unesp **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP

MAURICIO BERNARDINO GONÇALVES

ESQUERDA PÓS-MODERNA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL: UMA RESPOSTA AO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL

ARARAQUARA – SP
2010

MAURICIO BERNARDINO GONCALVES

ESQUERDA PÓS-MODERNA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL: UMA RESPOSTA AO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Trabalho e Movimentos Sociais

Orientadora: Maria Orlanda Pinassi

Bolsa: CNPq

ARARAQUARA – SP
2010

Gonçalves, Mauricio
Esquerda pós-moderna e emancipação social: uma resposta ao Fórum Social Mundial / Mauricio Gonçalves — 2010
162 f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual Paullista "Júlio de Mesquista Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara)
Orientador: Maria Orlanda Pinassi

1. Neoliberalismo. 2. Pós-modernidade. 3. Trabalho. 4. Movimentos Sociais. 5. Transição. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MAURICIO BERNARDINO GONÇALVES

ESQUERDA PÓS-MODERNA E EMANCIPAÇÃO SOCIAL: UMA RESPOSTA AO FÓRUM SOCIAL MUNDIAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Trabalho e Movimentos Sociais

Orientadora: Maria Orlanda Pinassi

Bolsa: CNPq

Data da defesa: 01 de julho de 2010

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Profª Drª Maria Orlanda Pinassi
Universidade Estadual Paulista – Campus de Araraquara/SP [UNESP]

Membro Titular: Profª Drª Silvia Beatriz Adoue
Universidade Estadual Paulista – Campus de Araraquara/SP [UNESP]

Membro Titular: Prof. Dr. Edilson José Graciolli
Universidade Federal de Uberlândia [UFU]

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Para os que permaneceram irredutíveis durante a longa noite neoliberal.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente:

- à professora *Maria Orlanda Pinassi* pela abertura e paciência proporcionadas durante nossa convivência;

- aos colegas do grupo de pesquisa *Trabalho, movimentos sociais e sociabilidade contemporânea*, principalmente *Christian Guglielmetti* e *Pablo Polese*, cujas discussões e polêmicas contribuíram para o aprofundamento de vários temas aqui contidos;

- aos meus pais, que procuraram sempre me proporcionar as condições materiais e imateriais para que eu pudesse concluir este trabalho em tempo hábil;

- ao CNPQ pela fundamental bolsa de estudos disponibilizada.

"Os marxistas não combatem a exploração, a opressão, a violência maciça contra os seres humanos e a injustiça em grande escala unicamente porque essa luta promove o desenvolvimento das forças produtivas ou de um progresso histórico estritamente definido [...]. Menos ainda combatem esses fenômenos unicamente porque foi cientificamente demonstrado que a luta terá fim com a vitória do socialismo. Eles combatem a exploração, a opressão, a injustiça e a alienação enquanto condições desumanas, indignas. Trata-se de um fundamento e de uma razão suficientes".

Ernest Mandel

RESUMO

A partir de 2001, com o aparecimento do Fórum Social Mundial (FSM), as lutas e mobilizações sociais altermundialistas da década anterior alcançaram um novo patamar. Com o lema "um outro mundo é possível", o questionamento global à ordem hegemônica neoliberal internacional ganhou força e o retorno da necessidade de uma alternativa à sociabilidade do capital voltou à cena após mais de três décadas aproximadamente. Procurando encarnar uma via emancipatória radicalmente diversa das tentadas durante a maior parte do século XX, especialmente daquelas vinculadas ao movimento social do trabalho, em geral qualificado como pertencendo à *velha esquerda*, o FSM realizou uma crítica tanto teórica como prática, em suma, uma crítica global à forma como se vislumbrava, de maneira dominante, a emancipação social. Essa crítica atinge de modo privilegiado o marxismo e a centralidade atribuída à luta do trabalho. Um dos seus críticos mais destacados é Boaventura de Sousa Santos. Ainda que muitos de seus argumentos tenham validade, mais propriamente contra o stalinismo do que contra o marxismo, a nova proposta emancipatória esboçada não consegue superar os limites da sociabilidade do capital em crise e, na verdade, evidencia-se como uma crítica limitada ao horizonte teórico e prático da própria época neoliberal que a gestou.
Palavras–chave: Neoliberalismo. Pós-modernidade. Emancipação. Trabalho. Movimentos Sociais. Transição.

ABSTRACT

After 2001, with the emerging of the World Social Forum (WSF), the social fights and altermundialists mobilizations of the precedent decade have reached a new level. With the motto “another world is possible”, the global questioning to the international hegemonic neoliberal social order has been strengthen and the return of the necessity of one alternative way to the sociability of capital came up after more than three decades. Trying to represent one way of emancipation radically different from the ones tried during the most part of the 20th century, specially those connected to the social movement of work, in general qualified as belonging to an old left, the WSF has realized a type of critique both in theory and practice, in resume, a global critique to the form in which the social emancipation was usually conceived. This critique embraces specially marxism and the centrality attributed to the fight of work. One of its most important intellectuals is Boaventura de Sousa Santos. Even knowing that many of his arguments are valid, most properly against stalinism than against marxism, the new proposal is unable to overcome the limits of the sociability of capital in crisis and, in fact, reveals that the critique is limited to the theorical and practical horizon of the same neoliberal age that made its birth possible.

Keywords: Neoliberalism. Post-modernity. Emancipation. Work. Social Movements. Transition.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	TRABALHO	17
2.1	Keynesianismo e fordismo	17
2.2	Acumulação “flexível” e toyotismo	25
2.3	Significado da transição	30
3	HISTÓRIA	34
3.1	Lutas e movimentos sociais dos anos 1960	34
3.2	A originalidade dos zapatistas	42
3.3	A “batalha” de Seattle	45
4	FÓRUM SOCIAL MUNDIAL	48
4.1	Surgimento e pressupostos	48
4.2	Evolução histórica	57
4.3	Perfil social dos participantes e outros dados	68
5	TEORIA	75
5.1	Pós-modernidade	75
5.2	Decadência ideológica	88
5.3	Boaventura de Sousa Santos	97
6	POLÍTICA	114
6.1	Cidadania	114
6.2	Sociedade civil	122
6.3	Poder político e transição	131
7	DE VOLTA AO FSM	146
8	ANEXOS	153
8.1	Carta de Princípios	153
8.2	Manifesto de Porto Alegre	156
9	BIBLIOGRAFIA	159

1 INTRODUÇÃO

A frase "um outro mundo é possível", principal lema do Fórum Social Mundial (FSM), só se tornou possível – de forma a obter audiência e passar a gozar de um caráter mais plausível para uma parte não desprezível de populações de diferentes partes do mundo –, após uma certa maturação histórica da experiência neoliberal que, em 2001, ano da primeira edição do FSM, já dava sinais de que sua dinâmica interna possuía um sentido mais claramente descendente. Não que antes desse momento não existissem grupos, organizações e movimentos sociais que propusessem a instalação de "outro mundo possível". Entretanto, dadas as características do tempo histórico do último quarto do século XX, marcadas fundamentalmente por uma ofensiva monumental do capital, quer nos terrenos objetivos (como a retirada de uma série de conquistas históricas do trabalho obtidas nas décadas posteriores à 2ª guerra mundial), quer nos subjetivos (marcados pelo apagamento, desqualificação e ridicularização de propostas e projetos que se colocassem contra o mundo do capital), qualquer proposta de "um outro mundo possível" seria necessariamente entendida como ridícula. E os que tivessem a ousadia de colocá-la seriam considerados lunáticos, burocratas autoritários enrustidos ou, na melhor das hipóteses, sonhadores utópicos. Uma proposta como essa, quando o mundo neoliberal estava em ascensão, ficava quase que totalmente restrita aos momentos mais íntimos e privados da cada vez mais desiludida vida social.

Os anos 1960 (1967-1975)[1] tinham sido o último momento verdadeiramente mundial onde "os de baixo" tinham se atrevido a propugnar "um outro mundo possível". E o fizeram em várias latitudes: Brasil, Estados Unidos, Vietnã, México, Bolívia, França, Portugal, Praga, etc. Depois desse período, e após a sinuosa e complexa derrota dessas jornadas, o que assistimos foi a reorganização e a rearticulação das forças "deste mundo" com o objetivo de remodelar sua hegemonia. Esta remodelação fez com que tivéssemos que passar (e que continuemos passando) por um retrocesso brutal no que diz respeito aos níveis e condições básicas de trabalho e existência – muitos delas semelhantes ou piores aos existentes durante o século XIX –, das amplas massas populacionais das grandes metrópoles mundiais. A queda do muro de Berlim em 1989 e a oficial extinção da União Soviética em 1991 tiveram basicamente dois sentidos, organicamente articulados entre si. Por um lado, várias

[1] De agora em diante sempre que houver a referência aos anos 1960, deve-se entender que se trata do período de 1967-1975, aproximadamente, conforme sugestão de Tariq Ali em seu livro *O poder das barricadas* (Editora Boitempo).

experiências concretas e alternativas a "este mundo" podem agora florescer sem a criação direta de obstáculos provenientes dos interesses e objetivos da camada burocrática e da política externa de Moscou feitos em nome do socialismo. Por outro lado, a imaginação das classes trabalhadoras do mundo inteiro ficou órfã da idéia e do projeto socialistas.

Os impactos desses acontecimentos se fizeram sentir nos mais variados complexos da realidade social. Na esfera teórica e artística, ganharam força as elaborações derivadas da matriz pós-moderna. Na esfera da práxis política, a categoria 'trabalho', as classes sociais e a mediação do poder político de Estado, passaram a contar cada vez menos, passando por não raras vezes a serem considerados irrelevantes para a transformação social no citado novo contexto.

O FSM é o fenômeno político que conseguiu reunir anualmente e em contraposição ao Fórum Econômico Mundial em Davos (Suíça), após algumas décadas de desenvolvimento do cenário neoliberal, uma grande quantidade de movimentos sociais e ONGs (Organizações Não Governamentais) que já vinham lutando contra a globalização neoliberal desde a década anterior. Para a sua consolidação, a experiência zapatista (1994) e as diversas mobilizações dos movimentos altermundialistas (vulgarmente chamados de movimentos antiglobalização), durante a segunda metade da década de 1990 e início da década de 2000, foram fundamentais. As principais contribuições do FSM para a luta emancipatória dos dias atuais derivam, para muitos de seus ativistas e teóricos, da capacidade que possuiu em se contrapor às principais práticas e teorias dos movimentos sociais emancipatórios do século XX. Assim, o FSM busca: a) constituir um *espaço aberto* que congregue os mais variados movimentos sociais, respeitando suas particularidades e ao mesmo tempo celebrando sua diversidade; b) primar pelo *diálogo* e o *consenso* em detrimento das disputas intestinas de poder, inaugurando uma nova forma de prática política; c) ser o mais amplamente democrático, tanto na esfera da política, como na da teoria e da epistemologia. A noção de que não há uma teoria geral acerca do social e sua conseqüente proposta de uma *democracia epistemológica* cumpre uma função semelhante ao espaço aberto e ao consenso presentes na esfera da política.

É inegável que o FSM conseguiu colocar novamente em evidência, em escala mundial e no início do século XXI, a constatação de que havia alternativas possíveis e necessárias ao fim da história de Fukuyama e à globalização neoliberal. Sua significação, por isso, é muito grande e seu estudo nos possibilita entender por onde estão se desenvolvendo (de maneira predominante) os próprios processos contemporâneos de lutas sociais, tanto nos níveis do pensamento como nos de mobilização política. A análise do FSM permite nos revelar a significação hegemônica que as lutas e mobilizações sociais passaram a ter hoje em dia.

Procuraremos demonstrar nas linhas a seguir que o Fórum Social Mundial, recolhendo o legado dos *novos movimentos sociais*[2], das lutas dos anos 1960 e, mais recentemente, dos movimentos altermundialistas, é um fruto teórico e político deste período de ofensiva e absoluta hegemonia do capital frente às forças emancipatórias do trabalho. E que esse fator traz implicações muito importantes para a sua própria dinâmica.

No que diz respeito ao seu desenvolvimento, o evolver do FSM se defrontou com momentos distintos, sejam os de ascensão, paralisação ou decaída, durante os seus atuais dez anos de existência (2001-2010). Reconstituiremos, ainda que em grandes traços, esse desenvolvimento.

A nossa tese é de que há, no fundamental, uma vinculação de sentidos entre o FSM e a própria época neoliberal que o gestou e o tornou possível. Enquanto esta época experimenta o declínio de sua hegemonia, mas, até o presente momento, não o seu ocaso, o FSM se vê metido em contradições e problemas que não consegue resolver e que o impedem de se constituir em uma alternativa real ao neoliberalismo, mesmo que a época de queda deste último torne mais fortes as possibilidades de aparecimento de alternativas reais. O aprofundamento do declínio da época neoliberal[3] é acompanhado do homólogo declínio do próprio FSM (no que tange às expectativas que criou e à capacidade que possui em respondê-las), e não de sua ascensão. O destino de um está, lamentavelmente, atado ao destino do outro. E o maior dilema do FSM é que para conseguir aquilo que se propõe[4], ele precisa negar a si mesmo, negar os seus fundamentos mais básicos e realizar sua própria superação. Argumentaremos que isso se trata de uma impossibilidade. Apesar disso, o FSM é parte de

---

[2] Os *novos movimentos sociais* são entendidos aqui como os diversos movimentos de causas específicas que passaram a ter uma importância e uma audiência cada vez maior para as lutas sociais, em especial, após os anos 1960: gênero, raça, sexualidade, ecologia, etnia, etc. O fato de serem chamados de *novos* não indica que tenham surgido nesse período. Significa que depois desses anos eles não poderiam deixar de serem levados em conta e que suas próprias teorizações passaram a estruturar-se de maneira cada vez mais independente e própria. Ainda, que a própria luta emancipatória passou a ser cada vez mais vista a partir dos prismas de cada um desses mesmos movimentos particulares e cada vez menos pelo ponto de vista de uma emancipação social global.

[3] O declínio aqui referido pode ser observado sob vários ângulos: a) o nascimento e consolidação do próprio FSM; b) as vitórias eleitorais de vários governos de frente popular na América Latina (desde o fim da década de 1990), aliada à tentativa do retorno um certo protagonismo do Estado na resolução ou minimização de certos problemas sociais; c) a derrota de George W. Bush e do partido republicano nos EUA e a vitória eleitoral de Barack Obama, primeiro presidente negro da história desse país; d) a incapacidade de normalização por parte dos EUA da situação no Iraque e Afeganistão, depois da guerra unilateral encetada e, mais recentemente; e) a eclosão da maior crise financeiro-econômica da história do capitalismo (a partir de setembro de 2008) desde a catástrofe econômica e social iniciada pela queda das bolsas em 1929.

[4] As próximas palavras, retiradas da Carta de Princípios do FSM, ajudam a entender, mesmo que de maneira abstrata, seus objetivos: "[...] a articulação para ações eficazes de entidades e movimentos da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo, e estão empenhadas na construção de uma sociedade planetária orientada a uma relação fecunda entre os seres humanos e destes com a Terra". Talvez essa seja a definição mais próxima para o "outro mundo possível" que podemos encontrar nas elaborações do FSM.

um momento inicial de reorganização de alternativas internacionalistas e globais contra o capital (a partir de baixo) e é provável que os seus dilemas insolúveis proporcionem o aparecimento de outras formas de articulação política internacional com um poder mais efetivo para realizar o movimento antagônico ao movimento do capital.

No capítulo 2, denominado *Trabalho*, abordaremos o processo e a forma de produção de mercadorias e as relações sociais a eles vinculadas. Em resumo, a discussão sobre o taylor-fordismo, o toyotismo e o significado da transição entre ambos. Nossa idéia fundamental é a de que a partir de fins da década de 1960 o sistema do capital em nível mundial passou por transformações que alteraram sua dinâmica anterior e que serviram de base para o mundo que experimentamos atualmente. Em breves palavras, houve uma transição de um modelo de acumulação para outro, que gerou alterações não pouco significativas, seja no processo político de lutas sociais, seja na própria teoria social em seu conjunto. Discutiremos as principais características do modelo fordista-keynesiano e do modelo de acumulação "flexível". Ao mesmo tempo, procuraremos apreender o complexo sentido e a natureza da transição que se operou entre eles.

No capítulo 3, denominado *História*, discutiremos os antecedentes do FSM, o contexto histórico de sua formação e as condições sociais que se mostraram necessárias para o seu desenvolvimento. Aqui estarão presentes os sentidos das mobilizações de *maio de 1968*, o advento dos novos movimentos sociais ou movimentos de causas específicas e o declínio da luta dos trabalhadores baseada na categoria *classe social*. Procuramos montar um painel dos aspectos gerais da dinâmica histórica vinculada ao FSM que, tendo início a partir das jornadas dos anos 1960, passa pela experiência zapatista no México e, finalmente, chega às mobilizações altermundialistas de fins da década de 1990 e início dos anos 2000, onde a "batalha de Seattle" é sem dúvida um grande marco.

No capítulo 4, denominado *Fórum Social Mundial*, buscamos mostrar também como se deu o seu efetivo processo de nascimento; o papel dos brasileiros e, mais especificamente, do Partido dos Trabalhadores (PT) em sua constituição e desenvolvimento; a disputa no interior de seu seio e do seu Conselho Internacional pela determinação de sua natureza como "espaço aberto" ou "movimento social"; alguns dados acerca de sua composição social, financiamento, etc.

No capítulo 5, os argumentos se concentram na esfera da *Teoria*. As implicações teóricas e epistemológicas gerais deste período histórico de remodelação hegemônica do capital, além da maneira como essas implicações adquirem contornos específicos e particulares nas elaborações, propostas e visão de mundo do FSM, são os principais objetivos perseguidos

aqui. Comparece ainda a discussão colocada pelo FSM acerca da necessidade de uma nova teoria social e de uma nova epistemologia, o lugar da teorização pós-moderna e o advento de um novo irracionalismo nesse quesito. Haverá aqui um panorama dos principais pontos da teoria pós-moderna. Na sub-parte 5.1, apresentaremos seus pontos definidores, suas origens e os impactos de sua teoria do sujeito fragmentado para a emancipação social. Faremos um debate também sobre a categoria classe social. Na sub-parte 5.2 os argumentos focarão a categoria *razão* e a epistemologia pós-moderna a partir do conceito de *decadência ideológica*. Alguns outros pontos da programática teórica pós-moderna serão discutidos ou retomados na sub-parte 5.3, quando a análise de Boaventura de Sousa Santos servirá para o aprofundamento de outras características até então não abordadas.

No capítulo 6, os esforços se localizam no complexo da *Política*. Simultaneamente ao crescimento das lutas e teorizações das mulheres, negros, ecologistas, LGBTTT[5], entre outros, com seus respectivos movimentos e organizações sociais, entre elas as ONGs, ocorria o declínio dos sindicatos, partidos e projetos políticos baseados centralmente nos operários e trabalhadores em geral. 'Cidadania' e 'sociedade civil organizada' passaram a ser as duas principais categorias analíticas com poder de proporcionar um certo sentido para esse novo tipo de militância política. Haverá também uma discussão sobre a complexa questão de uma *transição* socialista que transcenda os limites históricos impostos pela sociabilidade do capital.

Por fim, no capítulo 7 – *De volta ao FSM* – procuraremos fazer uma articulação de todos esses aspectos em uma explicação que nos permita entender o desenvolvimento e o significado histórico do FSM e as possibilidades de luta "por um outro mundo possível" inseridas em seu horizonte.

É significativo mencionar ainda duas observações importantes. A primeira diz respeito ao lugar que a *categoria trabalho* ocupará em todo esse estudo. Os leitores perceberão que, de maneira direta ou indireta, a *categoria trabalho* será sempre mobilizada para a explicação e compreensão dos aspectos relacionados ao significado do FSM. Não porque a partir dela seja possível desvendar todas as questões concernentes a ele. Mas pelo fato de que foi a partir mesmo de uma certa recusa do *ponto de vista do trabalho*, entendido como pertencente a um momento histórico ultrapassado das elaborações teóricas e intervenções práticas, materializado por uma *velha esquerda*, que uma particular maneira de entendimento da teoria emancipatória e uma específica proposta de intervenção política, encarnadas no FSM, se

[5] LGBTTT: Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

tornaram possíveis. Ainda, também pelo entendimento de que se por um lado o arsenal de mediações teóricas e práticas do 'trabalho' não é suficiente para nos dotar de todas as armas que precisamos para uma atuação emancipatória, sua ausência ou menosprezo é por outro lado um fator que impossibilita qualquer projeto de "um outro mundo possível". Como para o próprio FSM trata-se de "renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social", para usarmos uma expressão de Boaventura de Sousa Santos, a baliza desta tarefa pelo critério da *categoria trabalho* nos ajuda a perceber como essa renovação e essa reinvenção efetivamente se dão no FSM, além de nos permitir discutir o que ele exatamente quer dizer com emancipação social traduzida no lema "outro mundo é possível".

A segunda observação diz respeito exatamente a esse conhecido teórico e ativista do Conselho Internacional do FSM. Sousa Santos expressa no plano da teoria o que o FSM significa na esfera da prática. Ou seja, Sousa Santos deve ser entendido como o intelectual *típico* do FSM. A idéia de tipicidade evocada aqui leva em conta que é nele onde se localizam as elaborações mais profundas e desenvolvidas sobre o FSM, ou dito de outra maneira, é nele onde a realidade do FSM se manifesta e se encarna de forma mais explicitada. Ainda que existam outros intelectuais importantes em seu seio, e que serão também objeto de breve análise nas próximas linhas, nenhum deles conseguiu expressar de forma tão densa e complexa o fenômeno do FSM. Em suma, Sousa Santos, enquanto teórico e homem de ação, evidencia a realidade do fenômeno do FSM. Em verdade, podemos dizer que ele encontrou a forma política que corresponde de maneira mais aproximada às elaborações teóricas que vinha realizando há vários anos. Analisaremos suas idéias na parte 5 de uma forma mais detida e concentrada. Entretanto, ele não deixará de estar presente ao longo de todo o texto sempre quando algumas de suas idéias forem importantes para a melhor compreensão da argumentação utilizada.

2 TRABALHO

2.1 Keynesianismo e fordismo

> Efetivamente, Taylor exprime com cinismo brutal o objetivo da sociedade americana; desenvolver ao máximo, no trabalhador, as atitudes maquinais e automáticas, romper o velho nexo psicofísico do trabalho profissional qualificado, que exigia uma determinada participação ativa da inteligência, da fantasia, da iniciativa do trabalhador, e reduzir as operações produtivas apenas ao aspecto físico maquinal. Mas, na realidade, não se trata de novidades originais, trata-se somente da fase mais recente de um longo processo que começou com o próprio nascimento do industrialismo, fase que apenas é mais intensa do que as precedentes e manifesta-se sob formas mais brutais (...) A partir deste ponto de vista, é preciso estudar as iniciativas "puritanas" dos industriais americanos tipo Ford. É claro que eles não se preocupam com a "humanidade" e a "espiritualidade" do trabalhador, que são imediatamente esmagadas. Esta "humanidade e espiritualidade" só podem existir no mundo da produção e do trabalho, na "criação" produtiva; elas eram absolutas no artesão, no "demiurgo", quando a personalidade do trabalhador refletia-se no objeto criado, quando era ainda bastante forte o laço entre arte e trabalho. Mas é exatamente contra este "humanismo" que luta o novo industrialismo. As iniciativas "puritanas" só tem o objetivo de conservar, fora do trabalho, um determinado equilíbrio psicofísico que impeça o colapso fisiológico do trabalhador, premido pelo novo método de produção. Este equilíbrio só pode ser externo e mecânico (...) O industrial americano preocupa-se em manter a continuidade da eficiência física do trabalhador, da sua eficiência muscular nervosa; é do seu interesse ter um quadro de trabalhadores estável, um conjunto permanentemente afinado, porque também o complexo humano (o trabalhador coletivo) de uma empresa é uma máquina que não deve ser desmontada com freqüência e ter suas peças renovadas constantemente sem perdas ingentes.
>
> [Antonio Gramsci, *Americanismo e fordismo*].

Aproximadamente a partir da primeira década do século XX, transformações técnicas e gerenciais no processo de produção de mercadorias e no controle do trabalho começaram a se estruturar. Essas transformações, que chamamos aqui de fordistas, tinham um conteúdo de fundo bastante importante para a ascensão e penetração do modo de produção capitalista nas mais diversas dimensões da vida social: ampliar a escala e a velocidade da produção das mercadorias e ao mesmo tempo proporcionar a possibilidade de que elas fossem consumidas pelas mais amplas massas humanas. Realizar uma produção de massas para um consumo de massas. A linha de montagem de Henry Ford tinha muito mais do que um sentido técnico-produtivo. Consolidava a subsunção real do trabalho ao capital, tornando o operário-trabalhador um acessório dos ritmos e da dinâmica da máquina que operava, e invertia de

maneira permanente a relação sujeito-objeto no processo de trabalho. Ainda que Ford não questionasse a proposição de "gorila-adestrado" de Frederick Taylor, e de que mesmo os controles dos tempos e movimentos serem uma das condições de sobrevivência e expansão do fordismo para todas as principais indústrias e, posteriormente, redes de lojas de serviços, a visão de sociedade que o primeiro tinha, era bem mais complexa que a do segundo e foi a qual serviu de parâmetro para as transformações que buscaram se consolidar no mundo do capital especialmente a partir de 1914. O fato de ambos serem estadunidenses nos dá a indicação do papel que os Estados Unidos iriam desempenhar nas décadas seguintes.

> O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era a sua visão, seu reconhecimento explícito de que produção de massa significava consumo de massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista (HARVEY, 1992, p. 121).

As principais características do fordismo são conhecidas: separação entre gerência, concepção, controle e execução. Em suma, separação entre quem pensa e quem executa, grande concentração de operários em um mesmo espaço, controle e fiscalização firme sobre quem trabalha, repetição de tarefas e divisão das mesmas de maneira o mais racional e cientifica possíveis[6]. Os filmes de Charles Chaplin (1936) e Elio Petri (1972), 'Tempos modernos' e 'A classe operária vai ao paraíso', respectivamente, nos dão um bom painel do que esse modo de vida significava. Em ambos os filmes podemos perceber as várias dimensões da alienação (estranhamento) a que está submetido o trabalhador: (1) do produto do trabalho ("mas você não gostaria de saber o que fabricamos naquela fábrica? Para que servem aquelas peças...milhões de peças? Um dia encontrei o engenheiro. Peguei-o pelo pescoço e perguntei: o que se fabrica nesta fábrica? Diga ou te mato! (...) Um homem tem o direito de saber o que faz...para que serve...ou não?", diz Militina a Lulu Massa no filme de Petri); (2) do próprio processo de trabalho (é risível a forma como Chaplin aperta parafusos de uma maneira frenética na linha de montagem fordista, desconhecendo as demais partes do próprio processo de produção em que está inserido e reproduzindo no espaço extra-fabril a dinâmica e a psicologia vivida no interior da fábrica); (3) o estranhamento em relação ao gênero humano (em ambos os filmes a loucura e o colapso mental estão presentes, sendo o

[6] Suas principais dimensões são assim descritas por um importante teórico brasileiro: "*fundamentalmente*, como a forma pela qual a indústria e o processo de trabalho consolidaram-se ao longo deste século, cujos elementos constitutivos básicos eram dados pela produção em massa, através da linha de montagem e de produtos mais homogêneos; através do controle dos tempos e movimentos pelo cronômetro taylorista e da produção em série fordista; pela existência do trabalho parcelar e pela fragmentação das funções; pela separação entre *elaboração* e *execução* no processo de trabalho; pela existência de unidades fabris concentradas e verticalizadas e pela constituição/consolidação do *operário-massa*, do trabalhador coletivo fabril, entre outras dimensões" (ANTUNES, 2005, p. 25. Os grifos estão no original).

manicômio um espaço não distante para ambos os personagens), e; (4) o estranhamento em relação aos outros homens, a dimensão da alienação homem-homem, fazendo com que cada um não se reconheça nos demais (evidentemente Chaplin trata dessa dimensão de uma maneira mais leve e cômica, mas em Elio Petri o operário-personagem Massa isola-se e estranha-se não apenas de seus companheiros de trabalho, mas de sua própria mulher e filho, para assim e finalmente, estranhar-se de si mesmo).

O fordismo não deve ser entendido apenas como uma forma de administrar a produção e o trabalho no interior do espaço fabril. Na realidade, tratava-se de uma nova forma de organização social, que deve ser vista em sua totalidade. O fordismo demandava uma dada sociabilidade, uma dada visão de mundo, uma dada ideologia. Em uma palavra, ainda que tivesse tido origem no espaço da fábrica, seu impacto foi societal, espalhando pelas demais esferas da sociedade capitalista um determinado modo de ver, sentir e pensar. Edmundo Fernandes Dias assinala que "o taylor-fordismo mais do que um conjunto de técnicas de gestão e de produção, é um modo de vida: o *american way of life*. Mais do que propaganda ele é condição do domínio do capital, uma ideologia constituidora do real" (DIAS, 1996, p. 13).

Para evitar mal-entendidos, o *american way of life* nestas linhas não é identificado com o americanismo cultural apenas. Trata-se de uma própria forma de vida e organização social em geral, enfim, de uma própria forma de viver, sentir e organizar a sociedade, muito mais amplo que o âmbito da cultura. Tendo origem nas primeiras décadas do século XX, a partir da ascensão geopolítica estadunidense, passou a hegemonizar o ocidente e, mais recentemente, todo o planeta. Esse modo de vida, que é em essência manipulatório e controlador, daí suas relações com o taylor-fordismo, penetrou, com as devidas particularidades sócio-históricas, também na ex-URSS e nos países sob sua influência.

Portanto, as relações sociais de produção taylor-fordistas demandavam a criação e a constituição de um novo tipo homem, adaptado às novas condições de produção. E um novo homem em todas as dimensões. Antonio Gramsci (1978), em seu ensaio, "americanismo e fordismo", mostra com grande competência a necessidade que o capital tem em controlar e domesticar a vida do operário, tanto dentro como fora do espaço fabril. De controlar até mesmo a sua vida íntima (sexual). Em suma, de aculturá-lo aos desígnios do capital. O operário-personagem Lulu Massa do já citado filme de Elio Petri, encarna bem esse tipo de homem. Quanto mais ele deixa com que a ideologia da produtividade e do trabalho (alienado) como positividade em si mesma, penetre em sua vida, tanto dentro como fora da fábrica, mais ele se vê perdido e estranhado, seja de si mesmo, seja dos outros.

Para consolidar-se, entretanto, o fordismo necessitou passar por um longo período de atribulações. Foi preciso que a humanidade pagasse com centenas de milhões de pessoas, após as duas guerras mundiais, para que o fordismo-keynesiano se estruturasse de modo hegemônico. Teve que superar dois obstáculos, em especial (HARVEY, 1992, p. 123-124): (1) a resistência dos trabalhadores dos países do capitalismo central, seja nos EUA ou na Europa, para não perderem as suas habilidades manuais anteriores, teve que ser suplantada com o instituto das imigrações, expediente bastante utilizado por Ford; (2) necessidade de mudança em relação à forma e aos mecanismos de intervenção estatal que à época estavam se mostrando incapazes de *fomentar a demanda efetiva* por produtos. Tudo isso, em um cenário de crise econômica mundial, encetada em 1929.

> O problema, tal como o via um economista como Keynes, era chegar a um conjunto de estratégias administrativas científicas e poderes estatais que estabilizassem o capitalismo, ao mesmo tempo que se evitassem as evidentes repressões e irracionalidades, toda a beligerância e todo o nacionalismo estreito que as soluções nacional-socialistas implicavam. É nesse contexto confuso que temos de compreender as tentativas altamente diversificadas em diferentes nações-Estado de chegar a arranjos políticos, institucionais e sociais que pudessem acomodar a crônica incapacidade do capitalismo de regulamentar as condições essenciais de sua própria reprodução (HARVEY, 1992, p. 124).

Foi necessário que ocorresse um certo estancamento das iniciativas dos movimentos radicais do trabalho no pós-guerra para que o fordismo-keynesiano se consolidasse. A assinatura dos acordos da ex-URSS com os países imperialistas vencedores da guerra, EUA e Inglaterra, fundamentalmente, e a divisão do mundo em áreas de influência, isolou e asfixiou os mais combativos movimentos do trabalho, em especial os anti-stalinistas. Surgiu então um tipo de equilíbrio de forças mundial que permitiu ao capitalismo entrar em seus "trinta anos gloriosos". Nesse tipo de arranjo e compromisso, tínhamos um tipo de triângulo cujos vértices eram: 1) o trabalho organizado (a partir de grandes sindicatos e federações de sindicatos); 2)o grande capital corporativo, e; 3) a nação-Estado, e no qual o grande objetivo era o de manter e fazer crescer os níveis da demanda efetiva.

> As decisões das corporações se tornaram hegemônicas na definição dos caminhos do crescimento do consumo de massa, presumindo-se, com efeito, que *os outros dois parceiros da grande coalizão fizessem tudo o que fosse necessário para manter a demanda efetiva em níveis capazes de absorver o crescimento sustentado do produto capitalista*. O acúmulo de trabalhadores em fábricas de larga escala sempre trazia, no entanto, a ameaça de uma organização trabalhista mais forte e do aumento do poder da classe trabalhadora – *daí a importância do ataque político a elementos radicais do movimento operário depois de 1945.* Mesmo assim, as corporações aceitaram a contragosto o poder sindical, particularmente quando os sindicatos procuravam controlar seus membros e colaborar com a administração em planos de aumento de produtividade em troca de ganhos de salário que estimulassem a demanda efetiva da maneira originalmente concebida por Ford (HARVEY, 1992, p. 129. Os grifos não estão no original).

Nem todos participavam de maneira homogênea do compromisso keynesiano-fordista e havia insatisfação mesmo em seu período de crescimento. Neste mesmo momento, podemos perceber que os movimentos sociais de causas específicas ou novos movimentos sociais, que viriam a ter grande importância algumas décadas mais tarde, em especial, na época do neoliberalismo e da ascendência do movimento altermundialista e do Fórum Social Mundial (FSM), já estavam em cena e reivindicavam melhores condições de inserção na sociedade do consumo do pós-guerra. Esse fato é importante, pois mostra que os novos movimentos sociais (expressão que ganhou força teórica e política principalmente em fins da década de 1970) não são tão "novos" assim. Em verdade, já existiam desde pelo menos o início do século XX. Na Rússia revolucionária, por exemplo, estiveram presentes movimentos de mulheres trabalhadoras e de minorias étnicas. Outro ponto importante é o fato de que esses mesmos movimentos sociais estavam "vinculados" ao mundo do trabalho, característica que estará cada vez mais ausente nos anos de hegemonia do neoliberalismo e de apogeu e força do FSM.

Mesmo sob o fordismo, numa semelhança bastante acentuada com a época posterior de acumulação "flexível",

> "Os mercados de trabalho tendiam a se dividir entre o que O'Connor (1973) denominou um setor "monopolista" e um setor "competitivo" muito mais diversificado em que o trabalho estava longe de ter privilégios. As desigualdades resultantes produziram sérias tensões sociais e fortes movimentos sociais por parte dos excluídos – movimentos que giravam em torno da maneira pela qual a raça, o gênero e a origem étnica costumavam determinar quem tinha ou não acesso ao emprego privilegiado. (...) Sem acesso ao trabalho privilegiado da produção de massa, amplos segmentos da força de trabalho também não tinham acesso às tão louvadas alegrias do consumo de massa. Tratava-se de uma forma segura para produzir insatisfação. O movimento dos direitos civis nos Estados Unidos se tornou uma raiva revolucionária que abalou as grandes cidades. O surgimento de mulheres como assalariadas mal-remuneradas foi acompanhado por um movimento feminista igualmente vigoroso. E o choque da descoberta de uma terrível pobreza em meio à crescente afluência (...) gerou fortes contramovimentos de descontentamento com os supostos benefícios do fordismo" (HARVEY, 1992, p. 132).

É evidente que as condições que estão sendo descritas valem especialmente para os países pertencentes ao capitalismo central. Revoluções sociais e movimentos de libertação nacional estavam ocorrendo em várias partes do mundo, tanto pela inserção subordinada no mundo do pós-guerra como pela impossibilidade de absorção das condições de vida dos países do centro do sistema. O fordismo, quando chegou aos países da periferia, nunca reproduziu as condições existentes nos países centrais. Muito pelo contrário. Antes de mencionar algumas das ações políticas que selaram uma grande derrota para o movimento emancipador do trabalho, é necessário apontar a dinâmica e os limites do processo de acumulação de capital durante as três décadas do pós-guerra.

No inicio dos anos 1970, este específico processo de acumulação atingiu seus limites, não conseguindo reproduzir os níveis anteriormente atingidos: eclodiu uma crise de superprodução de mercadorias e superacumulação de capitais. Crise essa que o keynesianismo-fordista possibilitou e cujos patamares não conseguiu superar.

Em 1973, aproximadamente, o equilíbrio de forças e o compromisso do Estado de bem-estar social (welfare state), que já dava mostras anteriores de desgaste, esgotou-se. Para além de manifestações fenomênicas, uma das razões fundamentais para essa eclosão foi a emersão de uma crise de superprodução de mercadorias e superacumulação de capitais que o compromisso keynesiano-fordista gestou durante as três décadas anteriores. Em geral, as crises de superprodução podem ser *desviadas* da seguinte forma (HARVEY, 1992, p. 170-171): (1) desvalorização de mercadorias, de capacidade produtiva, do valor do dinheiro; (2) controle macroeconômico, e; (3) absorção da superacumulação por intermédio do deslocamento temporal e espacial. Todas as três características foram usadas pelo compromisso materializado durante o welfare state, mas a terceira delas possibilitou uma forma de administração para a tendência de crise de superacumulação muito mais duradoura, porém não menos problemática. Através do deslocamento temporal, uma massa incrível de capitais fictícios foi criada, gerando uma hipertrofia do setor especulativo-financeiro. Neste, o capital busca se auto-valorizar em operações sem vinculação real com a esfera produtiva. A internacionalização dos mercados possibilitou que eles circulassem de maneira cada vez mais livre, existindo sob um funcionamento que muitas vezes escapa à possibilidade de compreensão normal das pessoas. O deslocamento espacial-geográfico fez com que outras regiões do planeta passassem por um processo de rápida industrialização pós-1945, gerando novos centros para a superacumulação de capitais, desta vez em condições mais favoráveis que as existentes nos países do centro do sistema, em especial pelas maiores facilidades com a exploração da força de trabalho. Enquanto essas soluções temporárias foram possíveis de serem adotadas, o compromisso fordista pôde se desenvolver. Quando o crescimento econômico deu mostras de ter atingido os seus limites, sem muitos mais espaços geográficos a explorar, e o conseqüente endividamento do Estado de bem-estar (sem condições de proporcionar a contrapartida social que a redução de arrecadação implicou) atingiu limites não desprezíveis, os ataques às conquistas sociais do período por parte das forças do capital tornaram-se inevitáveis. Em 1972, os principais países que viviam sob o compromisso fordista-keynesiano estavam já endividados, seja pela desaceleração no crescimento econômico e seus impactos fiscais, seja pelo peso do também crescente desequilíbrio na

balança de pagamentos ocasionado pelas cada vez mais fortes importações dos novos centros de acumulação ao redor do mundo.

> Por conseguinte, a crise do fordismo pode ser interpretada até certo ponto como o esgotamento das opções para lidar com o problema da superacumulação. O deslocamento temporal estava acumulando dívida sobre dívida até que a única estratégia governamental viável foi afastar o problema através da monetização. Isso foi feito, na verdade, imprimindo-se tanto dinheiro que se disparou um surto inflacionário que reduziu radicalmente o valor real das dívidas passadas (...). O tempo de giro não podia ser acelerado facilmente sem a destruição do valor dos ativos de capital fixo. Foram criados novos centros geográficos de acumulação – o sul e o oeste dos Estados Unidos, a Europa Ocidental e o Japão – e, em seguida, um conjunto de países recém-industrializados. (...) A competição espacial entre sistemas fordistas geograficamente distintos se intensificou, com os regimes mais eficientes (como o japonês) e os de custo de mão de obra mais barato (como os de países do Terceiro Mundo em que faltavam noções de um contrato social com o trabalho ou em que esses contratos não tinham muita força) levando outros centros a paroxismos de desvalorização através da desindustrialização. A competição espacial aumentou ainda mais, em particular depois de 1973, à medida que se esgotava a capacidade de se resolver o problema da superacumulação por meio do deslocamento geográfico. Assim sendo, a crise do fordismo foi tanto geográfica e geopolítica como uma crise de endividamento, luta de classes ou estagnação corporativa nas nações-Estado (HARVEY, 1992, p. 174).

Em resumo, algumas das principais características para o declínio do modelo keynesiano-fordista foram:

> "(1) queda da taxa de lucro (...); (2) esgotamento do padrão de acumulação taylorista/fordista de produção (que em verdade era a expressão mais fenomênica da crise estrutural do capital), dado pela incapacidade de responder à retração do consumo que se acentuava (...); (3) hipertrofia da esfera *financeira* que ganhava *relativa autonomia* frente aos capitais produtivos (...); (4) maior concentração de capitais graças às fusões entre as empresas monopolistas e oligopolistas; (5) crise do welfare state e dos seus mecanismos de funcionamento, acarretando a crise fiscal do Estado capitalista e a necessidade de retração dos gastos públicos e sua transferência para o capital privado; (6) incremento acentuado das privatizações, tendência generalizada às desregulamentações e à flexibilização do processo produtivo, dos mercados e da força de trabalho (...)" (ANTUNES, 2000, p. 30. Os grifos estão no original).

Mas as circunstâncias históricas que colocaram a necessidade de um novo padrão de acumulação ou que precipitaram a *crise estrutural do capital*[7] não podem ser buscadas apenas nos indicadores macro-econômicos. Estes devem revelar movimentações entre as classes sociais e o momento concreto da luta entre elas. Em suma, a anatomia da crise estrutural do capital deve ser buscada no complexo jogo de ataques, defesas, contra-ataques, etc, das

[7] Utilizamos a noção de crise estrutural do capital tal como utilizada por István Mészáros. Nela, o capital tendo a necessidade de abreviar ainda mais o tempo de seu ciclo reprodutivo, após o período de grande acumulação proporcionado pelos "30 anos gloriosos", recorre cada vez mais ao que ele chama de *tendência decrescente do valor de uso das mercadorias*. Esta tendência reduz a vida útil dos produtos ao mesmo tempo em que acelera o tempo de seu ciclo reprodutivo. Isso implica, então, numa *produção destrutiva* em escala cada vez mais ampliada e anuncia uma época de crise estrutural do capital, onde "ao contrário dos ciclos longos de expansão alternados com crises, presencia-se um *depressed continuum* que, diferentemente de um desenvolvimento auto-sustentado, exibe as características de uma crise *cumulativa*, *endêmica*, mais ou menos uma crise permanente e crônica (...)" (MÉSZÁROS apud ANTUNES, 2000, p. 27. Os grifos estão no original).

diversas classes em disputa. Principalmente em nível global. Esta disputa ocorre em todos os domínios da vida social. As mobilizações de fins da década de 1960 em várias partes do mundo, em especial o 'Maio de 68' francês, chacoalharam as estruturas de dominação do capital e de sua hegemonia. Um sentimento de indignação e rebeldia contra todas as formas de autoritarismo e hierarquia, contra o consumismo, o imperialismo, enfim, contra o *american way of life* (mas também contra a burocracia do bloco soviético), eclodiram espetacularmente. A hegemonia do capital estava posta à prova. Foi esse momento histórico que presenciou a emersão dos novos movimentos sociais, já anteriormente citados. Ao lado dessas manifestações que se inseriam nos mais variados domínios da vida social: artes, política, estética, teoria social, etc, o movimento operário realizava a audácia de questionar o compromisso keynesiano-fordista, lutando contra as empresas capitalistas, contra os sindicatos social-democratas incorporados à lógica de reprodução do sistema e, portanto, contra todo o ordenamento e o equilíbrio que mantinha o Estado de bem-estar social. A dominação e a hegemonia das classes dominantes construídas pelo modelo taylor-fordista (que como já mencionado era um modo de vida) era golpeada. Os proletários (em especial o proletariado europeu) buscavam o **controle social da produção**.

> Foi então essencialmente *sem* e mesmo *contra* as organizações sindicais e políticas constitutivas do modelo social-democrata do movimento operário que as lutas proletárias da época se desenvolveram. Ademais, essas lutas se opunham a esse modelo em seu conjunto. Ao afirmarem a auto-organização do coletivo de trabalhadores em contra-poder permanente no próprio seio da empresa, essas ações do mundo do trabalho resgatavam as virtudes emancipatórias da auto-atividade dos trabalhadores (BIHR apud ANTUNES, 2000, p. 43. Os itálicos estão no original).

Entretanto, uma luta com uma dimensão tão ampla e global contra a hegemonia do capital necessitaria de um *background* teórico e organizativo que não existia naquele momento. Em outros termos, seria necessária uma maturação histórica. O movimento proletário estava por décadas cercado e isolado, por um lado, pelo modelo social-democrata e, por outro, pelas práticas burocráticas do stalinismo. Este fato, aliado à inexistência de uma articulação orgânica do movimento proletário com os novos movimentos sociais que ganhavam cada vez mais força e impacto social, selou a sorte da luta contra-hegemônica.

> Falando aos estudantes americanos no auge do ativismo estudantil dos anos 1960, Isaac Deutscher lançou uma mensagem que não foi de todo bem aceita: "Vocês estão em atividade efervescente às margens da vida social, e os trabalhadores estão passivos no centro dela. É esta a tragédia de nossa sociedade. Se não enfrentarem esse contraste, vocês serão derrotados" (DEUSTCHER apud WOOD, 2003, p. 227).

O capital rearticulou suas forças e aproximadamente, a partir de meados da década de 1970, iniciou a sua contra-ofensiva, desta vez mais virulenta e destruidora do que antes. O

terreno estava preparado para a desconstrução das conquistas sociais do pós-guerra, para a degradação do trabalho e para a produção destrutiva.

