não vai conseguir isso. Dirce-RS (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 164).

A gente tem que fazer com que não só os sem-terra, mas toda a população lute para mudar esse país! Lute para ver nesse país pessoas com os mesmos direitos. Não só os ricos que devem ter direito. Em nosso país matam trabalhadores e ninguém paga por esses crimes... a gente tem que lutar por um país onde o sem-terra esteja na sua terra! Que não tenha aquele inchaço nas grandes cidades. Um país onde todo mundo tenha o direito de viver, de se alimentar bem... Edivaldo – GO (SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 88).

É notório que a luta por direitos esteja estritamente vinculada ao reconhecimento dos limites do Movimento, emergindo daí a necessidade de outros grupos e classes sociais também se organizarem e lutarem. Ou seja, não é possível que sozinho, por mais organizado e politizado, um Movimento vinculado ao campo promova uma revolução numa sociedade predominantemente urbana. A luta por direitos aparece como ponto de confluência entre as classes populares, tanto porque lhes faltam os direitos elementares, como porque radicalizar e exigir o cumprimento dos direitos sociais pode implicar no questionamento da ordem social burguesa.

A luta do Movimento é para sair da condição subumana na qual estão submetidos, por isso extrapola a simples luta por terra, o que possibilita a constante integração com outras ideologias que venham a responder ao problema da desigualdade social. Essas ideologias perpassam o campo da “reforma” e da “revolução”, muitas vezes a luta pela reforma agrária aparece como a solução para a desigualdade, em outras ela é insuficiente e passa a ser um meio para uma transformação maior, mais radical, por uma sociedade diferente, justa e igualitária:

E seguem dizendo que esses valores são o cultivo da solidariedade e da beleza como símbolo do bem-estar; a valorização da vida; o gosto pelos símbolos como representações materiais das utopias; a capacidade de dar respostas simples para grandes problemas; o respeito dos sentimentos das pessoas e à história; o gosto de ser povo ressaltando uma ideia de nação; a defesa do trabalho e do estudo e, por fim, a capacidade de indignar-se como exercício de educação da consciência. (BOGO apud SANTOS; RIBEIRO; MEIHY, 1998, p. 250).

Estes valores, símbolos e ideais refletem um utopismo socialista no movimento, que se constitui num instrumento social que impulsiona os homens e mulheres para a luta. Segundo Hobsbawm, este utopismo “é um artifício social necessário para gerar esforços sobre-humanos sem os quais seria impossível fazer uma revolução de vulto.” (HOBSBAWM, 1970, p. 82) Daí a necessidade das ideologias se apresentarem de maneira concreta, não apenas uma aspiração, mas um fato.

Os ideais revolucionários tornam-se reais, ocorre uma concretização momentânea das ideologias que é descrito pelos militantes do movimento com certo romantismo: “Nesses momentos, são como que uma versão miniatura da sociedade ideal em que todos os homens são irmãos e se sacrificam pelo bem comum sem abandonar a própria individualidade.” (HOBSBAWM, 1970, p. 82-83) Observamos que o fato de o homem comum tornar-se revolucionário e de reorganizar o “poder do povo” serve como motivador e propulsor das lutas, devido ao fascínio promovido por esta nova identidade.

3.3.2 O que Dizem os Documentos Oficiais?

As ideologias derivadas no MST aparecem de maneira mais evidente em documentos oficiais e em declarações públicas do Movimento. Elas refletem o caráter fundamentalmente moderno do Movimento que, ultrapassando e superando certas características milenaristas, se constitui como um dos mais importantes do mundo. Essas ideologias se fundamentam em três eixos essenciais.

Primeiro, no âmbito político-institucional na esteira da luta por direitos, o Movimento reivindica o cumprimento e a ampliação dos chamados “direitos sociais”. Ancorado na tradição socialdemocrata de defesa e conquista de direitos nos marcos da institucionalidade burguesa, o MST luta pelo direito ao trabalho, via reforma agrária, pelo direito à vida digna, à saúde, à educação, à alimentação etc. Em seus discursos e documentos aparecem também o apelo às liberdades políticas, principalmente o de livre manifestação e organização, contra a repressão e a criminalização das ações dos movimentos sociais.

Um segundo tipo de ideologias que encontramos é marcado por um discurso classista, fundamentado numa heterogênea tradição socialista, que vai dos socialismos utópicos ao socialismo científico de Marx e Engels, passando pela tradição socialista humanista e cristã da Teologia da Libertação.

A manutenção de pequenos produtores e o incentivo às cooperativas remete à tradição utópica de Robert Owen que, assim como o MST, pensava em demonstrar a viabilidade de uma sociedade socialista mediante o exemplo de pequenas experiências.

Do marxismo, derivam as estratégias de luta que colocam como horizonte a revolução socialista, as orientações de enfrentamento direto ao capital, os discursos de defesa do proletariado e a necessidade de aliança com ele, a noção de modernização do campo via cooperativismo que resulta da tradição soviética e cubana, a crítica ao imperialismo, além das formas de organização que lembram partidos políticos, com formação de militantes, trabalho de base, etc.