2.2 Acumulação "flexível" e toyotismo

> O capital deflagrou, então, várias transformações no próprio processo produtivo, por meio da constituição das formas de acumulação flexível, do *downsizing*, das formas de gestão organizacional, do avanço tecnológico, dos modelos alternativos ao binômio taylorismo/fordismo, onde se destaca especialmente o "toyotismo" ou o modelo japonês. Essas transformações, decorrentes da própria concorrência intercapitalista (num momento de crises e disputas intensificadas entre os grandes grupos transnacionais e monopolistas) e, por outro lado, da própria necessidade de controlar as lutas sociais oriundas do trabalho, acabaram por suscitar a resposta do capital à sua crise estrutural.
>
> [Ricardo Antunes, *Os sentidos do trabalho*]

Em geral, costuma-se resumir o fordismo-keynesiano em uma palavra: rigidez. As respostas para a citada crise de superacumulação foram dadas, então, por um novo padrão de acumulação dito "flexível". Suas principais características são:

> (1) é uma produção *muito vinculada à demanda*, visando atender às exigências *mais individualizadas* do mercado consumidor, diferenciando-se da produção *em série* e de *massa* do taylorismo/fordismo. Por isso sua produção *é variada e bastante heterogênea*, ao contrário da homogeneidade fordista; (2) fundamenta-se no trabalho operário em *equipe*, com *multivariedade* de funções (...); (3) a produção se estrutura num processo produtivo flexível, que possibilita ao operário operar *simultaneamente* várias máquinas (...); (4) tem como princípio o *just in time*, o melhor aproveitamento possível do tempo de produção; (5) funciona segundo o sistema *kanban*, placas ou senhas de comando para reposição de peças e de estoque; (6) as empresas do complexo produtivo toyotista, inclusive as terceirizadas, têm uma estrutura horizontalizada, ao contrário da verticalidade fordista (...). Essa *horizontalização* estende-se às subcontratadas, às firmas "terceirizadas", acarretando a expansão dos métodos e procedimentos para toda a rede de fornecedores. Desse modo, flexibilização, terceirização, subcontratação, CCQ, controle de qualidade total, *kanban, just in time, kaizen, team work*, eliminação do desperdício, "gerência participativa", sindicalismo de empresa, entre tantos outros pontos, são levados para um espaço ampliado do processo produtivo; (7) organiza os Círculos de Controle de Qualidade (CCQs), constituindo grupos de trabalhadores que são instigados pelo capital a discutir seu trabalho e desempenho, com vistas a melhorar a produtividade das empresas (...) (ANTUNES, 2000, p. 54-55. Os grifos estão no original).

Com isso, entramos no momento histórico próprio ao FSM. Dentre vários fatores que contribuíram para a consolidação desse novo padrão de acumulação, dois em especial proporcionaram as modificações no capitalismo mundial que possibilitaram o surgimento de um fenômeno, que vários anos depois veio dar origem a um tipo particular de crítica social e a um determinado movimento de cunho político, que encontrou no FSM sua expressão mais relevante.

O primeiro desses fatores processa-se com mais evidência aproximadamente a partir de meados dos anos 1970 e início dos anos 1980 com a tendência à liberalização das economias e sociedades mais ou menos estruturadas no estado de bem estar social de tipo keynesiano e fordista, já referidas. Margaret Thatcher e Ronald Reagan, na Inglaterra e Estados Unidos, respectivamente, são considerados os seus impulsionadores. Essas transformações, que passaram a ser designadas sob o nome de *neoliberais*, tiveram impacto diferente em diferentes partes do mundo. Para o que nos interessa aqui, entretanto, as conquistas sociais adquiridas logo depois da segunda guerra mundial pelas classes dos trabalhadores e dos produtores, começaram a ser paulatinamente atacadas. O sistema social dominado pelo capital intensificou o ritmo da acumulação e começou um novo ciclo de expansão, agora mais agressivo que antes.

O citado processo de liberalização, de quebra de barreiras cambiais e tarifárias nacionais e de intensificação dos fluxos de capitais, matérias-primas, mercadorias e investimentos em nível internacional pode ser chamado de globalização[8]. Em nível nacional, os países viram a influência do Estado nacional *diminuir*[9] face à interligação da economia mundial e, seguindo a tendência iniciada na década de 1980, realizaram reformas institucionais de Estado (onde o papel deste em vários setores foi, invariavelmente, eliminado ou reconfigurado a um conteúdo meramente 'regulador') para justificar a inserção em um mercado competitivo global.

Essas transformações se deram especialmente através de privatizações de empresas e serviços públicos antes considerados estratégicos; ajustes fiscais; redução de investimentos sociais, em especial nas áreas de saúde, previdência social e educação; mudança no padrão de

[8] O debate sobre o significado da globalização é bastante controverso. As controvérsias se localizam em vários pontos: na origem e duração histórica da globalização (em até que ponto é um fenômeno recente); em que medida a globalização é ou não uma construção ideológica utilizada para controlar os cidadãos e justificar as mudanças no regime de acumulação do capitalismo neoliberal transnacional; em que sentido é um fenômeno positivo e/ou negativo; se se trata de um sinônimo eufêmico para o imperialismo em sua nova configuração, etc. A idéia que utilizamos para globalização é a mais fortemente utilizada pelos integrantes do FSM: corresponde a um momento da interligação internacional, ou global para ser mais específico, onde a humanidade está cada vez mais interdependente, e onde o poder das empresas transnacionais e organismos multilaterais (muitas vezes utilizados em seu nome) se exerce de forma cada vez mais universal. As trocas, não apenas comerciais, mas também simbólicas e/ou culturais entre os países e entre os povos não gerariam apenas dominação de uns sobre outros. Entretanto, este último aspecto é o dominante e também o principal impulsionador do processo de globalização. As decisões que interferem nas vidas dos mais diferentes cidadãos espalhados pelo mundo passam a depender cada vez mais de acordos e negociações internacionais, que estão alheios ao controle desses mesmos cidadãos.

[9] Isto não pode ser concebido em abstrato. Se é verdade que os países ficaram mais vulneráveis aos acontecimentos sócio-econômicos ocorridos em outros países, alguns deles ficaram mais do que outros. E, ainda, o poder de Estado de alguns deles não chegou a diminuir, pelo contrário. Por outro lado, o processo de interdependência fez aparecer de forma mais clara as relações existentes entre muitas das empresas transnacionais, os organismos multilaterais e os aparelhos de Estado.

emprego, com a constante diminuição do emprego formal e a sub-contratação de trabalhadores ou sua contratação através de empresas terceirizadas; ataque aos sindicatos e desmantelamento da organização dos trabalhadores; diminuição cada vez mais acentuada da iniciativa pública em detrimento da privada, entre outras. Todos esses processos combinados internacional e nacionalmente, e vistos de um ponto de vista geral, são conhecidos como 'globalização neoliberal'.

O segundo fator foi a queda do muro de Berlim em 1989, e o conseqüente desmantelamento da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) em 1991. O fim dos sistemas sociais ditos comunistas abalou fortemente as utopias de transformação social que pretendiam acabar com o capitalismo no mundo. A polarização entre capitalismo e comunismo, que marcou grande parte do século XX, passou a ser vista como uma dicotomia atrasada e antiquada, posto que o capitalismo tinha demonstrado sua superioridade. No embalo desses acontecimentos surgiu o discurso do 'fim da história', e o que mais tarde o FSM iria chamar de 'pensamento único'. Ignacio Ramonet, editor do jornal francês Le Monde Diplomatique, que teve grande importância para o pontapé inicial do FSM, escreveu em 1995:

> O que é o pensamento único? A tradução em termos ideológicos com pretensão universal dos interesses de um conjunto de forças econômicas, em particular aquelas do capital internacional. [...]. O primeiro princípio do pensamento único é tão forte que um marxista distraído não o renegaria: o econômico se impõe sobre o político (...) Em nome do "realismo" e do "pragmatismo" - que Alan Minc formula da seguinte maneira: "O capitalismo não pode entrar em colapso, é o estado natural da sociedade. A democracia não é o estado natural da sociedade. O mercado, sim" (Cambio 16, 05/12/1994) -, a economia é colocada no lugar de comando (...) Este catecismo é constantemente repetido em todas as mídias, por quase todos os políticos, tanto de direita como de esquerda [...] Isso lhe confere uma tal força de intimidação que ele asfixia toda tentativa de reflexão livre e torna muito difícil a resistência contra esse novo obscurantismo [...] (RAMONET apud CORRÊA LEITE, 2003, p. 46).

Esse processo também se materializou com grandes mudanças no mundo do trabalho. Essas mudanças trouxeram enormes conseqüências, tanto práticas como teóricas. O modelo de organização do trabalho baseado no fordismo-taylorismo passou (e vem passando) por um processo de considerável modificação. Elas poderiam ser resumidas assim:

> Novos processos de trabalho emergem, onde o *cronômetro* e a *produção em série* e *de massa* são "substituídos" pela flexibilização da produção, pela "especialização flexível", por novos padrões de busca de produtividade, por novas formas de adequação da produção à lógica do mercado (ANTUNES, 2005, p. 24).

Essas transformações (que podemos chamar de 'acumulação flexível' e/ou 'reestruturação produtiva do capital') marcariam o 'declínio do fordismo', mas não somente. Trariam uma tendência cada vez maior ao desaparecimento do operário-trabalhador coletivo de massa, da concentração (e mesmo da existência) da classe trabalhadora, e ainda, de uma

perda progressiva na importância da categoria 'trabalho' como fator importante de organização e explicação da vida social. Estaríamos nos alvores de uma sociedade pós-industrial, pós-capitalista.

Por outro lado, dado o grau crescente de fragmentação, heterogeneidade e complexidade (trabalho terceirizado, precarizado, por tempo determinado, desempregados, etc) dos operários e trabalhadores assalariados em geral, ou proletários[10], e o concomitante desenvolvimento de vários movimentos sociais (negros, mulheres, LGBTTT, ecológico, etc), a teoria social passou a considerar cada vez menos as mudanças sociais com base na categoria *classe*, tão cara ao século XX. Veio à tona a luta pelo reconhecimento das várias e diferentes identidades. Ainda que grandes vertentes da teoria social não tenham abandonado a utilização das categorias 'classe social' e 'trabalho' no entendimento da estruturação da moderna sociabilidade contemporânea, essas passaram a receber estatuto metodológico e explicativo, quando muito, *semelhante* às das demais categorias relacionadas às diferentes identidades.

> A outra variante crítica que nega o caráter capitalista da sociedade contemporânea defende, em grande parte de seus formuladores, a recusa do papel central do trabalho, tanto na sua dimensão *abstrata*, que cria valores de troca – pois estes já não seriam mais decisivos hoje – quanto na negação do papel que o trabalho *concreto* tem na estruturação de um mundo emancipado e em uma vida cheia de sentido. Quer pela sua qualificação como sociedade de serviços, pós-industrial e pós-capitalista, quer pela vigência de uma lógica institucional tripartite, vivenciada pela ação pactuada entre o capital, os trabalhadores e o Estado, essa sociedade contemporânea, menos mercantil e mais contratualista, não mais seria regida centralmente pela lógica do capital, mas pela busca da alteridade dos sujeitos sociais, pela vigência de relações de civilidade fundadas na cidadania, pela expansão crescente de 'zonas de não-mercadorias', ou ainda pela disputa dos fundos públicos (ANTUNES, 2005, p. 86).

Seria um exercício bastante estreito reduzir os grandes e novos problemas surgidos com a nova 'forma de ser' da sociedade produtora de mercadorias ao poder explicativo do arsenal heurístico das categorias relacionadas ao trabalho. Entretanto, apesar de todas as transformações no mundo do trabalho e em toda a sociedade global, e ao contrário da idéia que propugna uma maior liberdade para o trabalhador, aliada a uma maior horizontalidade e democracia nas relações de trabalho (as positividades da expansão do 'toyotismo' ou das

[10] Utilizamos aqui a distinção entre operários e trabalhadores assalariados em geral (ou proletários). Ainda que todos os operários sejam trabalhadores assalariados, nem todos os trabalhadores assalariados são operários. Conforme Friedrich Engels assinalou na edição inglesa de 1888 ao Manifesto Comunista: "por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos assalariados modernos que, não tendo meios próprios de produção, são obrigados a vender sua força de trabalho para sobreviver" (MARX & ENGELS, 2005, p. 40). Os operários, ainda que tenham sido expropriados de tudo e só possuam como única fonte de sobrevivência a necessidade de vender a sua força de trabalho, característica que define fundamentalmente os trabalhadores assalariados, possuem ainda a peculiaridade de estarem localizados, ainda que não sejam os únicos, no núcleo da **criação direta de mais-valia e na participação direta do processo de valorização do capital**.

novas configurações "flexíveis" do trabalho), a atual forma de organização social neoliberal é marcada pela *permanência* e *intensificação* do fenômeno social da alienação (estranhamento).

Ou seja, ao contrário de estar construindo um mundo onde possa desenvolver as suas plenas capacidades humanas rumo a uma *vida cheia de sentido* (ANTUNES, 2005), um mundo emancipado, os humanos, através de uma cada vez maior subordinação do trabalho concreto ao trabalho abstrato, intensificam o processo de estranhamento. Intensificam a perda de sua *vida genérica*, do que os caracteriza enquanto seres humanos.

> Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua via genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a *sua* obra e a sua efetividade (Wirklichkeit). O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungs-gegenstandlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza (MARX, 2004, p. 85).

Dado que o estranhamento inverte a relação sujeito-objeto (transformando os homens em objetos de um mundo que aparentemente não controlam e os oprime), entendemos que qualquer projeto emancipatório deve tratar da questão do estranhamento social. As categorias e o mundo do trabalho tem um papel primordial nessa questão, ainda que não esgotem nem resolvam todas as questões relacionadas às lutas emancipatórias da humanidade.

Ao lado disso, do ponto de vista simbólico, o trabalho ainda ocupa um lugar muito importante na vida cotidiana das pessoas. Em entrevistas com camelôs do estado de São Paulo, Henrique Organista (2006) pôde verificar como a associação com a idéia do trabalho tinha força na definição que os próprios camelôs faziam de si como "agentes sociais moralmente aceitáveis". Em um relato, um deles dizia: "...quando o jornal associa a gente com bandido, eu, que acho que lá tem pessoas inteligentes, fico me perguntando para onde foi a inteligência deles, afinal bandido não trabalha". Organista conclui:

> Portanto, apesar das considerações acerca das mutações do mundo do trabalho que apontam para o fim da centralidade do mesmo e para um novo paradigma da sociedade do lazer e do tempo-livre, verificar-se-á que essas transformações não estão levando a uma produção simbólica que referende, no mundo cotidiano, a idéia de que estaríamos vivendo num mundo mais livre das amarras do trabalho (ORGANISTA, 2006, p. 20).

A época da acumulação "flexível" que: desconstruiu a rigidez do keynesianismo-fordista; associou o processo de produção entre grandes empresas transnacionais e micro-empresas e empresas familiares; ampliou a importância econômica do setor de serviços; proporcionou a precarização, desregulametação e retirada de direitos do trabalho (a isso

chamando simpaticamente de “flexibilização”); impossibilitou, mesmo que minimamente, a diminuição da questão do desemprego, tornando-o estrutural, crescente e irreversível; responsabilizou individualmente cada um dos trabalhadores pela sua própria “empregabilidade”; fomentou a ideologia do empreendedorismo; esta mesma época *tem* que, como imperativo para a sua própria reprodução, passar a *criminalizar* os protestos do trabalho. A entrevista de Organista acima evidencia esse fenômeno.

2.3 Significado da transição

> Aceito amplamente a visão de que o longo período de expansão de pós-guerra, que se estendeu de 1945 a 1973, teve como base um conjunto de práticas de controle do trabalho, tecnologias, hábitos de consumo e configurações de poder político-econômico, e de que esse conjunto pode com razão ser chamado de fordista-keynesiano. O colapso desse sistema a partir de 1973 iniciou um período de rápida mudança, de fluidez e de incerteza. Não está claro se os novos sistemas de produção e de marketing, caracterizados por processos de trabalho e mercados mais flexíveis, de mobilidade geográfica e de rápidas mudanças práticas de consumo garantem ou não o título de um novo regime de acumulação nem se o renascimento do empreendimento e do neoconservadorismo, associado com a virada cultural para o pós-modernismo, garante ou não o título de um novo modo de regulamentação. Há sempre o perigo de confundir as mudanças transitórias e efêmeras com as transformações de natureza mais fundamental da vida político-econômica. Mas os contrastes entre as práticas político-econômicas da atualidade e as do período de expansão do pós-guerra são suficientemente significativos para tornar a hipótese de uma passagem do fordismo para o que poderia ser chamado regime de acumulação “flexível” uma reveladora maneira de caracterizar a história recente.
>
> [David Harvey, *A condição pós-moderna*]

As transformações no padrão de acumulação conformaram uma nova hegemonia (coerção+consenso) para o capital. O toyotismo e a acumulação “flexível” do capital são tomados em um sentido societal e não apenas restrito ao espaço fabril ou empresarial. Como bem colocou Dias: “... a gestão do processo produtivo é a forma condensada da política dos dominantes” (DIAS, 1996, p. 13).

Entretanto, o toyotismo não é o oposto do taylor-fordismo. Não é a sua pura negação. Em suma, **não há rupturas** entre um e o outro. Entretanto, do mesmo modo, o toyotismo **não é uma mera continuidade** do taylor-fordismo. Desde já é necessário afastar as teses que afirmam que a flexibilização da produção teria proporcionado a configuração de novas relações de produção.

> Para além das ilusões de momento, (...) algumas das tendências do que depois, genericamente, foi denominado de toyotismo ou produção flexível, teriam surgido no próprio fordismo. Em especial, a necessidade de se apoderar da "iniciativa", da "boa vontade" e do "conhecimento" dos trabalhadores na intensificação da exploração do próprio trabalho. O que, por sua vez, é significativo para entender as razões de a distância entre o novo toyotismo e o velho fordismo ser menor do que muitas vezes tem sido sugerido. A combinação e articulação das características dos dois modelos parece ter sido a regra, mais do que a exceção, da "reestruturação produtiva" em todo o mundo. E esta possibilidade de fusão de elementos do taylorismo com as exigências da produção flexível já estava parcialmente dada pelas novas necessidades e possibilidades de extração de mais-valia geradas com o esgotamento do binômio fordismo-Estado de bem estar (LESSA, 2007, p. 307).

O controle, a hierarquia e o despotismo fabril foram incorporados ao próprio labor cotidiano dos trabalhadores (e pelas suas próprias subjetividades: o cronômetro e o controle taylorista não foi abolido, ao contrário), fazendo com que eles mesmos realizem tarefas que cabiam a fiscais e supervisores do capital. Houve assim uma maior invisibilidade da hierarquia e do controle. Todavia, isso não significa o desaparecimento das distinções entre trabalho produtivo e improdutivo e trabalho manual e intelectual, por exemplo, ainda que as barreiras entre uns e outros não estejam tão claramente delimitadas como no passado. A análise do grau, da intensidade e da importância da mudança de um padrão de acumulação a outro, devem mostrar de que forma as categorias acima também foram alteradas e se ainda são operativas para a explicitação do processo de trabalho. A partir deste prisma, as distinções entre as citadas categorias, apesar da maior complexidade e muitas vezes de uma maior interpenetração, não apagam nem eliminam suas distinções, em suma, não as alteram substancialmente.

> Que o capitalista procura colocar nos ombros do proletariado, além das tarefas de produção, também as tarefas de "supervisão, vigilância, inspeção, gerências intermediárias, etc" – e que o faz para cortar custos e ampliar a extração de mais-valia, é um fato indiscutível. Isto, todavia, não significa que haja "incorporação" – ou "imbricação" – do trabalho improdutivo ao produtivo. O fato de um operário ser obrigado a cumprir tarefas produtivas e improdutivas não as faz idênticas, nem muito menos significa que uma incorpore a outra (LESSA, 2007, p. 82).

Entretanto, essa maior complexidade verificada no processo de trabalho "flexível" ou toyotista, é suficiente para mostrar que esse tipo de processo de trabalho não é uma mera continuidade do taylor-fordismo, uma vez que contém impactos na própria maneira do proletariado conceber-se e construir-se no plano político-social enquanto classe.

O despotismo fabril atinge limites sufocantes. Algo próximo a um **controle panóptico** do trabalho pelo capital, que para camuflar e esconder sua tirania cada vez mais necessária para a super-exploração do trabalho (o que leva em muitos casos à degradação e destruição do trabalho), introduz e propaga a ideologia da democratização do processo de produção. Ora, o trabalhador ainda desconhece e não domina o processo de trabalho como um

todo, tendo as "células de trabalho democratizadas" um alcance limitado, na maior parte das vezes a uma parte do processo, a um setor do mesmo, e não a ele como um todo; ainda, e o que é o mais decisivo, os trabalhadores não determinam conscientemente e de maneira autônoma os rumos, as quantidades e as modalidades do seu trabalho, enfim, não controlam o próprio processo e os frutos de seu trabalho. Ao contrário, são por eles controlados. Os trabalhadores não conseguem mais identificar com clareza de onde provêm as diretrizes mais gerais de todo o processo de produção. A força social do capital chega aos limites da impessoalidade e da fantasmagoria. Assim, por um lado, estabelece-se a aparência de autonomia e democracia nas relações de trabalho; por outro lado, o **sentimento e o sentido da reificação e da alienação se intensificam brutalmente**. O trabalho alienado e o império da reificação, por contraditório que possa parecer, aumentam significativamente na "democracia" da produção toyotista e flexível.

> Como a máquina não pode *suprimir* o trabalho humano, ela necessita de uma maior *interação* entre a subjetividade que trabalha e o novo maquinário inteligente. E, nesse processo, o *envolvimento interativo* aumenta ainda mais o *estranhamento do trabalho*, amplia as formas modernas da *reificação*, distanciando ainda mais a subjetividade do exercício de uma cotidianeidade autêntica e autodeterminada. Com a *aparência* de um despotismo mais brando, a sociedade produtora de mercadorias torna, desde o seu nível microcósmico, dado pela fábrica moderna, ainda mais *profunda* e *interiorizada* a condição do *estranhamento* presente na subjetividade operária (ANTUNES, 2000, p. 131. Os itálicos estão no original).

As classes trabalhadoras estão de fato mais heterogêneas, complexas e fragmentadas. E nisto há uma mudança de qualidade em relação ao período clássico do tayor-fordismo. Entretanto, isto não significa nem a ausência e muito menos o desaparecimento dos operários. Quando visto de um ponto de vista da sociedade mundial, o operariado tem até mesmo crescido quantitativamente em algumas regiões[11].

> Ora, não se pode de maneira alguma confundir a desconstrução do movimento operário da era fordista-imperialista com a "crise do trabalho" e sua perda de centralidade ontológica, se na verdade ao que se assiste é uma imensa aceleração do processo de proletarização, bastando lembrar que a classe operária fabril mais que dobrou no último quarto de século, tendo crescido no México, na Nigéria, na Índia, na China, para ficarmos em alguns exemplos marcantes. O problema concreto que se coloca é como constituir esse imenso proletariado em classe global, dotada de autonomia, consciência, organização e programa. Como enfrentar esse desafio partindo de um grau de exploração social que resgata formas de mais-valia absoluta, de uma imensa fragmentação do processo produtivo unificado por um intelecto coletivo, distante, abstrato e virtual. E, fundamentalmente, como repropor a questão do trabalho emancipado e do tempo efetivamente livre (DEL ROIO, 2002, p. 45).

[11] Em artigo recente, Chico de Oliveira afirma que, "nos últimos vinte anos, o capitalismo mundial experimenta uma violentíssima expansão: 800 milhões de trabalhadores foram transformados em operários entre a Índia e a China, e em todos os países do vastíssimo arco asiático. Uma ampliação quase sem precedentes na história mundial das fronteiras da mais-valia" (OLIVEIRA, 2009).

Para a ausência e desaparecimento dos operários se configurar, deveríamos assistir também a ausência e o desaparecimento da classe burguesa. Esta ultrapassa as barreiras nacionais, articula os capitais de diversos setores produtivos entre si, procura conectar e, mais recentemente, submeter a dinâmica da produção material à lógica da especulação financeira. Nenhum desses fatos nos autoriza, entretanto, a propugnar a ausência da classe burguesa. Na dialética da sociedade capitalista, uma classe não existe sem a outra[12]. Mesmo que a organização da classe operária tenha ficado mais complexa, dados os fenômenos anteriormente citados, seu papel continua sendo decisivo na luta por uma sociedade para além do capital. Se os operários não são suficientes para a realização das mudanças anti-capitalistas necessárias, tampouco são prescindíveis. Sem eles, não há processo verdadeiramente anti-capitalista, revolucionário e emancipatório.

Este fato é reconhecido mesmo por autores que não possuem a mesma compreensão acerca da centralidade dos proletários (e dos operários) para a luta emancipatória contra o capital. Um deles diz que

> a articulação entre o isolamento político do operariado e a difusão social da força de trabalho assalariada é responsável pela situação paradoxal de a força de trabalho assalariada ser cada vez mais crucial para explicar a sociedade contemporânea e o operariado ser cada vez menos importante e menos capaz de organizar a transformação não-capitalista desta. Se tal transformação não pode ser feita só com o operariado, tão-pouco pode ser feita sem ele ou contra ele (SOUSA SANTOS, 1995, p. 272).

O desafio está em realizar a articulação entre os vários setores das classes trabalhadoras, que com a mundialização do capital tem como imperativo cada vez maior a dimensão internacional e global, articulação essa que esteve como uma possibilidade histórica concreta na eclosão da crise estrutural do capital e que pelos motivos já apresentados não conseguiu se concretizar.

[12] "Para Jon Elster, a idéia de uma centralidade da luta de classes é realmente "insustentável". Ulrich Beck vê no capitalismo contemporâneo o paradoxo de um "capitalismo sem classe". Lucien Sève afirma: "Se existe realmente uma classe em um pólo da contradição, o fato desconcertante é que não existe classe no outro". O proletariado estaria, então, dissolvido na alienação generalizada. Não se trataria mais de "conduzir uma batalha de classe", mas uma "batalha da humanidade" inteira. Essa proposição pode ser compreendida como uma banalidade que consiste em lembrar que a luta pela emancipação do proletariado constitui, sob o capitalismo, a mediação concreta da luta pela emancipação universal. Nela, é possível ver também uma inovação carregada de conseqüências estratégicas: se a exploração de classe é, a partir de então, secundária em relação à alienação universal, a questão da apropriação social deixa de ser essencial. A transformação social se reduz a transformações "não mais repentinas, mas constantemente graduais" (Bensaid, 2008, p. 51).

3 HISTÓRIA

3.1 Lutas e movimentos sociais dos anos 1960

> Corra, camarada. O velho mundo está atrás de você!
> Deixemos o medo do vermelho para os animais com cornos!
> Sejamos realistas, exijamos o impossível!
> A mercadoria é o ópio do povo!
> Quanto mais eu faço amor, mais tenho vontade de fazer revolução. Quanto mais faço revolução, mais tenho vontade de fazer amor!
> [Frases do '*Maio de 1968*' na França]

> Dez milhões de trabalhadores entraram em greve. Foi a maior greve geral da história do capitalismo e a escala dos acontecimentos foi muito maior que a dos levantes de 1905, na Rússia czarista. Os envolvidos não eram mais somente estudantes e operários. Os fazendeiros e camponeses levaram tratores e esterco para as ruas; advogados e magistrados, arquitetos e astrônomos saíram pedindo mudanças. Eram apoiados pelos locutores da ORTF, que se declararam cansados de oferecer "merda" à população. E, como se quisessem reforçar o caráter realmente nacional do descontentamento, as artistas que faziam *striptease* no Folies Bergère uniram-se às grandes passeatas, repetindo "De Gaulle assassino!" (...) Na França propriamente dita, os estudantes entregaram as bandeiras aos operários, que exigiam autogestão e controle aos trabalhadores.
> [Tariq Ali, *O poder das barricadas*]

No ano passado, os acontecimentos de Maio de 1968 na França completaram 40 anos. Nicolas Sarkozy, então presidente desse país, disse mais ou menos o seguinte: "Maio de 1968 impôs o relativismo moral e intelectual a todos nós. O legado de Maio de 1968 impôs a idéia de que não existia qualquer diferença entre bom e mau, verdade e falsidade, beleza e feiúra. A herança de Maio de 1968 introduziu o cinismo na sociedade e na política" (SARKOZY apud ALI, 2008, p. 25). Por que após tantas décadas a herança de Maio de 1968 ainda causa tanta polêmica? Por que esse assunto ainda faz correr tanta tinta sobre os papéis dos mais diversos personagens do espectro político?

Efetivamente, porque algo de muito grande estava acontecendo naqueles anos. Nossa tese é a de que não foi, ao contrário de Sarkozy, Maio de 1968 que nos legou o mundo descrito nas linhas acima, ainda que tenhamos acordo, de modo geral, com o diagnóstico dado. O cinismo, a indiferença e o relativismo moral e intelectual não nos foi legado pelo movimento ocorrido em Maio de 1968, mas pela sua *derrota*. Sarkozy não é ingênuo e o sentido de sua frase é atribuir aos combatentes daquelas jornadas, e aos ideais que os mobilizaram, a responsabilidade pela catástrofe neoliberal que se efetivou depois.

A grandeza de Maio de 1968 está em ter feito o fantasma da atualidade da revolução social renascer sobre um dos principais países do capitalismo central. Após o fim da Segunda Guerra Mundial muitos se interrogavam se era possível haver uma revolução social nos países do capitalismo avançado, em especial, pela "integração" das classes trabalhadoras ao "capitalismo regulado" e à sua sociedade de consumo de massas. As jornadas de Maio de 1968 mostraram que sim. É contra esse fantasma que Sarkozy e os demais representantes da ordem do capital empunham suas armas. Entretanto, Maio de 1968 é parte dos anos 1960 (1967-1975) e insere-se no que Valério Arcary chamou da quarta grande onda revolucionária do século XX:

> O maio francês esteve inserido na *quarta onda da revolução mundial do século XX*: a primeira teve como epicentro a revolução russa e se estendeu da Europa oriental para a central; a segunda sacudiu a Europa do mediterrâneo depois da crise de 1929; e a terceira aconteceu na seqüência da derrota do nazi-fascismo. Entre 1968 e 1979-80, a dominação imperialista esteve seriamente ameaçada. *Foi a mais internacional da todas as vagas revolucionárias até hoje*. O internacionalismo renasceu das cinzas com a solidariedade internacional ao Vietnã – uma campanha muito mais ampla que o apoio à FLN (Frente de Libertação Nacional) na Argélia – e o repúdio mundial ao golpe de Pinochet (ARCARY, 2008. Os grifos não estão no original).

Quando falamos dos anos 1960, estamos nos referindo exatamente a essa onda, ainda que o seu dimensionamento varie de autor para autor (como vimos, para Tariq Ali ela se estende de 1967-1975[13]). Para além do fato de ter mostrado *na esfera da prática* a possibilidade de uma revolução social em um país do centro do sistema, Maio de 1968 (e ainda muitos outros movimentos e lutas dos anos 1960) evidenciou não apenas a completa incapacidade do bloco soviético e dos partidos comunistas centralizados por Moscou em colaborar e fomentar processos emancipatórios e revolucionários. Várias dessas lutas mostraram que esta estrutura burocrática espalhada ao redor do mundo possuía um papel objetivamente contra-revolucionário e reacionário e que, caso quisessem vencer, os movimentos e organizações progressistas dos anos 1960 teriam que lutar, não *ao lado*, mas *contra* essa mesma estrutura. Portanto, para romper com a ordem social taylor-fordista, o movimento operário e os demais movimentos sociais em luta, tinham um grande obstáculo à frente: as próprias organizações políticas criadas no passado e que deveriam representá-las. Viram-se na circunstância de que para vencer, teriam que derrotar não apenas os representantes oficias do capital, mas também os partidos e sindicatos social-democratas,

[13] Algumas das jornadas dos anos 1960: "(...) começou na Europa (...) – Maio de 68 francês, Primavera de Praga e outono quente italiano – articulada com a situação na Ásia (ofensiva no Vietnã e internacionalização no Camboja), passou pela África – início da derrota militar portuguesa nas colônias africanas, em especial na Guiné – e chegou a ter uma refração na América Latina, onde o movimento estudantil se levantou pelas liberdades democráticas (México e Brasil em 1968) e o movimento operário se lançou a ações de massas radicalizadas (Cordobazo argentino em 1969, Revolução Chilena em 1970-73)" (ARCARY, 2008). Também não podemos esquecer a Revolução dos Cravos em Portugal nos anos 1974-75.

integrados à ordem social do pacto keynesiano, por um lado, e os Partidos Comunistas, subordinados mais ou menos à política de Moscou, por outro. Não foi por acaso que em 1968, por exemplo, os tanques soviéticos invadiram a Tchecoslováquia e acabaram com a conhecida "Primavera de Praga", uma via alternativa tanto ao "capitalismo manipulado" quanto ao "socialismo burocrático". Em suma, as possíveis alternativas socialistas que existiam, estavam necessariamente espremidas entre os dois blocos existentes à época. Pois o bloco dito comunista, era *parte integrante e integrada da totalidade mundial do sistema do capital* e não se propunha a romper com a política de coexistência pacífica existente desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Uma alternativa independente desses dois blocos integrados, a corrente política desenvolvida por Leon Trotski[14], estava em sua maioria estilhaçada e desorganizada em vários pequenos grupos (por várias razões, não podemos elucidar esse movimento nessas linhas), além de vários deles estarem também realizando uma ação periférica e, no limite, integrada aos Partidos Comunistas hegemonizados por Moscou. Não podendo superar essas contradições e incapaz, tempestivamente, de improvisar uma direção política consistente para os momentos mais quentes daqueles combates, o *movimento social do trabalho pelo controle da produção* e os "novos" movimentos sociais foram, em geral, e de maneira complexa e sinuosa, *derrotados*.

Não foi apenas Alexander Soljenitsiyn que, após a invasão dos tanques russos em Praga esmagarem a tentativa de reformas por dentro do bloco rumo a um "socialismo democrático e de face humana", "*percebeu que o sistema nunca poderia ser reformado a partir de dentro, e teria de ser derrubado*" (ALI, 2008, p. 29. Os grifos não estão no original). Afirma-se que mesmo um teórico comunista do porte de Georg Lukács chegou à conclusão de que não havia mais possibilidade de transição ao socialismo a partir do bloco soviético (o paradoxo está no fato dele, mesmo tendo vislumbrado esse fato, ter ficado vinculado ao

[14] Sousa Santos percebe que Trotski tentou contrapor-se aos desvios da burocracia russa e que tentou resgatar o pensamento crítico de esquerda, em crise durante o século XX, mas tem para com ele a mesma perspectiva que carrega para *todo* o pensamento de esquerda da modernidade, em especial para o marxismo. "Este tipo de crise encontra-se bem caracterizado nos escritos de Trotski no exílio. Trotski apercebeu-se rapidamente da gravidade e ímpeto dos desvios de Estaline à revolução [...] Mas nem por um momento duvidou que a história seguiria a revolução do mesmo modo que os verdadeiros revolucionários seguiam a história" (SOUSA SANTOS, 2008, p. 2). Neste caso, Trotski serve para mostrar que mesmo as alternativas críticas que a "velha" esquerda tentou forjar, não eram críticas o suficiente, pois ainda estavam animadas pelas matrizes de pensamento legadas pela razão moderna (a ideologia do progresso, neste caso, é um belo exemplo). Há uma passagem de Trotski que parece sugerir o contrário: "a compreensão marxista da necessidade histórica não possui nada em comum com o fatalismo. O socialismo não se realiza "por si mesmo", mas como resultado da luta de forças vivas: as classes e seus partidos. (...) Os marxistas formularam um número incalculável de vezes a alternativa: ou o socialismo ou o retorno à barbárie. (...) O verdadeiro trânsito ao socialismo não pode deixar de se apresentar incomparavelmente mais complicado, heterogêneo e contraditório do que o previsto no esquema histórico geral" (TROTSKI, s/ano: 46). De qualquer forma, o FSM é, para Sousa Santos, exatamente a possibilidade que o pensamento de esquerda do século XXI possui para superar o paradigma moderno de racionalidade e recuperar a dimensão utópica e crítica perdida.

"socialismo realmente existente" durante toda a sua vida), apesar de nunca ter admitido isso publicamente: "provavelmente *todo o experimento iniciado em 1917 faliu*, é necessário *recomeçar tudo desde o princípio* outra vez em um outro lugar[15]" (LUKACS apud CHASIN, 1986, p. 18, os grifos não estão no original). Pois, "Em todos esses processos, o papel dos partidos comunistas disciplinados por Moscou foi, dramaticamente, em maior ou menor medida, *reacionário*, e sua influência começou a declinar, abrindo caminho para a reorganização de uma *nova esquerda* (ARCARY, 2008, os grifos não estão no original). Foram durante as derrotas das mobilizações dos anos 1960 que essa *nova esquerda* foi forjada. Esse termo pode ser entendido de várias formas, mas o seu significado mais comum é o de contraposição à *velha esquerda*[16]. Em geral, entende-se a velha esquerda como sendo aquela vinculada aos partidos comunistas – ou operários – e aos sindicatos de trabalhadores. Atribuindo uma clara prevalência à categoria classe e à figura do trabalhador (quase como sinônimo de operário fabril), acabaria por desprezar as demais identidades e demandas específicas de grupos sociais. O que nos parece mais ou menos certo é que, durante e após esses anos 1960, uma mudança no padrão das lutas sociais foi pouco a pouco se efetivando,

[15] A referência completa, tirada do prefácio de José Chasin ao texto 'Diálogo sobre o *Pensamento Vivido*', diz o seguinte: "Autobiografia, por fim, de uma autêntica personalidade conseqüente que também teve que acabar admitindo a respeito do mesmo evento, a despeito de toda sua conhecida relutância – e ainda que tenha expressado por uma única vez e diante de uma única pessoa, segundo testemunho de István Eörsi, que categoricamente afirma que o ouviu dizer, "no outono de 1968, não muito depois da marcha das tropas do Pacto de Varsóvia sobre Praga" – que "provavelmente *todo o experimento iniciado em 1917 faliu*, é necessário *recomeçar tudo desde o princípio* outra vez em um outro lugar". Esta citação é, por si mesma, bastante polêmica. Trotski defendendo a caracterização da ex-URSS como um *Estado operário burocratizado (degenerado)* no interior do SWP americano em fins da década de 1930, afirmou: "Não dizemos: Tudo está perdido, devemos começar tudo novamente". De forma muito clara, indicamos aqueles elementos do Estado operário que atualmente podem ser preservados, mantidos e posteriormente desenvolvidos" (TROTSKI, s/ano: 17); e ainda, "Se o proletariado expulsa a tempo a burocracia soviética, encontrará, no dia seguinte ao da sua vitória, os meios de produção nacionalizados e os elementos essenciais da economia planificada. Isto significa que não terá que voltar a começar do zero. Enorme vantagem!" (TROTSKI, s/ano: 234). Trotski, diferentemente de Lukács que parece ter entendido a possibilidade de uma "reforma por dentro", acreditava que somente uma *revolução política* no interior da ex-URSS podia derrubar a burocracia que se apoderara das conquistas revolucionárias de Outubro de 1917. Ainda que tenha pregado uma revolução política, não deixou de defender com o mesmo vigor o caráter operário do Estado soviético apesar de reconhecer os seus inúmeros problemas e sua ditadura *sobre* o proletariado. Como a declaração de Lukács se deu em fins da década de 1968, é quase certo que o revolucionário russo mantivesse ainda como tarefa prática principal a revolução política contra a burocracia stalinista. Assim, suas citações feitas em fins de 1930 continuariam, aos seus olhos e no momento da Primavera de Praga, perfeitamente válidas.

[16] Os movimentos sociais de causas específicas, em geral, entendem por velha esquerda aquela que atribuía (e continua atribuindo na prática) um papel subordinado (na verdade, adiando o enfrentamento de suas questões a um tempo histórico pós-revolução abstrato e inexistente) às lutas das mulheres, negros, ecologistas, do movimento GLBTT, minorias étnicas, etc, subsumindo-as à luta econômica. Para essa esquerda, incluído o stalinismo em geral – em especial os ainda existentes PCs – e outras correntes que se reivindicam marxistas, o economicismo e o evolucionismo histórico os impedem de relacionar o particular com o universal. Em suma, é uma esquerda dogmática e burocrática, mobilizada pelo marxismo mecânico e não-dialético. Por um tipo de marxismo que aqui chamamos de *marxismo vulgar de tipo burguês*. Concordamos com muitas das críticas feitas pelos novos movimentos sociais ao que eles chamam de velha esquerda. Entretanto, não podemos concordar nem com as soluções que eles apresentam para a questão da emancipação, nem com a abrangência que dão ao termo velha esquerda, pois, para eles, diz respeito ao *marxismo revolucionário* em geral.

com uma nova esquerda adquirindo cada vez mais importância e audiência. Iremos mais adiante mencionar com mais detalhes as características principais dessa nova esquerda. Por hora, basta colocar que enquanto teorizações pós-modernas foram vigorosamente conquistando a hegemonia intelectual nos meios acadêmicos e científicos, as organizações sociais foram ganhando uma forma cada vez mais "não-governamental" e "cooperativa". Passaram a se pautar por uma ideologia cada vez mais anti-poder e por uma estrutura organizacional dita horizontal, em contraposição à hierarquia rígida dos partidos e sindicatos da velha esquerda. Essas características, após a maturação histórica de dadas condições, atualizaram-se tanto nos movimentos altermundialistas de fins da década de 1990, como nos Fóruns Sociais Mundiais de 2001 até agora. Os movimentos sociais de causas específicas, ou os novos movimentos sociais, passaram a enfatizar suas dimensões *particulares* e uma luta *universal* foi, em geral, desqualificada. Quais foram as causas mais importantes para o surgimento das jornadas de luta dos anos 1960? Por que saíram derrotadas?

Estamos levando em conta que os acontecimentos dos anos 1960, como já dito, fazem parte de uma onda revolucionária mundial e que correspondem ao período final dos "trinta anos gloriosos" do pós-guerra nos países centrais. Desde o fim da segunda guerra mundial – mas mesmo antes, após a primeira onda revolucionária do século, e com a derrota da revolução alemã em 1923 e a ascensão do fascismo na década de 1930 – o marxismo revolucionário e a possibilidade de uma revolução social pareciam estar vinculados aos países periféricos do sistema. Maio de 1968, por exemplo, teve a audácia de questionar essa visão. Não é desconhecida a tentativa de Antonio Gramsci de pensar as vias de realização de uma revolução social no *Ocidente* durante os seus anos de cárcere. O debate sobre o lugar e a importância de uma crise econômica para a possibilidade de existência de uma crise revolucionária é das mais complexas. Para o marxismo vulgar, sem crise econômica não há crise revolucionária. Também isso foi questionado pelos acontecimentos de Maio de 1968.

> Esses movimentos *não foram* motivados por algum tipo de crise da economia capitalista: ao contrário, era a época chamada "trinta gloriosos" (1945-1975), anos de crescimento e de prosperidade capitalista. Isso é importante para evitar a armadilha de se esperar revoltas anticapitalistas apenas – ou somente – como resultado de uma recessão ou de uma crise mais ou menos catastrófica da economia: não há correlação direta entre os altos e baixos da Bolsa e a ascensão e o declínio das lutas – ou das revoluções – anticapitalistas! Acreditar no contrário seria uma regressão ao tipo de "marxismo" economicista que predominava tanto na Segunda quanto na Terceira Internacional (LOWY, 2008, p. 34, os grifos estão no original).

A visão de que não foram *imediatamente* fatores econômicos que levaram aos levantes de Maio de 1968 é compartilhada por outros autores, entre eles Mandel (1979) e Arcary (2008). Especialmente, se estamos aproximando a noção de fatores econômicos à de crises

econômicas. Entretanto, dizer que as questões econômicas não desempenharam nenhum papel nesses levantes, tampouco é correto. A percepção, muito enfatizada pelos estudantes, de que as atividades que iriam desempenhar na esfera das relações de trabalho não tinham nenhum sentido humanizador e de que se constituíam como meras funções técnicas para a reprodução do capital não deixa de possuir um caráter econômico.

Numa situação revolucionária como a de Maio de 1968, foram várias as dimensões da sociedade que entram em questionamento. Maio de 1968 foi um movimento revolucionário generalizado, tanto do ponto de vista econômico (o que significou o movimento de ocupação de fábricas e luta pelo controle social da produção?), político (contra a "sociedade regulada" e do controle), cultural (sexo livre, emancipação das mulheres e negros, etc), e militar (contra a ocupação ianque no Vietnã).

Maio de 1968 questionou a ordem burguesa "regulada" dos países centrais de uma forma *global*. Arcary menciona que os estudantes, como reflexo mais avançado (como a *vanguarda* do movimento) de uma grande parte da população francesa, "(...) lutavam pelo direito de encontros íntimos [nos alojamentos universitários]. *Queriam fazer amor. Mas, não eram indiferentes à espetacular repercussão da ofensiva do Tet* que conseguiu hastear a bandeira vietcong no teto da embaixada americana em Saigon (ARCARY, 2008, os grifos não estão no original). "A reivindicação do direito à subjetividade estava inseparavelmente ligada à impulsão anticapitalista radical que cruzava, de um lado a outro, o espírito de Maio de 1968" (LOWY, 2008, p. 34). Foi um tipo de situação revolucionária em que "o extraordinário se transformou em cotidiano", como Che Guevara definiu certa vez. Para Ernest Mandel as causas do levante são assim descritas:

> Uma tal irrupção violenta de luta de massa – greve geral de dez milhões de trabalhadores com ocupações de fábricas; extensão do movimento a múltiplas camadas periféricas do proletariado e das classes médias (tanto "antigas" como "novas") – seria incompreensível se não existisse um profundo e irreprimível *descontentamento da parte dos trabalhadores provocado pela realidade quotidiana da existência proletária*.
>
> Aqueles que se deixam cegar pela elevação do nível de vida no decurso dos quinze últimos anos, não compreendem que é precisamente em período de expansão das forças produtivas (de "expansão econômica" acelerada) que o proletariado adquire necessidades novas e que o afastamento entre as necessidades e o poder de compra disponível mais se acentua. Não compreendem também que, à medida que o nível de vida, de qualificação técnica e de cultura dos trabalhadores se eleva, mais deve fazer-se sentir a ausência de igualdade e de liberdade sociais nos locais de trabalho e a acentuada alienação no interior do processo de produção, de modo crescente e com insuperável peso sobre o proletariado.
>
> A capacidade do neo-capitalismo para atenuar um tanto a amplitude das flutuações econômicas, a ausência duma catastrófica crise econômica do tipo da de 1929, ocultam a demasiados observadores a sua importância para evitar recessões. As contradições que minam a longa fase de expansão que o sistema conheceu no ocidente a partir do fim da Segunda Guerra mundial (nos Estados Unidos desde o início desta); a irredutível oposição entre a necessidade de assegurar a expansão à

> custa da inflação e a necessidade de manter um sistema monetário internacional relativamente estável à custa duma deflação periódica; a cada vez mais clara evolução para uma recessão generalizada no mundo ocidental: todas estas tendências inerentes ao sistema se encontram entre as *causas profundas da explosão de Maio de 68* (MANDEL, 1979, p. 262, os grifos não estão no original).

Mas Mandel foi além. Procurou "generalizar" a experiência de 1968. Procurou tirar os ensinamentos mais amplos e as tendências que seriam possíveis de se vislumbrar para toda uma época histórica vindoura. Passa a discutir a existência de uma tipologia (ou uma "mecânica") para revoluções em países imperialistas centrais. Se muitos marxismos dogmáticos esperam por um cenário *catastrófico* como condição necessária para a possibilidade de revoluções sociais, a experiência de 1968 irrompeu para justamente demonstrar que mesmo sem catástrofes é possível haver revoluções. Esse fato fez com que muitas organizações burocráticas, em especial o PC francês, nem sequer enxergassem Maio de 1968 como fazendo parte de uma situação revolucionária. Assustaram-se tanto com a explosão das forças sociais do trabalho e dos novos setores sociais em luta – que poderia varrê-lo da história de uma forma radical – que fizeram de tudo para impedir que o movimento tivesse êxito. Infelizmente não cavaram apenas a sua cova com essa opção. Levaram grandes massas a identificarem revolução social e marxismo com burocracia, falta de democracia e autoritarismo, prepararam o terreno e contribuíram para a contra-ofensiva neoliberal nas duas décadas seguintes (1980-1990).

Para Mandel, Maio de 1968 mostrou a *forma* como as revoluções sociais em países imperialistas poderiam se dar, da mesma maneira como a Comuna de Paris tinha mostrado a "forma finalmente encontrada" da possibilidade da ditadura do proletariado para Marx.

> Toda a questão está nisto: não poderá o derrube do capitalismo operar-se a não ser sob forma desse gênero*, necessariamente limitado a circunstâncias catastróficas?* Não o cremos. Acreditamos que há um diferente "modelo histórico", ao qual podemos referir-nos: é o da greve geral de junho de 1936 (e, em mais modesta medida, o da greve belga de 1960-61, que teria podido criar uma situação análoga à de junho de 1936).
>
> É perfeitamente possível que, no clima econômico geral que é o do "neo-capitalismo próspero" ou da "sociedade de consumo de massa", os trabalhadores progressivamente se radicalizem na seqüência de uma sucessão de crises sociais (tentativas de impor a política de rendimentos ou o congelamento dos salários), políticas (tentativas de limitar a liberdade de acção do movimento sindical e impor um "Estado forte"), econômicas (recessão ou bruscas crises monetárias, etc), e mesmo militares (por exemplo, muito amplas reacções contra agressões imperialistas, contra a manutenção da aliança com o imperialismo internacional, contra o uso de armas nucleares nas "guerras locais", etc): que esses mesmos trabalhadores radicalizados desencadeiem lutas cada vez mais amplas, durante as quais comecem a ligar objetivos do programa de reformas de estrutura anti-capitalista com reivindicações imediatas: que essa vaga de lutas desfeche numa greve geral que derrube o governo e crie uma situação de dualidade de poder" (...).
>
> Após os acontecimentos de Maio de 1968, não subsistem dúvidas de que *é sob essa forma* – greve de massa que transborda dos objetivos reivindicativos e dos quadros institucionais "normais" da sociedade e do Estado capitalistas – *que se produzirão*

> *as crises revolucionárias possíveis no ocidente* (a menos que sobrevenha uma radical alteração da situação econômica ou uma guerra mundial) (MANDEL, 1979, p. 266, os grifos não estão no original).

Maio de 1968, como os demais movimentos dos anos 1960, lamentavelmente fracassou. As principais causas para essa derrocada foram: (1) a inexistência de uma organização revolucionária com autoridade e influência de massas e sua penetração nas empresas com a mesma intensidade com que estudantes revolucionários conseguiram penetrar nas universidades, e; (2) inexistência de um projeto político global para a saída da crise que se instalou (MANDEL, 1979, p. 296). Essas causas subsistem até os dias de hoje. Com as décadas neoliberais que se seguiram pós anos 1960, as condições sociais para que o movimento das forças sociais do trabalho e dos demais movimentos sociais pudessem encontrar saídas para esses impasses tornaram-se cada vez mais difíceis.

Durante a etapa neoliberal, foi apenas na segunda metade da década de 1990 que se assistiu o renascimento de lutas sociais com uma importância e significado que questionassem a própria etapa em si mesma. Também, em menor escala e muitas vezes inconscientemente, o anticapitalismo começou a ressurgir. Foram as lutas zapatistas em 1994 no sul do México e a batalha de Seattle em 1999 que proporcionaram o retorno de ideais que ficaram, efetivamente e em nível global, mais de duas décadas adormecidos. "(...) parece-me que assistimos, no decorrer dos últimos anos, o surgimento, em escala planetária, de um novo e vasto movimento social, com forte componente anticapitalista" (LOWY, 2008, p. 37). Esse "novo e vasto movimento social" foi o preparador para o Fórum Social Mundial que teve sua primeira edição em 2001.

Enfim, nossa tese é a de que após os anos 1960 um novo padrão de lutas sociais começou a se estruturar e que esse padrão se vincula a um horizonte histórico de derrota das forças sociais anticapitalistas e do trabalho. Foi esse horizonte histórico que fez emergir o que anteriormente chamamos de nova esquerda. Essa nova esquerda foi paulatinamente abandonando as teorizações baseadas na categoria 'classe social', entre outras, e foi forjando novos conceitos e formas de organização sócio-política. Em suas versões mais extremadas, contrapôs, em geral, sindicatos e partidos políticos a ONGs, cooperativas e associações sociais. Desacreditou a conquista do poder político.

Entre as mobilizações sociais dos anos 1960 e a criação do Fórum Social Mundial, aconteceu uma série de protestos e mobilizações sociais que possibilitou a criação de um espaço do tipo do Fórum. Em especial, entendemos que dois eventos contribuíram de forma fundamental para essa criação: (1) a emergência do movimento zapatista no sul do México em

01 de Janeiro de 1994, e; (2) a "batalha de Seattle" contra a reunião da OMC nos Estados Unidos em 1999. Evidentemente, outras mobilizações também tiveram lugar e importância para esse fato, fundamentalmente após a segunda metade da década de 1990. Entretanto, essas duas experiências carregam, no essencial, as características que viriam a ser incorporadas e materializadas pelo Fórum Social Mundial alguns anos depois.

3.2 A originalidade dos zapatistas

> A tomada do poder? Não, apenas algo mais difícil: um mundo novo.
>
> [Subcomandante Insurgente Marcos]

O levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) contra a implantação do NAFTA, sigla em inglês para "Tratado de Livre Comércio da América do Norte", é digno de lembrança. Iniciou-se, assim, "a primeira revolução antineoliberal do mundo" (CECEÑA, 2001, p. 189). Não foi somente a imagem de camponeses e indígenas de Chiapas com armas à mão que merecem nossa atenção. O zapatismo não era, e não é, apenas um movimento armado de libertação nacional. Desde o seu nascimento tinha uma proposta teórica alternativa aos movimentos de libertação nacional precedentes. Na verdade, uma visão muito original e particular de libertação nacional, incorporando elementos teóricos e políticos que outros exércitos de libertação nacional tradicionais parecem não dar tanta importância. Em suma, elementos que transcendem a luta propriamente militar. O EZLN é um exército, mas sua estratégia de luta não parece ser central e fundamentalmente militar.

Desde o seu início percebeu que a sua luta no México era também uma luta contra o neoliberalismo em escala mundial. O internacionalismo é uma dimensão presente desde o seu início. Não por acaso, os zapatistas proporcionaram já a partir de 2006 encontros internacionais contra o neoliberalismo (chamados *intergalácticos*). As suas mais impressionantes contribuições são personificadas na figura do subcomandante Marcos (subcomandante, pois deve "mandar obedecendo") e nas várias declarações da Selva Lacandona. A discussão acerca das inovadoras contribuições teóricas dos zapatistas para a teoria contemporânea da emancipação social é motivo de grandes controvérsias. Várias dessas contribuições são dominantes no movimento altermundialista.

O zapatismo não foi apenas um levante armado. No melhor sentido gramsciano do termo, é um movimento social em luta por hegemonia e que, no México, mas não só, conseguiu realizar importantes aproximações com outros setores da sociedade civil. O tempo

histórico do zapatismo é semelhante ao tempo histórico do FSM. Os elementos gerais presentes no primeiro também estão presentes no segundo. Entretanto, as manifestações particulares variam de um caso para o outro. Algumas de suas concepções, mais de meia década depois, estariam presentes também no FSM.

O zapatismo tornou-se um símbolo da luta antineoliberal e libertária no século XXI (se levamos em conta que o século XX terminou em 1991 com o fim da ex-URSS, conforme sugestão de Eric Hobsbawm) pois, além de sua ousadia prática – pelo fato de ter pego em armas no meio do período da hegemonia neoliberal, com uma correlação de forças completamente desfavorável e após uma ofensiva propaganda ideológica de criminalização dos movimentos e protestos sociais – enfrentou abertamente o legado teórico dos movimentos sociais do trabalho dos séculos XIX e XX. Tratou de questões relativas à classe social, poder e organização política, sujeito revolucionário, hegemonia e sociedade civil, nacionalismo e internacionalismo, entre outros. Não poderemos abordar aqui, em todas as suas complexidades, o fenômeno zapatista. Exporemos suas principais linhas de argumentação e discutiremos alguns de seus impactos para as lutas emancipatórias do século XXI e os seus reflexos na dinâmica do FSM.

No que tange à classe social – mesmo sendo filho de um período pós-moderno onde a categoria 'classe' já não tinha grande importância na explicação do real – o zapatismo não deixou de trabalhá-la e de levá-la em conta conceitualmente. Parece se valer de uma concepção thompsoniana para as classes sociais e para a consciência de classe.

Procurando demonstrar a fragilidade de uma velha esquerda que supõe que há *a priori* um sujeito revolucionário e que ele irá – ou terá que, necessariamente – fazer uma revolução social porque estaria impelido por uma missão histórica advinda não se sabe lá de onde (os termos usados são mais ou menos esses), seu conceito privilegia o *processo* e o *movimento* que faz com que as pessoas tanto se tornem uma classe social como passem a possuir uma consciência desse fato.

> Do estreito conceito de classe, cunhado no tempo dos processos de trabalho fordistas, passa-se a um conceito amplo em que "a classe é definida pelos homens ao viver sua própria história" (...) "as pessoas se encontram em uma sociedade estruturada em modos determinados (crucialmente, mas não exclusivamente, em relações de produção), experimenta a exploração (ou a necessidade de manter o poder sobre os explorados), identifica pontos de interesse antagônico, começa a lutar por estas questões e *no processo de luta se descobre como classe e chega a conhecer este descobrimento como consciência de classe. A classe e a consciência de classe são sempre as últimas, não as primeiras, fases do processo histórico*[17]*"* (THOMPSON apud CECEÑA, 2001, p. 191, os grifos não estão no original).

[17] Atentar para a parte 6.3 onde há uma discussão mais detida sobre a questão das classes sociais e sobre a teoria thompsoniana.

Sobre as relações de poder, o zapatismo busca não um contra-poder hegemônico, mas uma luta pelo *anti-poder*. Assim, não se trataria de substituir um poder por outro, ou um tipo de submissão por outra, mas a abolição de todas as formas de exercício do poder. Isso significa que tomar ou conquistar o poder político (estatal) não é uma mediação necessária para a emancipação social. Ao contrário, trata-se fundamentalmente de uma via para a derrota, seja em curto ou longo prazo. O poder não poderia ser controlado ou transformado no processo de construção de uma sociedade emancipada, pois em sua própria lógica interna se encontra a reprodução das estruturas hierárquicas que os movimentos emancipatórios procuram combater.

> O problema do poder é central para o zapatismo, da mesma forma que para os outros movimentos revolucionários, só que assumido de maneira muito diferente. *Para criar um mundo novo não se requer "a tomada do poder", mas a abolição das relações de poder; não o uso da força, mas o da democracia. O poder comunitário se constrói, não se impõe.* (...) Assim, a diversidade dos explorados e mais ainda dos dominados, obriga a *repensar sobre as vanguardas, sobre o caráter privilegiado dos operários industriais e sobre a pertinência de uma organização dos revolucionários* que reproduza as hierarquias e as relações estamentárias próprias da organização capitalista. Opor ao poder capitalista organizado a ditadura do proletariado é reproduzir as normas sociais em um sentido inverso bastante duvidoso (CECEÑA, 2001, p. 193, os grifos não estão no original).

Foucault também é um dos teóricos mobilizados[18]. Aparece aqui a própria concepção de que não há um centro para a dimensão do poder, encarnado no Estado, mas sim uma miríade cotidiana de formas de controle e submissão sem um núcleo articulador específico. Encontram-se presentes o proletariado, a revolução proletária, os demais setores sociais oprimidos e a luta cotidiana e microfísica contra todas as formas de subalternação. Comparece também a questão do sujeito revolucionário (ainda que de forma indireta), indicando que qualquer pessoa, desde que lute de forma "radical e sem compromissos", faz parte do movimento revolucionário.

Mais adiante fica claro que os operários, ou trabalhadores assalariados (proletários), em suma, que a esfera das relações sociais de produção, ainda que estejam presentes, não

[18] Vejamos uma das passagens de Foucault incorporada pelo zapatismo: "Mas se se luta contra o poder, então todos aqueles sobre os quais se exerce o poder como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem comprometer-se na luta onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. Comprometendo-se nesta luta que é a sua, cujo objetivo conhecem perfeitamente e cujo método podem determinar, entram no processo revolucionário. Como aliados certamente do proletariado já que, se o poder se exerce tal como se exerce, é certamente para manter a exploração capitalista. Servem realmente à causa da revolução proletária lutando precisamente onde a opressão se exerce sobre eles. As mulheres, os presos, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais abriram neste momento uma luta específica contra a forma particular de poder, de imposição, de controle que se exerce sobre eles. Estas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, com a condição de que sejam radicais, sem compromissos, nem reformismos, sem tentativas para modelar o próprio poder conseguindo no máximo uma mudança de titular" (FOUCAULT apud CECEÑA, 2001, p. 191).

possuem qualquer prevalência sobre demais tipos de relação sociais desiguais. Se aqui essas categorias ainda se encontram presentes, mesmo que de forma singular, no FSM elas parecem já não fazer parte das preocupações teóricas.

> O sujeito revolucionário, o portador da resistência cotidiana e calada, que se torna visível em 1994, é muito diferente ao das expectativas traçadas pelas teorias políticas dominantes. *Seu lugar não é a fábrica, mas as profundezas sociais. Seu nome não é proletário, mas ser humano; seu caráter não é o do explorado mas o do excluído*. Sua linguagem é metafórica, sua condição indígena, sua convicção democrática, seu ser, coletivo (CECEÑA, 2001, p. 186, os grifos não estão no original).

Fica evidente que a ênfase não está na exploração, mas na exclusão social. Os sujeitos das transformações são os "seres humanos" em geral. O critério de classe dos movimentos de libertação do trabalho, neste quesito, não comparece mais.

Por fim, sua concepção de democracia. Coerentes com a não necessidade de conquista do poder político para a emancipação social, as ações do zapatismo procuram estar vinculadas e voltadas para o pólo da sociedade (civil) e não para o do Estado. Como foi visto, não se busca "impor a democracia pelo uso da força". Trata-se de "construí-la". A partir disso, surge a idéia da transformação pelo "consenso": "é uma democracia de iguais diferentes sem hierarquias, é a *democracia do consenso* e não a das maiorias, a democracia de todos" (CECEÑA, 2001, p. 192, os grifos não estão no original).

Muitas dessas concepções são originais e estarão presentes de uma forma especifica no FSM. Neste sentido, o zapatismo marca a existência de uma época própria e tem um sentido particular: inicia a "primeira revolução antineoliberal" e coloca as bases teóricas da luta de seu tempo, servindo de referência para os movimentos altermundialistas que virão depois. Quando visto dentro da perspectiva dos movimentos antineoliberais e altermundialistas, o zapatismo representa o *nível mais alto de teoria e ação possível*. Teremos a oportunidade de discutir essa assertiva quando, nos capítulos posteriores, estivermos desenvolvendo a forma como os preceitos zapatistas se materializaram nos movimentos altermundialistas e no próprio FSM.

3.3 A "batalha" de Seattle

> (...) Seattle cristalizou a *convergência*, mesmo com matizes e diferenças, do movimento operário norte-americano com movimentos ecologistas, camponeses, de defesa dos consumidores, estudantis, de mulheres, contra a dívida no terceiro mundo. A convergência do movimento sindical dos Estados Unidos com sindicatos estrangeiros e com diversos movimentos sociais se materializou nas ruas (...). Nesse sentido, os dias de protesto contra a OMC mostraram ao

> mundo a emergência de um movimento radical e democrático nos Estados Unidos que, sobre novas bases e temáticas (...), *re-atualiza a experiência dos movimentos das décadas de 60 e 70* [José Seoane & Emilio Taddei, *De Seattle a Porto Alegre – passado, presente e futuro do movimento antimundialização neoliberal*].

O outro fenômeno que viria a dar uma contribuição não secundária para a conformação e consolidação do movimento altermundialista em um novo patamar foi a "batalha de Seattle" ocorrida nos Estados Unidos em 1999 por ocasião de uma reunião da OMC (Organização Mundial do Comércio).

Seattle foi a culminação de várias outras campanhas e articulações anteriores de ONGs, movimentos sociais, sindicatos e associações civis. A primeira campanha de maior importância, após o encontro intergaláctico promovido pelos zapatistas um ano antes, teve início na luta contra a sanção do AMI (Acordo Multilateral de Investimentos) a partir de 1997 e que vinha sendo discutido em segredo no âmbito da OCDE (Organização para o Comércio e o Desenvolvimento Econômico) desde 1995. Esse acordo procurava dar ainda mais direitos e garantias ao capital quando de suas realizações e investimentos globais, em detrimento dos Estados nacionais e de suas populações. As articulações e manifestações vitoriosas contra o AMI criaram a forma de mobilização e organização para futuros protestos, em especial contra a OMC, o G7 (Grupo dos sete paises mais ricos do mundo), o Banco Mundial e o FMI (Fundo Monetário Internacional).

Também em 1997, ocorre uma greve da empresa de correio privado UPS (United Parcel Service) nos Estados Unidos que "constituiu uma inédita vitória na história sindical recente dos Estados Unidos" (SEOANE & TADDEI, 2001, p. 156). A ATTAC (Associação para a Taxação das Transações Financeiras para a ajuda aos Cidadãos), que viria a ter um importante papel para a criação e dinâmica do FSM, é criada em 1998. Também neste ano ocorre o "primeiro dia de ação global" contra uma reunião ministerial da OMC em Genebra.

Em 1999, na reunião anual do Fórum Econômico Mundial, "exatamente dois anos antes do primeiro Fórum Social Mundial, o *Outro Davos* realizava a façanha de reunir representantes de movimentos de todos os continentes e de diversos setores em luta (...), a fim de proclamar a existência de um movimento plural que se opusesse ponto por ponto à globalização neoliberal (...)" (HOUTARD & POLET, 2002, p. 163-164).

Em novembro de 1999, a OMC convoca uma reunião em Seattle para o inicio da *rodada do milênio*. Milhares de ativistas foram organizados, convocados (muitas vezes por meio da Internet) e mobilizados por diversas organizações da sociedade civil e dos mais

diversos setores sociais. Passaram a construir uma estratégia para impedir a realização da reunião. Os preparativos de alguns dias antes culminam na batalha do dia 30 de novembro. Ruas com ativistas fantasiados de tartarugas verdes; centenas de estudantes sentados na entrada dos hotéis onde estavam hospedados os participantes oficiais; quilômetros de engarrafamentos; ato no Memorial Stadium; marcha com mais de 50 mil. A cidade transforma-se em um campo de batalha, com a repressão policial atuando de maneira dura contra os métodos de ação não-violenta dos militantes. Milhares foram presos. Por conta de tudo isso, a rodada do milênio fracassou. A "batalha de Seattle" contribui para a acumulação de forças dos altermundialistas, que passaram a repetir esse método em cada grande encontro ou reunião dos organismos multilaterais a serviço das grandes empresas trasnacionais. Depois de algumas experiências parecidas com a de Seattle, essas reuniões passaram a ser convocadas para cidades que estivessem fora da Europa ou os EUA. Menos de dois anos depois, em Porto Alegre, muitos desses movimentos e organizações estariam reunidos por ocasião da primeira edição do FSM.

Seattle mostrou semelhanças com os movimentos e jornadas dos anos 1960, principalmente por conta da ampla gama de setores sociais que conseguiu articular. Sindicalistas, ambientalistas, feministas, movimentos negros e anti-homofóbicos etc, todos lutaram juntos contra a OMC no dia 30 de novembro. Havia, da mesma forma que nos anos 1960 um forte sentimento anti-imperialista. Os estudantes também estavam presentes. Seattle, guardadas as devidas proporções, foi o "maio de 1968" do período neoliberal.

Entretanto, e apesar das semelhanças, houve uma diferença fundamental. Se em Maio de 1968 a esfera do trabalho foi atingida tanto em seu coração ativo (greve de mais de 10 milhões com ocupações de fábricas) quanto no nível da teoria (fortemente influenciada pelas reivindicações de controle da produção e de um trabalho não alienado), em Seattle, mesmo levando em conta que as motivações e os objetivos eram diversos e que inexistiam condições para a penetração grevista no interior da esfera produtiva, o vocabulário, o léxico e a esfera teórica já estavam órfãos de pautas concernentes à esfera do trabalho. Mesmo os sindicalistas e representantes dos trabalhadores presentes já não participaram da "batalha de Seattle" como propriamente trabalhadores. Participaram como cidadãos.

4 FÓRUM SOCIAL MUNDIAL

4.1 Surgimento e pressupostos

> Embora se apresente enquanto agente da transformação social, o FSM rejeita a noção de um sujeito histórico e não atribui prioridade a qualquer actor social específico nesse processo de transformação social. Não assume uma ideologia claramente definida, tanto naquilo que rejeita como naquilo que defende. Considerando que o FSM se autoconcebe enquanto luta contra a globalização neoliberal, será essa uma luta contra uma forma de capitalismo ou contra o capitalismo em geral? Tendo em conta que o FSM se encara como sendo uma luta contra a discriminação, a exclusão e a opressão, será que o sucesso dessa luta pressupõe um horizonte pós-capitalista, socialista e anarquista, ou, pelo contrário, pressupõe que nenhum horizonte seja especificamente definido? (...) As lutas sociais que encontram expressão no FSM não se ajustam adequadamente a nenhuma das vias de transformação social sancionadas pela modernidade ocidental: reforma e revolução
> [Boaventura de Sousa Santos, *O Fórum Social Mundial: manual de uso*].

Captar a priori o que é e qual a natureza do FSM não é uma tarefa fácil. Especialmente para aqueles que possuem pouco contato com o tema. Pode-se, a priori, confundi-lo com um evento, com uma ONG gigantesca, com um movimento social transnacional, ou com uma nova internacional socialista. Vejamos o que dizem dois de seus importantes organizadores e conselheiros. O primeiro afirma:

> O FSM não é um evento. Nem é uma mera sucessão de eventos, embora procure dramatizar as reuniões formais que promove. Não é uma conferência acadêmica, embora para ele convirjam os contributos de muitos investigadores. Não é um partido ou uma internacional de partidos, apesar de nele participarem militantes e activistas de muitos partidos de todo o mundo. Não é uma organização não governamental ou uma confederação de organizações não-governamentais, muito embora a sua concepção e organização devam bastante às organizações não-governamentais. Não é um movimento social, apesar de muitas vezes se auto-designar como o movimento dos movimentos (SOUSA SANTOS, 2005, p. 11).

Quando foi organizado em meados de 2000 e teve o seu primeiro momento de concretização em janeiro de 2001, o FSM se estruturou enquanto um evento paralelo e em contraposição ao Fórum Econômico Mundial (FEM), realizado todos os anos na luxuosa estação de esqui de Davos, na Suíça. A repercussão que teve, o número de participantes que aglutinou e as expectativas que gerou, fez com que a discussão sobre sua natureza tivesse que se estruturar de forma mais profunda. A principal delas se deu em torno de considerar o FSM como um ‘espaço aberto’ ou como um ‘movimento’. Essa discussão ainda não está vencida

em seu seio, mas a primeira concepção aglutina a maioria dos integrantes do Conselho Internacional e está contida em sua carta de princípios[19].

Francisco Whitaker, por sua vez, o concebe como um "espaço aberto" e está mais interessado em impedir que o FSM se transforme num movimento social. A polêmica em torno da natureza que o FSM deveria ter tomou corpo principalmente a partir de sua 3ª edição, em janeiro de 2003. Os que são contrários à idéia do FSM como um 'movimento', argumentam que em um movimento deve haver uma direção e que com isso, o caráter plural do FSM seria perdido. Em um movimento deveriam ser criadas hierarquias e subdivisões, com planos a serem seguidos e estratégias de ação. Estas necessariamente iriam afastar pessoas que poderiam se aproximar, caso determinados encaminhamentos tivessem sido tomados. Por essa idéia, o FSM não deve realizar uma ação prática direta em seu nome. Quem faz isso são seus participantes, em seus próprios nomes. O FSM é aqui entendido mais como um método, um espaço, uma horizontalidade, um processo de ação política de novo tipo. (WHITAKER, 2005, p. 73).

> Por ser um "espaço aberto", sem dono, sem sectarismos nem corpos dirigentes, assegura-se a todos seus participantes que serão bem-vindos, que não serão controlados nem patrulhados, que sua autonomia será garantida e que não cabem receios de instrumentalização. De acordo com esse seu caráter, o Fórum não é um encontro deliberativo (...) O Fórum Social Mundial não é, portanto, uma nova entidade ou instituição, como um sujeito social que toma posições, assim como não é um novo movimento social (WHITAKER, 2005, p. 43-44).

Apesar de se colocar explicitamente como espaço da sociedade civil, e de dizer que "não deverão participar do Fórum representações partidárias nem organizações militares" (Ponto 9 da Carta de Princípios), o próprio nascimento do FSM nos mostra quão mais complexas são essas relações. O FSM surgiu a partir da idéia de algumas organizações brasileiras e teve Oded Grajew[20] e Francisco Whitaker[21] como dois dos seus grandes responsáveis.

> O próprio Whitaker e Oded Grajew apresentaram a idéia a Bernard Cassen, editor do Le Monde Diplomatique e presidente da ATTAC. Cassen ficou entusiasmado com a idéia e propôs que o Fórum tivesse lugar no Brasil, na cidade já então elogiada a nível mundial pela sua experiência de democracia participativa municipal conhecida como orçamento participativo: a cidade de Porto Alegre (SOUSA SANTOS, 2005, p. 43).

---

[19] Colocamos a Carta de Princípios do FSM em anexo.

[20] Oded Grajew foi o idealizador do FSM enquanto evento contraposto e paralelo ao FEM. Trabalhou de Janeiro a Novembro de 2003 como assessor especial do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (PT). É hoje presidente do Instituto Ethos de Empresas e Responsabilidade Social.

[21] Francisco Whitaker é atualmente vinculado à CBJP (Comissão Brasileira de Justiça e Paz), ligada à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). Chegou a ser vereador pelo PT na cidade de São Paulo durante dois mandatos, entre o fim da década de 1980 e início da de 1990.

Se os partidos não podem participar do FSM enquanto organizações (o que não impede que militantes filiados a partidos participem), o surgimento do FSM e sua consolidação, se deveu em grande parte à ajuda estrutural e financeira da prefeitura de Porto Alegre e do governo do estado do Rio Grande do Sul, ligados ao Partido dos Trabalhadores (PT) à época.

> A relação entre partidos políticos, movimentos sociais e ONGs na construção de uma globalização contra-hegemônica é, sem dúvida, controversa. Num sentido amplo, também afecta o FSM. A Carta de Princípios é clara no que respeita ao papel subordinado dos partidos no FSM. O FSM é a emanação da sociedade civil na medida em que esta se organize em movimentos sociais e organizações não-governamentais. Na prática, porém, as coisas são mais ambíguas (...) O PT, como partido governante no Estado do Rio Grande do Sul e na cidade de Porto Alegre, deu um apoio decisivo à organização do FSM, tanto a nível financeiro e logístico como a nível administrativo. Sem esse apoio teria sido impossível, pelo menos no Brasil, realizar o FSM com a ambição que o caracterizou desde o início. Mas não há dúvidas que este tipo de apoio teve o seu preço (SOUSA SANTOS, 2005, p. 52).

Essas observações não servem para anular a experiência do FSM enquanto "espaço da sociedade civil", nem as contribuições que tem suscitado a partir de sua experiência prática, mas para mostrar que em suas origens e desenvolvimento, o PT teve um papel fundamental, quer com apoio material (financeiro, logístico e administrativo), quer com influência ideológica, mesmo que indireta, através de determinadas concepções de transformação social. Usos particulares das idéias de 'cidadania' e 'sociedade civil' tiveram uma importância substantiva na proposta de transformação social do PT, especialmente durante os fins da década de 1980 e início da de 1990. É verdade que o FSM utiliza essas categorias de forma própria, inclusive pela extensão de sua proposta em nível mundial, mas os fundamentos nucleares da concepção não são diversos da proposta de transformação que o PT passou a ter (especialmente e de maneira cada vez mais forte) após seus anos iniciais[22].

Com relação ao caráter do FSM, não iremos considerá-lo apenas como um evento. Ele será entendido aqui em sentido amplo, não se resumindo aos 05 (cinco) dias anuais em que geralmente ocorre nos meses de Janeiro. Será entendido como um processo que se estende para além dos dias dos eventos. Não é também apenas o somatório dos Fóruns ocorridos, quer esses sejam mundiais, nacionais, regionais, sub-regionais ou temáticos[23].

---

[22] O Comitê Organizador (CO) criado para ser o responsável pela realização do primeiro FSM conteve em seu início 08 (oito) organizações, várias delas com referência e ligação às práticas e concepções políticas de transformação social relacionadas com o PT: ABONG- Associação Brasileira de ONGs; ATTAC-Brasil; CBJP; CIVES- Associação de Empresários pela Cidadania; CUT- Central Única dos Trabalhadores; IBASE- Instituto Brasileiro de Análise Sociais e Econômicas; CJG- Centro de Justiça Global; MST- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra.

[23] O FSM teve início em Janeiro de 2001 em Porto Alegre, RS, Brasil. Depois disso, aconteceram mais 06 (seis) FSMs, sempre em Janeiro, sendo quatro deles no Brasil: 2002, 2003 e 2005, em Porto Alegre-RS e 2009, em Belém-PA. Em 2010, o FSM aconteceu de forma descentralizada. As exceções foram os FSMs de 2004 e 2007 que aconteceram, respectivamente, em Mumbai (Índia) e em Nairóbi (Quênia). A realização dessas duas edições fora do território brasileiro seguiu uma deliberação do Conselho Internacional (CI) para a efetiva mundialização

> O FSM é o conjunto de fóruns – mundiais, temáticos, regionais, sub-regionais, nacionais, municipais e locais – que se organizam de acordo com a Carta de Princípios (...) devem também ser incluídas no FSM as reuniões, nacionais ou internacionais, de movimentos ou organizações com vista à preparação dos fóruns acima citados (...) deve considerar-se como parte do processo do FSM as ações regionais ou globais levadas a cabo pelas redes de movimentos e organizações que integram o FSM, desde que essas iniciativas respeitem a Carta de Princípios (SOUSA SANTOS, 2005, p. 35-36).

Para Boaventura de Sousa Santos, o FSM contempla, como fenômeno social e político novo, três dimensões complementares: uma utopia crítica em contraposição às utopias conservadoras; uma nova epistemologia proveniente do "sul do mundo" (que não corresponde necessariamente ao sul geográfico do mundo); e uma política cosmopolita emergente.

A utopia crítica do FSM "consiste em proclamar a existência de alternativas à globalização neoliberal" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 15). A idéia de utopia utilizada aqui não se refere a uma idéia irrealizável, nem a um futuro impossível. A utopia passa a ser a capacidade de vislumbrar possibilidades históricas inscritas no presente e lutar para a sua concretização futura. A utopia do neoliberalismo é uma utopia conservadora, pois considera os problemas sociais, econômicos e ambientais existentes no mundo como resultado da implantação incompleta das leis de mercado e de seus pressupostos, e não como efeito dos limites dessas mesmas leis. Por outro lado, as utopias críticas da modernidade ocidental se converteram em utopias conservadoras. Deixaram de colocar alternativas ao existente e se mostraram como utopias fechadas. Perverteram-se ao status das utopias conservadoras.

> O FSM é a primeira utopia crítica do século XXI e visa *romper com a tradição das utopias criticas da modernidade ocidental*, muitas delas transformadas em utopias conservadoras: as que partiram da reivindicação de alternativas utópicas e que acabaram por negar as alternativas sob o pretexto de que estava em curso a realização da utopia. A abertura da dimensão utópica do FSM corresponde à tentativa de escapar a esta perversão. Para o FSM, a reivindicação de alternativas é plural, quer na forma da reivindicação, quer no conteúdo das alternativas. A afirmação de alternativas vai de par com a afirmação de que existem alternativas às alternativas (SOUSA SANTOS, 2005, p. 16-17, os grifos não estão no original).

---

do processo FSM. Da mesma forma, o CI do FSM resolveu realizá-lo não mais de ano em ano, como vinha ocorrendo, mas de dois em dois anos. Portanto, após o FSM 2005 em Porto Alegre, não houve um FSM em Janeiro de 2006. Em seu lugar, ocorreram vários Fóruns Sociais, nas mesmas datas e nas mais diversas regiões do mundo. A isso se deu o nome *FSM 2006 Policêntrico* que foi planejado para ocorrer em três diferentes continentes: África, Ásia e América Latina, respectivamente nas cidades de Bamako (Mali), Karachi (Paquistão) e Caracas (Venezuela). Em 2008, houve, ao invés de um FSM ou de Fóruns descentralizados, um 'Dia de Ação Global', em 26 de Janeiro. Além dos FSMs existe uma série de outros Fóruns com abrangência territorial menor, e que se desenvolveram como conseqüência do "sucesso" dos FSMs iniciais. No Brasil, por exemplo, já se realizaram Fóruns Sociais Brasileiros, Fóruns Sociais Nordestinos, entre outros. Como exemplo de Fóruns Temáticos, podemos mencionar o Fórum Pan Amazônico e o Fórum Mundial da Educação. Não podem deixar de ser entendidos também como parte integrante do FSM, pois sem eles a própria ampliação da proposta do Fórum enquanto "invenção política" não seria possível.

Como epistemologia do sul, o FSM inscreve formas de conhecimento que o sistema hegemônico da globalização neoliberal não aceita como conhecimentos e saberes válidos, uma vez que não estão baseados estritamente nos modelos de eficácia e eficiência da ciência moderna ocidental e instrumental. O papel da epistemologia contra-hegemônica que muitos dos integrantes do FSM procuram evidenciar mostra que 'não haverá justiça global sem justiça cognitiva global'.

> A denúncia epistemológica em que o FSM se empenha consiste em mostrar que os conceitos de racionalidade e de eficácia, subjacentes ao conhecimento técnico-científico hegemônico, são demasiado restritivos para captar a riqueza e a diversidade da experiência social do mundo, e, sobretudo, que eles discriminam as práticas de resistência e de produção de alternativas contra-hegemônicas. Deste modo, a racionalidade e a eficácia hegemônicas acarretam uma contracção do mundo ao ocultarem e desacreditarem todas as práticas, todos os agentes e saberes que não são racionais ou eficazes segundo os seus critérios. A ocultação e o descrédito destas práticas constitui um desperdício de experiência social, quer da experiência social que já se encontra disponível, quer da experiência social que, não estando ainda disponível, é contudo realisticamente possível (SOUSA SANTOS, 2005, p. 20-21).

O resultado do processo epistemológico do sul (em uma referência ao "sul do mundo" enquanto *lócus* de produção de conhecimento alternativo ao conhecimento técnico cientifico ocidental hegemônico) possibilita o florescimento de dois tipos de sociologias que o modelo epistemológico do "norte do mundo" se esforça por não oferecer: a sociologia das ausências e a das emergências. Boaventura de Sousa Santos trabalha a idéia de sociologias com o "propósito de identificar criticamente as condições que destroem a experiência social não-hegemônica e potencialmente contra-hegemônica" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 21).

> A sociologia das ausências é uma pesquisa que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, activamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe. O seu objeto empírico é considerado impossível à luz das ciências sociais convencionais, pelo que a sua simples formulação representa já uma ruptura com elas. O objetivo da sociologia das ausências é transformar objectos impossíveis em possíveis, objectos ausentes em presentes (SOUSA SANTOS, 2005, p. 21).
>
> A sociologia das emergências é a segunda operação epistemológica efetuada pelo FSM. Enquanto que a finalidade da sociologia das ausências é identificar e valorizar as experiências sociais disponíveis no mundo, embora declaradas não-existentes pela racionalidade e pelo saber hegemônicos, a sociologia das emergências visa identificar e ampliar os sinais de possíveis experiências futuras, sinais inscritos em tendências e latências que são activamente ignoradas por essa racionalidade e por esse saber (SOUSA SANTOS, 2005, p. 30).

O Fórum Social Mundial procura, além de combater as práticas sociais hegemônicas da globalização neoliberal, demonstrar que a própria transformação da ordem social mundial necessita de uma transformação na maneira de apreender o existente e o conhecido no mundo. Esta operação epistemológica nova estaria contida no horizonte de possibilidades proporcionado pelo FSM, principalmente pelo fato de aglutinar várias práticas e discursos

alternativos (feministas, anarquistas, comunistas, ambientalistas, anti-racistas, espiritualistas, etc) mantidos silenciados pela racionalidade instrumental neoliberal, que procura reduzir todas as interações humanas ao 'nexo monetário'.

A novidade política do FSM, e aquilo que vem conseguindo proporcionar a sua permanência e sua importância enquanto processo contra-hegemônico, segundo seus principais teóricos, deriva de alguns pressupostos. Além das condições históricas assinaladas anteriormente, os pressupostos a seguir elencados possibilitam a continuidade da existência do FSM enquanto tal. Estes se situam no que Boaventura de Sousa Santos chama de política cosmopolita emergente. Esta política emergente é considerada uma novidade, e é vista como estando para além das limitações da velha política levada a cabo pelas utopias críticas do século XX que acabaram por se perverter.

As amplíssimas balizas políticas existentes (por não ter uma concepção minimamente definida do modo e dos objetivos existentes na luta contra a globalização neoliberal, o FSM acaba por contemplar em seu interior diversos movimentos que contêm, por seu turno, diversas concepções de mudança e diversos objetivos estratégicos, muitas vezes incompatíveis entre si) podem ser consideradas como uma das principais condições para a continuidade do FSM. Na concepção do FSM enquanto um 'espaço aberto', a ênfase na inclusão (ainda que isso diga pouco em relação ao que se compreende como política contra-hegemônica contra o neoliberalismo) é entendida como respeito e reconhecimento das diferenças. Uma “novidade” que os movimentos de transformação do século passado simplesmente desconsideravam e, com isso, acabavam por reproduzir em suas propostas de transformação, a lógica da dominação existente na ordem social que combatiam. Se o mundo que se almeja é um mundo amplamente democrático, em contraposição ao mundo da subjugação e da aniquilação do outro proporcionado pelo neoliberalismo, ele deve ser, primeiramente, no interior do próprio FSM.

Boaventura de Sousa Santos arrola quatro 'novidades políticas' proporcionadas pelo FSM: (1) uma concepção muito ampla de poder e de opressão; (2) equivalência entre os princípios de igualdade e do reconhecimento da diferença; (3) privilégio para a revolta e o inconformismo em detrimento da revolução; e, (4) um novo internacionalismo.

A novidade na concepção ampla de poder e de opressão abre a possibilidade de entendimento de que na sociedade contemporânea existem, ligadas à exploração (referência à exploração do homem pelo homem nas relações de apropriação privada dos produtos do trabalho), diversas outras formas de opressão:

> Não se pode atribuir a uma delas, em abstracto, ou às práticas que lhe resistem, qualquer prioridade na reivindicação de que 'um outro mundo é possível' (...) Isto explica, em última instância, a novidade organizacional de um FSM sem líderes, a sua rejeição das hierarquias e a importância que atribui às redes possibilitadas pela Internet (SOUSA SANTOS, 2005, p. 37).

A igualdade não deve ser entendida como homogeneidade. Quando isso ocorre, o que é homogêneo tende a excluir o "diferente" através da violência. Por isso, o segundo pressuposto afirma o reconhecimento das diferenças como valor fundamental na luta contra a globalização neoliberal.

O terceiro pressuposto afirma que o FSM não tem como prioridade a questão do poder de Estado, pois o "objetivo não é tanto conquistar o poder, mas antes transformar as muitas faces do poder tal como se apresentam nas instituições e nas sociabilidades (...) A este nível, a novidade consiste na celebração da diversidade e do pluralismo, na experimentação e também na democracia radical" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 38).

O quarto pressuposto procura se afastar da experiência do internacionalismo vinculado às internacionais comunistas dos séculos XIX e XX.

> O internacionalismo promovido pelo FSM representa um afastamento drástico da velha forma de internacionalismo que dominou a política anti-capitalista ao longo do século XX. Essa forma baseava-se em quatro premissas principais: um actor social privilegiado (operários ou operários e camponeses); um tipo privilegiado de organização (sindicatos e partidos operários conjuntamente com as suas federações e Internacionais); uma política originada no Norte e formulada de acordo com os princípios políticos prevalecentes no Norte anti-capitalista. A ênfase era colocada na homogeneidade social e política, como condição para a unidade e solidariedade, e em trajetórias de vida e culturas semelhantes como condição para o desenvolvimento de laços fortes e duradouros. Pelo contrário, o internacionalismo visado pelo FSM celebra a diversidade social, cultural e política dentro dos limites amplos definidos pela Carta de Princípios (SOUSA SANTOS, 2005 p. 38).

Massimo de Angelis mostra de forma semelhante qual a diferença do "novo" conceito de internacionalismo, adequado aos novos tempos, em contraposição a uma concepção "velha". Para ele, o velho internacionalismo estava ligado a uma concepção "ideológica" que justificava a unificação internacional por razões de respeito e solidariedade a uma causa, que não era racionalmente inteligível para os seus membros. Assevera: "Esta é uma prática mística: seu objetivo tem uma realidade que não é auto-evidente para os sentidos daqueles que são indagados sobre o engajamento ao trabalho solidário". (DE ANGELIS, 2005, p. 17). O novo internacionalismo, ao contrário, dá-se por conta de uma necessidade histórica dos novos tempos. "O internacionalismo torna-se cada vez menos um ideal para aqueles que lutam, e cada vez mais é uma necessidade organizacional e estratégica para os povos". (DE ANGELIS, 2005, p. 20). Abaixo uma tabela onde se resumem as diferenças entre o velho e o novo internacionalismo.

Comparação entre o velho e o novo internacionalismo

	Relação entre lutas nacionais e internacionais	**Relação entre o movimento operário e outros movimentos**
Velho internacionalismo	A dimensão internacional é um instrumento para a dimensão nacional.	Movimentos distintos. Subordinação ou marginalização de outros movimentos ao movimento operário.
Novo internacionalismo	A distinção perde o sentido. O nacional (assim como o "regional e o "local") é um momento do "global" e vice-versa.	Criação de alianças.

Referência: De Angelis, Massimo. **Globalização, novo internacionalismo e os zapatistas.** Revista 'Novos Rumos', 2005, Ano 20, Número 44, p. 16.

Em todas as novidades políticas existentes, as referências estão quase sempre em contraste com as práticas e os pressupostos dos movimentos de transformação social do século XX. O fenômeno político *novo* expressado pelo FSM luta contra o *velho*. Essa relação de luta entre o novo e o velho é utilizada por quase todos os seus participantes e teóricos mais influentes. Mas o que é o novo e o que é o velho? Francisco Whitaker nos coloca a metáfora de um polvo como forma de compreender a relação entre a luta do novo contra o velho.

> Mas efetivamente tudo se passa como se debaixo da mesa sobre a qual se desenham as idéias para a organização do Fórum Social Mundial, ou se apóiam os cotovelos para ouvir com atenção outras idéias que vão sendo propostas, estivesse escondido um enorme polvo. Alimentado pelas práticas do "mundo velho", seus longos e fortes tentáculos reaparecem continuamente de todos os lados da mesa, tentando puxar para baixo o que se tenta criar de novo. Sua preocupação parece ser evitar que cresça e prospere tudo o que possa levar a seu enfraquecimento. Seus tentáculos ressurgem cada instante, repetindo mil vezes a mesma manobra com cores aparentemente novas (WHITAKER, 2005, p. 23-24).

As práticas do velho mundo são entendidas como práticas hegemônicas, controladoras e objetificadoras, em suma, práticas de dominação por vários meios e, se necessário, pela violência. Para Whitaker, meios democráticos, atitudes éticas e de respeito à diferença podem nos levar a novas práticas e nos encaminhar a um "outro mundo".

Entretanto, parece que essas velhas práticas não deixarão de existir enquanto não forem equacionadas as condições sociais que as mantém e as possibilitam. A política, como expressão do exercício de poder calcada em relações sociais antagônicas e de dominação, não poderá se transformar *essencialmente*, enquanto a sociedade estiver dividida em classes sociais. Com a permanência da sociabilidade capitalista, esses antagonismos tendem a se acentuar. Isto não significa que as possibilidades levantadas pelo FSM, ao conseguir aglutinar vários movimentos com seus mais diversos temas, devam ser desconsideradas ou minimizadas. Significa apenas que, acreditar que instaurar novos valores políticos (ou ainda, uma *nova política*) mais humanos e fraternos, quando toda a organização social, cada vez

mais, é reduzida às relações monetárias e de valor (em decorrência da intensificação da relação de exploração do trabalho e do aprofundamento do estranhamento), parece-nos uma impossibilidade concreta.

Como foi dito anteriormente, o FSM não possui uma direção (no sentido usual do termo) de onde emanam decisões em nome de todos, nem tampouco há um documento onde estejam contidos, de forma clara, seus objetivos e os meios de atingi-los. O FSM não explicita como seria o "outro mundo possível" pelo que luta. Afirma Boaventura de Sousa Santos:

> num contexto em que a utopia conservadora prevalece em absoluto, é mais importante afirmar a possibilidade de alternativas do que defini-las. A dimensão utópica do FSM consiste em afirmar a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica. Por outras palavras, a utopia do FSM afirma-se mais como negatividade (a definição daquilo que critica) do que como positividade (a definição daquilo que aspira). (SOUSA SANTOS, 2005, p. 16).