As noções de busca da “libertação do povo oprimido”, “da terra prometida”, de realização do reino de Deus na terra mediante a realização da igualdade, são derivadas da influência da Teologia da Libertação. A própria mística, que combina o religioso com o político, demonstra esta aproximação com o humanismo cristão.

O terceiro tipo de ideologias é mais recente. Está vinculado ao ecossocialismo defendido pela Via Campesina e por movimentos ambientalistas, cuja principal bandeira é a produção agrícola alternativa ao agronegócio produtivista. Enfatiza-se a produção verde, sem agrotóxicos e criticam-se os transgênicos e a monopolização crescente de produtos agrícolas (sementes, defensivos etc.). Opõe-se à mercantilização e à privatização de recursos naturais essenciais, como a água, minérios etc. Por outro lado, defende-se a utilização sustentável da terra para a produção de alimentos saudáveis e acessíveis à maioria da população.

Começamos analisando os dois principais símbolos do Movimento: sua Bandeira e seu Hino. Estes elementos nos revelam alguns aspectos importantes, na medida em que representam o Movimento enquanto unidade, ao expressarem sentimento de identidade e pertencimento, constituindo-se enquanto espaço revelador de diversas ideologias.

A bandeira do MST, notadamente reconhecida pela cor vermelha, é hasteada em todos os acampamentos, assentamentos, cooperativas, nas manifestações e protestos do Movimento.

Figura 1 - Manifestação do MST em Brasília 2007



Foto: Arquivo MST

Para o Movimento, os significados são os seguintes: a “**cor vermelha** representa o sangue que corre em nossas veias e a disposição de lutar pela Reforma Agrária e pela transformação da sociedade.” (MST, 2010b) Historicamente vinculada às lutas dos movimentos populares, posteriormente adotada nas revoluções socialistas, essa cor da bandeira remonta às tradições socialistas cultivadas pelo MST. A “**cor branca** representa a paz pela qual lutamos e que somente será conquistada quando houver justiça social para todos”. (MST, 2010b) Aparece aqui uma referência utópica a um estado de paz permanente, derivada fundamentalmente de concepções religiosas da Teologia da Libertação, que busca a construção do “reino de Deus” na terra, remete também à ideia de conquista da terra prometida, sem males, sem violência, um paraíso na terra. A “**cor verde** representa a esperança de vitória a cada latifúndio que conquistamos.” (MST, 2010b) Retoma-se aqui a ligação com a terra conquistada, objeto de busca e esperança de liberdade. A “**cor preta** representa o nosso luto e a nossa homenagem a todos os trabalhadores e trabalhadoras que tombaram, lutando pela nova sociedade.” (MST, 2010b) Temos uma crítica à repressão e à criminalização que os movimentos sociais sofrem. O “**mapa do Brasil**: representa que o MST está organizado nacionalmente e que a luta pela Reforma Agrária deve chegar a todo o país.” (MST, 2010b). O elemento do nacionalismo aparece com uma ideia de nação vinculada às lutas do povo. O “**trabalhador e trabalhadora** representam a necessidade da luta ser feita por mulheres e homens, pelas famílias inteiras.” (MST, 2010b) Temos aí uma evidente influência da cultura camponesa, que valoriza a família e os ideais de companheirismo, seja

no trabalho ou na luta. Por fim temos o “**facão** (que) representa as nossas ferramentas de trabalho, de luta e de resistência.” (MST, 2010b) É comum nas manifestações os trabalhadores aparecerem com seus instrumentos de trabalho, numa ritualização das manifestações políticas.

Outro símbolo importante é o hino, que aparece de forma mais evidente a influência da ideologia religiosa no que se refere à construção de uma sociedade solidária na qual todos vivem como irmãos:

Vem façamos a nossa liberdade
braços fortes que rasgam o chão
sob a sombra de nossa valentia
desfraldemos a nossa rebeldia
e plantemos nesta terra como irmãos! (MST, 2010c).

Temos também neste trecho a ideia de libertação do povo oprimido que se liberta com a conquista da terra.

O nacionalismo está aqui vinculado ao poder popular, como sinônimo de liberdade:

Vem, lutemos punho erguido
Nossa Força nos leva a edificar
Nossa Pátria livre e forte
Construída pelo poder popular (MST, 2010c)

Por fim, a Pátria libertada aparece como resultado da aliança operária e camponesa, uma clara influência do socialismo iniciado na Rússia de 1917, que destinava um papel histórico aos camponeses na construção da Revolução socialista:

Nossa Força resgatada pela chama
da esperança no triunfo que virá
forjaremos desta luta com certeza
pátria livre operária camponesa
nossa estrela enfim triunfará! (MST, 2010c)

Esta posição revolucionária assumida pelo Movimento não provém de uma simples imposição vinda de “fora”, das ideologias derivadas de teóricos comunistas. Mas antes, é resultado de um complexo processo político-ideológico, fundamentado numa conjuntura histórica específica, na qual se articulam diversos aspectos da luta de classes.

Isto fica mais claro quando analisamos os objetivos principais declarados pelo MST que se encontram articulados nas seguintes lutas: pela terra, pela Reforma Agrária e por uma sociedade mais justa e fraterna. Ou seja, temos um objetivo imediato, a conquista da terra, um objetivo político, a Reforma Agrária e um objetivo classista, a superação da sociedade capitalista. Neste documento fica claro o posicionamento classista do movimento,

Lutar por uma sociedade mais justa e fraterna significa que os trabalhadores e trabalhadores Sem Terra apóiam e se envolvem nas iniciativas que buscam solucionar os graves problemas estruturais do nosso país, como a desigualdade social e de renda, a discriminação de etnia e gênero, a concentração da comunicação, a exploração do trabalhador urbano, etc. (MST, 2010a)

Há um reconhecimento dos limites da atuação do MST quando este se propõe à transformação estrutural da sociedade, o que implica em uma aliança com outros setores da sociedade que abarquem todas as classes trabalhadoras. Neste sentido, o Movimento justifica a Luta pela Reforma Agrária nos seguintes termos: “E confiamos que a realização da Reforma Agrária, democratizando o acesso à terra e produzindo alimentos, é nossa contribuição mais efetiva para a realização de um Projeto Popular.” (MST, 2010a)

Na carta do 5º Congresso Nacional do MST foram estabelecidos 18 pontos nos quais o Movimento se compromete a contribuir na organização e seguir lutando contra as injustiças e desigualdades sociais. Classificamos esses pontos de acordo com a caracterização dos protestos, ou seja, corporativos, institucionais e anti-sistêmicos. Devido ao caráter eminentemente formal do evento não houve reivindicações imediatistas que pudéssemos classificar como corporativos, no entanto, as exigências institucionais e anti-sistêmicas apareceram de maneira equilibrada, nove pontos para cada.

Neste sentido, o primeiro compromisso do MST nesta carta foi o de construir, conjuntamente com outros setores da sociedade, um projeto popular que seja contrário ao neoliberalismo, ao imperialismo e às causas estruturais dos problemas brasileiros, o que interpretamos como uma postura anti-sistêmica do Movimento em clara oposição ao projeto das classes dominantes do capitalismo mundial.

Este projeto implica uma postura contrária do MST às privatizações do patrimônio público e a favor da reestatização de empresas que outrora foram vendidas. Além disso, o Movimento, que desde sua fundação se posiciona contra o latifúndio, estendeu seu rol de inimigos incluindo as empresas de capital estrangeiro, principalmente bancos e empresas que detêm o monopólio de sementes e do comércio agrícola. Aliás, este parece ser o grande

embate que vem crescendo nos últimos anos. A luta contra as empresas transnacionais que tem como desdobramento lógico a luta antiimperialista, tanto que o Movimento incluiu o apoio à ALBA¹⁵ (Alternativa Bolivariana dos Povos das Américas), bem como reforçou a solidariedade a Cuba, ao Haiti, ao Iraque e à Palestina¹⁶.

A luta institucional contida nesta carta fundamenta-se na defesa e ampliação de direitos. Isso inclui a luta contra a criminalização das ações do Movimento, a exigência do fim do trabalho escravo, a luta por um limite máximo do tamanho da propriedade da terra, a luta pela universalização da educação, a luta pela democratização dos meios de comunicação, além de exigirem políticas de incentivo à pequena produção camponesa, com ênfase na policultura e na produção agroecológica.

Já a proposta de Reforma Agrária do MST é apresentada como parte integrante de um projeto de superação do modo de produção capitalista:

Essa proposta de reforma agrária se insere como parte dos anseios da classe trabalhadora brasileira de construir uma nova sociedade: igualitária, solidária, humanista e ecologicamente sustentável. Desta forma, as propostas de medidas necessárias fazem parte de um amplo processo de mudanças na sociedade e, fundamentalmente, da alteração da atual estrutura de organização da produção e da relação do ser humano e natureza. De maneira que, todo processo de organização e desenvolvimento da produção no campo aponte para a superação da exploração, da dominação política e da alienação ideológica e da destruição da natureza. Buscando valorizar e garantir trabalho a todas as pessoas como condição à emancipação humana e à construção da dignidade e da igualdade entre as pessoas e no restabelecimento de relações harmônicas do ser humano com a natureza. (MST, 2010e).

A Reforma Agrária defendida aqui é de caráter eminentemente classista, pois parte do pressuposto de que tal reforma vem ao encontro e às expectativas da classe trabalhadora, sendo um importante instrumento de transformação social.

¹⁵ A ALBA tem sua origem em dezembro de 2005, quando os presidentes de Cuba Fidel Castro e o presidente da Venezuela Hugo Chávez, firmaram um acordo de cooperação sócio-econômica. O acordo estabelecido entre os dois países não se restringiu a trocas comerciais, mas valoriza também a cultura e a solidariedade. Em abril de 2006, Evo Morales, presidente da Bolívia, também assinou o tratado. O acordo prevê, dentre outras, propostas como a luta contra a pobreza e a luta contra a política protecionista e os subsídios dos países industrializados na agricultura. Em novembro de 2005, a Alba recebeu o apoio dos movimentos sociais na declaração final da III Cúpula dos Povos, que ocorreu em Mar del Plata (Argentina) paralelamente à Cúpula das Américas, que reuniu integrantes de todos os países do continente para discutir, entre outros assuntos, a implementação da Alca. (MST, 2010f)