A partir daí, a intenção não é a de descobrir, *antecipadamente*, qual é esse "outro mundo" de que fala o FSM. A intenção é, a partir dos pressupostos utilizados, da crítica e da leitura que o FSM faz do mundo atual, perceber as possibilidades transformadoras inscritas em seu processo de existência, e em até que ponto essas possibilidades transcendem a permanência do mundo atual em sua organização capitalista e neoliberal.

Por hora, basta mencionar que duas categorias são bastante usadas pelo FSM e podem nos dar pistas importantes das possibilidades subversivas do FSM: *cidadania* e *sociedade civil*. Foi uma particular utilização dessas categorias o que possibilitou com que o FSM viesse a se consolidar e se manter da forma que é até agora. Ainda que essas categorias não sejam utilizadas de modo uniforme por todos os seus participantes e pelos diversos integrantes do seu CI e do Secretariado Internacional (SI), foram elas que colocaram, embasaram e mantiveram a organização do FSM. Essas duas categorias são hegemonicamente utilizadas pelos mais diversos participantes do FSM e estão em vários artigos, livros de intelectuais integrantes do FSM, convocações e na sua Carta de Princípios.

No que diz respeito à cidadania, a referida carta afirma em seus princípios quarto e décimo quarto:

> Princípio 4. As alternativas propostas no Fórum Social Mundial contrapõem-se a um processo de globalização comandado pelas grandes corporações multinacionais e pelos governos e instituições internacionais a serviço de seus interesses, com a cumplicidade de governos nacionais. Elas visam fazer prevalecer, como uma nova etapa da história do mundo, uma globalização solidária que respeite os direitos humanos universais, bem como os de tod@s @s cidadãos e cidadãs em todas as nações e o meio ambiente, apoiada em sistemas e instituições internacionais democráticos a serviço da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos.
> Princípio 14. O Fórum Social Mundial é um processo que estimula as entidades e movimentos que dele participam a situar suas ações, do nível local ao nacional e buscando uma participação ativa nas instâncias internacionais, como questões de

> cidadania planetária, introduzindo na agenda global as práticas transformadoras que estejam experimentando na construção de um mundo novo solidário.

Três dos oito integrantes do comitê organizador inicial do FSM (e que passaram posteriormente a compor o CI e o SI): CIVES- Associação Brasileira de *Empresários pela Cidadania*; ATTAC (Brasil)- Ação pela Taxação das Transações Financeiras em Apoio aos Cidadãos; e, ABONG- Associação Brasileira de Organizações Não-Governamentais, dão uma importância central às categorias até agora referidas, inscritas em seus próprios nomes. Os dois primeiros à categoria cidadania; o terceiro à categoria sociedade civil (ainda que a mesma não seja citada expressamente em sua denominação, como é o caso dos dois primeiros integrantes citados).

A Carta de Princípios, no que se refere à sociedade civil, coloca em seu quinto princípio: "O Fórum Social Mundial reúne e articula somente entidades e movimentos da sociedade civil de todos os países do mundo, mas não pretende ser uma instância representativa da sociedade civil mundial".

4.2 Evolução histórica

> O FSM, entretanto, não esteve isento de críticas, inclusive dentro de suas próprias fileiras. Há uma em particular que parece ter mérito. O FSM é acusado de estar, como instituição, desvinculado das lutas políticas mundiais atuais e isso o está transformando em um festival anual com um impacto social reduzido. Em minha opinião, isso revela uma verdade nada desdenhável. Muitos dos fundadores do FSM interpretaram o conceito "espaço aberto" de acordo com a utilização liberal, isto é, que o FSM não deve apoiar de forma explícita nenhuma posição política ou luta em particular, ainda que os grupos que os constituem sejam livres para fazê-lo. Outros expressaram seu desacordo, dizendo que um "espaço aberto" deveria ser interpretado de uma maneira mais proselitista, ou seja, promovendo explicitamente alguns pontos de vista sobre outros e tomando posição abertamente nas lutas mundiais chaves. Segundo essa maneira de ver, o FSM vive sob a ilusão de que pode colocar-se por cima do campo de batalha, e isso o levará a transformar-se em um fórum supostamente neutro, onde a discussão ficará cada vez mais separada da ação. A energia das redes da sociedade civil deriva de sua participação nas lutas políticas, dizem os que defendem esse ponto de vista. A razão pela qual o FSM foi tão estimulante no seu início foi porque o seu impacto emocional o deu a oportunidade de recriar e reafirmar a solidariedade contra a injustiça, contra a guerra e a favor de um mundo que não esteja submetido ao império e ao capital. O fato do FSM não tomar posição sobre a guerra do Iraque, sobre o tema palestino e sobre a OMC, o está tornando menos inspirador e menos pertinente para muitas das redes que havia conseguido reunir (...).
>
> [Walden Bello, *O Fórum em uma encruzilhada*].

Evidentemente, o FSM passou por momentos distintos desde o seu surgimento. Como não poderia deixar de ser, o desenvolvimento e o evolver do próprio FSM se relaciona com o desenvolvimento das lutas sociais desse mesmo período. O início do século XXI experimentou mudanças não pequenas no período de hegemonia neoliberal do último quarto do século XX e a forma como o FSM se relacionou com essas mudanças ajuda a explicar sua própria evolução. Mais abaixo, procuraremos mostrar como se opera a relação do FSM com os acontecimentos descritos ou, em outras palavras, como a curva da evolução do FSM se vincula à curva das lutas sociais do início do século e de seus acontecimentos representativos.

Nossa tese é de que o FSM passa, desde sua origem, por mais ou menos duas etapas em seu evolver. A primeira vai, aproximadamente, de 2001-2005 e marca claramente seu período de sucesso e o seu crescimento exponencial. De 2005 em diante, o FSM, não conseguindo estruturar-se como alternativa efetiva à globalização neoliberal, vê sua influência diminuir e seu poder atrativo (como referência para a luta neoliberal) entrar em uma curva descendente, apesar do próprio neoliberalismo mostrar sinais mais claros de esgotamento.

A primeira etapa, que aqui designamos como de *ascensão*, marca o início do FSM, sua consolidação e seu crescimento. O estabelecimento dos critérios para que possamos caracterizar uma etapa como de ascensão são vários, mas o principal diz respeito à intensidade com que o FSM conseguiu tornar-se cada vez mais uma *referência*, tanto política – espraiando seu *método* de ação como um modelo para as lutas sociais – como teórica – a partir da ampliação do uso de seus conceitos mais comuns e de sua particular visão de transformação social – para os diversos militantes e ativistas das lutas sociais do momento histórico em questão.

Nas três primeiras edições do FSM, a quantidade de participantes aumentou significativamente: 20.000 em 2001, 60.000 em 2002 e 100.000 em 2003. A quarta edição teve cerca de 135.000 (SOUSA SANTOS, 2005, p. 39). A grande mídia passou a dar mais importância a ele. Passou a "levá-lo a sério". Foi visto como um momento importante da luta antineoliberal, em especial, pela sua novidade e pelo poder aglutinador que possibilitou. Os acontecimentos de fins dos anos 1990 e início dos anos 2000, já descritos na parte 3, ajudam a explicar a importância que o FSM passou a ter para os diversos movimentos sociais, além da expectativa que ele suscitou. O crescimento numérico aqui evidenciado é um reflexo de sua real consolidação e do seu papel cada vez maior como referência para as lutas sociais. Os números, nesse sentido, acompanham, de maneira bastante aproximada, a própria dinâmica crescente do FSM. Nesse contexto, há por assim dizer uma certa correspondência entre os números e a ascensão do FSM. Um exprime-se mais ou menos no outro.

Após um período de aproximadamente duas décadas, o discurso de uma mudança social global na ordem mundial, que o lema "um outro mundo é possível" suscita, materializou-se no FSM. Lembremos que o ano de 2001, surgimento do FSM, foi o ano dos ataques terroristas às torres gêmeas do World Trade Center, ao Pentágono, da tentativa de ataque à Casa Branca e a posterior invasão estadunidense (e de demais paises da OTAN – Organização Tratado do Atlântico Norte) ao Afeganistão. Este mesmo ano experimentou um decréscimo nas taxas de lucro de boa parte das empresas transnacionais. Houve também a "insurreição" dos piqueteiros na Argentina. Em 2002, acontece a tentativa – fracassada – de golpe civil-militar na Venezuela, após Hugo Chávez ter vencido às eleições de 1998 e 2000. Em 2003, Lula inicia seu primeiro mandato como presidente do Brasil e os EUA invadem o Iraque sob a cínica alegação de existência de armas de destruição de massas, até hoje jamais encontradas. É nesse ano que, de acordo com nossa interpretação, o FSM se depara com as questões que irão se localizar no centro dos problemas que o farão declinar a partir de 2005. É aqui, contraditoriamente, que o FSM, ocorrendo pela terceira vez consecutiva no Brasil, e conseguindo aglutinar uma quantidade expressiva dos principais movimentos sociais brasileiros, sul-americanos e europeus[24], vê adquirir relevo as principais questões e dilemas que o acompanham até hoje e que continuam sem resolução: (1) sua definição como um *espaço aberto* ou como um *movimento social* e, (2) a real influência que consegue ter na correlação de forças internacional, ou seja, a *problemática de sua eficácia*. O fato de não ter conseguido resolver essas questões (de superá-las positivamente), explica, no fundamental, o posterior período de declínio em sua trajetória. Uma outra questão, não menos importante, surge também nesse período e cobra uma solução que o FSM ainda não conseguiu dar: a *questão do poder político* e a conseqüente relação entre partidos e movimentos sociais que ela suscita. Em outras palavras, a relação entre a *esfera da sociedade civil*, que é àquela na qual o FSM, através de sua própria carta de princípios, se insere, e a *esfera da sociedade política*, para usarmos termos gramscianos.

Em 2002, por exemplo, ano pré-eleitoral no Brasil, o FSM viu-se frente a uma clara tentativa de uso político de seu potencial aglutinador por parte do PT (Partido dos

[24] América do Sul e Europa são os dois continentes que conseguiram levar o maior número de participantes para os Fóruns Sociais Mundiais ocorridos no Brasil (2001, 2002, 2003, 2005, 2009). O fato de seu surgimento ter se dado a partir de organizações e movimentos desses dois continentes é um dos principais motivos para isso e ajuda a entender a razão da influência que o FSM atingiu no interior de suas fronteiras. Esse também foi um dos motivos para que o processo de sua mundialização, ou seja, a necessidade de se atingir outros continentes, em especial os continentes do sul geopolítico do mundo – África e Ásia – acontecesse. O FSM 2004 em Mumbai (Índia, Ásia) e o de 2007 em Nairóbi (Quênia, África) seguem esse processo de mundialização.

Trabalhadores) brasileiro. Sousa Santos reconhece esse fato e ao mesmo tempo coloca sua opinião sobre o episódio:

> Particularmente durante o segundo Fórum, foi bem visível a tentativa, da parte do PT, de usar o FSM para espalhar a sua mensagem e desenvolver propaganda política. Muitos participantes criticaram a organização por este facto. Alguns foram mesmo ao ponto de atacar o PT, denunciando a sua tentativa de instrumentalizar o FSM. (...). *A tentativa de o PT usar o FSM de 2002 na sua campanha eleitoral deve ser inquestionavelmente condenada*. No entanto, contrariamente ao que alguns críticos sustentam, penso que o PT não interferiu substancialmente nas escolhas da organização, tanto no que concerne às temáticas como no que toca aos convidados. *O FSM tornou-se demasiado grande para que o PT possa ter tido um papel significativo na sua organização* (SOUSA SANTOS, 2005, p. 52-53, os grifos não estão no original).

Não temos a mesma avaliação de Sousa Santos. Para nós, o PT tem desde o início do FSM uma influência muito acentuada em sua dinâmica, seja direta ou indiretamente. Lula, depois de eleito, esteve presente no FSM de 2003, *por convite da organização do FSM* (o que gerou críticas de algumas organizações de seu Conselho Internacional), e boa parte dos participantes estava esperançosa e guardava grandes expectativas com a possibilidade de um mandato que questionasse as bases da hegemonia neoliberal no Brasil. Foi criticado por ter dito que participaria do Fórum Econômico Mundial em Davos. Segundo suas palavras, procuraria um tipo de *conciliação* entre o FEM e o FSM[25]. Em 2005, Lula esteve presente mais uma vez. Entretanto, diferente de 2003, aconteceram protestos contra o seu governo, impulsionados por partidos à esquerda do PT. A figura do presidente já não carregava, como antes, a aura de transformação social nas mentes e corações dos setores mais organizados do FSM.

Por fim, no FSM de 2009 em Belém do Pará (é bom que se note que todos os Fóruns só aconteceram no Brasil pelo fato do PT estar ocupando o governo das cidades onde ele efetivamente se realizou, seja em Porto Alegre nos anos de 2001-2003 e 2005, seja em Belém no ano de 2009)[26], mais uma vez Lula esteve presente e fechou um ato que congregou vários presidentes contrários aos interesses mais diretos de Washington: Hugo Chávez (Venezuela), Fernando Lugo (Paraguai), Rafael Correa (Equador), Evo Morales (Bolívia). O mais interessante é que o próprio Cândido Grzybowski do IBASE, uma das organizações do CI do FSM, apresentou o evento e conclamou o auditório a ovacionar o presidente brasileiro quando

[25] No FSM 2010 de Porto Alegre (descentralizado), Lula manteve sua visita a Davos após sua estada na capital do RS, agora com um sentimento de "orgulho" provavelmente diferente do possuído em 2003: 'Lula se despediu de Porto Alegre para participar do Fórum Econômico em Davos, que, segundo ele, "não tem mais o glamour que eles pensavam ter". E completou: "Vou a Davos com o orgulho de quem tem o que dizer"' (AGENCIA CARTA MAIOR, 2010).

[26] Esse padrão só se modificou em 2010 em Porto Alegre (quando o FSM ocorreu de forma descentralizada), com um governo municipal do PMDB (partido da base aliada do PT em nível federal).

de seu discurso. Tratou-se de uma atitude do IBASE de maneira isolada, ou da organização do FSM? Foi por acaso que Grzybowski estava presente em todas as coletivas de imprensa e principais eventos de 2009 falando enquanto organização do FSM?

De qualquer forma, essa atitude serve para mostrar que algumas das organizações do CI do FSM possuem, de fato, relações com o PT que não podemos considerar marginais, acidentais ou menores.

A priori, nada disso é em si um problema. A questão primordial é que o FSM teima em não assumir esses fatos e evita estabelecer de maneira mais clara a relação que procura ter com o poder político ou, ainda, qual o entendimento que tem da relação entre partidos e movimentos sociais[27]. Além dessas relações, existe a influência petista no que tange à estratégia de transformação social: as categorias de cidadania e sociedade civil já vinham sendo cada vez mais usadas, *de uma determinada maneira*, pelo PT ao longo da década de 1990, tomando o lugar das categorias referentes ao complexo do trabalho. Elas são também centrais para o FSM.

O que mais interessa no momento é que em 2003, seja pela eleição de Lula no Brasil (e pelas questões que são necessariamente suscitadas por este fato e que exigem respostas ainda não dadas), seja pela invasão estadunidense no Iraque, o FSM se viu diante de grandes possibilidades e desafios para se constituir enquanto o principal "ator" na luta contra o neoliberalismo no mundo. A guerra sem escrúpulos ao Iraque foi o evento de maior importância para a dinâmica do FSM nesse período de ascensão. Os movimentos sociais, a partir do FSM, conseguiram realizar protestos por todo o mundo, mas não conseguiram forjar um poder de coordenação e uma força concentrada com objetivos mais claramente definidos. Inexistiu, de conjunto, uma denúncia clara dos interesses estadunidenses no Oriente Médio, uma crítica concreta ao governo George W. Bush e aos propósitos a que servia. Em suma, faltou a superação da *crítica moral* da guerra. Evidentemente, a concepção de espaço aberto impede o FSM de tomar qualquer posição. Nesta concepção, o FSM é *uma forma vazia sem conteúdo definido*. O conteúdo específico deve ser preenchido pelos diversos movimentos sociais em cada situação concreta. Assim, o ano de 2003 suscitou questões ao FSM que ainda hoje não foram resolvidas e sempre que são colocadas geram as mais fortes divergências.

[27] Na verdade, a Carta de Princípios do FSM discorre sobre essa relação, ainda que na prática saibamos que as coisas possam se dar muitas vezes de forma diferente: "A Carta de Princípios é clara no que respeita ao papel subordinado dos partidos no FSM. O FSM é a emanação da sociedade civil na medida em que esta se organize em movimentos sociais e organizações não governamentais. Na prática, porém, as coisas são mais ambíguas" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 52).

Respondê-las é uma necessidade da realidade social contemporânea. É uma necessidade para aqueles que pretendem lutar e superar o neoliberalismo.

Entre 2003-2005, aproximadamente, o FSM segue sua trajetória ascendente, mas com um ritmo que aponta para a sua *desaceleração e o alcance de seu ponto mais alto*. Os principais eventos aqui suscitados são a realização do FSM 2004 em Mumbai (Índia, Ásia), iniciando a efetivação de seu processo de mundialização anteriormente planejado, e a elaboração do 'Consenso de Porto Alegre' no FSM de 2005, tentativa mais desenvolvida de transformar o FSM nesse "ator" global privilegiado e alternativo ao neoliberalismo, com a definição de eixos de ação mais claros e de propostas mais "acabadas" contra a hegemonia neoliberal.

A edição de Mumbai foi bastante importante para o FSM como um todo, pois tocou em questões candentes: o perfil social dos participantes e a necessidade de inclusão das camadas mais desfavorecidas da população – "finalmente, houve uma tentativa de fazer com que o perfil social dos participantes reflectisse uma opção inequívoca a favor dos grupos sociais que permanecem menos visíveis e mais marginalizados, não reconhecidos e oprimidos. A esse respeito, revestiu-se de particular significado a participação de mais de 30.000 *dalits,* membros da casta mais baixa (...)" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 82) –, a forma como o FSM deveria ser organizado e convocado – foram feitas "consultas nacionais com o objetivo de trazer mais organizações representativas de sectores críticos da sociedade e da economia" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 82), além de inovações organizacionais, como a criação de quatro estruturas para sua organização e convocação, tornando-as mais amplas: um conselho geral, um comitê de trabalho, um comitê organizador nacional e um comitê organizador local – e, por fim, a crítica às fontes de financiamento do FSM, em especial, a não aceitação de recursos financeiros advindos de fundações privadas e grandes ONGs de países do centro do sistema, que muitas vezes tem relações com empresas transnacionais e estão interessadas com a manutenção da ordem social existente. Em resumo, Mumbai forçou com que mudanças na estrutura organizacional dos futuros FSMs acontecessem e que algumas questões, já existentes mesmo antes de Mumbai, viessem à tona com mais força.

Outro fator fundamental desse segundo período foi o aparecimento de um documento, assinado por intelectuais e ativistas representativos do FSM, em 2005, com linhas de ação e propostas mais desenvolvidas para a luta antineoliberal. Esse documento, que ficou conhecido como o "Manifesto (consenso) de Porto Alegre[28]" foi uma espécie de mini-programa e tinha a

[28] Ver anexos.

intenção de fornecer algumas linhas-mestras para o movimento altermundialista. O ano de 2005 é tido como um ano de inflexão, onde o próprio futuro do FSM é posto à prova:

> De 2005 em diante os debates começaram a centrar-se no futuro do FSM. Podem identificar-se dois debates distintos. Um dos debates centra-se nas profundas mudanças que o FSM deve sofrer para se manter a par das energias transformadoras que liberou. De um espaço aberto a um movimento de movimentos? De uma conversa inconseqüente à ação coletiva? Criação de um partido político global? Mudanças profundas na Carta de Princípios de forma a permitir a tomada de posições políticas em questões políticas globais, como a invasão do Iraque, a reforma da ONU, ou o conflito Israel-Palestina? Passar das decisões por consenso à votação? O outro importante debate centra-se na discussão sobre se existe futuro para o FSM, ou se este esgotou o seu potencial e se, em caso afirmativo, deve terminar, abrindo espaço para outros tipos de agregação global de resistência e de criação de alternativas (SOUSA SANTOS, 2008, p. 21).

O nosso argumento é o de que em 2005 as contradições que já existiam desde o seu início chegaram ao seu ponto mais alto. A própria existência de um documento como o Manifesto de Porto Alegre expressa isso. E é evidente que para resolvê-los, o FSM teria que discutir suas próprias bases mais fundamentais. Teria que realizar mudanças radicais em suas concepções.

Não que o FSM não tenha passado por modificações a partir dos questionamentos efetuados, que existem mesmo antes de 2005. Entretanto, as modificações se deram no sentido de aprofundar as características sempre existentes, ou seja, foram efetuadas no interior de seus próprios marcos organizacionais e conceituais (eliminação de atividades promovidas pelo próprio comitê organizador do FSM, fazendo com que todas as atividades fossem propostas e organizadas pelas próprias ONGs e movimentos sociais participantes, denominadas *autogestionadas*; a ampliação do seu CI e do SI, incluindo movimentos e ONGs de outras partes do mundo; a criação de eixos temáticos, a partir do FSM 2005, com o objetivo de aglutinar atividades autogestionadas semelhantes, possibilitando a troca de experiências entre organizações desconhecidas ou que possuem campos de atuação próximos entre si) e não para além desses marcos e concepções.

Sousa Santos reconhece que a "agregação/articulação possibilitada pelo FSM é ainda de baixa intensidade" (SOUSA SANTOS, 2008, p. 31), e que uma dada fase no desenvolvimento do FSM se finaliza. Ele mesmo percebe que é necessário haver modificações no FSM para possibilitar uma articulação de mais alta intensidade.

> O desafio que a esquerda global e a globalização contra-hegemônica enfrentam agora pode ser formulado da seguinte maneira: as formas de agregação e de articulação possibilitadas pelo FSM foram suficientes para atingir os objetivos da fase que estará agora, provavelmente, a chegar ao fim; aprofundar os objetivos do FSM numa segunda fase requererá *formas de agregação e articulação de mais alta intensidade* (SOUSA SANTOS, 2008, p. 32, os grifos não estão no original).

Mas que modificações são essas? A que formas de articulação de mais alta intensidade ele se refere? O FSM desenvolveu sua concepção de espaço aberto até suas últimas conseqüências. Pode esse espaço aberto superando as diversas *particularidades* presentes em seu interior constituir um movimento que contemple as diversas particularidades como momentos de uma *universalidade concreta* sem a alteração da própria razão de ser do FSM? Ou seja, sem alterar as próprias bases teóricas que utiliza para questionar os movimentos da velha esquerda ao mesmo tempo em que se concebe como fenômeno político novo?

Desde o seu início, o FSM se enfrenta com a questão de definir-se enquanto um *espaço aberto* ou um *movimento social*. A primeira perspectiva nunca deixou de ser *hegemônica* no seu desenvolvimento. Os intelectuais mais representativos para o seu evolver sempre se posicionaram pela defesa da primeira opção. A idéia política de um espaço aberto se articula com a idéia de uma *democracia epistemológica* (que no fundo é também uma visão de democracia política) e da ênfase *ética* que a dimensão emancipatória tem em seu seio.

Em 2005, com o Manifesto de Porto Alegre e, mais recentemente, com a colocação de Walden Bello em um artigo de 2007[29], as questões: (1) acerca da necessidade de modificar a natureza da Carta de Princípios do FSM, para permitir, por exemplo, que ele se posicione em relação a acontecimentos políticos mundiais importantes, como a invasão ao Iraque, entre outros; e, (2) se ele já atingiu sua função histórica, ganharam proporções não secundárias.

Bello colocou assim a questão: "tendo cumprido a função histórica de reunir e vincular os diversos movimentos de contestação gerados pelo capitalismo global, não será chegada a hora de o FSM levantar acampamento e dar lugar a novas formas de organização mundial de resistência e transformação?" (BELLO apud SOUSA SANTOS, 2008, p. 21). É claro que aqui Bello questiona o princípio da não tomada de posição do FSM e a necessidade de uma concepção de poder diversa da existente em seu interior. Provavelmente, de uma concepção que coloque a possibilidade e necessidade da conquista do *poder político*[30].

---

[29] Bello, Walden. (2007), "The Forum at the crossroads" [O Fórum Social Mundial na encruzilhada], In: http://www.forumsocialmundial.org.br/noticias_textos.php?cd_news=395

[30] A via para a emancipação, segundo o FSM, não passa necessariamente, nem prioritariamente, pela tentativa de *conquista do poder político*. Segundo o FSM, todos (ou quase) os movimentos críticos e emancipatórios anteriores, pensaram a emancipação a partir da via do Estado. Quando a emancipação se dá *prioritária e decididamente* a partir do âmbito estatal, não há emancipação, mas uma inexorável traição das promessas emancipatórias. Pois o Estado, tomado em si, é o domínio da hierarquia, da coação, da violência e da Razão manipulatória e instrumental. Essa concepção do FSM destina-se, em especial, à crítica das correntes revolucionárias marxistas, que, em geral, são identificadas, sem mais, como stalinistas. O mais interessante aqui é que o FSM não propõe a superação do Estado, ao contrário do marxismo revolucionário, mas uma dada relação entre esse e a sociedade civil, onde esta possui a prevalência e é o pólo direcionador. É evidente que a concepção que o FSM tem de sociedade civil é fundamentalmente positiva. Caso a sociedade civil controle e limite o poder do Estado, é possível uma combinação que beneficie o conjunto da sociedade. De maneira mais geral, a sociedade civil é vista como contraposta ao Estado, ainda que não antagônica. Em suma, de um ponto de vista

Sousa Santos e Whitaker (além de ONGs brasileiras e de Grajew e Grzybowski), representando a defesa do FSM como um espaço aberto[31], afirmam que o FSM ainda não esgotou o seu potencial aglutinador. Ainda que reconheçam que existem lutas políticas mais avançadas contra a globalização neoliberal, eles se mantêm convictos à idéia de que o FSM como espaço aberto não atrapalha essas lutas, pelo contrário, pois, "mesmo pressupondo que o FSM tem vindo a ser ultrapassado por outras concepções e práticas de resistência e alternativa, é importante que o FSM continue a ancorar as lutas que ainda necessitam dele. É igualmente importante para reduzir o impacto negativo e a frustração causados pela eventual derrota das lutas mais avançadas" (SOUSA SANTOS, 2008, p. 25).

Em 2010, essas questões retornaram com ainda mais força. A crise econômica mundial de fins de 2008 e a necessidade de alternativas progressivas a ela é o pano de fundo para o reavivamento dessas polêmicas, desta vez de maneira mais radical. Vejamos alguns exemplos:

> **Gilberto Maringoni, jornalista, cartunista e colunista da Agência Carta Maior**: Talvez seja a hora de se aproveitar os balanços a serem realizados em Porto Alegre e os debates sobre desenvolvimento e soberania que terão lugar em Salvador para propor uma mudança substancial nos Fóruns Sociais: transformá-los em Fóruns Políticos Mundiais (*Precisamos de um Fórum Político Mundial*. Fonte: http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4524).
>
> Talvez falte ao Fórum uma amarração maior entre os vários temas e discussões. É possível que uma das soluções seja agrupar cada vez mais temas e seminários afins. Claro que a questão de fundo é política, entre uma visão particularista autonomista – própria das ONGs – e outra totalizante e mais contextualizada, própria das organizações políticas. Algo precisa mudar (*A fórmula-Fórum se esgotou?* Fonte: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=16377).
>
> **Emir Sader, do Clacso**: O Fórum tem que discutir temas centrais de alternativas. Não podemos nos limitar a debater questões sociais. Quem quiser discutir superação do capitalismo sem discutir o Estado que queremos estará girando em falso. A resistência eterna é o caminho da derrota, e o Fórum tem que se abrir para este processo senão ficará para trás. Tem que se reciclar e aderir a esta dinâmica (*"A esquerda não soube dar respostas à crise do capitalismo"*. Fonte: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=16357).

---

estratégico, não se trata da reabsorção da sociedade política pela sociedade civil, como propugna o marxismo revolucionário, mas a instauração da "melhor" forma de relação entre ambas. Por outro ângulo fica claro que a emancipação política passa a ser o horizonte máximo, e esta já não está articulada com luta pela emancipação humana.

[31] Sousa Santos tem uma posição mais complexa do FSM como um espaço aberto. Ele cita Bello: "... a concepção liberal de 'espaço aberto' defendida por muitos fundadores do FSM – ou seja, a idéia de que o FSM não pode subscrever nenhuma posição política ou luta particular, embora os grupos que o constituem sejam livres de o fazer – criou a ilusão de que o FSM pode ficar acima das confrontações políticas e ideológicas, transformando-se numa espécie de fórum neutro, onde a discussão está cada vez mais desligada da acção, esgotando a energia das redes da sociedade civil [que] deriva da sua militância nas lutas políticas", e conclui: "esta crítica tem vindo a ser dirigida ao FSM desde o seu início e eu próprio a subscrevi" (SOUSA SANTOS, 2008, p. 23). Ou ainda: "O FSM é um espaço de poder. Pretender o contrário e defender a idéia de que o FSM é um espaço totalmente aberto, sem centro, sem hierarquias e potencialmente inclusivo para todos (dentro dos limites estabelecidos pela Carta de Princípios) parece um pouco forçado" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 71). Na verdade, a posição de Sousa Santos parece ter se convertido numa espécie de manutenção de sua forma como espaço aberto aliado com a necessidade de algumas definições sobre questões-chave: posicionamento sobre a questão palestina, sobre a guerra do Iraque e Afeganistão, sobre as dívidas dos países do Sul, etc.

> Em suma, ao ter ainda ONGs como protagonistas centrais, ao auto-limitar-se à esfera social, ao fechar os olhos para os governos que estão avançando em projetos de superação do neoliberalismo, ao não encarar o tema das guerras – e, com elas, do imperialismo -, o FSM foi perdendo transcendência, tornando-se um encontro para intercâmbio de experiências – concepção pregada pelas ONGs, que o tornam intranscendente (*Balanço do "outro mundo possível"*. Fonte: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=16351).
>
> **João Pedro Stédile, do MST**: Não conseguimos ter um programa mais propositivo, não que o FSM tenha que ter um programa próprio, mas que neste espaço pudéssemos construir idéias mais unitárias que representem um acúmulo de forças. Também falhamos em construir dentro do Fórum espaços que possibilitassem ações de massa internacional (*O FSM dez anos depois: em busca de mais ação*. Fonte: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=16355).
>
> **Gustavo Soto Santiesteban, do Ceadesc (Bolívia)**: Não basta ter clareza quanto a um ponto que somos contra; necessitamos da clareza infinita de um projeto estratégico (*Um projeto estratégico, para além do FSM*. Fonte: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=16358).
>
> **Eric Toussaint, do Comitê para a Anulação da Dívida do Terceiro Mundo (Bélgica)**:
> Brasil de Fato – Como o senhor avalia as duas visões distintas expostas no debate de abertura do Fórum Social Mundial, ou seja, em que um lado propôs o "uso" do Fórum como uma plataforma política com mais poder de ação e de incidência política, e o outro lado defendeu que o evento se mantenha com seu formato original, como espaço de troca de idéias?
> Éric Toussaint – Precisamos de um instrumento internacional para determinar prioridades em termos de demandas, objetivos. Um calendário comum de ação, um elemento de estratégia comum. Se o Fórum não permite isso, deve-se construir outro instrumento, não eliminando o Fórum. Penso que ele tem sua razão de existir, tem suas vantagens, mas se um setor não quer uma evolução rumo a transformá-lo em um instrumento de mobilização, é melhor constituir outro instrumento entre as organizações e indivíduos que estão convencidos que precisamos disso. Isso não impediria continuar parte ativa do Fórum. Digo isso para evitar uma cisão, um debate sem fim que paralisa mais que ajuda. Está claro que há um setor que prefere manter o caráter de Fórum de discussão, de debate, e não de instrumento de ação.
> BF- E é um setor bastante forte, não?
> ET- Sim. De algum modo, é uma parte do núcleo histórico que convocou a criação do Fórum. Mas nem todos do núcleo histórico, porque o MST também fez parte dele. Nós também: o CADTM é parte do Conselho Internacional do Fórum desde sua criação, em junho de 2001. Mas é evidente que as organizações como o Ibase, e personalidades como Chico Whitaker e Oded Grajew se opõem à evolução rumo a um instrumento de luta. A coisa que me preocupa é chegar em Porto Alegre e ver que o seminário "10 anos depois" é patrocinado por Petrobras, Caixa, Banco do Brasil, Itaipu Binacional, e com forte presença de governos. Isso obviamente me preocupa. Eu preferiria muito mais um Fórum com muito menos apoio financeiro e mais militante. Podemos nos apoiar nas forças voluntárias militantes, alojamento em casa de militantes, ou no campo, com sua infra-estrutura, escolas... (*Para além do FSM, a Quinta Internacional*, Fonte: http://www.brasildefato.com.br/v01/agencia/entrevistas/para-alem-do-forum-social-mundial-a-quinta-internacional).

Além disso, em Belém PA no ano de 2009 o FSM já demonstrava que a dicotomia sociedade civil/Estado tinha sido *na prática* modificada e a presença e importância de chefes de governo se constituíram como as grandes atividades do FSM, sendo efetivamente as que marcaram sua realização. Em suma, o poder dos representantes políticos dos governos não

poderia deixar de evidenciar que a própria articulação da sociedade civil (como pensada e executada até então pelo FSM) não conseguira os objetivos que pretendia, pois o que era para ser marginal ou complementar (participação de representantes políticos da esfera estatal) se tornou central. Em outras palavras, a própria realidade cobrava a sua parcela de participação na equalização da questão sociedade civil/Estado. Não podemos deixar de mencionar que as relações com o PT (enquanto governo nacional) não apenas não diminuíram como se intensificaram. O ano de 2009 expressa isso.

Seja como for, essas diversas questões não puderam ser minimamente resolvidas pelo FSM e se constituem como as principais razões para que enfatizemos que pós-2005, ele entra em uma etapa ou *período de declínio*. Esse declínio não significa que o FSM não consiga aglutinar organizações e movimentos, mas que o seu papel de *referência* para as lutas antineoliberais e suas concepções teóricas de transformação social (democracia consensual, sociedade civil como a via para uma transformação social progressiva, visão fundamentalmente ética de emancipação social, entre outros) passam a proporcionar um impacto cada vez menor na dinâmica das lutas sociais do período de esgotamento do neoliberalismo, quando comparados com o período anteriormente citado. Pode esse período de declínio ser revertido[32]? Que condições são necessárias para isso?

Em nossa opinião, o FSM teria que realizar uma auto-superação fundamental que atingisse suas próprias raízes. Teria que modificar as suas principais leituras teóricas, muitas de suas atuais dicotomias (espaço aberto/movimento social, sociedade civil/estado, velha/nova esquerda, partidos/movimentos, etc). Teria que ser capaz de realizar a síntese entre a velha e a nova esquerda (sem adjetivos depreciativos), teria que se valer da síntese dialética entre lutas particulares e luta universal, teria que re-elaborar sua visão acerca da importância da mediação do poder político, rever o papel marginal dado ao complexo do trabalho, em suma: teria que re-atualizar a *aufhebung* histórica que as lutas sociais dos anos 1960 ensaiaram, mas,

[32] Não está descartado o cenário, proporcionado pelo acirramento das contradições sociais do período de declínio do neoliberalismo, no qual o FSM consiga aumentar o seu poder aglutinador. Isso poderia fazer com que a sua curva descendente fosse revertida. Mas, ao mesmo tempo, aprofundaria as contradições acima citadas. A efetiva reversão de sua trajetória, entretanto, estaria ligada a capacidade do FSM em superar os dilemas que mencionamos. O aumento do número de organizações e pessoas participantes não é um critério seguro, quando tomado isoladamente, para a constatação de sua queda ou crescimento. Por outro lado, o aumento de seu poder efetivo de influência e o crescimento de sua referência política direta nos rumos da luta antineoliberal dos tempos atuais, implicam o aumento quantitativo da participação de organizações sociais e cidadãos em geral. Por exemplo, entendemos que em 2009, mesmo possuindo um grande número de participantes, o FSM não conseguiu atrair os diversos militantes por conta de sua crescente importância ou pela manutenção de uma certa centralidade que obteve no seu período de ascensão. Um número bastante expressivo dos participantes estavam presentes menos pela possibilidade de articulação da sociedade civil para ações anti-neoliberais do que para participar de um certo tipo de "festival da esquerda pós-moderna" ou mesmo para presenciar os atos com os presidentes latino-americanos.

infelizmente, não conseguiram concretizar. Entendemos que as condições históricas e objetivas para isso estão maduras, em especial, com o atual momento de esgotamento (não imediatamente de superação) do neoliberalismo. É possível que o FSM consiga realizar essa *aufhebung*?

4.3 Perfil social dos participantes e outros dados

> (...) em cada local específico, a participação dos grupos mais excluídos e oprimidos deve ser activamente assegurada. O activismo progressista das classes médias ou da pequena burguesia é um bem político precioso e, como tal, deve ser acarinhado, mas não pode compensar a ausência das classes mais oprimidas e das vozes mais silenciadas. O FSM não poderá florescer na base da premissa de que, já que o Fórum existe em favor dos oprimidos, estes últimos não têm de estar presentes.
> [Boaventura de Sousa Santos, *O Fórum Social Mundial: manual de uso*].

Para que possamos ter uma idéia mais consistente de quem são as pessoas que participam do FSM, apresentaremos algumas de suas características sócio-econômicas, origem geográfica, nível de escolaridade, fontes de financiamento, entre outros. Isso é particularmente importante, pois nos possibilita observar a *anatomia* da sociedade civil que participa do FSM. Ao mesmo tempo em que disponibilizamos alguns dados estatísticos dessas características, procuramos discutir o seu significado[33]. O FSM vem passando por modificações em sua própria estrutura interna. Essas modificações buscam intensificar o seu próprio processo de democratização, tornando-o cada vez mais permeável aos anseios das diversas ONGs e movimentos sociais que o constituem. Ao mesmo tempo, dão-nos a idéia da intensidade com que o FSM vem conseguindo atingir as camadas da população mundial mais afetadas e atacadas pela globalização neoliberal: aquelas do sul geográfico do mundo.

1) *Participantes*:

> "A larga maioria dos participantes é brasileira (85,9%). Os países com o maior número de participantes são os países vizinhos do Brasil, a França e os EUA (...). Estes dados confirmam o défice de globalidade do FSM e a dificuldade de incluir a 'base' num processo de globalização que pretende ir 'da base para o topo'" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 66).

[33] Os dados que apresentamos foram integralmente retirados de Sousa Santos (2005), que por sua vez são originários da pesquisa realizada pelo IBASE durante o FSM 2003. Isso gera uma limitação muito grande, pois seria um grande equívoco universalizá-los para todos os demais FSMs. Entretanto, como ele mesmo afirmou: "Convém não sobrestimar o valor deste retrato do povo de Porto Alegre. O FSM é um processo dinâmico e desafia descrições rígidas e análises peremptórias. Aliás, a sua composição social pode mudar consoante o país onde se realizar. Mesmo assim, os dados são reveladores em muitos aspectos e devem ser ponderados" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 71).

O fato da maioria dos participantes ser composta de brasileiros deriva em grande parte do local onde o FSM foi realizado (Porto Alegre-RS). Isso, aliado à questão financeira, explica, no fundamental, a maior presença de participantes da América do Sul, da França e dos EUA. Já havíamos comentado a relação das organizações brasileiras e francesas para a própria estruturação e nascimento do FSM. A presença de mais brasileiros não é em si um problema. A maior participação de nativos tende a acontecer em cada um dos países-sede do FSM. O problema torna-se particularmente importante quando organizações e participantes do sul geográfico do mundo ficam impedidos de se deslocar para o FSM por conta de questões financeiras. A própria estrutura do FSM procurou minimizar esse problema, com a criação de um fundo de solidariedade, mas é evidente que ele está longe de aproximar-se de uma equalização satisfatória. Neste sentido, o seu próprio processo de mundialização, com a realização dos FSMs de 2004 (Mumbai-Índia) e 2007 (Nairóbi-Quênia), procuram responder a essa questão. O FSM 2011 está programado para acontecer na cidade de Dakar-Senegal-África.

Abaixo uma tabela com a variação quantitativa dos participantes do FSM ano após ano.

Participação no FSM

Anos de realização	Participação Total	Número de Delegados	Número de Workshops	Número de países representados
FSM-2001	20.000	4.700	420	117
FSM-2002	60.000	12.274	622	123
FSM-2003	100.000	20.763	1.286	123
FSM-2004	135.000	74.126	1.203	117
FSM-2005	155.000	-	2.500	151
FSM-2007	52.000	-	-	-
FSM-2009	133.000	-	2.310	142

Referências: SOUSA SANTOS, Boaventura. **Fórum Social Mundial: manual de uso.** Cortez Editora, São Paulo, 2005, p. 39; AGENCIA CARTA MAIOR, 2009; http://www.ciranda.net/spip/article961.html; http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=2&cd_language=1;

2) *Situação ocupacional*:

> "62,3% dos participantes e 81,2% dos delegados são empregados. Quanto à sua ocupação, 43,2% trabalham para instituições ou ONGs (esta percentagem atinge os 44,2% no caso dos delegados) e 36% são funcionários públicos. 4,3% trabalham na indústria e 3,3% na agricultura. 12,9% trabalham no comércio. O setor terciário (serviços) é, assim, o setor de atividade mais representado: preenche 79,5% das ocupações dos participantes que têm emprego" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 67).

Isso reflete, no geral, a relativa inexistência dos setores desempregados e dos "trabalhadores mais precarizados" no FSM, além do próprio peso quantitativo do setor de serviços do "capitalismo flexível" dos nossos dias. Tratam-se, claramente, de trabalhadores

bem localizados na estrutura ocupacional e com um nível de salário e renda acima da média geral. Isso constitui um problema para o FSM, pois os mais explorados e oprimidos não comparecem com o peso que deveriam. O mais dramático é que não há uma tentativa radical para a inclusão dos trabalhadores e desempregados mais desfavorecidos na estrutura do FSM. A própria desregulamentação trabalhista e social proporcionada pelo neoliberalismo (e seus impactos mais fulminantes para os setores mais miseráveis da população) dificulta essa inclusão e exige respostas mais determinadas dos setores mais estruturados das classes trabalhadoras.

3) *Classe social*: "*Relativamente à classe social, parece prevalecer a pequena burguesia assalariada* (SOUSA SANTOS, 2005, p. 67, os grifos não estão no original). Isso já estava mais ou menos claro no item anterior. Torna ainda mais urgente a necessidade de inclusão dos mais atingidos pelos efeitos da globalização neoliberal. Esse movimento inexiste, de maneira consistente, no FSM. A exceção mais determinada a esse fato ocorreu no FSM 2004 com a já citada participação de 30.000 *dalits*.

4) *Nível de escolaridade*:

> "O nível de literacia dos participantes é muito elevado: 73,4% dos participantes possuem um grau acadêmico, completo ou incompleto, um mestrado ou um doutoramento. Apenas 25,7% têm só entre 0 a 12 anos de escolaridade. 9,7% dos participantes têm mestrado ou doutoramento, percentagem que aumenta para 17,8% no caso dos delegados, atingindo os 30,1% entre os delegados brasileiros. A crítica freqüentemente dirigida ao FSM de que ele é a expressão de uma elite da globalização contra-hegemônica parece receber aqui uma severa confirmação" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 67).

Os dados acima confirmam os itens 2 e 3, *situação ocupacional* e *classe social*, respectivamente. Quando vistos de forma conjugada, esses itens podem indicar que uma parcela não desprezível das classes sociais médias está insatisfeita com as condições de existência do capitalismo neoliberal contemporâneo. E busca, ainda que de maneira difusa, um tipo de alternativa.

5) *Fontes de financiamento*: As principais fontes de financiamento são: (a) recursos estatais de prefeituras e governos estaduais que servem como sede para os FSMs; (b) empresas públicas, como: BNDES, Petrobrás, Furnas, Eletrobrás, Banco do Brasil, etc; (c) fundações de financiamento internacional: *Fundação Ford*, Oxfam, DED (Serviço Alemão de Cooperação Técnica e Social), *Rockefeller Brothers Fund*, etc; (d) taxa de inscrição dos participantes. Sem o aporte da esfera estatal, o FSM, como atualmente existe, em especial no Brasil, não poderia

acontecer. Infelizmente não possuímos dados que mostrem o percentual de aporte de cada uma das fontes acima citadas. Mas esse fato, por si só, evidencia que o discurso teórico de uma certa positividade da sociedade civil em contraposição a uma dada negatividade da esfera da sociedade política não é coerente com o grosso dos recursos que viabilizam a sua realização. Mostra também, em especial no caso brasileiro, a importância do Partido dos Trabalhadores (PT) na estruturação do FSM. Como já vimos procurando afirmar, sem o PT o FSM não existiria como o conhecemos. Outro fator importante é o fato de que fundações internacionais de financiamento jogam um papel não desprezível nas finanças do FSM. Que outro mundo é possível construir com a ajuda de fundações internacionais do tipo Fundação Ford? Sobre essa questão, mais uma vez, os indianos do comitê organizador do FSM 2004 tiveram o mérito de colocar em cheque as bases da política de financiamento do FSM[34]. Já em 2003 haviam sido criadas 6 (seis) comissões, dentre elas a de financiamento. Essa comissão tinha a incumbência de

> (...) cuidar de duas questões complexas: os critérios para a recolha de fundos e a criação de sistemas de financiamento solidário para possibilitar a participação nas actividades do FSM de organizações e movimentos privados de recursos. A primeira questão foi particularmente aguda durante a preparação do FSM de Mumbai, pois os comitês organizadores indianos recusaram aceitar fundos de instituições que tinham financiado os FSMs anteriores, a Fundação Ford, entre outras (SOUSA SANTOS, 2005, p. 74).

Sobre essa questão, nada de fundamentalmente definitivo foi estabelecido. O FSM continua, assim, privilegiando *teoricamente* a esfera da sociedade civil. Por outro lado, continua dependendo *praticamente* da esfera da sociedade política e de fundos de financiamentos de empresas e grupos transnacionais.

6) *A questão das mulheres*: "no FSM de 2002, 43% dos delegados e, aparentemente, 52% dos participantes eram mulheres (...)" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 50); no FSM 2003, "as

[34] "Essa questão foi muito discutida na organização do Fórum Social Mundial na Índia, país marcado por muitas controvérsias quanto ao recebimento por organizações da sociedade civil de recursos vindos do exterior. Nesse sentido, vale a pena apresentar como os organizadores indianos trataram a questão. A posição [do Comitê] foi a seguinte:

- Tratando-se de um evento internacional, é impossível evitar que fontes internacionais de financiamento ajudem a promovê-lo. Entretanto, é preciso tomar cuidado para que esses fundos não venham de fontes claramente situadas do lado das forças que promovem a globalização. Entre as agências de financiamento que não serão solicitadas a financiar o Fórum Social Mundial em Mumbai estão DFID (agência de financiamento do governo britânico), USAID e agências controladas por fundos corporativos como as fundações Ford e Rockefeller.
- Fundos provenientes de grandes corporações da Índia, que se encontram no campo da globalização imperialista, serão evitados.
- O próprio evento do Fórum deve ser modesto e sem ostentações.
- Haverá um esforço para acessar fundos solidários de associações e indivíduos que se opõem à globalização" (WHITAKER, 2005, p. 58).

mulheres foram a maioria, tanto nos participantes em geral (51%) como nos delegados (50,4%)" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 66). No fundamental, os três primeiros FSMs (2001-2003) não levaram em conta essa estatística. Muitos movimentos feministas reclamaram da desigualdade de participação das mulheres nas atividades organizadas pelo Comitê Organizador brasileiro, como: Mesas de diálogo e controvérsia, painéis e conferências. Em 2005, não houve nenhuma atividade organizada oficialmente pelo comitê organizador do FSM: todas passaram a ser auto-organizadas pelos movimentos sociais e ONGs participantes. Essa modificação impede que o problema anteriormente citado se repita. Entretanto, não houve, no fundamental, um tratamento mais adequado a essa questão por parte do FSM. O sentido da citação a seguir, mesmo tendo sido feita após os dois primeiros Fóruns, não foi qualitativamente alterado: "Apesar do impacto mais visível das mulheres, estas não têm sido proporcionalmente representadas nas conferências organizadas pelo Fórum ou no Comitê Organizador. Isto é ainda uma forma de pensamento único, metida no meio das estratégias de mudança" (VARGAS apud SOUSA SANTOS, 2005, p. 50).

7) *Sede das organizações representadas no CI*:

Sede das organizações representadas no CI

Região	**N**	**%**
Europa	32	33,3
América Latina e Caraíbas	32	33,3
África	6	6,3
Ásia	9	9,4
Austrália	1	1,0
América do Norte	13	13,5
Médio Oriente	2	2,1
Mundo Árabe	1	1,0
Total	96	100

Referência: SOUSA SANTOS, Boaventura. **Fórum Social Mundial: manual de uso.** Cortez Editora, São Paulo, 2005, p. 75.

Mais uma vez, confirma-se o desequilíbrio regional e a prevalência quantitativa de organizações da América Latina/Caraíbas e do Atlântico Norte. Juntas, respondem por mais de 80% das organizações no CI do FSM.

8) *Alterações organizacionais do CI e SI, processo de democratização e mudança substantiva*: a necessidade de alterar alguns dos desequilíbrios acima citados (composição de classe social, questão das mulheres, desequilíbrios geográficos, perfil social dos participantes, etc) não foi completamente ignorada pelo CI do FSM. As mudanças principais que o FSM

vem passando desde o seu início não deixam de ter um caráter democratizador: melhor divisão de tarefas entre o CI e o SI, tendo este último recebido mais organizações, em especial, indianas; criação de 6 (seis) comissões no interior do CI (estratégia, expansão, conteúdos, metodologia, comunicação e financiamento); intensificação do processo de mundialização, com a realização dos FSMs em 2004 (Índia-Ásia), 2007 (Quênia-África) e o de 2011 (Dakar-África), já agendado; *eliminação* de atividades organizadas pelo CO do FSM (dados os diversos questionamentos advindos de vários movimentos e organizações sociais acerca dos critérios utilizados pelo CO na escolha dos palestrantes, participantes dos painéis, intelectuais, políticos profissionais, etc), fazendo com que todas as atividades passassem a ser autogestionadas; entre outras. Todas essas mudanças, algumas muito necessárias, aprofundam ao máximo a concepção inicial do FSM. Por outro lado, e de maneira simultânea, deixam intocadas as questões que fizeram com que a experiência do FSM fosse centralmente questionada: qual a real contribuição do FSM para a luta antineoliberal e como ele utiliza efetivamente o potencial aglutinador que consegue mobilizar?

O rumo que o FSM vem tomando desde seu início radicaliza a opção do FSM como *espaço aberto* (concretamente vazio em conteúdo) e o incapacita de passar por uma mudança substantiva. Mudança essa que não diz respeito apenas ao seu *indispensável* processo interno de democratização (dadas as atuais condições, fundamental para diminuir o poder de influência que algumas ONGs, especialmente brasileiras, gozam em seu interior), mas à sua própria natureza e às tarefas que passou a ter dado o relativo "sucesso" que alcançou. A manutenção de seu atual caráter também não possibilita a alteração da dinâmica dos problemas mencionados acima, em especial, o da inclusão das camadas mais exploradas e oprimidas pelo mundo neoliberal. Como para o FSM a categoria *classe social* não é mais central (colocando em termos mais precisos, comparece como uma categoria como outra qualquer), *a sociedade civil realmente existente* em seu seio exclui, no fundamental, os *cidadãos* das classes trabalhadoras e desempregadas, como mostrado pela pesquisa acima. Nesta sociedade civil sem diferenciações internas, ou seja, sem a existência das classes sociais, os cidadãos que acabam comparecendo e hegemonizando seu processo são os cidadãos das classes médias ou da pequena burguesia. Para cidadãos como esses, receber recursos da Fundação Ford ou de outros semelhantes órgãos de financiamento internacional, de governos sem incompatibilidades estruturais e essenciais ao neoliberalismo, além de estar lado a lado com *empresários éticos* que lutam pela cidadania, por mais sinceros que possam ser, não incapacita nem torna nuclearmente auto-contraditória a luta por um "outro mundo

possível". Como a questão *objetiva* do antagonismo de classe foi substituída pelo consenso[35] *subjetivo* dos cidadãos, todos podem estar juntos na mesma luta: Fundação Ford, governos neoliberais, grandes ONGs e explorados e oprimidos do mundo. Para nós, a questão do caráter do FSM, e sua alteração substantiva, passa pela subversão de suas premissas teórico-filosóficas e pela modificação da forma como utiliza suas categorias políticas. Entre elas, o debate sobre o significado do *espaço aberto* versus *movimento social*, o legado *racional* da civilização moderna e a justa resolução da contraposição 'velha esquerda – nova esquerda' são as principais.

[35] A questão do *consenso* é bastante complexa e problemática. A própria aparição do FSM como uma organização, entidade ou "fenômeno" da sociedade civil que propõe tomar suas decisões *apenas* pelo consenso entre os seus membros evidencia muitos fatores: uma contraposição radical aos métodos de decisão autoritários e burocráticos das organizações tradicionais da "velha" esquerda; a própria existência de um momento histórico que permitiu que uma mudança dessa magnitude no método de decisão comumente utilizado se tornasse possível e realizável; a real necessidade de congregar os mais diversos movimentos sociais e de construir uma unidade que não subsuma a diversidade, etc. O consenso é fundamentalmente um método de decisão e, por si mesmo, não é melhor ou pior que o método de escolha por votação. Do ponto de vista histórico, não é de todo incompreensível que o FSM o tenha adotado, em especial, pelo fato de que a construção de unidades entre movimentos e organizações de esquerda, na maior parte do século XX (e ainda no século XXI), teve que conviver com um elevadíssimo grau de *desconfiança*. Não devemos nos esquecer que o problema da desconfiança não é um problema menor. Mas é também verdade que a unidade e a decisão por consenso supõem uma base comum de compreensão dos problemas atuais e das tarefas a serem realizadas. Isso implica dizer que o método por consenso, quando baseado em premissas e entendimentos comuns, *pode* vir a ser usado e não deve ser descartado *a priori*. Pode ainda ser usado por um determinado período de tempo pelas organizações que se propõem uma unidade, como forma de superação das desconfianças historicamente acumuladas. Ainda, há consensos que possibilitam lutas e ações mais pontuais e outros que colaboraram para uma aproximação mais duradoura. Algumas questões podem e devem ser resolvidas por consenso, mas não outras. Entretanto, como não há uma base comum entre os participantes do FSM, ou essa base é por demais ampla e passível a inúmeras interpretações (luta contra a globalização neoliberal), esse método torna-se fundamentalmente um *obstáculo* ao avanço das lutas sociais globais e um álibi contra as supostas recaídas em métodos autoritários e burocráticos de decisão. O grande problema é que o FSM tornou o consenso uma forma absoluta e o enxergou como uma positividade em si. Os métodos de escolha por votação não são necessariamente burocráticos e autoritários e podem, inclusive, colaborar com a elevação da confiança entre os seus participantes. Em suma, maiorias e minorias não são eternas. Elas se transformam umas nas outras com o passar do tempo. Não podemos deixar de levar em conta as experiências de centralização burocrática dos partidos comunistas stalinistas (e seus respectivos sindicatos) ao longo de todo o século XX. Em grande parte, isso explica porque aos olhos de milhões de ativistas honestos, centralização e autoritarismo passaram a ser percebidos como irmãos siameses.

5 TEORIA

5.1 Pós-modernidade

> O culturalismo no nosso tempo também assumiu a forma de relativismo cultural, como uma compreensível reação exagerada à racionalidade universal de aparência duvidosa. (...) Deveríamos começar falando um pouco da racionalidade em si, visto que enquanto alguns pós-modernistas são relutantes em relação a uma racionalidade universal, existem aqueles que só são relutantes em relação à racionalidade. Não era de admirar que o sejam, numa era em que a variedade de recursos cresceu de maneira desproporcional. Podemos esperar num período desses que se comece a confundir objetividade com objetivismo, investigação cientifica com cientismo. (...) Objetividade significa, entre outras coisas, uma abertura descentrada para a realidade dos outros e, na visão dos platônicos, está, nos seus níveis mais emocionais, intimamente ligada ao amor. O fato de isso provavelmente revelar-se impossível no sentido pleno da palavra não poderia impedir-nos de seguir tentando. A razão, na melhor das hipóteses, relaciona-se com generosidade, com ser capaz de admitir a verdade ou justiça da reivindicação do outro mesmo quando ela vai contra nossos interesses e desejos pessoais. Nesse sentido, ser racional não só envolve certo cálculo frio, mas coragem, realismo, justiça, humildade e nobreza de espírito (...).
>
> [Terry Eagleton, *As ilusões do pós-modernismo*]

O termo pós-moderno pode dar a impressão de que vivemos um momento histórico posterior ao moderno. Na verdade, algumas das versões pós-modernas assim o entendem. A *teoria* pós-moderna (encarnada nas diferentes elaborações, escolas de interpretação e teóricos) é bastante variável e seria mais apropriado utilizarmos o termo no plural (pós-modernos) ao invés do singular (pós-moderno). Entretanto, a idéia mais fortemente associada ao termo é a de que vivenciamos uma *condição pós-moderna* que enfatiza mais um novo tipo de experiência social do que propriamente uma época histórica distinta da moderna[36].

Existem ainda as expressões pós-modernismo e pós-modernidade. Elas não se referem propriamente à mesma coisa, mesmo que alguns dos seus teóricos possam usá-las de forma indiferenciada. De uma maneira geral, a primeira se vê associada às transformações ocorridas nas esferas estética e artística (no âmbito da cultura, principalmente) enquanto a segunda se vincula à própria sociabilidade contemporânea em sentido mais amplo, à própria época

[36] "Uma vez que o moderno – estético ou histórico – é sempre em princípio o que se deve chamar um presente absoluto, ele cria uma dificuldade peculiar para uma definição de qualquer período posterior, que o converteria num passado relativo. Nesse sentido, o recurso a um simples prefixo denotando o que vem depois é virtualmente inerente ao próprio conceito, cuja recorrência se poderia esperar de antemão sempre que se fizesse sentir a necessidade ocasional de um marcador de diferença temporal. O uso nesse sentido do termo "pós-moderno" sempre foi de importância circunstancial. Mas o desenvolvimento teórico é outra coisa. A noção de pós-moderno só ganhou difusão mais ampla a partir dos anos 70" (ANDERSON, 1999, p. 20).

histórica dos dias de hoje. Iremos discutir aqui a segunda expressão – pós-modernidade – e suas características fundamentais.

Abaixo duas citações que exprimem o que queremos dizer com pós-modernidade:

> Para Lyotard, a chegada da pós-modernidade ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós-industrial – teorizada por Daniel Bell e Alain Touraine – na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica de produção numa corrente desviada dos Estados nacionais, embora ao mesmo tempo tendo perdido suas legitimações tradicionais. Porque, se a sociedade era agora melhor concebida, não como um todo orgânico nem como um campo de conflito dualista (Parsons ou Marx) mas como uma rede de comunicações lingüísticas, a própria linguagem – "todo o vínculo social" – compunha-se de uma multiplicidade de jogos diferentes, cujas regras não se podem medir, e inter-relações agonísticas. Nessas condições, a ciência virou apenas um jogo de linguagem dentre outros: já não podia reivindicar o privilégio imperial sobre outras formas de conhecimento, que pretendera nos tempos modernos. Na verdade, sua pretensão à superioridade como verdade denotativa em relação aos estilos narrativos do conhecimento comum escondia a base de sua própria legitimação, que classicamente residiu em duas formas grandiosas de narrativa. A primeira, derivada da Revolução Francesa, colocava a humanidade como agente heróico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento; a segunda, descendente do idealismo alemão, via o espírito como progressiva revelação da verdade. Esses foram os grandes mitos justificadores da modernidade.
> O traço definidor da condição pós-moderna, ao contrário, é a perda da credibilidade dessas metanarrativas (ANDERSON, 1999, p. 32).

> A palavra *pós-modernismo* refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo *pós-modernidade* alude a um período histórico específico. Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a idéia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades (EAGLETON, 1998, p. 7).

A primeira delas, derivada da análise de Jean-François Lyotard, autor do clássico livro que marcou história para o caldo de cultura pós-moderno, *A condição pós-moderna (1979)*, enfatiza o declínio da razão, a prevalência do discurso e da linguagem para a explicação do real e o "fim" das metanarrativas, ou seja, todas aquelas idéias ou teorias que proporcionam um senso de unidade e buscam explicar através de uma visão coerente e global a sociedade, a história e o mundo em que vivemos (socialismo, marxismo, estruturalismo, positivismo, capitalismo, liberalismo, etc). O fim das metanarrativas ataca, nuclear e especialmente, uma visão que procure apreender a *totalidade* dos fenômenos.

Na segunda, Eagleton além de enfatizar, a partir de outros termos, os argumentos afirmados por Lyotard, mostra como os adjetivos fragmentário, diverso, instável e imprevisível dão o tom da noção de pós-modernidade.

Porém, para que uma mudança tão brusca nas ciências, na filosofia e na teoria social pudesse ter sido possível, algumas transformações sociais se fizeram necessárias. Quais

mudanças foram essas? Como já mencionamos anteriormente, a experiência das *profundas derrotas* dos movimentos emancipatórios dos anos 1960. Derrotas que conseguiram retirar a idéia de revolução social do dicionário dos movimentos contestatórios posteriores e assim eliminar virtualmente a existência de alternativas antagônicas à ordem do capital.

> Mais alguns anos e todos os sinais se inverteram, à medida que os sonhos políticos da década de 60 foram se extinguindo um por um. A revolta de maio na França foi praticamente absorvida, sem deixar vestígios, na calmaria política dos anos 70. A Primavera da Praga – a mais audaciosa de todas as experiências de reforma comunistas – foi esmagada pelos exércitos do Pacto de Varsóvia. Na América Latina, as guerrilhas inspiradas na revolução cubana ou guiadas por Cuba foram liquidadas. Na China, a Revolução Cultural semeou o terror em vez da libertação. Na União Soviética, começou o longo declínio da era Brejnev. No Ocidente, persistia aqui e ali a agitação operária, mas na segunda metade da década a onda de militância refluiu. Callinicos e Eagleton têm razão em destacar fontes imediatas do pós-modernismo na experiência da derrota. Mas esses reveses foram apenas um preâmbulo para pressões ainda mais decisivas adiante (ANDERSON, 1999, p. 107).

Esse cenário vê a emergência dos novos movimentos sociais e suas lutas específicas, o declínio do marxismo e das já mencionadas "metanarrativas[37]". Na esfera das relações de trabalho, de maneira mais ou menos aproximada, esse período corresponde à transição entre os modos de acumulação fordista e toyotista já tratados.

Entre as conseqüências dessa derrota, a noção de fragmentação e multiplicidade do sujeito (sem uma unidade possível), que *mutatis mutandi* corresponde a uma concepção da própria inexistência de unidade ou totalidade social, não foi uma das menores. Com ela, e coerente com a nova perspectiva pós-moderna, a categoria classe social também entra em declínio, tanto para a explicação como para a transformação social.

Em relação ao sujeito, a idéia mais forte da pós-modernidade é a de que ele não é uma entidade homogênea e sempre idêntica a si mesma. Ele é antes "múltiplo" e "plural", no sentido de que adquire diferentes configurações em diferentes contextos. Poderíamos ser um dado sujeito pela manhã, outro à tarde e outro à noite. Mas no fim das contas, seriamos todos e nenhum. Como a discussão sobre os fundamentos – ou seja, sobre o *ser* das coisas – foi abolida das construções pós-modernas, o sujeito passa a ser um sujeito permanentemente

[37] O mais irônico é que o fim das metanarrativas é ela mesma a maior metanarrativa pós-moderna: "A história, segundo essa teoria, se torna uma repetição eterna dos mesmos erros, que – caricaturando um pouco o exemplo – foram enfim corrigidos de modo triunfal quando da entrada em cena tardia de Jacques Derrida, que deitou abaixo uma série de disparates que remontavam a Platão, no mínimo, e provavelmente (se não) a Adão. Como assinalou Peter Osborne, "a narrativa da morte da metanarrativa é em si mais grandiosa que a maioria das narrativas que ela consagraria ao esquecimento". A cultura pós-moderna se interessa muito pela mudança, mobilidade, flexibilidade, ausência de regras, instabilidade, enquanto parte de sua teoria nivela tudo, de Sócrates a Sartre, na mesma tediosa saga. A história ocidental que se supõe homogeneizadora é brutalmente homogeneizada" (EAGLETON, 1998, p. 42).

circunstancial[38]. Assim, é evidente que uma ontologia (materialista e histórica) dos próprios sujeitos subsume-se ante a uma dança fenomênica das circunstâncias. Na pós-modernidade inexiste a possibilidade de *unidade na diversidade*.

Essa concepção múltipla e plural do sujeito moderno se vincula, evidentemente, à própria discussão acerca dos sujeitos sociais de uma possível emancipação social (para aqueles pós-modernos ainda interessados nisso). Assim, em um outro âmbito, os mais destacados ataques à categoria classe social foram desferidos – e com eles, o paralelo ataque ao papel e ao protagonismo que a classe proletária (e sua fração operária) poderia desempenhar numa transição anticapitalista –, principalmente porque os defensores dessa categoria subordinavam, subalternizavam ou desconsideravam outras formas de luta ou ainda, finalmente, porque eles teriam uma concepção bastante abstrata (apriorística) de classe social, ora esperando que a classe proletária pudesse finalmente "acordar" e realizar a missão histórica que tinha sido estabelecida para ela, ora enxergando classe em todos os lugares, circunstâncias e fenômenos. As investidas teóricas contra as classes sociais têm o marxismo como seu alvo privilegiado, pois embora outras teorias sociais não deixem de dar importância às classes, é no marxismo onde elas adquirem uma posição central, seja para a explicação da dinâmica social e histórica, seja para a própria possibilidade de emancipação social. Ao atacar a categoria classe social, a teoria pós-moderna, em todas as suas versões e mesmo levando em conta suas diferentes tonalidades, ataca uma proposta de emancipação social que teria mais regulado e aprisionado do que libertado. Por quaisquer das duas razões (desconsideração de outras lutas sociais em relação à luta de classes ou concepção abstrata de classe), a teoria pós-moderna critica um total (ou um certo) *economicismo*[39] de algumas análises sociais inspiradas na obra de Marx.

---

[38] "Vivemos num mundo de múltiplos sujeitos. Embora Agnes Heller afirme, e com razão, que a diferenciação interna do sujeito é uma variável, a minha proposta é que, em termos gerais, todos nós, cada um de nós, é uma rede de sujeitos em que se combinam várias subjetividades correspondentes às várias formas básicas de poder que circulam na sociedade. Somos um arquipélago de subjetividades que se combinam diferentemente sob múltiplas circunstâncias pessoais e coletivas. Somos de manhã cedo privilegiadamente membros da família, durante o dia de trabalho somos classe, lemos o jornal como indivíduos e assistimos ao jogo de futebol da equipe nacional como nação. Nunca somos uma subjetividade em exclusivo, mas atribuímos a cada uma delas, consoante as condições, o privilégio de organizar a combinação com as demais. À medida que desaparece o coletivismo grupal desenvolve-se, cada vez mais, o coletivismo da subjetividade" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 41). Como já era de se supor, o postulado pós-moderno sobre o sujeito mostra que, "no entanto, uma "grande narrativa" sobrevive ao fim anunciado do Sujeito com S maiúsculo e de sua narração épica: a do Capital ventríloquo, sujeito tirânico na cena desolada do mundo" (BENSAID, 2008, p. 86).

[39] O debate sobre o lugar da esfera econômica no sistema teórico de Marx gera, ainda hoje, inúmeras posições. Como já vimos, a teoria pós-moderna ataca verdadeiramente as vulgarizações da teoria de Marx e o que acabou por ser feito em nome dela. Não é necessário abandonar a prioridade ontológica da economia para não se tornar um economicista. Vejamos três citações inspiradas em três diferentes marxistas (Lukács, Gramsci e Trotski): "Em outras palavras, as afirmações de Marx sobre o significado ontológico da economia só fazem sentido se formos capazes de apreender sua idéia de 'interações complexas', nos mais variados campos da atividade

A discussão sobre a *emersão* (e não o *surgimento*) de novas lutas e movimentos sociais se vincula ao desenvolvimento das já mencionadas derrotas dos anos 1960. Essa emersão se dá pelo desenvolvimento e complexificação da própria forma de reprodução do sistema e não pode, de forma alguma, ser considerada retrógrada. Pelo contrário, um movimento emancipador do trabalho só tem a ganhar com os influxos políticos e contribuições teóricas desses movimentos, quando as dimensões do particular e do universal (tanto teórica como politicamente) se encontram presentes e não se opõem entre si.

> Nada disso, entretanto, sugere que a política do pós-modernismo *não passe de* variáveis para um desejo político que não ousa dizer seu nome. Ao contrário, ela não só representa questões de importância histórica mundial, como a aparição na ribalta teórica de milhões que foram alijados e descartados, tanto pelos esquerdistas tradicionais como pelo próprio sistema. As reivindicações dessas pessoas não consistiram apenas numa nova série de demandas políticas, mas numa transfiguração imaginária do próprio conceito de política. Saberíamos que os desvalidos tinham chegado ao poder quando a palavra "poder" tivesse perdido seu sentido original. A mudança paradigmática que ocorreu então – uma verdadeira revolução na nossa concepção das relações entre poder, desejo, identidade, prática política – constitui um aprofundamento incomensurável da política descarnada, anêmica e taciturna de uma época anterior. Qualquer socialismo que não se transformar à luz dessa cultura fecunda e bem articulada com certeza vai à falência logo de saída. Cada um de seus endeusados conceitos – classe, ideologia, história, totalidade, produção material – terá de passar por uma revisão geral, junto com a antropologia filosófica que os sustenta. Desnudaram-se de maneira embaraçosa as cumplicidades entre o pensamento de esquerda e algumas das categorias dominantes a que ela se opõe. No auge de sua militância, o pós-modernismo emprestou a voz aos humilhados e insultados e, ao fazê-lo, ameaçou abalar ao extremo a auto-identidade dominante do sistema. E por causa disso quase podemos perdoar-lhes os excessos palmares (EAGLETON, 1998, p. 32).

Não podemos negar que a hegemonia stalinista[40] no movimento proletário internacional serviu (e ainda serve) para que fosse estabelecida uma *desconexão* entre as lutas

---

humana. Desse modo, as várias manifestações institucionais e intelectuais da vida humana não são simplesmente 'construídas sobre' uma base econômica, mas também estruturam ativamente essa base econômica, através de uma estrutura própria, imensamente intrincada e relativamente autônoma. 'Determinações econômicas' não existem fora do complexo historicamente mutável de mediações específicas, incluindo as mais 'espirituais'" (MÉSZÁROS apud PINASSI, 2009, p. 16). "Se há uma prioridade ontológica da estrutura em relação às superestruturas, não existe uma hierarquia aprioristicamente fixada entre esses momentos da realidade" (NELSON COUTINHO apud EVANGELISTA, 2002, p. 47). "Sobre a questão de como a "base" econômica determina a "superestrutura" política, jurídica, filosófica, artística etc, existe uma rica literatura marxista. A opinião que presume que a economia determina direta ou indiretamente a capacidade criadora de um compositor ou mesmo o veredicto de um juiz, representa uma velha caricatura do marxismo que o professorado burguês de todos os países fez circular interminavelmente, para ocultar a sua impotência intelectual" (TROTSKI, s/ano, p. 142).

[40] "No que diz respeito ao presente: os efeitos em cadeia da contra-revolução stalinista contaminaram toda a época e perverteram de maneira duradoura o movimento operário internacional; muitas contradições e impossibilidades presentes são ininteligíveis sem uma compreensão profunda do stalinismo. Finalmente, no que se refere ao futuro: as conseqüências dessa contra-revolução, em que o perigo burocrático ganhou formas e proporções inéditas, ainda pesarão durante muito tempo nos ombros das novas gerações" (BENSAID, 2008, p. 72).

específicas e a luta universal[41]. Esse componente da herança política stalinista não deve ser menosprezado quando analisamos os ataques teóricos sofridos pela categoria classe e quando analisamos a *capitulação* (teórica e política) pós-moderna de vários movimentos sociais de causas específicas. A desconexão política não podia deixar de ter os seus impactos teóricos. Com o desenvolvimento desse descolamento e oposição entre novos movimentos sociais de causas específicas e o movimento do trabalho, as pressões teóricas contra a categoria classe não tardaram a acontecer.

Em geral, o alvo dos ataques dirigiu-se à concepção marxiana de que a classe proletária constitui-se como o antagonista privilegiado e fundamental ao sistema social do capital e de que, portanto, é o sujeito da emancipação *por excelência*. A concepção marxista vulgar do proletariado atacada dizia mais ou menos o seguinte:

> (...) o proletariado é possuidor de um caráter necessário e aprioristicamente revolucionário. Onde esse caráter ainda não se manifestara, devia-se a algum "desvio" ou "obstáculo" histórico que, temporariamente, bloqueara ou inibira o seu desenvolvimento social e sua explicitação política. Isto é, confundia-se no marxismo vulgar, algo que é uma possibilidade histórica objetiva – que é a potencialidade revolucionária do proletariado, pela sua inserção no centro do processo de produção e reprodução do modo de produção capitalista – com uma tendência inexorável do processo histórico do mundo do capital. As relações de classe concretas nas sociedades burguesas, com esse tipo de concepção, tornavam-se inexpugnáveis a esse "marxismo", por recobrir a teoria social com grossa e asfixiante camada impermeabilizante de dogmatismo. (EVANGELISTA, 2002, p. 77).

A concepção de classe social desse marxismo vulgar, então hegemonicamente em voga, não sofria investidas sem fundamentos. As críticas a uma concepção abstrata, messiânica e estática de classe social possuíam sua justeza política e teórica. Lembramos mais uma vez que essas críticas se tornaram possíveis e exeqüíveis pela própria dimensão dos acontecimentos em questão – transição do fordismo ao toyotismo e a conseqüente alteração do padrão de acumulação capitalista mundial – e pelo próprio declínio político e melhor explicitação contra-revolucionária do aparelho comunista stalinista internacional a partir dos anos 1960. O problema maior não reside nas críticas sofridas, mas nas respostas dadas e na direção buscada por essas mesmas críticas. Frente a uma concepção empobrecida e pouco operativa de classe social, os novos movimentos sociais e o caldo de cultura pós-moderno, em sua grande maioria, postularam o completo eclipse das classes – em geral – e do protagonismo do proletariado – em particular.

[41] Na verdade, foi a efetiva *desconexão* entre as diversas lutas específicas particulares e a luta universal contra o sistema do capital, desde Maio de 1968 basicamente, que explica, em grande parte, a inexistência de uma alternativa política emancipatória à altura dos acontecimentos atuais.

Entretanto, para além dessa *miséria* teórica pós-moderna o debate sobre as classes sociais no interior do marxismo é bastante complexo e controverso. Segundo Wood (2003), as classes sociais podem ser basicamente entendidas de duas formas: como uma *localização estrutural* ou como um *processo* e uma *relação*. A primeira tende a entender as classes sociais, e a classe operária em particular, como simplesmente existentes, e o critério fundamental é "afirmação simples de que classe é determinada estruturalmente pelas relações de produção" (WOOD, 2003, p. 88). A segunda

> (...) enfatiza que relações objetivas com os meios de produção são significativas porque estabelecem antagonismos e geram conflitos e lutas; que esses conflitos e lutas formam a experiência social em "formas de classe", mesmo quando não se expressam como consciência de classe ou em formações claramente visíveis; e que ao longo do tempo discernimos como essas relações impõem sua lógica e seu padrão sobre os processos sociais. Concepções de classe puramente "estruturais" não exigem que procuremos as formas em que a classe realmente impõe a sua lógica, pois as classes, por definição, simplesmente *existem* (WOOD, 2003, p. 78).

A análise de Wood defende a importância da contribuição de E P Thompson para a teoria marxista das classes. De maneira alternativa à uma concepção "objetivista"[42], que em geral atribuía a necessária – quase inevitável – ação revolucionária do operariado em decorrência de sua localização estrutural objetiva no processo produtivo[43], Thompson desenvolve a idéia de que a "luta de classes precede a classe" e que o elemento mediador fundamental entre o *ser* social da classe e sua consciência é a *experiência* social.

Com relação ao primeiro elemento, a argumentação de Thompson, sempre segundo Wood, procura mostrar que com

> a fórmula "luta de classes sem classe" (...) pretende-se transmitir os efeitos de relações sociais estruturadas em classes sobre os agentes sem consciência de classe e como precondição de suas formações conscientes. A luta de classes, portanto, precede classe, tanto no sentido de que formações de classe *pressupõem* uma experiência de conflito e de luta que surge das relações de produção, quanto no sentido de que há conflitos e lutas estruturados nas "formas de classe" mesmo nas sociedades em que suas formações ainda não são conscientes (WOOD, 2003, p. 78).

---

[42] Wood lembra bem: "É essencial para seu materialismo histórico [de Thompson] reconhecer que "objetivo" e "subjetivo" não são entidades dualisticamente separadas (que se prestam com facilidade a mediações de "necessidade" e "ação"), relacionadas uma com a outra somente externa e mecanicamente, "uma em seqüência à outra" como estímulo objetivo e resposta subjetiva. De alguma forma, é necessário incorporar à análise social o papel consciente e ativo dos seres históricos, que são ao mesmo tempo "sujeito" e "objeto", agentes e forças materiais nos processos objetivos" (WOOD, 2003, p. 86).

[43] Mais uma vez as palavras de Wood nos ajudam a entender a concepção "objetivista" e estrutural de classe que vigorou no interior do marxismo na maior parte do século XX: "o que se apresenta como alternativa objetivista a Thompson, é na verdade o subjetivismo e voluntarismo mais extremo e idealista, que simplesmente transfere a vontade da ação humana – ação humana restrita por "pressões deterministas" e atraída para "processos involuntários" – para um Sujeito mais glorioso, a Classe, uma coisa dotada de identidade estática, cuja vontade é praticamente livre de determinações históricas especificas" (WOOD, 2003, p. 92).

Thompson não deixou de ser criticado, principalmente por marxistas, por suas supostas teses "subjetivistas". O principal argumento era o de que ele confundia e apagava a distinção marxiana entre "classe em si" e "classe para si"[44], além de ter elaborado uma concepção de classe que desprezava as determinações objetivas ou estruturais.

Ainda, a questão da concepção de classe se vincula a outra não menos complexa: sua relação com a consciência de classe[45]. Como se dá efetivamente a formação e o desenvolvimento da consciência de classe proletária? Como já dito, Thompson elabora e desenvolve a categoria de *experiência*[46]. A longa citação procura cumprir o papel de circunscrever a questão:

> As relações de produção são relações entre pessoas que se unem pelo processo de produção e o nexo antagonista entre os que produzem e os que se apropriam de sua

[44] Consultar as críticas de Perry Anderson como, por exemplo, esta: "o resultado [a que chega Thompson] é uma definição de classe excessivamente voluntarista e subjetiva...", retirados do seu *Arguments within english marxism* e as considerações de Wood sobre elas. Consultar também as críticas de Evangelista (2002) que acusa Thompson de considerar a consciência de classe "apenas em suas manifestações culturais e ideológicas epidérmicas, dissolvendo os nexos que constituem o ser social de uma determinada classe social". Não deixa de ser curioso que o próprio Thompson tenha sido usado por teóricos pós-modernos em suas críticas à concepção de classe social existente no marxismo. Assim, Thompson e sua teoria das classes são atacados por dois lados opostos: a) por alguns marxistas que consideram que sua teoria, por ser pouco estrutural e supostamente muito afeita aos aspectos ideológicos e culturais, flerta com a teoria e a cultura pós-modernas, e; b) por alguns pós-modernos que usam o marxista Thompson contra Marx e os demais marxistas em geral. Aqui está um exemplo das vicissitudes que o desenvolvimento teórico do marxismo vem tendo que enfrentar. O legado de Antonio Gramsci teve um desenvolvimento semelhante.

[45] Por exemplo, vejamos duas citações marxistas que mostram a problemática da relação entre *ser* de classe e *consciência* de classe: a) "Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode imaginar de quando em vez como sua meta. Trata-se do que o proletariado é e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu ser. Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. E nem sequer é necessário deter-se aqui a expor como grande parte do proletariado inglês e francês já está consciente de sua missão histórica e trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa" (MARX apud MÉSZÁROS, 2008, p. 55); b) "Pode-se excluir a idéia de que, por si só, as crises econômicas produzem diretamente eventos fundamentais: elas podem apenas criar circunstancias mais favoráveis para a propagação de certas maneiras de pensar, de colocar e resolver questões que envolvem todo o desenvolvimento futuro da vida do Estado. O elemento decisivo em toda a situação é a força, permanentemente organizada e pré-ordenada por um longo período, que pode ser utilizada quando se julgar que a situação é favorável (e ela é favorável apenas até ao ponto em que esta força exista e seja plena de ardor combatente): portanto, a tarefa essencial é a de atentar, paciente e sistematicamente, para a formação e o desenvolvimento dessa força, tornando-a até mesmo mais homogênea, compacta consciente de si mesma" (GRAMSCI apud MÉSZÁROS, 2008, p. 55). Outra referência obrigatória é a obra clássica de Lukács *História e consciência de classe (HCC)*.

[46] Um bom resumo para a idéia de "formação das classes" e para a categoria de "experiência" para Thompson: "o historiador inglês E P Thompson dizia graciosamente que "não se pode falar de amor sem amantes", nem de classes sem atores. Sua insistência na "formação" das classes salienta que se trata "de um processo ativo": elas não surgiram em um determinado momento, "como o sol", mas são "partes interessadas em sua própria formação". Não se trata de uma estrutura imóvel nem de uma categoria definitiva, mas de um fenômeno histórico que não se pode cristalizar em um momento particular de seu desenvolvimento. Assim, pode-se falar de classe "quando após experiências comuns, que pertencem à sua herança compartilhada, os homens percebem e articulam seu interesse comum em oposição a outros homens cujos interesses colidem com os seus". As classes se autoproduzem, seguindo um processo de cristalização de interesses coletivos, de uma consciência desses interesses e de uma linguagem para expressá-los. Elas se situam no ponto de encontro entre um conceito teórico e uma declaração que nasce da luta. O sentimento de pertencer a uma classe resulta do trabalho político e simbólico, assim como de uma determinação sociológica" (BENSAID, 2008, p. 37).

> mais-valia. A divisão entre produtores diretos e apropriadores de mais-valia, o antagonismo de interesses inerente a essa relação, define sem dúvida as polaridades subjacentes aos antagonismos de classe. Mas as relações de classe não são redutíveis a relações de produção. Em primeiro lugar, as polaridades claras (quando realmente *são* claras) inerentes às relações de produção não explicam bem todos os membros potenciais das classes históricas. Ainda mais fundamental, mesmo que os apropriadores individuais devessem seu poder de exploração ao poder de *classe* que está por trás deles, não são as classes que produzem ou se apropriam. Falando de maneira mais simples: as pessoas que se reúnem numa classe não são todas reunidas diretamente pelo próprio processo de produção nem pelo processo de apropriação.
> Os trabalhadores numa fábrica, reunidos pelo capitalista numa divisão cooperativa do trabalho, são reunidos diretamente no processo de produção. Cada trabalhador também está numa espécie de relação direta com aquele determinado capitalista (individual ou coletivo) que se apropria de sua mais-valia, tal como o camponês se relaciona diretamente com o senhor de terra que se apropria de sua renda. Pode-se também afirmar que existe algum tipo de relação direta, por exemplo, entre os camponeses que trabalham independentemente uns dos outros para o mesmo proprietário, mesmo que não se unam deliberadamente em oposição a ele.
> A relação entre os membros de uma classe, ou entre esses membros e outras classes, é de natureza diferente. Nem o processo de produção, nem o processo de extração da mais-valia provocam a união entre eles. "Classe" não se refere apenas aos trabalhadores combinados, numa unidade de produção, ou contrários a um explorador comum numa unidade de apropriação. Classe implica uma ligação que se estende além do processo imediato de produção e do nexo imediato de extração, uma ligação que engloba todas as unidades particulares de produção e apropriação. As ligações e oposições contidas no processo de produção são a base da classe; mas a relação entre pessoas que ocupam posições semelhantes nas relações de produção não é dada diretamente pelo processo de produção e de apropriação.
> Os laços que ligam os membros de uma classe não são definidos pela afirmação simples de que classe é determinada estruturalmente pelas relações de produção. Resta ainda explicar em que sentido, e por que mediações, as relações de produção estabelecem as ligações entre pessoas que, mesmo ocupando posições semelhantes nas relações de produção, não estão na realidade reunidas no processo de produção e de apropriação. Em *The Making of the English Working Class*, como já vimos, Thompson tratou exatamente dessa questão. Ali ele tentou explicar a existência de relações de classe entre trabalhadores não diretamente reunidos no processo de produção, estando mesmo engajados em formas muito diferentes de produção. No seu relato, eram as relações de produção que estavam no âmago dessas relações; mas as pressões estruturais determinantes das relações de produção só eram demonstráveis na medida em que se desenvolvessem num processo histórico de formação de classe, e tais pressões só poderiam ser teoricamente apreendidas pela introdução do conceito mediador de "experiência" (WOOD, 2003, p. 88-89).

No que tange a relação entre as classes e a formação de sua consciência não temos um "antes" e um "depois", "(...) não podemos "colocar 'classe' aqui e 'consciência de classe' ali, como duas entidades separadas, uma vindo depois da outra, já que ambas devem ser consideradas conjuntamente – a experiência da determinação e o 'tratamento' desta de maneira conscientes" (THOMPSON apud EVANGELISTA, 2002, p. 84).

Como o próprio Marx não nos deixou uma teoria das classes mais ou menos elaborada, a possibilidade de inúmeras interpretações aumenta consideravelmente. Por exemplo, atualmente entre os teóricos marxistas brasileiros, essa questão ganhou uma importância particularmente grande com a publicação do livro de Sergio Lessa intitulado *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo* (Cortez, 2007). Polemizando

abertamente com a posição de outros marxistas brasileiros sobre o tema, em especial com Ricardo Antunes e seu conceito de "classe-que-vive-do-trabalho" desenvolvido no livro *Os sentidos do trabalho* (Boitempo Editorial, 2000), Lessa se aproxima da primeira concepção de classe – como localização estrutural – e chega mesmo a afirmar que o critério básico para a definição do caráter *ontologicamente* revolucionário da classe operária industrial (do campo e da cidade) é o fato dela operar o "intercâmbio orgânico com a natureza". Essa tese acaba por atribuir uma ênfase enorme no *trabalho operário manual* e procura ser uma resposta às supostas concessões teóricas marxistas no que tange a teoria das classes (em especial ao entendimento da classe proletária hoje). Se o conceito "classe-que-vive-do-trabalho" de Antunes pode ser considerado pouco rigoroso, pois, por exemplo, pode englobar em seu interior, e de maneira indiferenciada, camponeses e proletários[47], a tese de Lessa enfatiza demasiadamente e se preocupa muito mais com "a identificação das "localizações" de classe do que a explicação dos processos de formação de classe[48]" (WOOD, 2008). Lessa procura apoiar-se no próprio Marx e em sua leitura imanente. Todavia, e de maneira curiosa, essa leitura se dá *apenas* em base ao Livro I de *O Capital*.

Isso serve para mostrar que um acerto de contas com a teoria marxista das classes sociais é uma enorme necessidade teórica e, conseqüentemente, prática para os dias de hoje, pois de uma dada interpretação da teoria das classes deriva uma dada estratégia de atuação política e um dado entendimento da própria ruptura revolucionária e do processo de transição socialista. Em suma, o problema das classes tem repercussões sobre todas as demais questões fundamentais da teoria marxista. Vemos, pois, como dois importantes marxistas brasileiros, mesmo sendo devedores da mesma leitura lukacsiana do marxismo como uma *ontologia do*

[47] Uma outra crítica é a de que o conceito pode englobar "altos executivos e gestores diretos do capital" e, mesmo que eles não sejam proprietários de meios de produção, agem e se constituem como personificações do capital, mais se opondo do que se identificando e fazendo parte da classe proletária. Entretanto, não deixa de ser verdade que o próprio conceito de proletariado se enfrenta com a mesma questão.

[48] A tese de Lessa e seu critério do "intercâmbio orgânico com a natureza" abre a via para uma interpretação de viés *matemático* para a classe operária: "Thompson diz que é considerando a classe operária como tendo existência real, que pode ser "definida quase matematicamente" – "uma quantidade de homens que se encontra numa certa proporção com os meios de produção" –, que é possível "deduzir a consciência de classe que 'ela' deveria ter (mas raramente tem), se estivesse adequadamente consciente de sua própria posição e interesses reais". Diante dessas "defasagens" e "distorções", é fácil passar para alguma "teoria substitutiva: o partido, a seita, ou o teórico que desvenda a consciência de classe, não como ela é, mas como deveria ser" (THOMPSON apud EVANGELISTA, 2002, p. 85). No caso de Lessa, a quantidade daqueles que participam do processo de "intercâmbio orgânico com a natureza". Ainda, a concepção do processo de ruptura revolucionária nesta tese *tende* a visualizar – de maneira privilegiada – a revolução como uma "explosão", um "evento", um "acontecimento".

ser social, podem chegar a interpretações opostas acerca do desenvolvimento das classes sociais hoje[49].

Diante da teoria pós-moderna de equalização política dos diversos sujeitos sociais e movimentos sociais de causas específicas, não custa relembrar porque para a teoria marxista das classes sociais o proletariado é o sujeito *potencialmente* – e não obrigatoriamente – revolucionário da ordem do capital.

> A práxis social da classe operária contém essa potencialidade transformadora, porque o proletariado ocupa uma posição de *centralidade* no modo de produção capitalista: constitui o produtor coletivo direto das mercadorias. O seu trabalho produz a massa de mais-valia, que é a "matéria-prima" para a acumulação de capital. Esta sua *situação de classe*, derivada de sua inserção no modo de produção, leva-o a vivenciar diretamente a exploração do trabalho e a dominação burguesa. A situação de classe dominada e explorada leva "constantemente o operariado a opor reação ao domínio do capital, o que, de certa forma, empurra para frente a sua consciência" (FREDERICO, 1979a, p. 34). O proletariado, consentâneo com seu ser social, não aceita passivamente a sua situação de classe, mas tende de diversas formas a negá-la. Isto é, o "proletariado permanece dilacerado entre a ideologia dominante e a vivência de sua situação de classe. Por isso, a reificação em que se encontra é contraditória. Na consciência operária, coexistem conflitivamente esses dois estados: a apatia gerada pela reificação e a inquietude decorrente de sua situação de classe" (FREDERICO apud EVANGELISTA, 2002, p. 100).

A contribuição teórica de Thompson e sua visão não reducionista de classe dá força e vitalidade à máxima profundamente revolucionária de Marx de que "a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores":

> Seu projeto histórico [de Thompson], sua reconstrução da história feita pela classe operária como agente ativo e não apenas como vítima passiva, evolui diretamente do princípio político básico do marxismo e de sua compreensão particular da prática socialista: que o socialismo só há de se realizar pela emancipação da classe operária.

---

[49] Por fim, mais duas visões marxistas acerca da complexa questão do sujeito social da emancipação nos dias de hoje. A primeira, do trotskista Bensaid (2008). A segunda, de Pinassi (2009), discípula de Mészáros. 1ª) "Não há, em *O capital*, definição classificatória e normativa das classes, mas um antagonismo dinâmico que ganha forma, em primeiro lugar, no nível do processo de produção, em seguida, no do processo de circulação e, finalmente, no da reprodução geral. As classes não são definidas somente pela relação de produção na empresa. Elas são determinadas ao longo de um processo em que se combinam as relações de propriedade, a luta pelo salário, a divisão do trabalho, as relações com o aparelho de Estado e com o mercado mundial, as representações simbólicas e os discursos ideológicos. Portanto, o proletariado não pode ser definido de modo restritivo, em função do caráter produtivo ou não do trabalho, que entra somente no livro II de *O capital*, sobre o processo de circulação. (...) Marx fala de proletários. Apesar de seu aparente desuso, o termo é ao mesmo tempo mais rigoroso e mais abrangente do que classe operária. Nas sociedades desenvolvidas, o proletariado da indústria e dos serviços representa de dois terços a quatro quintos da população ativa" (BENSAID, 2008, p. 36). 2ª) "Nesse cenário é o proletariado fabril – do campo e da cidade – que engrossa as estatísticas progressivamente irreversíveis do desemprego. Mas a sombria perspectiva imediata de jamais voltarem a ser readmitidos de forma regulamentada pelo capital, não suprime dos trabalhadores o *ser* da classe à qual permanecem pertencendo. Isso quer dizer que foi a sua forma de existir, melhor, a sua *existência* que mudou, o que necessariamente se reflete na sua consciência de classe e nas suas novas formas de organização, mais adequadas tanto à imediatidade da vida quanto ao enfrentamento mais ofensivo da luta de classes. (...) A história parece ser reaberta pelos *movimentos sociais de massa pautados na centralidade do trabalho* mesmo porque são formados, sobretudo, por trabalhadores desempregados que podem – digo podem e não devem – materializar a potencialidade revolucionária até aqui embotada da classe trabalhadora vivendo, enquanto classe constituída por e para o capital, o momento mais problemático de sua história" (PINASSI, 2009, p. 60. Os grifos não estão no original).