¹⁶ O MST vem se destacando também no apoio e solidariedade internacional aos povos “oprimidos” do mundo, desde o conhecido encontro de Yasser Arafat com lideranças do Movimento, o MST sempre declara apoio e organiza campanhas ou protestos a favor de causas internacionais, no caso da Palestina, por exemplo, o movimento mantém uma delegação que visita o país, e mantém apoio permanente aos palestinos, denunciando à ONU e ao governo e à sociedade brasileira as atrocidades cometidas pelo governo Israelense. (MST, 2010g)

Além de estabelecer estes objetivos, tal proposta propõe uma série de medidas para a sua concretização. Fica claro que esta Reforma Agrária deverá ser um meio para se atingir fins mais ousados, que não dependem apenas do MST, mas pressupõe uma conjuntura política e ideológica favorável, bem como uma ampla aliança de classes, principalmente com o proletariado.

O Movimento não nutre nenhuma utopia quanto a estes aspectos, tanto que a maioria de suas propostas está no âmbito da Reforma e não da ruptura, ou seja, não é um programa de Reforma Agrária de um governo revolucionário, mas propostas perfeitamente cabíveis num Estado burguês. Isso não significa que, para o MST, ficarão restritas ao âmbito da reforma, apesar de nenhuma proposta colocar em xeque a propriedade privada dos meios de produção, são propostas que se opõem frontalmente aos interesses do capital. Vejamos como aborda a questão da terra:

A terra e os bens da natureza são, acima de tudo, um patrimônio dos povos que habitam cada território, e devem estar a serviço do desenvolvimento da humanidade. Democratizar o acesso à terra, aos bens da natureza e aos meios de produção na agricultura a todos os que querem nela viver e trabalhar. A propriedade, posse e uso da terra e dos bens da natureza devem estar subordinados aos interesses gerais do povo brasileiro, para atender as necessidades de toda população. (MST, 2010e)

Democratizar o acesso à terra não significa socializá-la, no sentido de abolir a propriedade privada. O que há é uma subordinação da propriedade aos interesses do povo. No entanto, o caráter anti-imperialista e anticapitalista aparece quando se propõe

Desapropriar todas as propriedades rurais de empresas estrangeiras, bancos, indústrias, empresas construtoras e igrejas, que não dependem da agricultura para suas atividades. Não será permitida atuação de empresas estrangeiras no controle da produção e comércio de alimentos e sementes. (MST, 2010e)

Além dessa medida que vai frontalmente contra os interesses capitalistas, o MST propõe que as riquezas naturais, como a água e a madeira, deixem de ser objeto de exploração lucrativa.

Ao mesmo tempo, reforça e exige o cumprimento da atual legislação sobre a Reforma agrária, que determina a função social da terra:

Desapropriar TODAS as grandes propriedades que não cumprem com a função social. Ou seja, que estejam abaixo da média de produtividade da região. Que não respeitem o meio ambiente. Que tenham problemas de

cumprimento das leis trabalhistas com seus empregados. E que estejam envolvidos com contrabando, narcotráfico, trabalho escravo. O valor pago deve ser equivalente ao que declaravam para impostos. Descontando-se, todas as dívidas com impostos, empréstimos com bancos públicos, prejuízos ambientais e sociais causados. [grifo no original] (MST, 2010e)

Todas essas propostas devem ser realizadas pelo Estado, o que implica uma mudança na natureza política institucional radical. Aqui o Movimento não fala na clássica fórmula de destruição do aparelho de Estado burguês e na construção de um Estado operário-camponês, no entanto, reconhece a necessidade de mudança: “Seguramente deverá ser um Estado diferente do atual. Deverá ser gerido democraticamente, com ampla participação das massas e buscando sempre o bem comum.” (MST, 2010e)

Na cartilha de textos e debates do 5º Congresso, o movimento reitera sua posição sobre a reforma agrária que pretende responder aos desafios da conjuntura contemporânea:

Mudou muita coisa. Nosso debate em torno dos desafios da reforma agrária, que foi debatido ao longo dos últimos dois anos, revela que agora, para a reforma agrária avançar é necessário, em primeiro lugar, derrotarmos o modelo econômico neoliberal e o imperialismo. Ou seja, nossos inimigos não são apenas os latifundiários atrasados. (MST, 2007, p. 90).

Além de reconhecer como inimigos o projeto neoliberal e o imperialismo, a nova proposta de reforma agrária torna-se mais abrangente e inclui, além da democratização da propriedade da terra, todos os bens da natureza, como água, sementes, biodiversidade, bem como a forma de organizar a produção agrícola e a vida social no campo:

Em resumo, defendemos uma reforma agrária que altere e democratize a propriedade da terra, como primeiro passo. Priorize a organização de alimentos, saudáveis, para todo o povo brasileiro. [...]

Uma reforma agrária que mude a matriz energética do país. Que desenvolva novas formas de energia, mais limpas, que não afete o aquecimento do clima e que sejam desenvolvidas com soberania energética. (MST, 2007, p. 90).