> Essa proposição implica ser a classe operária o único grupo social a possuir não apenas um interesse imediato em resistir à exploração capitalista, mas também o poder coletivo adequado para destruí-la. A proposição também implica um ceticismo em relação à autenticidade – ou, na verdade, à probabilidade – da emancipação não conquistada pela atividade e pela luta, mas daquela que é ganha por procuração ou conferida por benefício. Quanto a isso não há garantias; entretanto, por mais difícil que seja construir a prática socialista a partir da consciência popular, não existe, de acordo com essa visão, nenhum outro material com que ela possa ser construída e nenhum outro socialismo que seja consistente com o realismo político e com os valores democráticos. Talvez a questão seja que o socialismo deverá se realizar dessa forma ou não se realizará de forma alguma (WOOD, 2003, p. 95).

Por fim, para além da questão classe, mas extremamente vinculada a ela, coloca-se a questão da *mediação partidária* e de sua função no processo de "formação de classe" e de sua consciência. A hegemonia pós-fordista do capital dos últimos 40 anos, além da atuação dos partidos comunistas stalinistas oficiais e da adaptação cínica à ordem dos partidos social-democratas, contribuíram decisivamente para que as atuais gerações possuam na maioria dos casos um forte preconceito e desinteresse ante os partidos em geral – à sua própria *existência* enquanto tal – e não apenas perante alguns deles em particular. No que diz respeito ao marxismo revolucionário, esse preconceito se desenvolveu na maioria dos casos pelas práticas burocráticas e autoritárias dos partidos stalinistas oficiais que acabavam por transformar muitos de seus militantes em papagaios ou zumbis – tarefeiros, em maior ou menor grau –, abafando-lhes seu espírito crítico e esmagando sua própria individualidade. Evidentemente, tudo isso em nome da revolução proletária.

Qual o papel do partido para o desenvolvimento da consciência de classe? Lênin, principalmente em '*Que fazer?*', Lukács em '*HCC'* e Gramsci nos seus '*Cadernos do Cárcere'* trabalharam essa questão sob diferentes prismas e será impossível desenvolvê-la aqui. De maneira resumida,

> o papel específico (político) do Partido resulta precisamente, segundo ele [Lukács], do fato de a formação da consciência de classe se chocar permanentemente com o fenômeno do fetichismo e da reificação. Como ressalta Slavoj Zizek em seu posfácio, o Partido desempenha então o papel de meio termo de um silogismo entre a universalidade da história e a particularidade do proletariado. Para a socialdemocracia, ao contrário, o proletariado seria o meio termo entre a história e a ciência encarnada por um partido educador. Enfim, para os stalinistas, o Partido se prevaleceria do "sentido da história" para melhor legitimar sua dominação sobre o proletariado (BENSAID, 2008, p. 39).

Os impactos sobre a questão do partido foram tão grandes que muitos marxistas são hoje bastante desconfiados em relação à necessidade da mediação partidária para os processos de ruptura socialista[50]. A mediação partidária é indispensável para o processo de ruptura

[50] Ao mesmo tempo em que enfatiza a atual potencialidade emancipatória dos movimentos sociais de massa com centralidade no trabalho, Pinassi (2009) parece possuir uma posição bastante *cética* ante a participação e a

socialista, seja pelo papel que pode (e deve) cumprir para o desenvolvimento da consciência de classe do proletariado, seja pelo fato de poder colocar-se em uma posição *universal* frente a atual fragmentação das lutas sociais no contexto pós-moderno. Em suma, a necessidade, e a enorme importância, da mediação partidária parece hoje ainda mais premente.

A relação entre o movimento social do trabalho (ou os movimentos sociais de causas específicas), e o partido político precisa se pautar pela independência e complementaridade.

> Entre partidos e movimentos sociais, mais do que uma simples divisão do trabalho, há uma reciprocidade e uma complementaridade. Enquanto a subordinação dos movimentos sociais aos partidos políticos significaria uma estatização do social, a dissolução dos partidos no movimento social significaria um inquietante enfraquecimento da política. Reduzida a um prolongamento direto do social, ela se limitaria ao lobby corporativo. A soma de interesses particulares sem vontade geral acabaria delegando a uma burocracia todo-poderosa a representação do universal (BENSAID, 2008, p.31).

Começamos dizendo que a pós-modernidade é o resultado histórico das profundas derrotas dos movimentos emancipatórios da década de 1960. Essas derrotas produziram uma nova configuração social, uma nova modalidade de acumulação do capital (toyotismo) que não se envergonha de juntar ou amalgamar no mesmo momento histórico as mais diversas formas de extração de mais-valia e os mais distintos modos de exploração do trabalho: escravo, servil e assalariado, seja este, temporário, part-time, formal ou informal. Essa nova modalidade de acumulação necessita de uma ideologia que cumpra a função de explicar e justificar – ao mesmo tempo que corresponde – o status social deste novo momento histórico. Esta ideologia chama-se *pós-modernidade*. Com ela, declina a noção de *universal* e eleva-se a de *particular*. Com ela, festejam-se as diferenças e as pluralidades e despreza-se a igualdade e a unidade. Com ela deve-se lutar contra tudo, desde que os fundamentos sociais permaneçam obscurecidos e intocados.

E ainda que a pós-modernidade tenha tido o mérito de ter *contribuído* para a emersão mais efetiva dos movimentos sociais de luta por causas específicas e contra diversas formas de opressão existentes na vida social[51], serve mais à confusão do que à explicitação de um movimento teórico *sintético* superior, dado que fica aprisionada às premissas teóricas de uma perspectiva completamente reificada da vida social e de sua atual divisão do trabalho correspondente.

> O pós-modernismo não é, por certo, apenas uma espécie de equívoco teórico. Ele é, entre outras coisas, a ideologia de uma época histórica específica do Ocidente, em

---

função – às vezes podendo chegar a duvidar de seu caráter necessário – dos partidos políticos na citada ruptura. Seja como for, a mediação partidária não comparece em suas elaborações.

[51] "Estou dizendo que o pós-modernismo *ajudou* a colocar essas questões na pauta política; mas os movimentos das mulheres e dos direitos civis na verdade o precederam, e nem todos esses ativistas definiriam sua política em termos pós-modernistas" (EAGLETON, 1998, p. 131).

> que grupos vituperados e humilhados estão começando a recuperar um pouco de sua história e individualidade. Isso, como argumentei, se constituiu sua conquista mais preciosa; e ninguém de bom senso esperaria que as pessoas envolvidas numa luta penosa por reconhecimento ficarão, de uma hora para outra, muito entusiasmadas com noções transfiguradas de universalidade, sobretudo quando essas idéias nascem de grupos adversários por tradição. Essas concepções soam demasiado convenientes, ainda mais quando elas ainda estão historicamente emaranhadas nas formas mais deletérias de universalidade. Existe de fato um tipo negativo de universalismo; mas também há um tipo negativo de particularismo. Se o universalismo iluminista é exclusivista na prática, o particularismo étnico pode ser exclusivista tanto na prática como na teoria (EAGLETON, 1998, p.118).

5.2 Decadência ideológica

> O esgotamento das possibilidades revolucionárias da burguesia – o fim do seu período epopeico – impõe-lhe o abandono do posicionamento historicamente universal tão bem representado pelo realismo dos teóricos clássicos. A afirmação – e as sucessivas confirmações – do poder de comando da classe burguesa será, então, orientada por um afastamento progressivo, até tornar-se absoluto, das verdadeiras necessidades históricas. Em toda parte, sua hegemonia irá depender de concílios espúrios com o passado e da sua maior ou menor competência ideológica em mitigar as contradições, sobretudo, materiais que passa a criar com muito maior desenvoltura. E quanto mais se esforça por naturalizar a realidade social por meio das apologias do eterno presente (e, para o irracionalismo cada vez mais forte, do eterno retorno), mais a burguesia afirma seu caráter antiontológico
> [Maria Orlanda Pinassi, *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*].

Quando Marx e Engels escreveram o Manifesto do Partido Comunista em 1848, o capitalismo passava por um marco histórico em seu desenvolvimento. A revolução social se espalhava pela Europa e pela primeira vez as classes sociais que cerca de meio século antes haviam juntas proporcionado a vitória da revolução francesa, mediam forças umas contra as outras. Em especial, 1848 marca o fim da burguesia enquanto uma classe social progressiva e com interesses na emancipação geral da humanidade. O proletariado percebeu-se enquanto antagonista estrutural da classe burguesa e do capital e que para libertar-se deveria lutar independente e resolutamente contra ela.

Em outras palavras, após 1848 dá-se o que Lukács viria a chamar de "decadência ideológica" da burguesia, indicando que essa classe, que havia capitaneado o processo de dissolução do antigo regime e do mundo da feudalidade, desligava-se definitivamente do movimento histórico-político que proporcionou a eclosão do mundo moderno. Transformava-se em uma classe reacionária do ponto de vista do desenvolvimento histórico. Estava interessada na manutenção do mundo tal qual ele se apresentava naquele momento e deixava

para trás as bandeiras que anteriormente empunhara lado a lado com as demais classes do Terceiro Estado.

As conseqüências teóricas não poderiam deixar de serem sentidas. Enquanto parte do movimento histórico-político revolucionário, a burguesia tinha interesse em descobrir a verdade, em demonstrar racionalmente que as instituições, tradições e visão de mundo do antigo regime impediam o desenvolvimento do gênero humano e serviam como forma de manutenção e justificativa ideológica desse mesmo mundo. A partir de então, a burguesia passa a possuir uma visão de mundo cada vez mais conservadora e, no limite, reacionária, fazendo com que as suas próprias elaborações teóricas e racionais (legadas pela cultura da ilustração[52]), revistam-se, de maneira sempre crescente, em formulações ideológicas e vulgares. Não é à toa que, nesse período, a própria economia política clássica, "maior e mais típica ciência nova da sociedade burguesa" (LUKÁCS apud NETTO & BRAZ, 2006, p.18), entra em crise e dá lugar à economia vulgar.

> Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a Razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade. Referindo-se à revolução européia de 1848, na qual a burguesia traiu definitivamente a causa do progresso social, Marx indica as raízes reais dessa ruptura no seio da evolução cultural burguesa: "A burguesia tinha uma exata noção do fato de que todas as armas que forjara contra o feudalismo voltavam seu gume contra ela, que todos os meios de cultura que criara rebelevam-se contra sua própria civilização, que os deuses que inventara a tinham abandonado[53]". Entre o que a burguesia agora apressava-se a abandonar estava, talvez em primeiro lugar, a categoria da Razão (NELSON COUTINHO, 1972, p. 8).

[52] Segundo Nelson Coutinho (1972), a burguesia abandonou os três elementos filosóficos fundamentais criados durante o período de ascensão histórica do gênero humano que vem desde o Renascimento e passa pelo Iluminismo: o historicismo concreto, o humanismo e a razão dialética. Hegel é concebido por ele como o filósofo da grande síntese entre esses três elementos. O auge no plano filosófico de toda essa tradição. É em sua fase decadente que a burguesia irá abandonar essas conquistas e os seus edifícios filosóficos posteriores se chocarão e procurarão desacreditar o sistema do filósofo alemão sempre em um sentido empobrecedor e vulgarizador. "O mérito essencial de Hegel reside nessa sua capacidade de sintetizar e elevar a um nível superior todos os momentos progressistas do pensamento burguês revolucionário. Podemos resumi-los, esquematicamente, em três núcleos: o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *Razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma de unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias que englobam, superando, as provenientes do "saber imediato" (intuição) e do "entendimento" (intelecto analítico)" (NELSON COUTINHO, 1972, p. 14-15).

[53] MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, In Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, ed. Brasileira, Rio de Janeiro, 1956, vol. 1, p. 261.

Carlos Nelson Coutinho[54] argumenta com base nas trilhas deixadas por Lukács, em especial nas existentes em seu livro *A destruição da razão*, que a cultura burguesa pós-decadência ideológica divide-se em duas grandes vertentes: uma irracional e outra racional-formal. No limite, as duas vertentes são parte de uma mesma totalidade histórica, a do período aberto pela decadência ideológica, que as incapacita de apreender a essência do mundo. Em suma, ambas capitulam diante da "positividade fetichizada do mundo contemporâneo" (NELSON COUTINHO, 1972, p. 3). Os argumentos de Coutinho são muitos e variados, e não nos cabe aqui descrevê-los. O que nos interessa mostrar é que a riqueza de sua análise reside justamente em mostrar que os diferentes períodos históricos de desenvolvimento do ser social produzem e têm como articulações determinadas, certas elaborações no plano da teoria. Que essas elaborações teóricas não são casuais, não caem do céu, mas *respondem* e *influenciam* o desenvolvimento histórico desse tipo de ser em um dado período. É evidente que essa maneira de lidar com a questão da relação entre períodos históricos determinados e elaborações teóricas correspondentes, estão formuladas em um "nível mais geral do processo histórico-universal em seu conjunto" (NELSON COUTINHO, 1972, p. 48). Essa periodização não é suficiente para a análise de uma corrente teórica determinada, por exemplo, a corrente teórica da *pós-modernidade de oposição (ou contestação)*[55], na qual o FSM faz parte, com todas as suas singularidades e sua forma específica de articulação com seu tempo. Só uma análise concreta pode realizar essa tarefa. Ainda assim, mesmo que no nível abstrato, a citação de Coutinho abaixo "contribui para uma compreensão dialética das contradições filosóficas da atualidade" (NELSON COUTINHO, 1972, p. 48).

> Tanto o irracionalismo quanto o "racionalismo" formalista (do qual o estruturalismo é apenas uma manifestação) são expressões necessárias do pensamento ideológico da burguesia contemporânea, incapaz de aceitar a Razão dialética, a dimensão histórica da objetividade, a riqueza humanista da práxis. O predomínio de uma ou outra posição – como tentaremos indicar – depende de causas históricas. Quando atravessa momentos de crise, a burguesia acentua ideologicamente o momento irracionalista, subjetivista; quando enfrenta períodos de estabilidade, de "segurança", prestigia as orientações fundadas num "racionalismo" formal (NELSON COUTINHO, 1972, p. 3).

[54] O livro de Carlos Nelson Coutinho utilizado aqui é de 1972, *O estruturalismo e a miséria da razão*. Atualmente seu autor não autoriza a reedição desse livro, o que parece indicar que ele não comunga mais com as posições ali colocadas. Sergio Lessa o qualifica como um "livro seminal".

[55] Utilizamos aqui a distinção efetuada por Sousa Santos, entre: uma *pós-modernidade de celebração*, que com uma posição política de direita, tem uma concepção epistemológica tendente a apagar ou realizar uma ruptura completa e total com os pressupostos categoriais da modernidade, uma vez que entende que nenhum deles pode dar conta da explicação do mundo atual, completamente fluido e efêmero; e, uma *pós-modernidade de oposição (ou contestação)*, que possuindo uma posição política de esquerda, critica a globalização hegemônica neoliberal e prega a necessidade de constituição de uma outra racionalidade, uma vez que a razão moderna, ainda quando são levadas em conta as de tendências críticas, acabaram por corromper os ideais de emancipação que as animavam.

Como já referido, a derrota dos movimentos dos anos 1960 (1967-1975) inaugurou uma nova fase da *hegemonia* do capital no mundo. Situando a discussão em um plano mais geral e abstrato, a referida derrota inaugura, paulatina e progressivamente, na cultura do fim do século, o afastamento e desqualificação das categorias relacionadas ao trabalho (dialética, totalidade, classes sociais, revolução, partidos políticos, trabalho abstrato e concreto, alienação, fetichismo, etc). Houve, ainda, um claro deslocamento e priorização para o pólo do sujeito na questão do conhecimento, fazendo com que a ciência fosse dominada cada vez mais por uma perspectiva *subjetivista* e, por conseqüência, preocupações *ontológicas*[56] fossem desconsideradas, ora sendo consideradas como pura metafísica, ora tratando-se de questões incognoscíveis, fazendo com que um *epistemologismo*, muitas vezes arbitrário, viesse à tona. Se durante o período de "segurança" e estabilidade do pós-guerra, ou seja, durante a vigência ascendente do taylor-fordismo, a "razão" formal era tida como a razão em geral, agora, o pêndulo caminhava claramente para o pólo irracionalista. Em suma, várias das conquistas teóricas do gênero humano durante o longo período de lutas pela consolidação do mundo moderno e liquidação do antigo regime foram todas (ou quase) colocadas à prova. Vejamos algumas das principais com a ajuda de Netto[57] (2002: 94-96)[*]:

- a determinação do estético e sua delimitação frente ao conhecimento científico, nomeadamente no quadro das ciências sociais, têm sido postas como irrelevante[58];

[56] Não nos referimos a uma ontologia metafísica, mas sim à ontologia materialista do ser social, tal como formulada e sistematizada pelo último Lukács. A *impostação ontológica* mostra que "a razão é o reflexo na consciência ("saber") das determinações ontológicas ("objetivas" e "universais") da realidade ("substância absoluta"). [...] Verifica-se uma clara subordinação da lógica (e da epistemologia) à ontologia" (NELSON COUTINHO, 1972, p. 85). "a) a análise lukacsiana tem na categoria de totalidade a sua pedra-de-toque; b) como o exige toda reflexão centrada nas questões ontológicas, a elaboração lukacsiana ancora-se também numa categoria de *substância*, só que radicalmente histórica e criativamente redimensionadora das relações entre essência e fenômeno; c) abordando a constituição do social como um nível específico do ser, tomado este na sua *unidade* (donde a *diversidade* dos seus constituintes), Lukács mantém sempre firme a determinação distintiva entre natureza e sociedade; d) o ser social, para Lukács – como para o *jovem* Marx –, é um ser objetivo, isto é, um ser que se objetiva; a *realidade objetiva* com que se defronta e a que ele responde, precisamente através das suas *objetivações*, configura-se como o complexo em movimento das determinações naturais e sociais (exatamente as objetivações acumuladas e em processo) que envolvem e constituem o agir social teleológico, e; e) a *história* é o processo de produção e reprodução daquelas objetivações – e se estas, sempre, são teleologicamente efetivadas, o processo histórico, em si mesmo, não dispõe de finalismo" (NETTO, 2002, p. 90).

[57] Os pontos usados aqui para ilustrar o questionamento e desqualificação das conquistas do gênero humano na longa tradição progressista, que vem do renascimento até a consolidação do mundo moderno, passando pela ilustração, são utilizadas por Netto, de maneira específica, para mostrar os núcleos de colisão entre a herança e o legado do pensador húngaro Georg Lukács e a cultura de seu tempo, que é ainda, no essencial, a nossa cultura. Para nós, os pontos assinalados por ele servem perfeitamente para indicar as repercussões teóricas da emersão e vigência da dominação neoliberal.

[*] As próximas referências a Sousa Santos, presentes nas notas 19-23, também são retiradas de Netto (2002).

[58] "... está precludida qualquer possibilidade de demarcações rígidas entre disciplinas ou entre gêneros, entre ciências naturais, sociais e humanidades, entre arte e literatura, entre ciência e ficção" (Sousa Santos, Boaventura. (1995), *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10ª edição, São Paulo, Cortez Editora, p. 332).

- [...] as categorias de *aparência* e *essência*, sem as quais não há como implementar e compreender o processo do conhecimento (antropomorfizador ou não), [...] esse par categorial não desfruta de nenhum valor na cultura em tela[59] – antes, é mesmo visto como suspeito[60];
- a ciência que é um *reflexo* do mundo objetivo, transforma-se na cultura em questão, em um saber de caráter discursivo, similar a outras discursividades – e, reduzida ao *discurso*, além de constituir-se num estrito *jogo de linguagem*, não pode aspirar a nenhuma *superioridade cognitiva* em face de outros saberes e, uma vez que posta como discurso, o estatuto de sua *verdade* encontra-se na *retórica*[61];
- a *unidade diferenciada* que envolve sociedade e natureza, tende a ser na cultura aqui referenciada claramente substituída por uma *identidade* – o que, no limite, conduz à tese segundo a qual todas as ciências são sociais[62];
- a *realidade objetiva* [...], tende a ser algo minimalista para a cultura referida, uma vez que sua *objetividade* é reduzida a *dimensões simbólicas*, ocorrendo uma *semiologização* inclusive dos seus níveis materiais – a reificação do *imaginário* sinaliza otimamente esse processo de desontologização da realidade;
- quanto à categoria *trabalho*, ela vem tendo a sua centralidade como constitutiva da socialidade inteiramente deslocada e, em casos extremos, assiste-se a um verdadeiro cancelamento de sua vigência "na sociedade pós-industrial";
- enfim, no que tange à idéia da *história* como processo, também ela é dissolvida num caleidoscópio de representações expressas em discursos que não pretendem mais que se apresentar logicamente articulados.

Mas este se trata de um movimento amplo, geral e em um nível elevado de abstração. Cabe inserir o FSM, de maneira específica, no interior desse movimento para que se possa avaliá-lo de maneira singular. O FSM é, por um lado, uma resposta à hegemonia neoliberal e, por outro, uma evidência de seu esgotamento.

Ainda que se insira nos marcos históricos dessa cultura neoliberal, o FSM deve ser entendido, de acordo com o já anteriormente mencionado, como parte da porção crítica dessa cultura. Como fazendo parte da *corrente pós-moderna de oposição (ou de contestação)*. A questão então é avaliar a natureza, o grau e a amplitude da criticidade dessa corrente, em que Sousa Santos é o seu intelectual mais *típico*.

Essa corrente, ainda que procure representar-se como o realmente "novo" movimento de crítica social ao mundo globalizado e neoliberal, realiza a identificação de todos os movimentos sociais modernos de emancipação (onde o marxismo é considerado o principal)

---

[59] A cultura referida é, de maneira aproximada, a cultura hegemônica desde os últimos 25 anos do século XX, ou seja, a cultura da era neoliberal. Podemos utilizar também a expressão "cultura pós-moderna".

[60] "...o novo paradigma da ciência 'suspeita da distinção entre aparência e essência' (Sousa Santos, Boaventura. (1995), *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10ª edição, São Paulo, Cortez Editora, p. 331).

[61] "As lutas de verdade são travadas com discurso argumentativo e a verdade é o efeito de convencimento dos vários discursos de verdade em presença e em conflito. A objetividade é a propriedade do conhecimento científico que obtém consenso no auditório relevante dos cientistas" (Sousa Santos, Boaventura. (1989), *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio de Janeiro, Graal Editora: 149). "[...] Produto de comunidades interpretativas [...], o conhecimento emancipatório pós-moderno assume a sua artefactualidade discursiva. Para essa forma de conhecimento, a verdade é retórica, uma pausa mítica numa batalha argumentativa contínua e interminável travada entre vários discursos de verdade" (Sousa Santos, Boaventura. (2000), *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo, Cortez Editora, p. 96).

[62] "A distinção natureza-sociedade faz hoje pouco sentido, uma vez que a natureza é cada vez mais a segunda natureza da sociedade. A natureza é uma relação social que se oculta atrás de si própria..." (Sousa Santos, Boaventura. (1995), *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 10ª edição, São Paulo, Cortez Editora, p. 274).

com os pressupostos racionais da ordem burguesa (fetichizada e instrumental) que buscaram combater[63]. O ataque se dirige a todo tipo de teoria que pretenda atingir a universalidade, por conseguinte, também à categoria da totalidade e, por fim, à possibilidade de uma reconstrução global do mundo pela razão. Em suma, o mundo é um emaranhado de particularidades, impossível de ser reconstituído racionalmente. Com isso, o que cabe é a consolidação de uma *democracia epistemológica* (é evidente que aqui, mais uma vez, fica clara a postura anti-ontológica do FSM). As particularidades não se reúnem e não se articulam em uma totalidade. Essas concepções têm uma clara repercussão na prática política do FSM.

> Como mencionei acima, a teoria política da modernidade ocidental, tanto na versão liberal como na marxista, construiu a unidade na acção colectiva a partir da unidade dos agentes. De acordo com ela, a coerência e o sentido da transformação social baseou-se sempre na capacidade de o agente privilegiado da transformação social, fosse ele a burguesia ou a classe operária, representar a totalidade da qual a coerência e o sentido político derivariam. De uma tal capacidade de representação provinham, quer a necessidade, quer a operacionalidade, de uma teoria geral da transformação social. A utopia e a epistemologia subjacentes ao FSM colocam-no nos antípodas dessa concepção. Como já referi, a extraordinária energia de atracção e de agregação revelada pelo FSM reside precisamente na recusa da idéia de uma teoria geral. A diversidade que nele encontra um abrigo está decidida a não ser canibalizada por falsos universalismos ou por falsas estratégicas únicas, avançadas por uma qualquer teoria geral. O FSM sublinha a idéia de que o mundo é uma totalidade inesgotável, dado que possui muitas totalidades, todas elas parciais. Por conseguinte, não faz sentido tentar apreender o mundo a partir de uma única teoria geral, pois uma tal teoria irá pressupor sempre a monocultura de uma dada totalidade, necessariamente parcial e a homogeneidade das suas partes. O tempo em que vivemos, cujo passado recente foi dominado pela idéia de uma teoria geral, é talvez um tempo de transição que pode ser definido da seguinte maneira: não

[63] O problema aqui está na identificação realizada por praticamente todas as correntes de pensamento pós-moderno (e a corrente pós-moderna de contestação não é exceção) entre as categorias de *intelecto* e *Razão* sistematizadas por Hegel. O intelecto é um momento abstrato e necessário do processo de racionalidade e apreensão da realidade imanente do mundo. Mas não esgota, nem engloba a Razão. O intelecto privilegia a *forma*. A Razão, a articulação da forma com um conteúdo determinado. Esta rearticula e totaliza concretamente o que o intelecto dividiu abstratamente, e assim consegue apreender a complexidade e a *totalidade* do movimento do real. Ocorre que ao igualar intelecto e Razão, a cultura pós-moderna colabora para o processo de empobrecimento da Razão em geral. É aqui onde se origina a desqualificação de todas as tentativas emancipatórias dos movimentos sociais da modernidade, pois esses estavam parametrizados pela Razão manipulatória e instrumental (que aqui é tomada como Razão moderna em geral). "[...] o problema que aqui se coloca é o da passagem do intelecto à Razão. Deixando de lado as questões ontológicas do em-si, a práxis manipulatória pode operar eficazmente com as categorias do intelecto; como vimos, ocorre nela um processo no qual divide-se o real em um certo número de "dados" ou elementos finitos, posteriormente combinados segundo regras formais. (Os elementos sublinhados constituem precisamente categorias intelectivas: divisão, finitude, combinatória, formalização). Por outro lado, os procedimentos intelectivos, fixados em regras independentes do conteúdo, constituem aquilo que Horkheimer chamou de "razão subjetiva" (em contraste com a "objetiva"). Embora provenham de uma abstração realizada no objeto, a característica essencial delas não é a de constituírem reflexos da realidade, mas a de serem procedimentos subjetivos que, formalizados e generalizados, possam tratar o objeto como um mero material de manipulação; em outras palavras, essas categorias ou regras refletem a própria atividade do sujeito no ato da práxis manipulatória. Por isso, não podem estabelecer a verdade ou falsidade do pensamento; seu único critério é a "eficácia". Ao contrário, as categorias da Razão (ou da "razão objetiva" de Horkheimer) são um reflexo da configuração ontológica da objetividade, uma tentativa de apreendê-la em sua verdade objetiva. Enquanto o intelecto empobrece o real (ao dividi-lo, formalizá-lo e reduzi-lo à pura finitude), a Razão tenta apreendê-lo em sua totalidade: como unidade na diversidade, como síntese de conteúdo e forma, como dialética do finito e do infinito. A Razão, assim, corresponde àquele nível da práxis que definimos como apropriação humana da objetividade" (NELSON COUTINHO, 1972, p. 82).

> precisamos de uma teoria geral, mas ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Por outras palavras, precisamos de um universalismo negativo: um acordo geral sobre o facto de que nenhum grupo, nenhuma teoria ou prática singular possui a receita infalível para conceber outro mundo possível e concretizá-lo (SOUSA SANTOS, 2008, p.30).

Os movimentos sociais emancipatórios da modernidade se corromperam e corromperam suas utopias, fundamentalmente, pelo fato de estarem animados pela racionalidade de seus antagonistas, e não por conta de determinadas circunstâncias históricas[64]. Assim procedendo, essa corrente busca inaugurar uma nova época e um novo padrão de lutas emancipatórias, onde o passado deve ser mais esquecido do que lembrado.

Em suma, para uma nova cultura política emergir, e o FSM a representaria, deve-se *subjetivamente* construí-la no dia a dia, evitando-se cair na racionalidade da política da modernidade, onde luta política somente pode levar à dominação[65]. Assim, busca-se modificar a *natureza* do complexo da política, pela modificação da *forma* como se concebe e se vivencia a política. Em resumo, busca-se modificar o mundo pela modificação da *forma* como se apreende o mundo. Ou ainda, em outras palavras, o ser do mundo é, em-si mesmo, o que subjetivamente entendemos sobre ele. A mudança do mundo é teoricamente possível como *vontade subjetiva interior* de mudança. Assim, é o subjetivo que instaura o objetivo. A metáfora, já citada, de Francisco Whitaker, outro intelectual fundamental para o surgimento e a dinâmica do FSM, é emblemática. "O polvo", ou a tentação de dominar as pessoas enquanto

---

[64] Aqui ocorre uma recaída *idealista* por parte da pós-modernidade de contestação, com a entificação da razão moderna. "Um dos traços que melhor caracterizam a ambiência cultural pós-moderna – para além de um surpreendente banalismo nas suas formulações – reside em que, nela, o antiontologismo associa-se a uma concepção clara e grosseiramente *idealista* do mundo social. A regressão teórica contida nessa recaída idealista aparece especialmente na entificação da razão moderna pelos pós-modernos, entificação que a torna um demiurgo onipotente de fazer inveja ao Espírito hegeliano: a razão é a responsável pelas "falácias" que se revestiram do caráter das "promessas" da Modernidade – o controle otimizado da natureza (que, de fato, se revelaria como destruição e vestíbulo da catástrofe ambiental) e a interação humana emancipada (que, na verdade, se mostraria como opressão e heteronomia). Na imanência da razão moderna, a dimensão instrumental estaria inevitavelmente vocacionada para "colonizar" a dimensão emancipatória. É ao movimento da razão moderna que se creditam as realidades constitutivas da sociedade urbano-industrial, com a sua coorte de seqüelas deletérias, da opressão generalizada a vazios mitos libertários e à destruição de ecossistemas. Nas construções pós-modernas, a realidade da ordem burguesa contemporânea deriva do dinamismo interno da razão incondicionada, que tudo pode.
Obviamente que esse idealismo não é inocente: ao creditar à razão a realidade histórico-social contemporânea, o que fica na sombra é a **ordem do capital**, com a *dominação de classe da burguesia*. É evidente que as implicações políticas dessa regressão teórica também são regressivas: entre os pós-modernos, as alternativas à sociedade capitalista ou não se põem ou, quando se põem, estão no limbo das utopias. A inofensividade dessas construções em face da ordem do capital – assim como são inofensivas ao domínio capitalista as defesas extremas do "multiculturalismo" e do "direito à diferença" – é tão mais cristalina quanto mais "radicais" (e menos politizados) são os "discursos" que a atualizam" (NETTO, 2002, p. 97).

[65] O FSM tem uma *concepção de poder* que o impossibilita de se constituir em um sujeito político importante na luta política mundial efetiva contra o neoliberalismo. Essa concepção incapacita-o de constituir sujeitos políticos capazes de "ocupar e lutar pelos espaços de poder em nível local, regional e global". Muito dessa idéia deriva da recusa do FSM em enveredar para o que para ele é um caminho inexorável à corrupção dos ideais: a luta pela conquista do poder político.

luta-se pela emancipação social, característico do velho mundo ou da velha esquerda, deve manter-se controlado, afastado, sufocado. “O polvo” dificilmente deixará de existir, mas nós podemos evitar que ele lance seus tentáculos e nos corrompa. Em vez de conceber a luta emancipatória como um direcionamento rumo à superação das condições socais que mantêm “o polvo” sempre presente, como um fantasma jamais exorcizado, o FSM busca, a partir do subjetivo, da força de vontade e da retidão pessoal, inaugurar um novo tempo para as lutas emancipatórias.

> Continuam existindo no Fórum tensões permanentes entre o mundo velho e o mundo novo. Nossas práticas são guiadas pela horizontalidade, na perspectiva da não disputa pelo poder, mas de cooperação, de tentar entender o que o outro fala, articular. Porque a união faz a força. E isso em um mundo que tradicionalmente tem uma disputa de hegemonia contínua. A união se faz pela escuta, pela cooperação. E isto eu vejo que está acontecendo. Muita gente não se dá conta. Costumo dizer que, quando trabalhamos no processo do Fórum, sentados à mesa de debates, é como se embaixo da mesa tivesse um polvo enorme, que é o polvo do mundo velho, tentando puxar para baixo o que a gente está fazendo. E temos que permanentemente estar atentos a isso. No processo do Fórum, temos que nos livrar do polvo nas nossas tentativas de começar algo novo, práticas novas e uma nova maneira de fazer política (WHITAKER, 2006).

No limite, a proposta emancipatória do FSM é uma proposta de emancipação pelo complexo da *ética.* E ainda que essa dimensão seja *indispensável*, não pode ser concebida como *fundante* para uma prática política emancipatória. A dimensão ética da luta emancipatória só pode ser justa e corretamente concebida quando referida ao em-si do mundo, à sua dimensão *ontológica*, que ao mesmo tempo possibilita e limita uma dada prática ética. Não podemos inaugurar uma nova ética, uma nova cultura emancipatória, etc, apenas propondo uma vivência ética diferente entre os seres humanos, ou entre os diversos movimentos sociais em luta contra a globalização, ainda que isso tenha muita importância. Uma nova ética só pode surgir quando, no movimento de busca pela nova ética, enfrentamos objetivamente o estado de coisas que impossibilita a realização dessa mesma ética buscada. Entretanto, o movimento ético buscado pelo FSM é *transcendente* e não se vincula à *imanência* do mundo capitalista e neoliberal.

Depois de ter exposto como a prevalência do epistemológico sobre o ontológico e do subjetivo sobre o objetivo são dimensões constitutivas do FSM, é importante, mesmo que de passagem, mostrar como isso repercute em sua prática política emancipatória. Em outras palavras, como as concepções teóricas acabam se encontrando com as concepções políticas e como elas se retro-alimentam mutuamente.

As principais contribuições do FSM para a esquerda do século XXI, segundo Sousa Santos, são: as *pluralidades despolarizadas* e a *tradução intercultural*, que nós podemos

resumir na capacidade que os mais diversos movimentos sociais têm em se articular, evitando as polarizações que impedem as ações coletivas e fortalecendo os laços que possibilitam as práticas mais amplas e eficientes contra o neoliberalismo. Respeito pela diversidade, reconhecimento das diferenças e unidade na ação, em resumo. É evidente que isso muitas vezes requer uma reconsideração das próprias bases teórico-práticas e da autocrítica que cada movimento faz sobre si mesmo. Em suma, as atividades dos eventos anuais devem servir como *modelo* para as atividades de articulação entre os movimentos sociais no seu cotidiano de lutas. Parece claro que para que um modelo como esse pudesse aparecer e tivesse a necessidade de ser teorizado, como Sousa Santos procura fazer, temos como pressupostos, por um lado, a maior fragmentação proporcionada pela alteração e remodelação do padrão de exploração capitalista de taylor-fordista em toyotista e, por outro lado, uma grande incapacidade de auto-crítica por parte da esquerda anti-capitalista em geral.

Quando entendemos o FSM como um método, uma nova maneira de conceber as transformações sociais, ou como um novo padrão de lutas sociais emancipatórias, ou seja, exatamente o que o FSM se propõe a ser, uma vez que não se pretende restrito aos dias do mês de Janeiro em que ocorre, e quando levamos em conta o que o próprio Sousa Santos disse mais acima: "deve considerar-se como parte do processo do FSM as ações regionais ou globais levadas a cabo pelas redes de movimentos e organizações que integram o FSM, desde que essas iniciativas respeitem a Carta de Princípios", vemos a impossibilidade desse *novo padrão de lutas emancipatórias* expandir-se como uma alternativa verdadeiramente concreta ao domínio e à *hegemonia* neoliberal. Pois nessa particular concepção de *espaço aberto*, dos *consensos*, da dimensão *ética,* subjetiva e transcendentemente entendida enquanto *fundante*, de sua recusa em lutar pelo *poder político*, da prevalência do *subjetivo* sobre o *objetivo*, do primado da *epistemologia* sobre a *ontologia*, da impossibilidade de um critério racional que supere as diversas *particularidades* e re-estabeleça a *totalidade* efetiva dos diversos movimentos sociais em articulação e luta pela emancipação, o FSM contribui, mesmo que esse não seja o seu objetivo, para a *obstaculização* da emersão de um movimento que, realizando a articulação entre a emancipação política e a emancipação humana, ou seja, entre as particularidades e a universalidade, entre os direitos e a superação da necessidade de se lutar por direitos[66], possa fornecer uma alternativa, desta vez sintética, urgente e necessária, à

[66] Um teórico que Sousa Santos já havia rejeitado pelo fato de, em seu julgamento, estar aprisionado pela ideologia do progresso, mesmo tendo buscado romper os descaminhos da luta emancipatória e revolucionária de sua época, numa linguagem que os pós-modernos considerarão certamente ultrapassada, disse certa vez: "A IV Internacional não rejeita as reivindicações do velho programa mínimo, à medida que elas conservam alguma força vital. Defende incansavelmente os direitos democráticos dos operários e suas conquistas sociais. Mas

barbárie que se estabelece cotidianamente e que se intensifica com a manutenção do domínio neoliberal sobre os nossos destinos.

5.3 Boaventura de Sousa Santos

> Necessitamos de um outro tipo de racionalidade.
>
> As grandes teorias às quais nos acostumamos – de alguma maneira, o marxismo e outras correntes e tradições – não parecem nos servir totalmente neste momento.
>
> (...) para preservar a biodiversidade, de nada serve a ciência moderna.
>
> [Boaventura de Sousa Santos, *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*].

É sabido e notório que no interior do Fórum Social Mundial vários grupos, organizações e movimentos, dos mais variados espectros do campo político, possuem importância e relevância para o seu devir. O MST, a CUT, a CBJP, o Instituto Ethos, o IBASE estarão provavelmente entre as organizações mais conhecidas e influentes em nível nacional. Em nível internacional, ATTAC, CLACSO, Focus on the Global South, Via Campesina, ocupam um papel de bastante destaque. Entretanto, caso quiséssemos escolher uma organização que representasse e expressasse o mais fielmente possível a *alma* política e teórica do FSM, não só encontraríamos grandiosas dificuldades como provavelmente seríamos mal sucedidos. Entre os intelectuais e ativistas mais representativos, entretanto, ainda que a tarefa não seja menos complicada, Boaventura de Sousa Santos, sem margem para grandes divergências, seria mencionado como talvez o intelectual que melhor expressa a própria dinâmica do FSM.

Não encontraríamos outro intelectual e ativista tão representativo da dinâmica do FSM como Sousa Santos. Um outro com bastante ascendência para a dinâmica do FSM é Francisco Whitaker. Todavia, ainda que este último seja um dos mais influentes dentro do CI do FSM (e o foi especialmente em seu período de ascensão (2001-2005), quando a concepção de *espaço aberto,* que tem nele o seu mais intransigente defensor, gozava de uma influência amplamente hegemônica) e que tenha mesmo realizado uma análise detida do FSM, o motivo para a escolha de Sousa Santos, além do reconhecimento obtido por seus próprios pares e pelos

---

conduz este trabalho diário ao quadro de uma perspectiva correta, real, ou seja, revolucionária. À medida que as velhas reivindicações parciais mínimas das massas se chocam com as tendências destrutivas e degradantes do capitalismo decadente – e isto ocorre a cada passo –, a IV Internacional avança um sistema de *reivindicações transitórias*, cujo sentido é dirigir-se, cada vez mais aberta e resolutamente, contra as próprias bases do regime burguês. O velho programa mínimo é ultrapassado pelo *programa de transição*, cuja tarefa consiste numa mobilização sistemática das massas em direção à revolução proletária" (TROTSKI, 1938).

participantes do FSM, reside no fato dele ter criado um *sistema teórico* bastante amplo que procura explicar o próprio significado histórico do FSM a partir da análise da estruturação do movimento sócio-cultural da modernidade, do atual período de mudança paradigmática e da necessidade da renovação da teoria e da prática emancipatórias, conforme seus próprios termos).

Não estaríamos muito longe da verdade se disséssemos que o FSM é o movimento político que encarna as propostas emancipatórias do sistema teórico elaborado pelo autor português. Se a Comuna de Paris foi "a forma política por fim descoberta" por Marx e Engels para a sua fórmula de 'ditadura do proletariado', o FSM foi, de maneira semelhante, "a forma política por fim descoberta" por Sousa Santos para o seu sistema teórico de reinvenção da emancipação social em tempos de transição paradigmática.

Com a finalidade de expor, ainda que de maneira geral, o sistema teórico de Sousa Santos, dividiremos a argumentação em três partes: a) a avaliação e a explicação que ele dá para o movimento sócio-cultural da modernidade, sua racionalidade, seu declínio e o atual momento de transição pós-moderna; b) sua concepção de ciência e de epistemologia, e; c) as propostas políticas que defende.

Todos os grandes autores sociais do século XIX e XX, de uma forma ou de outra, para entender e explicar a essência e a dinâmica da sociedade em que viviam, tiveram que enfrentar a questão das origens e a avaliação sócio-histórica da modernidade e de suas promessas emancipatórias. Émile Durkheim elaborou as noções de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica*; Max Weber estudou a relação entre ética religiosa e acumulação capitalista, além de elaborar as idéias de *desencantamento do mundo* e do seu crescente processo de *burocratização*; Karl Marx enfatizou o caráter revolucionário da burguesia, a *dialética* entre as relações sociais de produção e as forças produtivas sociais e o papel da luta de classes, a partir da análise imanente do *movimento do capital* e de sua tendência incontrolável de expansão e controle social total; Jurgen Habermas mostrou como a *racionalidade instrumental* foi adquirindo cada vez maior hegemonia social e como isso fez com que o 'sistema' (dimensões da competição política e econômica) "colonizasse" o 'mundo da vida' (esferas da vida social não dominadas pela razão de meios e fins) e como a saída para esse processo deveria residir no florescimento da *razão comunicativa*.

Sousa Santos segue esses passos e para explicar o atual período de transição paradigmática e pós-moderna (segundo suas próprias palavras), remonta a uma análise do nascimento e da evolução do período da modernidade, de sua razão correspondente e de suas promessas. Em seus termos, o desenvolvimento do paradigma da modernidade, constituído

por uma tensão (e uma tentativa de equilíbrio) entre a regulação social e emancipação social, acabou produzindo a absorção ou o esvaziamento do segundo elemento no primeiro, dada a promiscuidade que manteve com o capitalismo.

> (...) o paradigma da modernidade é um projeto sócio-cultural muito amplo, prenhe de contradições e de potencialidades que, na sua matriz, aspira a um equilíbrio entre a regulação social e a emancipação social. A trajetória social deste paradigma não é linear, mas o que mais profundamente a caracteriza é o processo histórico da progressiva absorção ou colapso da emancipação na regulação e, portanto, da conversão perversa das energias emancipatórias em energias regulatórias, o que em meu entender se deve à crescente promiscuidade entre projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo particularmente evidente a partir de meados do século XIX (SOUSA SANTOS, 2005, p. 137).

Em sua avaliação, a modernidade esgotou definitivamente as suas possibilidades emancipatórias e entrou em um período de exaustão completa (um período de transição que pode durar muito tempo). Se Habermas ainda acreditava (ou acredita) que as promessas da modernidade podem ser cumpridas com instrumentos modernos, Sousa Santos, mantendo a idéia da atualidade das promessas modernas, descarta os seus meios, sua *racionalidade* e seus instrumentos, entendendo que eles são partes do problema e não da solução necessária[67]. Esse período de exaustão da modernidade é na verdade um período de transição paradigmática, que ele designa como pós-moderno, e que exige instrumentos teóricos, epistemológicos e políticos novos (pós-modernos).

Sousa Santos é e se considera um teórico pós-moderno[68] justamente por isso: por entender que o período histórico em que a modernidade se desenvolveu – sem ser capaz de cumprir o que prometeu (em resumo: liberdade, igualdade e fraternidade ou, em outros termos, uma sociedade baseada nos imperativos da razão e que proporcionasse os meios para o livre desenvolvimento material e moral de todos (*progresso* social) a partir do uso também racional dos recursos naturais, indispensáveis a esse mesmo progresso) – terminou, esgotou-se. E com esse esgotamento, os próprios meios, recursos e, finalmente, a própria racionalidade moderna não podem nos ajudar na transição paradigmática. Ainda que as promessas da modernidade sejam válidas e que devamos continuar lutando para efetivá-las – isso o

---

[67] "No entanto, enquanto Habermas acredita que o projeto da modernidade é apenas um projeto incompleto, podendo ser completado com recurso aos instrumentos analíticos, políticos e culturais desenvolvidos pela modernidade, eu penso que o que quer que falte concluir da modernidade não pode ser concluído em termos modernos sob pena de nos mantermos prisioneiros da mega-armadilha que a modernidade nos preparou: a transformação incessante das energias emancipatórias em energias regulatórias. Daí a necessidade de pensar em descontinuidades, em mudanças paradigmáticas e não meramente subparadigmáticas (SOUSA SANTOS, 2005, p. 92)".

[68] A idéia de que vivenciamos uma ruptura com a cultura e o movimento sócio-histórico da modernidade é mais um dos fatores que o aproximam da matriz pós-moderna. Neste ponto, suas visões sobre a modernidade parecem não se diferenciar muito daquelas existentes entre a grande maioria dos teóricos pós-modernos: "(...) para Sousa Ribeiro, tudo o que há de autêntico no pós-moderno está já contido no moderno; para mim, é quase o contrário" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 103).

diferencia de uma série de outros teóricos pós-modernos ou mesmo de uma parte considerável da cultura pós-moderna[69] –, somente com outros meios, instrumentos e uma *outra racionalidade* poderemos obter êxito.