O discurso agroecológico reaparece também quando se debate as formas de produção nos assentamentos:

A reforma agrária precisa desenvolver técnicas agroecológicas de produção agrícola, respeitadas do meio ambiente e que preservem os recursos naturais para as gerações futuras. Precisa beneficiar os alimentos através de

agroindústrias cooperativas, de propriedade dos trabalhadores. (MST, 2007, p. 91).

Esta reforma agrária defendida pelo MST é entendida como sinônimo de justiça social, o que corrobora as ideologias inerentes que se pautam, fundamentalmente, por ela. Neste sentido, a reforma agrária

É também uma questão de *justiça social*, ou seja, construir uma nova sociedade mais justa e fraterna. É uma forma de colocar os recursos naturais a serviço de todos. E soberania popular é a forma de organizarmos a produção de alimentos e de outros produtos agrícolas, sem depender de empresas transnacionais, para atender em primeiro lugar as necessidades do povo. [grifo nosso] (MST, 2007, p. 91).

Temos aqui um exemplo evidente de integração das ideologias inerentes e derivadas. A reivindicação de reforma agrária justifica-se pela necessidade de justiça social, mas amplia-se ao vincular-se com a construção de uma nova sociedade utópica, pois, no presente exige-se a soberania popular em contraposição ao capital. Como medida dentro da institucionalidade burguesa ao não pressupor o fim da propriedade privada. A ideologia da justiça social funde-se com outras duas ideologias derivadas, uma que almeja a superação do capitalismo e outra que busca a limitação das esferas de atuação do capital sem romper com o regime de propriedade privada.

Estes documentos refletem as diversas posições políticas ideológicas que emergem da luta do MST. Numa conjuntura claramente desfavorável à organização e à luta dos trabalhadores, os documentos refletem os dilemas enfrentados nos limites da reforma e da revolução, duas tradições que caminham lado a lado das ideologias da base social do Movimento. Existe, neste sentido, certa correspondência entre os ideais, concepções de mundo, próprias do senso comum e que se manifestam nas ideologias inerentes, com as respostas dadas pelas ideologias derivadas que, como já alertamos, são sempre ressignificadas e apreendidas de forma contraditória na composição do protesto popular.

A articulação dessas ideologias permitiu a manutenção e a ampliação das perspectivas de luta desses movimentos num contexto desfavorável da luta popular. Apesar do refluxo recém mencionado, ao longo das décadas de 1990 e 2000 há um processo de politização de suas lutas que passam a englobar a contraposição não só ao latifúndio, mas também ao grande capital internacional, uma vez que se incorpora ao inimigo de classe o agronegócio administrado pelas burguesias rural, financeira e internacional.

Constantemente o MST organiza a oposição ao neoliberalismo, os sem-terra atrelaram suas lutas ao chamado movimento *antiglobalização*¹⁷, participando e organizando eventos como o Fórum Social Mundial¹⁸, além de ser um dos protagonistas do movimento anti-Alca¹⁹ (Área de Livre Comércio das Américas).

Dessa forma, as situações sociais de exploração, de opressão e de miséria da base social destes movimentos facilitariam a adesão a uma posição ideológica proletária de classe, em sentido amplo, com a emergência de discursos e práticas inspiradas no socialismo.

Ao abordarmos alguns aspectos das ideologias inerentes e derivadas do MST, tentamos apontar algumas contradições ideológicas que, a rigor, são constantes na história dos movimentos sociais de base policlassista. Com isso, evitamos dois equívocos: primeiro, o de subestimar o movimento baseado em formulações metafísicas do que é ou deveria ser o sujeito ontologicamente revolucionário, descartando a importância histórica deste movimento na história da esquerda no Brasil. Segundo, o de superestimar o movimento baseado na aparência de vanguardismo que o movimento exerce no Brasil, derivado muito mais do refluxo do movimento operário que acabou cedendo espaço temporário ao

¹⁷ O início do século XXI apresentou um conjunto de ações de movimentos sociais com várias reivindicações, todos compartilhavam uma característica que os unificava: são globais. Ocorrem em épocas e locais distintos, principalmente como uma resposta às reuniões do G-8, da OMC e de outros fóruns de discussão internacional do capitalismo. São movimentos contrários à política econômica dos organismos internacionais (FMI, Banco Mundial, etc.). Mesmo sem ter uma unidade e muitas vezes sem ter uma articulação mais orgânica, apresentam suas bandeiras aos organismos internacionais representativos do capital. Suas reivindicações perpassam questões como a polêmica dos transgênicos, do aquecimento global, dos direitos dos povos pobres, contra a fome no mundo, pelos direitos dos pequenos agricultores, contra a dívida externa dos países pobres. Enfim, um conjunto indistinto de manifestações e reivindicações por uma globalização dos explorados e dominados, contra a globalização do capital. O MST participa mais efetivamente dessas manifestações a partir de sua entrada na Via Campesina e da organização do Fórum Social Mundial, que é também uma resposta dos setores populares e organizados contra a mundialização do capital.