Em resumo, não se trata de entender que as aspirações e os elementos constitutivos da modernidade eram falaciosos ou ilusórios como muitos pós-modernos entendem. Entretanto, como passou a haver uma *promiscuidade crescente* entre a modernidade e o capitalismo, os elementos constitutivos da primeira acabaram *feridos de morte*: a ciência, a epistemologia e a razão modernas, as idéias de progresso, universalidade e totalidade, etc. Nesse movimento promíscuo, o equilíbrio tentado entre regulação e emancipação social perdeu-se (se é que foi alcançado alguma vez), e o pólo da emancipação foi cada vez mais se aproximando e sendo absorvido pelo pólo da regulação. De uma maneira paradoxal e contraditória, todos os grandes ideais emancipatórios modernos se transformaram em grandes instrumentos regulatórios. Não podemos deixar de notar, *mutatis mutandi*, uma certa semelhança com a tese habermasiana de colonização do 'mundo da vida' pela razão manipulatória e instrumental.

Como os elementos constitutivos da modernidade foram subsumidos, até mesmo as teorias emancipatórias modernas se viram metidas nas armadilhas que procuraram superar. O marxismo, talvez a maior das teorias emancipatórias da modernidade, não poderia deixar de se inserir nesse horizonte. Sousa Santos o trata, em geral, como sendo um reducionismo economicista e um determinismo evolucionista, além de criticar sua suposta fé na ciência e na razão modernas.

> Sendo este a traço muito grosso o quadro geral da condição do presente, o que tem o marxismo a contribuir para a sua compreensão e superação? À primeira vista, muito pouco. O marxismo é uma das mais brilhantes reflexões da modernidade, um dos seus produtos culturais e políticos mais genuínos. Se a modernidade se torna hoje mais do que nunca problemática, o marxismo será mais parte do problema que defrontamos do que da solução que pretendemos encontrar. No entanto, há que distinguir. No plano epistemológico, o marxismo pouco pode contribuir para nos

[69] Sousa Santos realiza uma distinção no interior da cultura pós-moderna entre uma porção de celebração e uma outra de contestação, conforme anteriormente dito. Ele se auto-insere na segunda porção: "a transição paradigmática tem vindo a ser entendida de dois modos antagônicos. Por um lado, há os que pensam que a transição paradigmática reside numa dupla verificação: em primeiro lugar, que as promessas da modernidade, depois que esta deixou reduzir as suas possibilidades às do capitalismo, não foram nem podem ser cumpridas; e, em segundo lugar, que depois de dois séculos de promiscuidade entre modernidade e capitalismo tais promessas, muitas delas emancipatórias, não podem ser cumpridas em termos modernos nem segundo os mecanismos desenhados pela modernidade. O que é verdadeiramente característico do tempo presente é que, pela primeira vez neste século, a crise de regulação social corre de par com a crise de emancipação social. Esta versão da transição paradigmática é o que designo por pós-modernismo inquietante ou de oposição. A segunda versão da transição é a dos que pensam que o que está em crise final é precisamente a idéia moderna de que há promessas, objetivos trans-históricos a cumprir e, ainda mais, a idéia de que o capitalismo pode ser um obstáculo à realização de algo que o transcende. As sociedades não têm de cumprir nada que esteja para além delas, e as práticas sociais que as compõem não tem, por natureza, alternativa nem podem ser avaliadas pelo que não são. Esta versão da transição paradigmática é o que designo por pós-modernismo reconfortante ou de celebração" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 35).

> ajudar a trilhar a transição paradigmática. Marx demonstrou uma fé incondicional na ciência moderna e no progresso e racionalidade que ela podia gerar. Pensou mesmo que o governo e a evolução da sociedade podiam estar sujeitos a leis tão rigorosas quanto as que supostamente regem a natureza, numa antecipação do sonho, mais tarde articulado pelo positivismo, da ciência unificada. A crítica epistemológica da ciência moderna não pode assim deixar de envolver o marxismo (SOUSA SANTOS, 2005, p. 35).
>
> As críticas que lhe têm sido feitas incidem, por um lado, no seu determinismo e evolucionismo e, por outro, no seu reducionismo economicista. (...). O que não tem hoje validade é o fato de Marx, fiel às premissas culturais da modernidade no seu tempo, não ter podido pôr a questão da direção da transformação social fora de um quadro legal de necessidades evolucionistas, convertendo assim a questão da necessidade da direção na questão da direção necessária. (...) o segundo traço da teoria da história de Marx, o reducionismo econômico (SOUSA SANTOS, 2005, p. 36).

É de espantar o *reducionismo* que ele opera em relação à obra de Marx e ao seu legado. Ao assim proceder, ele realiza, na prática, a associação e a identificação entre marxismo e suas caricaturas burocráticas (stalinismo). Isso se deve a dois fatores inter-relacionados: a) sua visão do movimento sócio-cultural da modernidade é predominantemente linear e nela inexiste a consideração de uma série de mediações, contradições e complexidades. Muito disso decorre do fato dele tomar a modernidade mais pelos seus resultados do que pelo seu complexo processo de objetivação e das alternativas e saídas históricas efetivas que se chocaram em seu desenvolvimento. Em suma e paradoxalmente, ele utiliza aqui pouco das suas sociologias das ausências e das emergências; b) a inexistência em seu sistema teórico de uma visão *dialética* dos processos e das contradições sociais[70], o que lhe torna incapaz de apreender as relações (não antagônicas e excludentes, mas distintas e vinculadas) entre parte-todo, relativo-absoluto e universalidade-particularidade e, assim, de realizar *sínteses* entre eles.

A questão do *progresso*. Se é claro que a crítica de Sousa Santos em relação ao suposto progressismo marxista recai sobre a identificação que ele realiza entre este último e uma visão teleológica ou finalista da história, não fica claro se ele ainda admite a existência ou possibilidade do progresso histórico (e, se o faz, em que termos). É certo que o próprio Marx deixou-se, em alguns momentos, contaminar pela presença de um certo progressismo em suas elaborações[71]. Não são desconhecidas as suas passagens sobre a colonização inglesa

---

[70] Ele esquece ou não considera um elemento ineliminável e central no método de Marx: a *totalidade concreta* e sua prevalência. Como *classicamente* afirmou Lukács: "não é a predominância dos motivos econômicos na explicação da história que distingue decisivamente o marxismo da ciência burguesa: é o ponto de vista da totalidade" (Lukács, 2003). A leitura dialética da realidade tendo como eixo o ponto de vista da totalidade é o que dá ao marxismo sua *permanente validade* na ordem burguesa. É exatamente essa incompreensão que faz com que a teoria da emancipação social pós-moderna não consiga superar o horizonte da visão de mundo burguesa.

[71] [Uma nota preparatória revela o projeto de uma crítica ao conjunto das teorias do progresso, inclusive à de Marx: "Crítica à teoria do progresso de Marx. O progresso é, aqui, definido pelo desenvolvimento das forças

na Índia (1850). Entre os marxismos, em especial o da II Internacional e os vários tipos de stalinismo, não foram poucos os que identificaram progresso com as mais distintas formas de evolucionismo e teleologia.

> Sem dúvida, a obra de Marx e Engels é atravessada por tensões irresolutas entre um certo fascínio pelo modelo científico-natural e uma conduta dialética-crítica; entre a fé no amadurecimento orgânico e quase natural do processo social e a visão estratégica da ação revolucionária que apreende um momento excepcional. Essas tensões explicam a diversidade dos marxismos que disputam entre si a herança após a morte de seus fundadores (LOWY, 2007, p.148).

A assertiva de Lowy é correta. Mas algumas precisões tornam-se necessárias. Se, por um lado, não há uma interpretação *autorizada* para a obra de Marx e Engels, por outro, considerar a unilateralidade dos diversos marxismos vulgares como sendo "representantes" do marxismo não deixa de ser forçado. Se há um critério onde podemos afirmar que reside a *alma viva* do marxismo, este é o seu *método*. É verdade que até mesmo neste ponto existem divergências importantes, mas não deixa de ser também verdade que todos os marxismos vulgares podem ser assim chamados por terem ferido ou desconsiderado o método justo do marxismo dialético. As interpretações positivistas, economicistas, deterministas ou reducionistas são todas *incompatíveis* com a alma viva do marxismo pelo seguinte fato: todas essas versões são, mais ou menos, vinculadas à perspectiva fragmentária e reificada da divisão social hierárquica do trabalho e da economia política do capital.

> Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexatidão prática de cada afirmação de Marx. Um marxista "ortodoxo" sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma "fé" numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro "sagrado". Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao *método*. Ela implica a convicção científica de que, com o marxismo dialético, foi encontrado o método de investigação correto, que esse método só pode ser desenvolvido, aperfeiçoado e aprofundado no sentido dos seus fundadores (...) (LUKÁCS, 2003, p. 64).

---

produtivas. Mas a essas pertence o ser humano e, portanto, o proletariado. Conseqüentemente, a questão dos critérios é apenas deslocada". Infelizmente, Benjamin não pôde desenvolver essa crítica a um conceito – o de "forças produtivas" – que ocupa um lugar central em todas as variantes produtivistas, economicistas e evolucionistas da teoria marxista do progresso] (BENJAMIN apud LOWY, 2007, p. 117). Aqui percebemos como a idéia de progresso, evolucionismo e teleologia estão no marxismo muito relacionados com a noção de *forças produtivas*. Não podemos negar que esse é um conceito absolutamente central para Marx e para o marxismo, e não apenas para as variantes evolucionistas, produtivistas e economicistas que Lowy menciona. É uma certa interpretação acerca do que são forças produtivas – que enxerga mais o caráter cristalizado de *máquinas, instrumentos, recursos e equipamentos* e menos as relações sociais determinadas por detrás deles – que faz com que esse conceito dê margens para o florescimento de concepções progressistas da história. Como resposta a Sousa Santos, o próprio *Walter Benjamin*, um representante do universo marxista, evidencia que a partir de Marx não se chega, necessariamente, a soluções evolucionistas e progressistas.

Assim, tomar o sistema de Marx e legado que deixou, em bloco, como sendo "progressista" não é nada razoável. Uma outra abordagem marxista do progresso, alternativa ao progressismo, assevera:

> "(...) O progresso é decerto uma síntese das atividades humanas, mas não o aperfeiçoamento no sentido de uma teologia qualquer" (LUKÁCS, 1978, p.13). O progresso é o resultado da própria atividade humana – o trabalho – que, ao transformar o mundo circundante, repõe sempre com crescente complexidade e com novas mediações os carecimentos postos pela reprodução social dos indivíduos. Contudo, é o caráter casual "das conseqüências das posições teleológicas" que faz com que "todo progresso surja ao ser como unidade na contradição de progresso e de regressão" (LUKÁCS, 1978, p.16). Assim, o progresso é uma possibilidade objetiva sempre contida e continuamente reposta no processo de humanização do homem pelo trabalho (EVANGELISTA, 2002, p.41).

A questão das *ciências* e das *epistemologias* modernas. Aqui, Sousa Santos é um típico pós-moderno. Diz ele: "semelhantemente, segundo o novo paradigma, a ciência é um conhecimento discursivo, cúmplice de outros conhecimentos discursivos, literários nomeadamente (SOUSA SANTOS, 2005, p. 332). Nessa visão é a própria realidade e seu movimento que deixam de ser os critérios da verdade. A verdade passa a ser uma questão de argumentos e de sua concatenação *lógica*.

> A realidade deixou de ser a referência para a produção do conhecimento. A "representação simbólica" do real ocupa o lugar da chamada "realidade objetiva". Dessa forma, não há uma determinação ontológica sobre o conhecimento. (...). Como conseqüência, a preocupação intelectual desloca-se para o "discurso" e para as "práticas discursivas", e a luta entre elas, submersas que estão na dominação e na resistência à dominação, ubiquamente distribuídas nos processos e nas estruturas sociais. Essa "desreferencialização do real" acontece porque "o real é subsumido a um processo de significação sem referente, ou auto-referenciado" (ZAIDAN FILHO apud EVANGELISTA, 2002, p.25).

Rompe-se, assim, a vinculação entre idéia e matéria, e a justa relação entre ambas. Recaí-se no *idealismo* não só pela prevalência da primeira em relação à segunda, mas pela sua absoluta autonomização. Assim, e como já dito acima, o conhecimento científico tem o seu caráter *ontológico* suprimido. Pois, "nosso pensamento, inclusive o pensamento dialético, é somente uma das formas de expressão da matéria em modificação" (TROTSKI, s/ano, p.71). Não é à toa que o pós-modernismo possui um caráter anti-ontológico radical. As implicações teóricas desse idealismo podem ser notadas em várias dimensões: a) na supressão da distinção entre *sujeito-objeto*: "para isso, rompeu radicalmente com a distinção sujeito/objeto em que assenta a ciência moderna, antecipando assim de muitos séculos o que hoje é pretendido pelo novo paradigma" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 334); b) na indistinção entre *aparência-essência* e na incompreensão da historicidade da relação *relativo-absoluto*: "sendo um conhecimento argumentativo, o novo paradigma recusa totalmente duas outras características da ciência moderna – a intemporalidade das verdades científicas e a distinção absoluta entre

aparência e realidade – por achar que cada uma delas, a seu modo, tem uma vocação totalitária" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 330); c) na não distinção entre *natureza-sociedade*; d) na inexistência de uma dimensão de *totalidade* ou na impossibilidade da superação do caráter fragmentário do mundo:

> Não é possível hoje uma epistemologia geral, não é possível hoje uma teoria geral. A diversidade do mundo é inesgotável, não há teoria geral que possa organizar toda essa realidade. Estamos em um processo de transição, e provavelmente o possível seja o que chamo de um universalismo negativo: neste momento, neste trajeto, não necessitamos de uma teoria geral. Não é possível, e tampouco desejável, mas necessitamos de uma teoria sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Estamos de acordo que ninguém tem a receita, ninguém tem a teoria (SOUSA SANTOS, 2007, p. 39).

Sua principal construção epistemológica e alternativa à ciência moderna está na já mencionada utilização das sociologias das ausências e das emergências em direção a uma ecologia de saberes. Aqui, duas observações: a) se tivesse considerado o legado racional da modernidade e das *propostas emancipatórias modernas críticas à modernidade* (como o marxismo) de uma forma mais complexa e rica, teria observado que muito de sua proposta das sociologias das ausências e das emergências estão já presentes na própria crítica moderna à modernidade do marxista Benjamin[72], por exemplo; b) como a descredibilização da ciência moderna por Sousa Santos atinge níveis elevadíssimos, como a terceira citação do início desta sub-parte 5.3 demonstra, e isso decorre da identificação que ele opera entre ciência moderna e sua utilização prática (subordinada aos interesses do capital), muito de suas propostas epistemológicas e teóricas acabam por flertar com saídas *irracionalistas*: "para dar um exemplo caseiro, o conhecimento dos camponeses portugueses não é menos desenvolvido que o dos engenheiros agrônomos do Ministério da Agricultura" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 330).

---

[72] "Pouco a pouco, me dei conta também da dimensão universal das proposições de Benjamin, de sua importância para compreender – "do ponto de vista dos vencidos" – não só a história das classes oprimidas, mas também a das mulheres – a metade da humanidade –, dos judeus, dos ciganos, dos índios das Américas, dos curdos, dos negros, das minorias sexuais, isto é, dos parias – no sentido que Hannah Arendt dava a este termo – de todas as épocas e de todos os continentes" (LOWY, 2007, p. 39); "Rememoração dos combates esquecidos e salvamento das tentativas fora do tempo, a apocatástase dos momentos utópicos "perdidos" do socialismo não é uma operação contemplativa dos surrealistas: ela está a serviço da reflexão e da prática revolucionária do presente, aqui e agora – *jetzt!*" (LOWY, 2007, p. 57); "O marxismo não tem sentido se não for também o herdeiro e o executante testamentário de vários séculos de lutas e de sonhos de emancipação" (LOWY, 2007, p. 57); "Trata-se, então, de redescobrir os momentos utópicos ou subversivos escondidos na herança cultural, quer sejam contos fantásticos de Hoffmann, poemas de Baudelaire, ou narrações de Leskow. Segundo Richard Wolin, Benjamin, em seus últimos ensaios e nas teses, "não fala mais da *Aufhebung* (supressão) da cultura tradicional burguesa, perspectiva que ele tinha considerado em seu ensaio sobre a obra de arte e em seus comentários sobre Brecht; o que Benjamin considera a tarefa principal da crítica materialista é, sobretudo, a preservação e a explicação do potencial utópico secreto contido no cerne das obras de cultura tradicionais". É verdade, desde que essa "preservação" seja dialeticamente ligada ao momento destruidor: somente quebrando a concha reificada da cultura oficial, os oprimidos poderão tomar posse desse molusco crítico/utópico" (LOWY, 2007, p. 79).

Depois dessas palavras, originalmente ditas em 1995, Sousa Santos, mais de uma década depois, mudou um pouco a ênfase e a tonalidade do raciocínio, ainda que tenha mantido sua essência.

> *A ecologia dos saberes*. Não se trata de "descredibilizar" as ciências nem de um fundamentalismo essencialista "anticiência"; como cientistas sociais, não podemos fazer isso. O que vamos tentar fazer é um uso contra-hegemônico da ciência hegemônica. Ou seja, a possibilidade de que a ciência entre não como monocultura mas como parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês. Isso não significa que tudo vale o mesmo. Discutiremos isso com o tempo. Somos contra as hierarquias abstratas de conhecimento, das monoculturas que dizem, por princípio, "a ciência é a única, não há outros saberes" (SOUSA SANTOS, 2007, p. 32).

Não se trata de impossibilitar o "diálogo" entre as diferentes formas de conhecimentos e saberes. Uma ciência que se preze tem o dever de realizar isso. Aqui, é verdade, a preocupação de Sousa Santos se dirige ao "imperialismo da ciência moderna" (a serviço do capital), e é justificada. Em nome da ciência – como um álibi para a dominação de outros povos ou de minorias nacionais – muito já foi feito. Entretanto, afirmar que os diferentes tipos de saberes deverão passar por um processo de discussão para que se possa avaliar qual pode (e em que circunstâncias) "valer mais do que o outro", parece-nos negar as conquistas, explicações e resultados que a ciência moderna proporciona para a humanidade frente a conhecimentos que outrora se supunham "verdadeiros".

O fundamental é que existe uma incompreensão da noção de *verdade*[73], que ele parece associar de uma vez por todas com a idéia de eternidade e imutabilidade. Como ele não aceita essa noção absurda e anti-histórica – e portanto não-científica –, mas tampouco percebe que a verdade *só* pode ser mutável e histórica, acaba por migrar para o pólo irracionalista. Novamente lhe falta o manejo com as noções dialéticas de relativo-absoluto e os limites históricos em que se inserem.

> Assim, como não existe separação absoluta entre a verdade e o erro, tampouco existe linha de demarcação entre verdade absoluta e a verdade relativa. Cada etapa do desenvolvimento do conhecimento traz consigo novos grãos, e "grãos" de uma verdade cada vez mais aguçada e precisa, mais extensa, para essa colheita de verdades. Cada verdade atingida é relativa; mas o conjunto das verdades atingidas e determinadas como relativas faz parte do conhecimento objetivo absoluto. Também aqui devemos encarar o pensamento vivo, em movimento, envolvendo o seu passado, suas conquistas, seus instrumentos, todos os seus momentos situados *cada qual em seu devido lugar*, cada qual com seu alcance e seus limites – e dirigindo-se,

[73] "A heterogeneidade supõe a homogeneidade. O outro, o mesmo. A medida relativa, a medida absoluta. E a parte, o todo. Para que diferentes pontos de vista façam sentido simultaneamente, é preciso admitir um fundo comum. Para Lukács, a parte somente tem sentido como passagem e como momento de totalização; pois a totalidade não dogmática não é Ser ou Essência, mas devir. A "categoria crucial" da totalidade concreta opõe-se assim, à lógica de atomização e de fragmentação própria da reprodução do capital. Opõe-se à totalidade abstrata, à "totalidade falsa" que pesa sobre o conjunto das relações sociais e obriga a se pensar, queira ou não, sob a condição do capital" (BENSAID, 2008, p. 87).

> a partir desse movimento em seu conjunto, no sentido da verdade. A etapa antiga, a lei aproximativa, a teoria transitória, não são suprimidas pelo desenvolvimento subseqüente que as supera; ao contrário, são conservadas com um sentido novo, *em sua verdade* (LEFEBVRE, 1979, p. 98).
> No conjunto do conhecimento humano, as mais humildes constatações e os procedimentos mais simples da prática tem o seu lugar e ocupam o seu lugar, o seu grau, tanto na história quanto na atualidade (LEFEBVRE, 1979, p. 100).

Sua construção teórica e epistemológica, entretanto, não deixa de ter coerência com sua proposta política. A democracia epistemológica que ele propõe (ecologia dos saberes) está organicamente articulada com a sua proposta de democratização da vida social como sinônimo de socialismo. Qual a sua proposta de emancipação política e social?

Vejamos a problemática a partir dos seguintes pontos: a) A questão do trabalho e dos sujeitos sociais da emancipação social; b) a dicotomia Estado/sociedade civil; c) a concepção de poder; d) a concepção de socialismo.

A questão do trabalho e dos sujeitos sociais da emancipação social. Sobre este quesito, os debates se concentram, em especial, acerca da importância da categoria *classe social*. Em geral, a posição pós-moderna varia entre dois pólos: a) a total irrelevância da categoria analítica classe social (ou mesmo de sua inexistência social efetiva) para a explicação e transformação da dinâmica pós-moderna, e; b) o entendimento de que é uma categoria tão importante, analítica ou politicamente, como outras que se vinculam a diversas outras formas de opressão social (encarnadas nos novos movimentos sociais ou movimentos sociais de causas específicas)[74]. A posição de Sousa Santos se identifica com o segundo deles. Mas essa identificação possui algumas peculiaridades. "Por minha parte, penso que a primazia explicativa das classes é muito mais defensável que a primazia transformadora. Quanto a esta última, a prova histórica parece ser por demais concludente quanto à sua indefensabilidade" (Sousa Santos, 2005, p.41). A manutenção da primazia explicativa das classes deriva de sua leitura da globalização neoliberal. Ele é ciente de que esse processo ampliou consideravelmente a relação de assalariamento no mundo inteiro e em especial nos países periféricos. Assim, as classes sociais não estariam em desaparição. Muito menos a classe proletária. Entretanto, dado o processo de dispersão do trabalho e o aumento de sua informalização e precarização, o privilégio da transformação social baseada no critério classe (ou no sujeito social 'proletários-operários') é indefensável no novo paradigma pós-moderno.

[74] O argumento poderia ser resumido da seguinte forma: "o proletariado desapareceu como sujeito revolucionário privilegiado e sua "luta contra o sistema instituído não é, quantitativa ou qualitativamente, nem mais nem menos importante do que a de outras camadas sociais" (CASTORIADIS, 1985, p. 76). Por esse motivo, a concepção de um sujeito revolucionário deve dar lugar a uma "nova" forma de pensar as transformações sociais a partir de uma pluralidade de sujeitos sociais igualmente importantes. Daí, podemos concluir que as classes sociais não podem mais ser consideradas os sujeitos coletivos fundamentais na trama da reprodução e/ou transformação das relações sociais e da ordem social abrangente" (EVANGELISTA, 2002, p. 19).

Essa idéia carrega uma importância enorme para o FSM e não é à toa que a palavra classe não aparece uma única vez em sua carta de princípios.

> (...) a dispersão social do trabalho obtida nas duas últimas décadas por processos tão diferentes como a trasnacionalização dos sistemas produtivos, a precarização e informalização da relação salarial, o aumento do trabalho autônomo e ao domicilio, ao mesmo tempo que dificulta a mobilização sindical, marginaliza a experiência do trabalho nos processos de construção da subjetividade, quer do não trabalhador, quer do trabalhador. (...) Estes processos de dispersão social e de disjunção entre práticas e ideologias ajudam a situar o terceiro argumento sobre a perda da importância do espaço-tempo da produção, ou seja, a idéia de que o operariado deixou de ser uma força privilegiada de transformação social. Esta idéia parece hoje amplamente confirmada. (...) tudo isto aponta no sentido de retirar ao operariado qualquer privilégio nos processos de transformação social (SOUSA SANTOS, 2005, p. 310).

A dicotomia Estado/sociedade civil. Já não é novidade alguma que na dicotomia Estado/sociedade civil a matriz pós-moderna atribui um acentuado antagonismo entre os dois termos, não sendo incomum que impute uma negatividade ao primeiro e uma positividade ao segundo. Em linhas gerais, a sociedade civil é tida como em essência o novo lócus das transformações sociais e mesmo da emancipação social. Em suas versões mais extremas, como é o caso de John Holloway – *Mudar o mundo sem tomar o poder* –, a conquista do poder político (encarnado no Estado) não deve sequer ser objetivado. Sousa Santos não faz parte de nenhuma dessas versões e é possível dizer que suas posições são mais bem mais complexas e menos vulgares. Ele percebe de maneira clara a vinculação intestina do Estado neoliberal com os imperativos globais de acumulação do capital e de como se gesta um novo autoritarismo ou o que ele chama de uma "democracia política com fascismo social".

> A meu ver, o que está verdadeiramente em causa na "reemergência da sociedade civil" no discurso dominante é um reajustamento estrutural das funções do Estado por via do qual o intervencionismo social, interclassista, típico do Estado-Providência, é parcialmente substituído por um intervencionismo bicéfalo, mais autoritário face ao operariado e a certos setores das classes médias (por exemplo, a pequena burguesia assalariada) e mais diligente no atendimento das exigências macro-econômicas da acumulação de capital (sobretudo do grande capital). É inegável que a "reemergência da sociedade civil" tem um núcleo genuíno que se traduz na reafirmação dos valores do autogoverno, da expansão da subjetividade, do comunitarismo e da organização autônoma dos interesses e dos modos de vida. Mas esse núcleo tende a ser omitido no discurso dominante ou apenas subscrito na medida em que corresponde às exigências do novo autoritarismo (SOUSA SANTOS, 2005, p. 124).

Mas a visão do novo papel que o Estado adquire não o faz perder de vista sua importância para os processos de luta social: "creio que o erro mais dramático da esquerda seja dizer que o Estado é irrelevante, que é totalmente corrupto e que não temos de nos preocupar mais com ele. Penso que é preciso lutar dentro e fora do Estado, não há alternativa" (SOUSA SANTOS, 2007, p. 111). A leitura que faz do novo papel do Estado neoliberal é, no fundamental, bastante rica. Entretanto, como vivemos num período de transição

paradigmática, onde o antigo período ainda não morreu definitivamente e o novo ainda não nasceu completamente, como Sousa Santos vê o papel do Estado nesta transição? Coerente com sua proposta de *democratizar a democracia*, o Estado tem que ser democrático no sentido de assegurar em condições de igualdade a disputa pela direção da sociedade civil (e também pela dominação do Estado) e a possibilidade de grupos ou classes rivais colocarem suas posições (de forma também democráticas) em pé de igualdade para que os cidadãos decidam sua vinculação nesta competição de paradigmas adversários. Ele chama esse tipo de Estado de "providencial": "na transição paradigmática, o Estado será dito Estado-Providência quando assegurar a concorrência em igualdade de circunstâncias entre os principais paradigmas rivais" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 337). Essa concorrência deve se dar em todos os níveis da sociedade civil[75]. Assim, o Estado deve mesmo proporcionar a realização de algumas condições materiais mínimas (cidadania social, política e civil) para que essa competição se dê de forma o mais equilibrada possível e para que a participação da sociedade civil seja efetiva na definição dos rumos sociais:

> Por exemplo, três condições são fundamentais para poder participar: temos de ter nossa sobrevivência garantida, porque se estamos morrendo de fome não vamos participar; temos de ter um mínimo de liberdade para que não haja uma ameaça quando vamos votar; e finalmente temos de ter acesso à informação. Parece-me que com essa cidadania bloqueada está se banalizando a participação; participamos cada vez mais do que é menos importante, cada vez mais somos chamados a ter uma opinião sobre coisas que são cada vez mais banais para a reprodução do poder (SOUSA SANTOS, 2007, p. 92).

Sob o domínio do capital, como é possível proporcionar a luta em igualdade de condições entre os paradigmas rivais ainda mais em um momento histórico que impossibilita a realização de *reformas sociais progressivas universais*? Ele está ciente da dificuldade: "como democratizamos a democracia? Esse é o desafio" (SOUSA SANTOS, 2007, p. 110). É evidente que, antes de tudo, é necessária a conquista do poder de Estado para que ele seja *suficientemente democrático*[76]. Para essa conquista, ele propõe a tática de lutas diretas e institucionais (de modo simultâneo), dado que a democracia representativa se mostra cada vez

[75] Caso tenhamos a compreensão de que a relação-capital é *incontrolável* (e de que na luta contra o capital não se trata de administrá-lo, mas de destruí-lo), não pode deixar de ser *utópica-irrealizável* (uma vez que auto-contraditória com a própria dinâmica do capital) a sua proposta de igualdade de condições competitivas na esfera produtiva: "no espaço-tempo da produção, o conflito e a concorrência será entre unidades capitalistas de produção e unidades eco-socialistas de produção. Nestas últimas cabem organizações de muito diferente tipo, mas que partilham o fato de não serem orientadas, nem exclusivamente, nem primordialmente, para a obtenção de lucros: unidades de produção cooperativa, pequena agricultura familiar, serviços comunitários, instituições particularidades de solidariedade social, organizações não governamentais, produção auto-gestionária, etc. A segunda dimensão providencial do Estado reside em apoiar em igualdade de circunstâncias unidades produtivas de ambos os tipos para que possam em igualdade de circunstâncias mostrar o que valem, quer pelo resultado da produção, quer pelos valores da subjetividade que suscitam e promovem" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 338).

[76] "O capitalismo não é criticável por não ser democrático, mas por não ser suficiente democrático" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 270).

menos impermeável à participação popular (democracia participativa): “além disso, em alguns contextos tem de ser cada vez mais direta, porque com a criminalização da contestação está se reduzindo a possibilidade de uma luta institucional, e se esta se reduz temos de abrir espaços para a possibilidade de uma luta direta, ilegal e pacífica” (SOUSA SANTOS, 2007, p. 97).

> O que digo é que agora se torna cada vez mais difícil na democracia representativa a prestação de contas, e não vejo alternativa senão o enfrentamento por meio de mecanismos de democracia participativa usando legalidade e ilegalidade, ação direta e ação institucional (SOUSA SANTOS, 2007, p. 110).

Sousa Santos está consciente de que com a radicalização das lutas contra o paradigma rival da ordem social neoliberal e capitalista, advirão momentos em que serão necessárias *incursões anti-democráticas* aos direitos do capital? Se sim, sua teoria é capaz de assumir a responsabilidade por tais incursões? Em suma, a proposta política de Sousa Santos percebe a diferença entre uma democracia do capital e uma democracia das forças do trabalho? Tudo leva a crer que não. O que parece lhe faltar é justamente a mediação do critério de *classe*.

A concepção de poder. O liberalismo, o marxismo e os demais movimentos emancipatórios do paradigma moderno, segundo a interpretação pós-moderna, são criticáveis por terem concentrado sua concepção de poder na conquista do Estado. Em suma, por terem *localizado* e identificado, de maneira quase que completa, poder com a esfera estatal. Sousa Santos, como visto acima, vê a necessidade de conquistar o poder de Estado, mas não deixa de ter para com o marxismo e demais movimentos emancipatórios modernos, a visão de que eles de fato operaram um *reducionismo* no que tange à concepção de poder. Aqui, ele se vincula claramente aos NMSs (novos movimentos sociais) e a sua suposta mais ampla e rica concepção de poder: a idéia de que o poder se espalha pelos mais distintos poros e relações sociais. Percebe a importância da contribuição de Foucault, mas procura um meio termo entre esta e a concepção liberal (ou marxista) do poder concentrado no Estado. Cria assim, um esquema composto de quatro espaço-tempo estruturais e os diferentes tipos de poder correspondentes em cada um deles.

> De facto, esta distinção [Estado/sociedade civil] visa sobretudo impor uma concepção homogênea e bem definida de poder e atribuir-lhe um lugar específico e exclusivo. A concepção é, como sabemos, a concepção do poder político-jurídico e o lugar do seu exercício é o Estado. Todas as outras formas de poder, na família, nas empresas, nas instituições não estatais são diluídas no conceito de relações privadas e de concorrência entre interesses particulares.
> Este paradigma tem vindo a ser objeto de múltiplas críticas. A mais recente e mais radical foi, sem dúvida, a de Foucault. (...) O problema desta concepção é que, embora chame, e bem, a atenção para a multiplicidade de formas de poder em circulação na sociedade, não permite determinar a especificidade de cada uma delas nem a hierarquia entre elas. (...) É que se o poder está em toda a parte, não está em parte nenhuma.

> É, pois, necessário encontrar uma via intermediária entre a concepção liberal e a concepção foucaultiana. A minha proposta é que as sociedades capitalistas são formações ou configurações políticas constituídas por quatro modos básicos de produção de poder que se articulam de maneiras específicas. Esses modos de produção geram quatro formas básicas de poder que, embora interrelacionadas, são estruturalmente autônomas. (...) Distingo nas sociedades capitalistas quatro espaços (que também são quatro tempos) estruturais: o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço da cidadania e o espaço mundial (SOUSA SANTOS, 2005, p. 124).

O problema fundamental dos movimentos emancipatórios do paradigma moderno (e do marxismo em particular) foi o de – ao reduzir a concepção de poder ao Estado – ter subordinado ou secundarizado a luta contra outras formas de opressão e dominação à luta pelo poder estatal, ou de ter desconsiderado a luta contra outras formas de opressão em nome da contradição capital-trabalho. Como já visto antes, dado que a teoria pós-moderna não compartilha da possibilidade de existência de uma teoria geral ou de um entendimento totalizador para a lógica social, a dominação capital-trabalho passa a ter estatuto semelhante a outras formas de dominação-opressão. Ainda que haja diferentes formas de dominação e que não seja possível afirmar, a priori, *para casos singulares*, a predominância que uma possui frente a outras, o que escapa a essa concepção é a percepção de que é a forma-relação capital que dinamiza *toda* a vida social e por conseqüência todas as formas de opressão. Em suma, que a forma-relação capital é o *momento predominante* para a reprodução da ordem social como um todo.

> O FSM tem sido muito importante para permitirmos alguns avanços na teoria. Ajuda-nos a renovar a teoria social e política em diferentes níveis.
> Um nível é uma concepção mais ampla de poder e de opressão. Durante muito tempo – e este é também um dos limites de nossa tradição marxista, que continua sendo muito importante, mas deve ser objeto de uma ecologia de outros saberes – fomos obrigados a nos concentrar em uma só forma de opressão ou dominação: a do capital-trabalho. O FSM nos ensinou que há diferentes formas de opressão e de poder, e que talvez não seja possível determinar, em geral, para todo o mundo, o que é sempre mais importante em uma luta (SOUSA SANTOS, 2007, p. 61).

O marxismo, ao ter realizado essa redução da concepção de poder, reduziu também o seu âmbito de luta a uma "mera mudança nas relações de produção". Deixou de almejar uma transformação civilizacional e se concentrou em uma proposta transformadora parcial e limitada de luta de classes, integrada à modernidade capitalista (SOUSA SANTOS, 2005, p. 341)[77].

[77] Isso demonstra uma enorme incompreensão com alguns conceitos do materialismo histórico, seja o de *luta de classes*, seja o de *relações de produção*. Pois os reduz ao âmbito eminentemente *econômico* da vida social. Com relação à questão de uma transformação civilizacional e à luta contra outras formas de opressão: "Lênin, desde o início, percebeu bem a importância de diferenciar entre (*a*) "tomada de poder", um ato eminentemente político pelo qual as classes exploradas se apoderavam do Estado e (*b*) a concretização da revolução concebida como uma tarefa fundamentalmente civilizatória. Comparando a revolução no Oriente e no Ocidente, Lênin dizia,

A concepção de socialismo. Sousa Santos tem reservas em denominar a ordem social progressiva que poderia e deveria suceder a ordem social neoliberal. Ora usa a palavra "socialismo", ora "eco-socialismo", ora procura não usar palavra alguma. Mas em qualquer um dos usos, o socialismo de Sousa Santos não tem muitos pontos de aproximação com a proposta socialista do marxismo clássico. Na verdade, a proposta de Sousa Santos pode ser entendida como "processual"[78]. Mas esse processo parece ter sido despido de suas alterações qualitativas, de seus pontos de inflexão ou, ainda, de seus momentos de *ruptura*. Não será estranho poder identificar muitas semelhanças entre a proposta de transição "socialista" de Sousa Santos e a visão *revisionista clássica* (do marxismo) de Bernstein com sua idéia de que "o movimento é tudo, o fim é nada".

> Mas, enquanto futuro, o socialismo não será nunca mais do que uma *qualidade ausente*. Isto é, será um princípio que regula a transformação emancipatória do que existe sem, contudo, nunca se transformar em algo existente. Dada a acumulação de riscos insocializáveis e inseguráveis, da catástrofe nuclear à catástrofe ecológica, a transformação emancipatória será cada vez mais investida de negatividade. Sabemos melhor o que não queremos do que o que queremos. Nestas condições, a emancipação não é mais que um conjunto de lutas processuais, sem fim definido. O que a distingue de outros conjuntos de lutas é o sentido político da processualidade das lutas. Esse sentido é, para o campo social da emancipação, a ampliação e o aprofundamento das lutas democráticas em todos os espaços estruturais da prática social conforme estabelecido na nova teoria democrática acima abordada. *O socialismo é a democracia sem fim* (SOUSA SANTOS, 2005, p. 277).

Quando comparamos as propostas políticas de Sousa Santos com as do FSM não podemos deixar de perceber convergências fundamentais. Entretanto, seria um erro identificar

---

numa passagem luminosa de sua obra, que "a revolução socialista nos países avançados não pode começar tão facilmente como na Rússia, país de Nicolau e Rasputin [...]. Num país como esse, começar a revolução era tão fácil como levantar uma pena". E prosseguia afirmando que é "evidente que na Europa é incomensuravelmente mais difícil começar a revolução, enquanto na Rússia é incomensuravelmente mais fácil iniciá-la, mas será mais difícil continuá-la" (LÊNIN apud BORON, 2003, p. 219). Foi precisamente a partir dessas lições oferecidas pela história comparativa das lutas operárias e socialistas no início do século XX que Lênin insistiu na necessidade de diferenciar entre o "início da revolução" e o desenvolvimento do processo revolucionário. Se no primeiro caso a conquista do poder político e a transformação do proletariado em classe dominante era condição indispensável – mas não suficiente – para o lançamento do processo revolucionário, seu efetivo avanço exigia uma série de políticas e iniciativas que transcendiam amplamente o primeiro.

Em relação a este tema, é impossível esconder a importância das contribuições teóricas de Antonio Gramsci. Em múltiplos escritos, este assinalou que a criação de um novo bloco histórico que deslocasse a burguesia do poder supunha uma dupla capacidade das forças contra-hegemônicas: estas deveriam ser dirigentes e dominantes ao mesmo tempo. E ainda, na verdade, as forças insurgentes deveriam primeiro ser dirigentes, ou seja, ser capazes de exercer uma "direção intelectual e moral" sobre grandes setores da sociedade – isto é, estabelecer sua hegemonia – antes de que se pudessem discutir com alguma possibilidade de êxito a conquista do poder político e a instauração de seu domínio. No entanto, direção intelectual e moral e dominação política eram duas faces inseparáveis de uma mesma e única moeda revolucionária: sem a primeira, a insurgência social naufraga no "aparelhismo"; sem vocação de poder, a luta política torna-se etérea polêmica cultural" (BORON, 2003, p. 219). O problema do FSM e de toda a pós-modernidade, mesmo a de contestação, é o de separar ou *opor* os marxistas Lênin e Gramsci. Quando muito, rejeitando o primeiro, reivindicam o segundo. Mas nesse processo de reivindicação, o Gramsci que resta está já completamente estéril e inserido no interior da ordem do capital.

[78] Ver sub-parte 6.3

de maneira completa as propostas do autor português com o fenômeno político mais representativo da política emancipatória pós-moderna[79]. As alterações históricas na própria dinâmica do FSM trazem implicações para as reflexões e posicionamentos de Sousa Santos. Por exemplo, no debate sobre a forma organizativa que o FSM deve ter – espaço aberto vs movimento social –, e que vem adquirindo intensidade cada vez maior após 2005, ele vem defendendo posições mais próximas daqueles que afirmam a necessidade do FSM defender pontos programáticos mínimos, mesmo que isso possa gerar algumas defecções e exclusões.

> A mundialização é um dos desafios; o outro é a democracia interna: não tenho uma visão de burocratização ou institucionalização do FSM (...) E depois vem a tensão entre movimentos e ONGs, que é um campo de disputa muito forte. Penso que é uma luta e uma disputa produtiva que é preciso continuar tentando realizar, sobretudo para saber se o FSM vai ser um movimento de movimentos ou se vai se institucionalizar como qualquer outra entidade social-democrata; há uma luta e ela é aberta (...) acredito que há uma posição dominante, que é a idéia de que o Fórum é um espaço de reflexão que não deve tomar decisões demais para não expulsar gente. Eu vejo nisso um grande perigo, e tenho discutido isso com muitos, porque creio que não devemos transformar o FSM em um partido mundial – o que é impossível – porque o poder de inclusão do FSM é algo novo, sua capacidade de agregação é mais rica – mas não compreendo como o FSM não possa vir a ter, por exemplo, uma posição sobre a dívida, a reforma das Nações Unidas, a privatização da água; ou seja, sobre as questões em que há consenso (SOUSA SANTOS, 2007, p. 75).

A tentativa do autor é colaborar com o movimento de reinvenção e de renovação das teorias e práticas emancipatórias do passado. Entretanto, como os dois fatores acima apontados – visão linear e pouco contraditória da modernidade e desconsideração da dialética – se combinam e permeiam o seu sistema teórico (e suas propostas políticas), as suas respostas e as saídas que propõe ficam, no fundamental, aquém do pretendido, gerando uma recaída *idealista, subjetivista, metafísica e utópica-irrealizável*.

Sousa Santos mostra o grau máximo a que atinge a proposta emancipatória alternativa pós-moderna de contestação. Ela ainda está inserida no horizonte da economia política do capital (burguesa): uma saída que procura superar a ordem burguesa sem, no entanto, alterar os seus fundamentos mais básicos. Aqui, a máxima leniniana é decisiva: "sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário". A frase de Lênin serve – diferentemente de cobrar que o FSM se converta em movimento revolucionário de tipo leniniano – para mostrar que a viabilização de um "outro mundo possível" necessita de uma teoria mais crítica e mais profunda para a globalização neoliberal e para a sua tentativa política de

[79] Ele chegou a afirmar a necessidade de eliminação do Banco Mundial, certamente verbalizando uma posição *não dominante* no interior do FSM: "nessas diferenças que houve nos movimentos sobre como analisar o Banco Mundial, houve uma divisão dentro do FSM entre os que pensavam que o Banco Mundial poderia ser democratizado no sistema das Nações Unidas e outros que diziam que nunca o seria e que devíamos lutar pela sua eliminação. Hoje só a segunda opção tem sentido" (SOUSA SANTOS, 2007, p. 114).

transcendência. Pois sem isso não se transita para lugar nenhum. A não ser para o mesmo – ou provavelmente pior – mundo do capital atual.

6 POLÍTICA

6.1 Cidadania

> Em total acordo com a linha de pensamento característico dos artigos de *A questão judaica* – onde Marx ressaltou, como já vimos, que a emancipação completa do judaísmo é inconcebível sem a emancipação humana universal das circunstâncias da auto-alienação – ele repetidamente ressalta que "a **emancipação do alemão** coincide com a **emancipação do homem**". Mais ainda, ele enfatiza que "o sonho utópico da Alemanha não é a revolução **radical**, a emancipação humana universal, mas a revolução *parcial*, ***meramente*** *política*, que deixa de pé os pilares do edifício", e que "na Alemanha, a emancipação total [universal] é uma *conditio sine qua non* para qualquer emancipação *parcial*".
>
> [István Mészáros, *A teoria da alienação em Marx*]

A palavra cidadania é hoje utilizada por quase todos os movimentos sociais e ONGs. Em seus projetos de transformação social, ela estará invariavelmente presente. Os governos, tanto de direita, como de esquerda, quando postos a discutir questões sociais, na maioria das vezes utilizam a palavra cidadania como uma meta a ser alcançada para todos os membros da população. Ao estudá-la como categoria analítica para a compreensão do fenômeno do FSM, entretanto, é necessário um esforço maior. Ao iniciar esse esforço, percebemos que a palavra cidadania não significa a mesma coisa, nem historicamente, nem quando é utilizada pelos diferentes agentes sociais. Ao contrário, seu significado, é bastante variado. Para descobrir qual o valor atribuído à categoria cidadania pelo FSM, utilizaremos principalmente os textos e documentos emanados pela sua organização. Antes, todavia, é necessária uma discussão histórica acerca da utilização social dessa categoria.

O conceito de cidadania está inevitavelmente ligado ao de democracia. Gostaríamos de mencionar dois processos amplos que concederam diferentes utilizações para esse conceito. Em primeiro lugar, o processo histórico que desembocou na cidadania e na democracia da Grécia antiga e, em seguida; o que tendo origem a partir da dissolução do mundo feudal, deu origem ao moderno conceito de cidadania. Em termos *conceituais* não existe uma diferença substantiva entre esses dois processos. As formas históricas concretas, entretanto, variam de modo significativo.

No que se refere à conceituação, a idéia básica é a de estar incluído em uma ordem social que proporciona reconhecimento, igualdade e *direitos* para aqueles que dela participam. Na antiguidade clássica grega, cidadão era aquele que tinha "o *direito* ou prerrogativa de

participar das práticas deliberativas ou judiciárias da comunidade a que pertence" (WELMOWICKI, 2004, p.19). Para o processo moderno de cidadania, cidadão é aquele que "é membro de uma comunidade jurídica e politicamente organizada, que tem como fiador o Estado e no interior da qual o indivíduo passa a ter determinados *direitos* e deveres" (TONET, 2004, p. 150).

Na Grécia antiga nem todos eram considerados cidadãos. A sociedade podia ser dividida entre os cidadãos e os não-cidadãos (mulheres, escravos e/ou estrangeiros). O conceito de cidadania aqui é utilizado de forma seletiva, mas fundamentalmente assenta-se na idéia de liberdade, entendida como a possibilidade de participação na vida política da pólis. A liberdade política era também a liberdade econômica. Ou seja, as dimensões da política e da economia não estavam "separadas", pois havia uma certa continuidade entre a liberdade política e a econômica dos cidadãos livres.