¹⁸ Segundo Sader (2011), o Fórum Social Mundial tem suas origens no “*grito zapatista de 1994*”, *conclamando à luta global contra o neoliberalismo. Em seguida, veio o editorial do Le Monde Diplomatique, de Ignacio Ramonet, chamando à luta contra o “pensamento único”, seguida pelas manifestações em Seattle, que impediram a realização da reunião da OMC e as outras, em tantas cidades do mundo. Enquanto isso, realizavam-se anualmente, manifestações na Suíça, chamadas de anti-Davos. Até que, com o crescimento da resistência ao neoliberalismo, se pensou no projeto de organizar um Fórum Social Mundial em oposição ao Fórum Econômico de Davos. A idéia foi de Bernard Cassen, jornalista francês que naquele momento dirigia a Attac, que ao mesmo tempo propôs que a sede fosse na periferia do sistema – onde residem as vítimas privilegiadas do neoliberalismo -, na América Latina – onde se desenvolviam os principais movimentos de resistência, no Brasil – que tinha a esquerda mais forte naquele momento – e, em particular, em Porto Alegre – pelas políticas dos governos do PT, de Orçamento Participativo”*.(SADER, 2011)

¹⁹ O MST participou em 2001 da organização da Aliança Social Continental, um comitê responsável por contestar e denunciar o projeto da ALCA (Área de Livre Comércio das Américas), que fora capitaneado pelos EUA, para promover o aumento da sua influência política e econômica na região. O MST organizou também a Campanha Nacional Contra a ALCA, que contou com outros representantes de movimentos sociais como a CUT, a CPT, a UNE etc. e promoveram diversas discussões e esclarecimentos sobre o assunto, publicaram uma cartilha explicativa e organizaram um plebiscito popular, realizado de 1 a 7 de setembro de 2002, onde convocava a população brasileira para vetar a participação do Brasil neste tratado. (CAMPANHA NACIONAL CONTRA A ALCA, 2002)

protagonismo do MST no enfrentamento das políticas neoliberais. O que não significa que os “marginalizados” organizados pelo movimento substituíssem, para sempre, a importância política da classe operária dissolvida pelos ventos neoliberais. A classe operária, mesmo que em refluxo político-ideológico, é o principal sustentáculo da acumulação capitalista, pelo menos diretamente.

Neste sentido, é possível que ocorra uma nova radicalização destes movimentos, tanto dos movimentos populares, como dos assalariados rurais (bóias-frias). Uma vez que, com a intensificação da influência do grande capital internacional no mercado de terras e no agronegócio no Brasil, poderá haver uma renovação das tendências de proletarianização do pequeno produtor, de precarização do trabalhador assalariado e semi-assalariado. Isto engrossaria as bases sociais destes movimentos, assim como ocorreu na década de 1990.

No entanto, o Estado Burguês, no governo Lula, acentuou o processo de integração e a conseqüente desmobilização dos movimentos sociais. No campo, isto ocorreu na medida em que fomentou a agricultura familiar e a inclusão destes “deserdados” da terra na economia (solidária) capitalista da pequena produção por meio da “reforma agrária de mercado”. O que não evitou a criminalização do movimento, a exemplo do governo de Yeda Crusius, no Rio Grande do Sul, e repressão às organizações políticas e movimentos sociais correlatos que ousassem manter a luta de classes. E é justamente isto o que vem ocorrendo com a diminuição acentuada das ocupações e das manifestações, mesmo com a manutenção de certa demanda classista que demonstra a influência das ideologias derivadas de cunho socialista.

Assim mesmo, as ideologias revolucionárias parecem permanecer enraizadas na tradição popular, tendo em vista sua emergência e desaparecimentos abruptos em determinadas conjunturas, tal qual o espectro descrito por Marx em *O Manifesto*. A Utopia socialista se mantém no imaginário popular mais combativo e encontra respaldo nas ações políticas das classes dominadas no campo brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho sugere que as ideologias e utopias revolucionárias, ao contrário do que afirmam muitos sociólogos, permanecem como um combustível das lutas sociais na América Latina do século XXI. Os protagonistas que levantam essas bandeiras são os indígenas, os sem-terra, os sem-teto, os sem-emprego etc., que, em seus protestos, ultrapassam as reivindicações imediatas, provindas de suas péssimas condições de vida e passam a aspirar transformações mais radicais da sociedade.

O protagonismo dessas classes não é novidade, pelos exemplos apresentados no capítulo 1, podemos perceber que os ideais revolucionários que visam à construção de uma sociedade mais justa e igualitária é um dado inerente às classes dominadas em todos os modos de produção.

De maneira que, afirmar simplesmente o “retorno” das ideologias, das grandes narrações e utopias que foram dadas como mortas a partir do exemplo latino-americano, reduz a riqueza das experiências dos movimentos sociais e da tradição teórica que busca analisar essas manifestações populares ao longo da história.

Existe um equívoco teórico entre aqueles que negam, em última instância, a luta e o conflito de classes como motor da história e colocam em seu lugar o movimento social como o novo sujeito histórico. Tentamos demonstrar que os movimentos sociais estão diretamente vinculados aos conflitos e às lutas de classes. E, ainda que, se suas lutas muitas vezes não correspondem mecanicamente à posição ocupada pelos agentes na estrutura econômica de classes, já que se vestem de diversas ideologias referentes a identidades culturais ou de gênero, mantêm, apesar disso, uma relação com a estrutura desigual de classe que produz e reproduz as desigualdades.

As ideologias e utopias revolucionárias nunca deixaram de existir, pois são inerentes ao senso comum popular. As aspirações igualitaristas, de base religiosa, calcadas na tradição popular e cultural desses grupos sociais que se rebelam, andam lado a lado, contraditoriamente, com as ideologias derivadas de outros grupos e classes sociais que, pela sua posição social, lograram uma elaboração teórica mais sistematizada e sofisticada. É a partir das análises da integração dialética entre essas ideologias que ocorre nas lutas desses movimentos que percebemos a força material dessas ideias.

Qualquer projeto socialista latino-americano que não dialogue com as ideologias populares (indígenas, sem terra etc.) está destinado ao fracasso. Enquanto não ouvirem o grito dos zapatistas: “*Um mundo onde caibam todos os mundos!*” ou os sem-terra

brasileiros: “*Reforma agrária, uma luta de todos!*”, continuaremos sentados esperando que as contradições do capital se acirrem e polarizem as classes sociais para que possa surgir, no futuro, um proletariado ontologicamente revolucionário, portador e protagonista da “verdadeira” consciência de classe.

Pelo contrário, o componente popular desses movimentos é um exemplo de que as formações sociais latino-americanas continuam terrenos férteis para as utopias, para as grandes narrativas, para as ideologias e mitos revolucionários.

A ideologia pós-moderna não encontra ressonância em nosso sub-continente e a revolução socialista continua, mesmo que timidamente, a compor o imaginário popular mais combativo; carece, evidentemente, de um polimento político que lhe dê forma e eficácia instrumental. O partido foi a opção dos revolucionários russos em 1917 e a guerrilha foi a opção dos cubanos nos anos 1960. E, na atualidade a opção são os movimentos sociais.

O século XXI iniciou-se sob o símbolo dos movimentos sociais autônomos, vide o caso dos zapatistas (México), dos piqueteiros (Argentina), dos cocaleiros (Bolívia), dos indígenas equatorianos (Equador) e da Via Campesina. Os resultados mais significativos e imediatos dessas mobilizações foram a emergência de governos que se apresentam publicamente à esquerda. No entanto, carregados de um significado histórico impensável décadas atrás, quando ninguém imaginava que teríamos um presidente de origem operária (Brasil), um presidente indígena (Bolívia), ou outro não-branco discursando sobre o socialismo no século XXI (Venezuela).

O atual refluxo das lutas sociais, em geral, ratifica a necessidade de uma reflexão política e teórica sobre o papel desses movimentos numa transição socialista. Os movimentos sociais se quiserem ser revolucionários terão que colocar em pauta novamente a questão da tomada do poder de Estado. As experiências de resistência promovem um salto qualitativo para pensarmos a transição, principalmente por anteciparem, de maneira limitada e numa esfera restrita, diversas experiências socialistas. No entanto, a história é resultado da luta de classes, ou seja, uma luta política que nos tempos atuais parece carecer de ousadia e radicalismo.

O MST vive este dilema, apesar de articular muito bem as ideologias inerentes e derivadas no interior de suas lutas. O movimento reconhece estas dificuldades e, passado os períodos mais combativos, vem paulatinamente diminuindo os confrontos disruptivos.

Em grande medida isto ocorre devido à mudança no cenário político nacional marcado pela eleição de Lula da Silva na presidência. É notória também a utilização

eleitoral deste tipo de confronto, haja vista sua diminuição nos anos eleitorais e nos primeiros anos de governo. Recentemente, em 2009, tivemos uma significativa diminuição destes tipos de protesto com clara referência à eleição de Dilma Rouseff.

A contradição entre a teoria e a prática reaparece como um fantasma que assombra as aspirações revolucionárias de esquerda, o MST sabe que este elemento contraditório é um desafio constante da luta, que estará sempre presente enquanto o movimento se propor a transformar radicalmente a sociedade.

Ao articular as ideologias inerentes e derivadas tentamos apreender as lutas do MST a partir das contradições ideológicas, que são constantes na história dos movimentos sociais, e não um elemento específico do MST.

Com isso evitamos dois equívocos, primeiro, o de subestimar o movimento baseado em formulações metafísicas do que é, ou deveria ser o sujeito ontologicamente revolucionário, descartando a importância histórica deste movimento na história da esquerda no Brasil. Segundo, o de superestimar o movimento baseado na aparência de vanguardismo que o movimento exerce no Brasil, derivada muito mais de uma conjuntura política caracterizada por um refluxo do movimento operário, que deixou temporariamente seu papel de protagonista aos movimentos sociais camponeses. As lutas do MST no enfrentamento as políticas neoliberais, não significam, portanto, que os “marginalizados” organizados pelo movimento substituíram para sempre, a importância política da classe operária dissolvida pelos ventos pós-modernos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rosimeire Aparecida de. O conceito de classe camponesa em questão. *Terra Livre*, São Paulo, ano 19, v. 2, n. 21, 2003

CAMPANHA NACIONAL CONTRA A ALCA. *Para entender a Alca*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

CAMPOS, Christiane Senhorinha Soares. “Campepinato autônomo – uma nova tendência gestada pelos movimentos sociais do campo.” *Lutas e Resistências*, Londrina, Midiograf, n. 1, 2006.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Manifestações*. Disponível em: <http://www.cptnacional.org.br/index.php/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=23&task=viewcategory&catid=10>. Acesso em: 8 ago. 2008.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Ocupações*. Disponível em: <http://www.cptnacional.org.br/index.php/index.php?option=com_jdownloads&Itemid=23&task=viewcategory&catid=11>. Acesso em: 8 ago. 2008.

COLETTI, Claudinei. Avanços e impasses do MST e da luta pela terra no Brasil nos anos recentes. In: José Seoane. *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Programa OSAL. 2003. 288 p. ISBN: 950-9231-92-4 Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/seoane/coletti.rtf>>. Acesso em: 8 ago. 2008.

COLETTI, Claudinei e MORAES, Reginaldo Carmello Correia de. MST, o radicalismo agrário em busca de um outro mundo... possível? In: MORAES, Reginaldo Carmello Correia de. (Org.) *Globalização e radicalismo agrário, globalização e políticas públicas*. São Paulo: editora UNESP, 2006.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. uma introdução. São Paulo: Ed.Universidade Estadual Paulista: Editora Boitempo, 1997.

ENGELS, Friedrich. *O cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

_____. As guerras camponesas na Alemanha. In: ENGELS, Friedrich. *A revolução antes da revolução. Assim lutam os povos*, São Paulo: Expressão Popular, 2008. v.1.

FERNANDES, Bernardo Mançano. 27 anos do MST em luta pela Terra. In: FERRANTE, Vera Lúcia Silveira Botta; WHITAKER, Dulcec A. *Reforma agrária e desenvolvimento: desafio e rumos da política de assentamento rurais*. Brasília: MDA, São Paulo: Uniara, 2008.

FILGUEIRAS, Luiz. O neoliberalismo no Brasil: estrutura, dinâmica e ajuste do modelo econômico. In: BASUALDO, Eduardo M.; ARCEO, Enrique. *Neoliberalismo y sectores dominantes – tendencias globales y experiencias nacionais*, Buenos Aires: CLACSO Libros, 2006.

GONÇALVES, Renata C. “*Vamos acampar?*” A luta pela terra e a busca pelo Assentamento de novas relações de gênero no MST do Pontal do Paranapanema. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Campinas, SP.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1966.

GUZMÁN, Eduardo Sevilla; MOLINA, Manuel González. *Sobre a evolução do conceito de campesinato*. São Paulo: Expressão popular, 2005.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça. Idéias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HOBBSBAWM, E. J. *Rebeldes primitivos. Estudos sobre as formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

KONDER, Leandro. “Posfácio”. In: ENGELS, Friedrich. *O cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.

MACHADO, Eliel Ribeiro. “Lutas e resistências na América Latina hoje”. *Lutas & Resistências*, Londrina, Midiograf, nº1, 2006

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2005. Ensaios escolhidos

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins fontes, 2002.

_____. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: 2002.

MAO TSÉ-TUNG. *Política*. São Paulo: Ática, 1982.

MOORE JUNIOR, Barrington. *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MST. Textos para estudo e debate. 2007. Publicada durante o 5º Congresso. Mimeo,

_____. *Nossos objetivos*. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/node/7703>>. Acesso em: 8 jun. 2010a.

_____. *Nossa bandeira*, Disponível em: <<http://www.mst.org.br/node/7703>>. Acesso em: 8 jun. 2010b.

_____. *Nosso hino*, Disponível em: <<http://www.mst.org.br/node/7703>>. Acesso em: 8 jun. 2010c.

_____. *A Carta do 5º Congresso Nacional do MST – 2007*. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/node/7703>>. Acesso em: 8 jun. 2010d.

_____. *Nossa Proposta de reforma agrária popular*. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/node/7703>>. Acesso em: 8 jun. 2010e.

_____. *Alba pode ser caminho para unir países da América*. Disponível em: <<http://www.mst.org.br/book/export/html/170>>. Acesso em: 8 jun. 2010f.

_____. *MST conclama solidariedade internacional à Palestina*. Disponível em: <www.mst.org.br/node/1000>. Acesso em: 8 jun. 2010g.

PINTO, Álvaro Vieira. *Por que os ricos não fazem greve?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962. (Coleção Cadernos do Povo Brasileiro).

RUDÉ, George. *Ideologia e protesto popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *A multidão na história*. Estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra 1730-1848. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SAES, Décio. *Democracia*. São Paulo: Ática, 1987.

_____. A democracia burguesa e luta proletária. In: _____. *Estado e Democracia: Ensaios Teóricos*. Campinas: IFCH, Unicamp, 1994.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo 1970-1980*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SADER, Emir. *Uma breve história do Fórum Social Mundial*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=15505>. Acesso em: 14 fev. 2011.

SANTOS, Andrea Paula dos; RIBEIRO, Suzana Lopes Salgado; MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Vozes da marcha pela terra*. São Paulo: Loyola, 1998.

TARROW, Sidney. *O Poder em movimento: movimentos sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.

WOLF, Eric R. *Guerras Camponesas do Século XX*. São Paulo: Global, 1984.