> Mas as tensões existentes em uma sociedade onde a maioria era escrava e a cidadania era privilégio de uma minoria, estavam abertamente ligadas à questão da liberdade. O homem livre econômico era também o homem livre político. A principal separação econômico-social, entre homens livres e escravos, era clara e diretamente refletida na definição da condição de cidadania política, e não oculta, como mais tarde iria se manifestar com o advento do capitalismo, onde essa separação seria distinta no homo economicus e no homem político (WELMOWICKI, 2004, p. 19).

Sem esquecer da alta quantidade de escravos existentes na Grécia antiga (a sua existência, em um certo sentido, possibilitava a existência de uma democracia grega), é interessante, para que possamos compreender com mais profundidade as relações entre os considerados cidadãos na democracia grega, que investiguemos o caráter de tal cidadania. Os cidadãos poderiam ser ricos ou pobres, e sua condição social não determinava esse fato. Ao contrário, a participação política nos negócios públicos da pólis, influenciava a condição social dos cidadãos. A participação cidadã e política dos camponeses pobres na pólis em igual condição aos proprietários, alterava, ou possibilitava alterar, a sua condição socioeconômica.

> Na antiga democracia ateniense, (...) o direito à cidadania não era determinado pela condição socioeconômica; mas o poder de apropriação e as relações entre as classes eram diretamente afetados pela cidadania democrática. Na Atenas democrática, cidadania significava que os pequenos produtores, em particular os camponeses, eram em grande parte livres da exploração 'extra-econômica'. Sua participação política – na assembléia, nos tribunais e nas ruas – limitava a exploração política. Ao mesmo tempo, ao contrário dos trabalhadores no capitalismo, eles ainda não estavam sujeitos às pressões puramente 'econômicas' da falta de propriedade. As liberdades política e econômica eram inseparáveis – a liberdade dupla do demos em seu significado simultâneo de condição política e de classe social, o homem comum ou pobre; ao passo que a igualdade política não apenas coexistia com a desigualdade socioeconômica, mas a modificava substancialmente. Neste sentido, a democracia em Atenas não era apenas formal, mas substantiva (WOOD, 2003, p. 183).

A idéia central de democracia e cidadania em Atenas era a de governo pelo *demos* e isso significava a extensão e a inclusão da cidadania às "classes trabalhadoras inferiores". Isso é a característica verdadeiramente democrática para a democracia ateniense. O *demos* incluía os pobres e o critério de classe social devia estar associado à democracia, não poderia ser obstáculo para o exercício da função pública.

> Para Péricles, assim como para Aristóteles, uma pólis governada por uma comunidade política que não incluísse o demos em seu significado social não poderia ser qualificada de democracia. Talvez Péricles, tal como Aristóteles, não tivesse definido democracia como o governo pelos pobres; mas era certamente o governo por muitos, inclusive os pobres. Mais que isso, era uma democracia exatamente porque a comunidade política incluía os pobres (WOOD, 2003, p. 192).

A passagem do feudalismo para o capitalismo trará uma mudança fundamental no critério de definição da democracia e da cidadania. Ao mesmo tempo em que esvaziará o seu conteúdo social, a concepção moderna de democracia tornará a democracia, e a cidadania, mais inclusivas (transformando todos em cidadãos *iguais perante a lei*) e, simultaneamente, a fará cada vez mais distante do *demos*. Esse processo foi possível com a introdução do modo de produção capitalista, que possibilitou a dissociação das esferas 'econômica' e 'política', criando o Estado moderno como forma de proteger a propriedade. Historicamente podemos destacar os processos das revoluções burguesas na Inglaterra em 1688, a chamada "revolução gloriosa", e luta pela independência dos Estados Unidos da América, em 1776.

Na revolução gloriosa de 1688, que desmantelou o poder monárquico e instaurou o parlamentarismo britânico, a cidadania ativa cindia os proprietários dos homens que não tinham como viver por si só (além das mulheres), ou seja, aqueles que tinham que prestar trabalhos a outros para viver. A liberdade surgida após 1688, portanto, era a liberdade dos proprietários, que estavam se transformando em capitalistas. Como forma de evitar uma ampliação das reivindicações revolucionárias, a revolução gloriosa instituiu a doutrina da soberania parlamentar, que ao mesmo tempo em que, na prática, acabava com o poder do rei, impedia o "poder da multidão", o poder popular. Um homem era considerado presente no parlamento mesmo que não tivesse direito de eleger seu representante. O parlamento concentrou e localizou a esfera política. Houve assim uma cidadania ativa (para os que dela participavam), mas excludente.

Os revolucionários norte-americanos de 1776, os Pais Fundadores e os federalistas, não tinham como utilizar o conceito de cidadania inspirado pela revolução gloriosa da Inglaterra. As condições sociais eram outras. Não era possível criar uma cidadania ativa e excludente. Havia um enorme impulso para uma democracia de massas. A experiência colonial havia criado uma população politicamente ativa. Os federalistas tinham uma tarefa

grandiosa pela frente: preservar a divisão entre proprietários e 'multidão' e, ao mesmo tempo, ampliar a condição de cidadania. Isso foi conseguido com uma redefinição no conceito de democracia. Ela passou a se distanciar do conceito antigo grego de governo pelo *demos*. A democracia passou assim a ser identificada com democracia representativa. Os norte-americanos não inventaram a representação, mas a associaram de forma constitutiva com a *alienação* do poder popular. A idéia de democracia representativa, tal como os norte-americanos introduziram, além de se distanciar fundamentalmente da idéia de democracia para os antigos (eles não considerariam a democracia representativa como democrática), serviu de base para as futuras experiências.

> Mas a questão crítica aqui não é simplesmente a substituição da democracia direta pela representativa. Sem dúvida, há muitas razões que justificam a aceitação da representação até mesmo pelo mais democrático dos Estados. Pelo contrário, o que se discute são as premissas sobre as quais se baseou a concepção federalista de representação. Os 'Pais Fundadores' não somente concebiam a representação como uma forma de distanciar o povo da política, mas advogavam-na pela mesma razão que justificava as suspeitas dos atenienses contra as eleições: por ela favorecer as classes proprietárias. A 'democracia representativa', tal como uma das misturas de Aristóteles, é a democracia civilizada com um toque de oligarquia (WOOD, 2003, p. 188).

O exemplo dos norte-americanos foi seguido pelos revolucionários franceses de 1789. O liberalismo introduziu uma idéia fortemente individual na condição de exercício da cidadania como liberdade, fazendo ainda uma vinculação entre essa condição e a idéia de propriedade. Esta última é entendida como um direito natural do homem. A nova ordem social alterou profundamente os privilégios de títulos e sangue da época feudal, introduziu a concepção de liberdade individual, ou seja, do homem que se auto constrói, associou-a à idéia de propriedade e com isso estabeleceu uma ordem social dos homens proprietários livres. A revolução francesa igualou todos os cidadãos perante a lei, estabelecendo assim a igualdade formal.

> A 1ª constituição pós-revolução, a de 1791, efetivamente aboliu os títulos e privilégios jurídicos da nobreza e o uso de brasões e liquidou as propriedades do clero... Assegurou a igualdade formal de todos os cidadãos... Mas, na mesma constituição, aparecem as limitações que a burguesia impunha à nova ordem devido a seus novos interesses de classe privilegiada: logo tratou de definir cidadãos ativos e passivos. Os primeiros tinham direito de votarem e serem votados. Os segundos, de acordo a um critério de rendimentos, não poderiam fazê-lo. Assim, a primeira constituição introduzia o voto, mas sob o critério censitário. (...) A famosa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, ao mesmo tempo em que colocava no papel uma série de preceitos democráticos que marcariam nova época na história francesa e mundial, eternizava igualmente o "inviolável direito à propriedade" (WELMOWICKI, 2004, p. 24).

As relações sociais capitalistas possibilitaram a existência de uma cidadania estendida a todos. Nesse momento, entretanto, a esfera econômica completava a sua separação da esfera

política. Diferentemente da experiência grega de governo pelo *demos*, em que podiam participar indistintamente ricos e pobres, a democracia e a cidadania moderna, ainda que permitisse isso formalmente, não conseguiria realizá-lo na prática. O fundamento das desigualdades sociais e a exploração do trabalho pelo capital não estão no campo de possibilidades de interferência da cidadania. A liberdade da revolução francesa se materializou: trabalhadores são "livres" para vender sua força de trabalho; capitalistas são livres para comprá-la. Sobre essas liberdades, o camponês foi expulso de suas terras, o artesão separado de suas ferramentas de trabalho e o trabalhador assalariado e cidadão foi forjado.

> No feudalismo, não havia uma diferença clara entre o poder econômico e o político; a relação entre o senhor e o servo era indistintamente econômica e política. Não existia uma diferença entre o status econômico e o status político; a servidão implicava em uma inferioridade tanto econômica como política. Somente no capitalismo surge uma diferença clara entre o econômico e o político. O surgimento dessa diferença é parte integrante da mudança na forma de exploração. No feudalismo se explorava os trabalhadores através de sua estreita relação com um senhor que exercia um domínio total sobre eles (...) Esta mudança na forma de exploração implica em mudanças fundamentais na relação entre a classe exploradora e a classe explorada. A relação de exploração já não se estabelece através da servidão por toda a vida, senão através... da compra e venda de força de trabalho... O operário se encontra "livre"... Esta liberdade implica que o explorador imediato não pode exercer a mesma coerção que sobre seus trabalhadores exercia o senhor feudal. Um capitalista normalmente não pode encarcerar seus operários nem condená-los à morte... No entanto, está claro que se necessita de fato da coerção física direta em qualquer sociedade para manter a "ordem", a ordem da classe dominante. Ao contrário das sociedades anteriores, esta coerção...se encontra no capitalismo separada do processo imediato de exploração e se localiza em uma instancia diferente: o Estado. (...) Através de um longo processo histórico, o servo feudal converteu-se em dois personagens diferentes: por um lado, o trabalhador assalariado; por outro, o cidadão (HOLLOWAY apud WELMOWICKI, 2004, p. 126).

A partir daí atingimos o estágio fundamental que vivenciamos hoje. Diferentemente da Grécia, onde havia a diferença explícita entre o status de cidadãos e não-cidadãos, após a revolução francesa, todos os homens tornaram-se iguais perante a lei e, portanto, igualmente cidadãos. Mas a igualdade jurídica e formal não significa a igualdade substantiva. As desigualdades sociais entre os cidadãos continuaram, mesmo com a existência da igualdade formal.

No sentido de dar um conteúdo mais efetivo à idéia de cidadania, surgiu no século XX, após a segunda guerra mundial, a teoria progressiva da cidadania, formulada por Thomas H. Marshall em seu livro *Cidadania, classe social e status*. Marshall descreve os direitos do cidadão como sendo de três diferentes ordens: civis, políticos e sociais. Mais do que isso associa a conquista desses diferentes tipos de direitos aos três últimos séculos, ou seja, os civis ao século XVIII, os políticos ao século XIX e os sociais ao século XX. Os direitos civis são basicamente: liberdade de imprensa, de ir e vir, de propriedade, de justiça, de livre

pensamento e fé. Os direitos políticos são os de participar no exercício do poder político. E os direitos sociais compõem o mínimo bem-estar econômico e segurança de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade.

Dessa forma, Marshall procura demonstrar como a cidadania foi sendo ampliada no decorrer dos séculos, devendo a humanidade a partir do século XX, garantir também os direitos sociais dos cidadãos, uma vez que a cidadania herdada das revoluções liberais e burguesas não ultrapassou o caráter formal.

Ao tratar a questão da cidadania dessa forma, Marshall naturalizou um processo evolutivo que foi histórico. Quando desenvolveu sua noção de direitos sociais (procurando ampliar o conceito de cidadania e assim ultrapassar o caráter formal do mesmo), estava frente a um estado de bem-estar social historicamente determinado e que foi forçado a, com o fim da segunda guerra e o avanço das tentativas e concretizações de revoluções socialistas ao redor do mundo, proporcionar conquistas sociais aos cidadãos como forma de evitar uma transformação estrutural da ordem.

> Marshall dava como permanente algo que era imposto pela relação de forças daqueles anos. Ele não levava em conta que aquelas conquistas não decorriam de uma conversão das classes dominantes que teriam se convencido para sempre, a partir de então, da necessidade de um papel inovador para o Estado, agora chamado social, mas sim uma adaptação aos tempos atípicos do pós-guerra. Assim que fosse possível, tratariam de voltar aos tempos "normais" do Estado Liberal (ou como gostam de dizer, do "Estado mínimo"). Se podia ser compreensível que houvesse uma confusão quanto a isso entre 50 e 80 na Europa Ocidental, hoje nos tempos do Neoliberalismo que trata justamente de atacar essas conquistas em nome do sagrado mercado, da volta do velho liberalismo com roupagem moderna, reaparece com toda a crueza a contradição entre uma idéia de progressiva cidadania social cada vez mais estendida e a realidade imposta pela lógica do mercado na sociedade capitalista (WELMOWICKI, 2004, p. 33).

É contra a retirada dos direitos sociais, civis e políticos, evidenciada com a ordem social contemporânea neoliberal, que o FSM se movimenta. Procura defender e efetivamente dar um conteúdo substantivo à cidadania.

De maneira efetiva, cidadania moderna é inseparável do modo de produção capitalista. Isso quer dizer que foi com a origem e a paulatina hegemonia das relações sociais do capital, juntamente com a dissolução da antiga ordem feudal, que se tornou possível instituir a separação entre a vida 'pública' e a 'privada', entre a 'sociedade civil' e o 'Estado'e entre a esfera 'socioeconômica' e a esfera 'política'. Esse processo tem a sua manutenção e reprodução essencial na desigualdade social oriunda da compra e venda de força de trabalho e das relações de propriedade capitalistas. A democracia moderna é a democracia possibilitada pelo surgimento do capitalismo. Ao tempo em que estendeu a inclusão de cidadania para

todos (no domínio da lei), somente fez isso na medida em que deixou intacta e impermeável ao jogo democrático a esfera das relações de propriedade do capital. Nenhuma cidadania, por mais avançada que seja, pode superar essa contradição essencial.

> Na democracia capitalista, a separação entre condição cívica e a posição de classe opera nas duas direções: a posição socioeconômica não determina o direito à cidadania, – e é isso o democrático na democracia capitalista – mas, como o poder do capitalista de apropriar-se do trabalho excedente dos trabalhadores não depende de condição jurídica ou civil privilegiada, a igualdade civil não afeta diretamente nem modifica significativamente a desigualdade de classe – e é isso que limita a democracia no capitalismo. As relações de classe entre capital e trabalho podem sobreviver até mesmo à igualdade jurídica e ao sufrágio universal. Neste sentido, a igualdade política na democracia capitalista não somente coexiste com a desigualdade socioeconômica, mas a deixa fundamentalmente intacta (WOOD, 2003, p. 184).

Mesmo assim, sabemos também que a própria luta das classes produtoras e desfavorecidas foi o que possibilitou a extensão dessa mesma cidadania (para mulheres, negros, não-proprietários, etc). A luta por cidadania e as conquistas democráticas advindas dela, foram e são obra das mobilizações e lutas dos mais desprivilegiados. A cidadania, sua ampliação ou redução (já vimos que ela não é evolutiva como nos quis mostrar Marshall, e o neoliberalismo nos coloca essa evidência a cru), está intimamente ligada com as lutas de classes existentes em cada momento histórico dado, e em como está se dando a apropriação das riquezas produzidas.

Lutar por um outro mundo é, portanto, lutar por um mundo onde não seja necessário lutar por cidadania. Onde as condições sociais que mantém a necessidade incessante de luta por direitos não estejam mais em vigor. Esse mundo não pode ser o mundo do capital, e a relação de trabalho não pode ser a relação de compra e venda de força de trabalho. Em resumo, o trabalho não pode ter a forma de trabalho assalariado. É este ato que possibilita a reprodução da sociedade capitalista, das classes sociais, da propriedade privada, da mais-valia, da exploração, do estranhamento do mundo, do Estado. Atacá-lo é ir à raiz da questão e é o que possibilita a transcendência de uma ordem que necessita da luta por cidadania.

Apesar disso, a luta por cidadania não deve ser desvalorizada. Ela é sempre uma conquista frente às classes sociais proprietárias. A partir dela é possível estabelecer ligações que permitam a sua própria transcendência. Ao mesmo tempo não devemos confundir cidadania plena como sinônimo para liberdade ou emancipação humana. A cidadania plena é a liberdade máxima possível na ordenação social capitalista. Portanto, a democracia moderna liberal (uma vez que umbilicalmente atrelada à gênese e desenvolvimento do capitalismo) *não é infinitamente aperfeiçoável*, no sentido de possibilitar cada vez mais liberdade para os homens. Vimos que a democracia moderna foi redefinida e alterada em relação à sua essência

grega de governo pelo *demos*. Essa alteração foi possível pela emergência das relações do capital. Hoje, a própria democracia foi reduzida ao liberalismo.

> O liberalismo é uma idéia moderna baseada em formas pré-modernas e pré-capitalistas de poder. Ao mesmo tempo, se os princípios básicos do liberalismo são anteriores ao capitalismo, o que torna possível a identificação de democracia com liberalismo é o próprio capitalismo. A idéia de 'democracia liberal' só se tornou pensável – e quero dizer literalmente pensável – com o surgimento das relações sociais capitalistas de propriedade. O capitalismo tornou possível a redefinição de democracia e sua redução ao liberalismo [...].
> A própria condição que torna possível definir democracia como se faz nas sociedades liberais capitalistas modernas é a separação e o isolamento da esfera econômica e sua invulnerabilidade ao poder democrático. Proteger essa invulnerabilidade passou a ser um critério essencial de democracia. Essa definição nos permite invocar a democracia contra a oferta de poder ao povo na esfera econômica. Torna mesmo possível invocar a democracia em defesa da redução dos direitos democráticos em outras partes da 'sociedade civil' ou no domínio político, se isso for necessário para proteger a propriedade e o mercado contra o poder democrático (WOOD, 2003, p. 201).

Na análise da categoria 'cidadania' pelo FSM, não vemos uma utilização de forma crítica, nem como mediação para uma ordem social para além do capital. O FSM fala em cidadania e a deixa implícita como sinônimo para liberdade. Isso faz com que a categoria cidadania, quando utilizada pelo FSM, não consiga superar seu legado liberal e se transforme em uma ideologia, pois omite ou esconde a contradição em que vivem diferentes tipos de cidadãos, colocando-os em uma situação de igualdade que de fato não existe. Nesse sentido, a idéia de cidadania necessita ser usada criticamente, percebendo-se a sua importância e, ao mesmo tempo, a sua limitação essencial. Quando o FSM trabalha com a categoria cidadão, não demonstra claramente a que cidadão se refere. Isso faz com que a idéia de cidadania usada pelo FSM, acabe por equalizar indistintamente todos os homens como cidadãos, fazendo uma equivalência entre o formal e o real, mas não ultrapassando os limites do primeiro.

O lema do FSM, parafraseando Marx e Engels no Manifesto Comunista poderia ser: "Cidadãos de todo o mundo, uni-vos!". As próximas citações são retiradas do manifesto de convocação do 1º FSM proposto pelo comitê organizador brasileiro e citados no livro de Liszt Vieira, *Os Argonautas da Cidadania*.

> Milhares de sindicatos, associações, ONGs, entidades religiosas e outros movimentos populares, que travavam lutas em seu país, sua região, sua cidade ou seu meio rural, supondo-as isoladas, tomaram consciência de que juntos, constituíam um arquipélago planetário de resistência à globalização neoliberal. Passaram então a se conhecer, trocando regularmente informações, unindo-se em ações comuns ou convergentes, começando a concretizar a vocação que têm para se tornar um *contrapoder planetário dos cidadãos* [...].
> Local de exposição de teses, de debates abertos, de apresentação de experiências, e coordenação de futuros combates, o Fórum Social Mundial representará um marco rumo ao nascimento da cidadania planetária, enraizando-se nas lutas sociais locais, nacionais e internacionais (VIEIRA, 2001, p. 382. Os grifos não estão no original).

Mais recentemente, vários movimentos vêm percebendo a limitação da utilização pura e simples da categoria cidadania, e como essa utilização é funcional para a reprodução das desigualdades sociais. A partir disso a cidadania vem sendo acompanhada por alguns complementos. Apesar das novas utilizações e tentativas de re-significações para o conceito de cidadania (com o intuito de o afastar da concepção liberal e individual), e da introdução de idéias como "*múltiplas cidadanias"* e "*cidadania diferenciada"*, essas ainda não estão no bojo central das formulações e ações do FSM.

> É preciso que se concretizem os direitos em relação aos grupos sociais, uma vez que, sob os auspícios da universalidade, a exclusão sempre existiu e continuará existindo: 'a igualdade formal, ironicamente, cria desigualdade substantiva' (IRIS YOUNG apud VIEIRA, 2001, p. 49).
> ...Young vislumbra sua aplicação (da cidadania diferenciada) mais precisamente em razão dos grupos oprimidos, entre os quais se encontram, no contexto norte-americano, mulheres, negros, indígenas, 'chicanos', porto-riquenhos, homossexuais, idosos, trabalhadores, pobres, deficientes físicos e mentais, entre outros (VIEIRA, 2001, p. 49).

Apesar das concepções diferenciadas de cidadania (e que, mais uma vez, ainda não podem ser vistas consistentemente nas formulações do FSM) significarem avanços nas lutas por direitos dos mais excluídos pela globalização neoliberal e, por isso terem grande importância (existem justamente porque a globalização neoliberal torna evidente que a exclusão acomete 'cidadãos diferentes' de forma diferente), essas mesmas lutas, mesmo as embasadas no conceito de "cidadania diferenciada", não estão articuladas no combate contra a sociedade do capital. Para o que nos interessa aqui, "o outro mundo possível" do FSM na luta pela cidadania é, ainda, um mundo que não transcende o mundo do capitalismo.

6.2 Sociedade civil

> Para Gramsci o conceito de 'sociedade civil' deveria ser, sem ambigüidades, uma arma contra o capitalismo, nunca uma acomodação a ele. Apesar do peso de sua autoridade, invocada pelas teorias sociais contemporâneas de esquerda, o conceito, no seu uso corrente, já não exibe a mesma intenção inequivocamente anticapitalista.
> [Ellen Meiksins Wood, *Democracia contra capitalismo*]

O conceito de sociedade civil vem sendo utilizado atualmente de forma abundante por vários movimentos sociais e ainda por grande parte da esquerda. O seu uso particular e o significado a ele atribuído está intimamente articulado à categoria cidadania analisada anteriormente. A sociedade civil é o reino dos cidadãos. O FSM atribui, como representante maior dos ideais de mudanças no início do século XXI, uma importância central a esta

categoria. “A consciência de cidadania está ainda longe de atingir as grandes maiorias nacionais. Mas ela já ganhou uma dimensão mundial, fazendo nascer um ator verdadeiramente novo na cena internacional: a sociedade civil internacional”. (WHITAKER, 2005, p. 60). O seu aprofundamento é condição necessária para o entendimento da natureza do FSM, de sua crítica ao mundo atual e de sua proposta de transformação.

As utilizações da categoria sociedade civil, do ponto de vista da teoria política clássica e contemporânea, são diversos. Na teoria política a sociedade civil geralmente adquire uma definição negativa[80], uma vez que se caracteriza a partir de tudo aquilo que não se enquadra no âmbito do Estado. É possível estabelecer acepções que a identifiquem com o pré-estatal, o anti-estatal e o pós-estatal (BOBBIO, 1992, p. 34). Todas as acepções aqui mencionadas estão referidas às modernas teorias do Estado (positivas), uma vez que antes do advento da era moderna, a contraposição de uma esfera política e uma não-política não seria possível.

A primeira acepção está mais próxima à doutrina jusnaturalista e quer dizer que “antes do Estado existem várias formas de associação que os indivíduos formam entre si para a satisfação dos seus mais diversos interesses, associações às quais o Estado se superpõe para regulá-las mas sem jamais vetar-lhes o ulterior desenvolvimento e sem jamais impedir-lhes a contínua renovação” (BOBBIO, 1992, p. 35). Uma vez que não é possível a discussão da sociedade civil sem a discussão do Estado, é importante atentar à concepção de Estado que cada uma dessas acepções proporciona.

No pensamento jusnaturalista aqui referido, a sociedade civil está contraposta à sociedade natural, como o estado civil está contraposto ao estado de natureza. Para que os homens não caiam em uma guerra de todos contra todos (seria esse o caso uma vez que a essência do homem é egoísta), surge a necessidade de um contrato social com o objetivo de regular as relações sociais. O Estado limita a realização dos instintos individuais de cada um, mas ao mesmo tempo possibilita a convivência em sociedade. O Estado é o preço que se tem que pagar por se viver em sociedade. Assim, em seu início, a doutrina jusnaturalista (dos direitos naturais) identificava sociedade civil com estado civil, em oposição ao estado de natureza. Existem particularidades e nuances em cada uma das obras de autores contratualistas (Locke, Rousseau, Hobbes, Kant). Em geral, entretanto, esse é o pensamento dessa doutrina. Posteriormente, a partir da necessidade de definição mais específica do

[80] A palavra negativa aqui não significa uma qualificação moral. Antes, serve para demonstrar que a sociedade civil está sendo referida e conceituada a partir do Estado ou, ainda, que é o Estado que está sendo alvo de uma teoria positiva, isto é, a partir dele mesmo.

Estado, com o advento da civilização moderna do capital, a sociedade civil passou a ser entendida como o que não podia ser enquadrado como o Estado.

> A contraposição entre a sociedade e o Estado que alça vôo com o nascimento da sociedade burguesa é a conseqüência natural de uma diferenciação que ocorre nas coisas e, ao mesmo tempo, de uma consciente divisão de tarefas, cada vez mais necessária, entre os que se ocupam da "riqueza das nações" e os que se ocupam das instituições políticas, entre a economia política num primeiro tempo e a sociologia num segundo tempo, de um lado, e a ciência do Estado, com todas as suas famílias de disciplinas afins, a polizeiwissenschaft, a camaralística, a estatística no sentido originário do termo, a ciência da administração etc, de outro (BOBBIO, 1992, p. 50).

Na segunda acepção, que não deve ser entendida como possuindo uma descontinuidade em relação à primeira, a sociedade civil tem uma conotação axiologicamente positiva. Passa a ser "o lugar onde se manifestam todas as instâncias de modificação das relações de dominação, formam-se os grupos que lutam pela emancipação do poder político, adquirem força assim os chamados contra-poderes" (BOBBIO, 1992, p. 35). O FSM a utiliza de acordo com essa acepção. Dito de outra forma e com outra linguagem, em geral a sociedade civil é utilizada para significar "uma arena de liberdade (pelo menos potencial) fora do Estado, um espaço de autonomia, de associação voluntária e de pluralidade e mesmo conflito, garantido pelo tipo de democracia formal que se desenvolveu no ocidente" (WOOD, 2003, p. 208).

É necessário um acréscimo que traz complexificações à segunda acepção de sociedade civil enquanto esfera de liberdade. Coerções de vários tipos, muitas vezes de natureza distinta às coerções provenientes do Estado, existem e se proliferam na sociedade civil moderna. Sob o regime social capitalista, essas coerções não são disfunções, mas se estruturam enquanto processos constitutivos da sociedade civil moderna.

> Mesmo quando o mercado não é, como em geral acontece nas sociedades capitalistas avançadas, um mero instrumento de poder para conglomerados gigantescos e empresas multinacionais, ele ainda assim é uma força coercitiva capaz de submeter todos os valores, atividades e relações humanas aos seus imperativos. Nenhum déspota antigo teria esperado invadir a vida privada de seus súditos – suas oportunidades de vida, escolhas, preferências, opiniões e relações – com a mesma abrangência e detalhe, não somente no local de trabalho, mas em todos os cantos de sua vida. (...) Em outras palavras, coerção não é apenas um defeito da "sociedade civil", mas um de seus mais importantes princípios constitutivos. As funções coercitivas do Estado foram em grande parte ocupadas na imposição da dominação na sociedade civil. (WOOD, 2003, p. 218).

A terceira acepção para sociedade civil está ligada ao pensamento que Bobbio associa ao pós-estado (relativa à extinção do Estado), e que encontra referência, especialmente, nas doutrinas anarquistas e no marxismo revolucionário. O legado dessa acepção, no que se refere ao pensamento marxiano, pode ser atribuído a Hegel. Hegel entendia a sociedade civil como um momento intermediário da eticidade, entre a família e o Estado. Seria um tipo de Estado

(enquanto idéia universal) ainda imperfeito. A utilização da categoria sociedade civil por Hegel está, assim como em Marx (apesar de conter neste algumas alterações em relação àquele), essencialmente ligada à moderna sociedade civil burguesa.

> A identificação de Hegel de sociedade 'civil' com sociedade burguesa foi mais que um simples acaso da língua alemã. O fenômeno que ele designou de burgerliche Gessellschaft era a forma social historicamente específica. Embora essa "sociedade civil" não se referisse exclusivamente a instituições puramente "econômicas" (ela foi, por exemplo, suplementada pela moderna adaptação de Hegel dos princípios corporativos medievais), a "economia" moderna era sua condição essencial (WOOD, 2003, p. 207).

Foi a emergência de uma esfera econômica, autônoma e distinta, possibilitada pelas relações sociais do mercado capitalista que separou historicamente a categoria *sociedade civil* do Estado. Antes disso, o uso de sociedade civil era indistintamente associado à sociedade política ou ao Estado.

Marx não aceita o caráter universal atribuído por Hegel ao Estado. A especificidade e a emergência histórica das relações sociais burguesas separam, ou melhor, torna necessário o aparecimento do Estado, e em conseqüência, a separação da sociedade civil dele. Nas relações feudais anteriores, e até o início do capitalismo moderno, as classes dominantes necessitavam de meios extra-econômicos para conseguir se apropriar da riqueza socialmente produzida. Em outras palavras, necessitavam da organização política, administrativa ou militar. O capitalismo tornou "desnecessárias" essas esferas, enquanto forma de apropriação direta da riqueza social. O Estado moderno é, portanto, uma criação advinda das relações de propriedade burguesas (da nova sociedade civil burguesa emergente) que possibilita a manutenção da apropriação privada da riqueza socialmente produzida e que agora se mostra autonomizada na esfera "econômica". O Estado não pode superar as condições de sua origem e se estabelecer como uma entidade neutra e reguladora da vida social, uma vez que ele mesmo foi forjado sob as bases da desigualdade social das relações de propriedade regidas pelo capital, obscurecido pela posterior igualdade formal. A esse fenômeno também está ligada à concepção moderna de democracia, como visto anteriormente.

> O Estado não pode eliminar a contradição entre a função e a boa vontade da administração de um lado e os seus meios bem como as suas possibilidades de outro, sem eliminar a si mesmo, uma vez que ele repousa sobre tal contradição. Ele repousa sobre a contradição entre vida privada e vida pública, sobre a contradição entre os interesses gerais e os interesses particulares. Por isso, a administração deve limitar-se a uma atividade formal e negativa, uma vez que exatamente lá onde começa a vida civil e o seu trabalho cessou o seu poder. Pelo contrário, frente às conseqüências que brotam desta propriedade privada, deste comércio, desta indústria, desta rapina recíproca das diferentes esferas civis, frente a essas conseqüências, a impotência é a lei natural da administração. De fato, essa dilaceração, essa infâmia, essa escravidão da sociedade civil, é o fundamento natural onde se apóia o Estado moderno, assim como a sociedade civil da escravidão era o

> fundamento no qual se apoiava o Estado antigo. A existência do Estado e a existência da escravidão são inseparáveis. (MARX apud TONET, 2004, p. 27).

Antonio Gramsci, mantendo a concepção de Estado em Marx, altera a utilização do conceito de sociedade civil. Enquanto Marx entendia a sociedade civil como o local onde se devam as relações materiais de produção e apropriação das riquezas socialmente produzidas, Gramsci a entendeu como um momento da superestrutura, fazendo parte de uma noção ampliada de Estado. Para Gramsci, as classes dominantes utilizavam o Estado de duas formas principais na intenção de manter a sua dominação: a coerção e a hegemonia. A primeira forma (coerção) é a utilizada diretamente pelas instituições do aparelho de Estado, que ele denominou sociedade política. A segunda forma de se exercer a direção social (hegemonia), se dá no que ele chamou de sociedade civil, e é utilizada através de organismos não estatais (escolas, universidades, igrejas, empresas, jornais, ONGs, etc). A intenção de Gramsci é a de mostrar a complexidade da dominação de classe, que se estabelece de forma consensual na sociedade civil. A esfera da sociedade civil (ou dos organismos chamados de "privados") é um local privilegiado de luta ideológica contra o consenso da classe dominante em torno da *sua* ordem social. A luta ideológica na sociedade civil é fundamental para a conquista da hegemonia pelas classes produtoras e para a luta contra a sociedade do capital e o Estado liberal moderno.

Porque e quando se dá contemporaneamente o uso, ou o retorno do uso, da categoria sociedade civil? A partir, fundamentalmente, da crise do dito comunismo do leste europeu, com a sua crescente opressão do Estado sobre a sociedade; das limitações da social-democracia e da crise do Estado de bem-estar social, e; da emergência de lutas emancipatórias não baseadas em classe, como os movimentos de gênero, etnia, ecologia, sexo, etc. Aproximadamente a partir do fim da década de 1970, o conceito de sociedade civil foi pouco a pouco conquistando hegemonia como instrumento teórico e prático de luta social (lembremos os novos movimentos sociais). Atualmente está no centro das elaborações do FSM.

A discussão sobre a sociedade civil está intrinsecamente relacionada à discussão sobre o papel e o caráter da estrutura do Estado. Ao privilegiar a sua atuação sobre (entendida como um agente social) e na (entendida como um lugar) sociedade civil, o FSM está considerando-a de acordo com a segunda acepção exposta anteriormente. Esse fato se dá, dentre outras razões, por que a realidade histórica teria demonstrado que o Estado não é lugar a partir do qual se dá a libertação, a participação dos cidadãos, a conscientização e a consolidação da democracia.

Ao contrário, os Estados tendem a: (1) retirar direitos civis e políticos conquistados e/ou a impedir a democracia e instaurar a opressão sobre a sociedade (exemplos mais evidentes são os antigos "Estados comunistas" ou os Estados latino-americanos sob ditaduras militares na segunda metade do século XX); ou, (2) não conseguir promover a justiça e o bem estar social dos cidadãos, uma vez que passa a ser utilizado em beneficio de alguns grupos específicos e da lógica do mercado (Estado neoliberal). Assim, é na sociedade civil onde de fato os cidadãos irão encontrar o espaço em que deverão lutar por seus direitos, pela democratização da sociedade e, ao mesmo tempo, pelo controle do Estado, permeando-o ao máximo à participação social dos mais diferentes movimentos e segmentos sociais. O Estado não é o local privilegiado de luta (aqui está o equívoco dos movimentos de transformação social do século XX), mas também não deve ser abolido, pois é ele quem deve assegurar os direitos existentes. Deve ser colocado no seu "devido lugar" para que possa cumprir a contento o seu papel.

Ainda, as estruturas do Estado estão permeadas por uma forma de fazer política, uma cultura política, que mantém a lógica da dominação, da hierarquização e do poder. Os partidos políticos são a expressão mais acabada desse tipo de lógica e, mesmo que estejam teoricamente inseridos na esfera da sociedade civil, são coadjuvantes para as organizações da própria sociedade civil que o FSM procura articular. Os partidos, e muitas vezes os de esquerda, reproduzem a lógica da dominação que procuram combater e tentam instrumentalizar os movimentos sociais, introduzindo a lógica de poder tradicional que é justamente a que o FSM procura alterar. O FSM é um fenômeno novo justamente porque introduz uma nova cultura política, sem hierarquias, sem comandantes. Trabalha em uma estrutura em rede e não piramidal. E deve trabalhar assim, pois a *pluralidade* e a *diferença* são as marcas principais dos movimentos da sociedade civil.

A utilização da sociedade civil pelo FSM também vem, em geral, associada a uma política de identidade. Tal política afirma que a sociedade contemporânea, passando por um momento pós-moderno, está por demais fragmentada e não é possível estabelecer um nexo articulador capaz de dar prioridade a nenhuma das esferas sociais, nem tampouco pretender realizar análises totalizadoras da sociedade. Os indivíduos não têm uma identidade unificada e o sujeito deixou de ser autocentrado (se é que algum dia chegou a ser). O mundo pós-moderno (através da globalização neoliberal) cria e evidencia uma série de relações de opressão e de dominação. Os vários movimentos sociais, com suas lutas múltiplas e dando ênfase a questões até então silenciadas, mostram que não é possível *reduzir* as contradições sociais a um único fator (em geral ao fator *classe*). Ernesto Laclau expressa bem esse tipo de raciocínio.

A grande mudança está primeiramente relacionada com a ruptura da categoria de sujeito, "enquanto unidade racional e transparente que transmitisse um significado homogêneo para o campo total da conduta do indivíduo, sendo a fonte de suas ações" (LACLAU, 1986, p. 43). O que se coloca agora é que não há propriamente um sujeito que possa ser unicamente determinado, mas que os agentes sociais ocupam diferentes "posições de sujeitos" que se articulam a partir de determinadas estruturas discursivas ocasionando por sua vez determinadas ações sociais.

> Torna-se, portanto, impossível falar-se do agente social como se estivéssemos lidando com uma entidade unificada e homogênea. Ao invés, devemos abordar o agente social como uma pluralidade, dependente das várias posições de sujeito, através das quais o indivíduo é constituído, no âmbito de várias formas discursivas (LACLAU, 1986, p. 43).

Isso significa que, por exemplo, uma mulher pode ocupar diversas "posições de sujeito", com diferentes práticas discursivas: trabalhadora, mulher, negra, etc. Não há um fundamento total para ela, pois como os indivíduos na contemporaneidade, ela é um agente descentralizado, destotalizado. E cada uma dessas posições possui sua autonomia frente às demais. Essa lógica também se revela no âmbito social. As diferentes esferas da sociedade estão articuladas às demais e não há um fundamento para o social, ou em outras palavras, não há uma esfera primordial. As esferas sociais são, do mesmo modo, autônomas umas frente às outras. A conseqüência disso é que não há uma luta mais importante que a outra. Lutas étnicas, sexuais, de gênero ou de classe são igualmente ponderadas. Passa-se a considerar a perspectiva desse pluralismo, como sendo mais democrática, posto que leva em conta de forma *igual*, as diversas formas de opressão e as complexidades do poder. Do ponto de vista teórico, não há mais uma lógica sistêmica. A idéia de causalidade histórica perdeu-se. Wood resume bem:

> Os argumentos são mais ou menos assim: a sociedade contemporânea se caracteriza por fragmentação crescente, diversificação de relações e experiências sociais, pluralidade de estilos de vida, multiplicação de identidades pessoais. Em outras palavras, estamos vivendo num mundo 'pós-moderno', um mundo em que a diversidade e a diferença dissolveram todas as antigas certezas e todas as antigas universalidades. (...) Romperam-se velhas solidariedades – o que significa especialmente as solidariedades de classe – e proliferaram movimentos sociais baseados em outras identidades e contra outras opressões, movimentos relacionados à raça, ao gênero, à etnicidade, à sexualidade, etc. Ao mesmo tempo, esses acontecimentos ampliaram enormemente as oportunidades de escolha individual, tanto nos padrões de consumo como nos estilos de vida. É o que algumas pessoas chamam de a tremenda expansão da 'sociedade civil' (WOOD, 2003, p. 220).

Sem entrar na discussão da idéia a respeito da fragmentação e da pluralidade do sujeito[81] [em que termos ele é descentralizado e plural (será que algum dia ele chegou a ser unificado?), e se isso implica necessariamente na impossibilidade de se falar, ainda, em sujeito] e da sociedade enquanto tal (em que medida é possível falar em sociedade para uma concepção teórica como esta?), a sua implicação para a prática das lutas sociais, em que o FSM é uma das expressões mais importantes, é enorme.

Sob essa ótica, parecem que as alternativas que foram colocadas para os que lutam "por um outro mundo" são: ou o mundo unificado, homogêneo, com uma teoria reducionista de classe e insensível às demandas plurais dos diversos movimentos sociais, em suma, um mundo que na luta pela transformação acaba por subsumir as diferenças entre os sujeitos e desprezar a democracia estando ao mesmo tempo lutando em seu nome, ou; o mundo fragmentado, plural, de respeito às diferenças, mas sem nenhuma ordem aparente, de uma contingência total, irredutível em sua fragmentação, sem nenhum tipo de lógica sistêmica e que já não nos dá a possibilidade de uma análise histórica concreta, uma vez que a tentativa de um conhecimento mais amplo e geral (em caráter de totalidade) é uma ilusão completa.

As observações críticas a serem feitas em relação à concepção de sociedade civil utilizada atualmente por vários movimentos sociais, ONGs e pelo próprio FSM tem dois lados. O primeiro se refere à falta de uma análise mais profunda das condições históricas de constituição e desenvolvimento da dicotomia 'sociedade civil-Estado' e também ao desprivilegio e isolamento a que foram submetidas as relações de propriedade e de trabalho (lutas econômicas) levadas a cabo pela sociedade civil. Em suma, à diluição do conceito de capitalismo e de sua lógica totalizadora. O segundo diz respeito à política de identidade e aos limites da noção de pluralismo.

As raízes da sociedade moderna advêm da separação entre as esferas 'política' e 'econômica', entre a vida 'pública' e a vida 'privada', entre o 'Estado' e a 'sociedade civil'. Esse processo é inseparável do advento das novas relações de propriedade capitalistas. Mais uma vez: não é possível falar em Estado moderno, e nem no atual uso de sociedade civil, sem levar em conta as relações sociais do capital que deram origem e continuam possibilitando a

[81] "A propósito da condição do homem moderno, Bernard Lahire desenvolve a noção de "homem plural" e Jon Elster, a de "eu múltiplo". Uma vez que se trata de apreender no indivíduo um nó de referências e de identidades irredutíveis a uma única função social, mesmo que seja a de trabalhador assalariado, essas fórmulas são interessantes. Não se é jamais isso ou aquilo, mas isso e aquilo e mais alguma coisa: operário ou burguês, sexuado, branco, negro ou filho de imigrantes magrebinos, corso ou bretão, católico ou ateu. Entre essas determinações, a ênfase se dá conforme a situação, o momento e o lugar. Mas a pluralidade do homem e a multiplicidade do eu não se confundem com um "homem em migalhas", peças e pedaços, e com um eu disperso que "explode" para melhor "se estabelecer". Esse desmembramento corporal é revelador de uma desintegração do espírito" (BENSAID, 2008, p. 54).

própria inteligibilidade da dicotomia enquanto tal. Mas FSM não vai até esse ponto. Utiliza uma noção de Estado (e de sociedade civil) descolada de sua realidade histórica, não percebendo a impossibilidade que esse tem em resolver as contradições nas quais está metido. Marx e Engels mostram o acerto *essencial* da afirmação contida no *Manifesto Comunista*: "O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para opressão de outra". Ainda que as lutas econômicas e políticas levadas a cabo durante os vários séculos por várias classes sociais trabalhadoras e produtoras, tenham produzido mais participação e influência nas decisões do poder político de Estado, este, por mais complexo e aberto para uma série de mediações inexistentes em séculos passados, não pode resolver os problemas nem as condições que o originaram sem se desestruturar enquanto tal.

As lutas sociais calcadas pela noção de sociedade civil estão centradas fundamentalmente no âmbito do jurídico-político. Sem uma luta decidida e consciente contras as relações sociais do capital que continuam permitindo a existência do mundo enquanto tal, não se atinge as raízes da questão e nem se estruturam condições que possibilitem a própria manutenção e ampliação das conquistas políticas e de *direitos*. Neste sentido, o FSM e a sociedade civil não consegue penetrar na impermeabilidade, estruturada pela democracia liberal moderna, das relações sociais de propriedade burguesas.

O FSM trata o capitalismo, ou a luta contra ele, como mais uma luta dentre várias outras. O dilui enquanto um sistema que tende a levar a lógica das relações de estranhamento do capital a todas as demais relações sociais. Iguala processos e lutas sociais com origem, repercussão e desenvolvimentos bem diversos, em nome do respeito à democracia, ao pluralismo e à diferença. Aqui iniciamos a segunda crítica.

> Neste caso, o perigo está no fato de a lógica totalizadora e o poder coercitivo do capitalismo se tornarem invisíveis quando se reduz todo o sistema social do capitalismo a um conjunto de instituições e relações, entre muitas outras, em pé de igualdade com as associações domésticas e voluntárias. Essa redução é, de fato, a principal característica distintiva da "sociedade civil" nessa nova encarnação. O efeito é fazer desaparecer o conceito de capitalismo ao desagregar a sociedade em fragmentos, sem nenhum poder superior, nenhuma unidade totalizadora, nenhuma coerção sistêmica – ou seja, sem um sistema capitalista expansionista e dotado da capacidade de intervir em todos os aspectos da vida social (WOOD, 2003, p. 210).

A política de identidade introduz a idéia de que com a fragmentação do mundo é necessária a utilização de princípios novos, mais complexos e pluralistas. As lutas sociais e as opressões são diversas e não podem ser *reduzidas* a uma única (de classe). As diferenças e o pluralismo são o que dominam o mundo pós-moderno e são vários os movimentos de mulheres, negros, gays, ecológicos, indígenas, etc. Essas identidades devem ser respeitadas em sua especificidade e não devem ser subsumidas frente aos imperativos da política de

classe. Antes, todas as identidades devem ser tratadas de forma igual, e suas diferenças devem ser consideradas. A visão pluralista é, assim, mais democrática.

Esse tipo de visão tem também dois lados. O primeiro traz à tona a constatação de que uma luta específica não resolve a outra. Assim, a luta de classes não subsume nem resolve, por si só, os problemas de racismo, de gênero, ecológicos, etc. Essas diferentes lutas têm especificidades e identidades próprias. O segundo, entretanto, mostra que na tentativa de identificar comunidade democrática como a união de indivíduos livres e diferentes no que tange à sexualidade, gênero, cultura, etnia, etc, ao mesmo tempo, não consegue contemplar nesse mesmo critério de diferença, as relações de *classe*. Pois uma vez que se quer, na sociedade democrática almejada, a presença igual, ainda que diferente, do negro e do branco, do homem e da mulher, do hetero e do homossexual, como entendê-la democrática, caso se mantenham as diferenças do burguês e do trabalhador? No critério do pluralismo e do respeito às diferenças, cabem exatamente todas as identidades, exceto a identidade de *classe*. Ao não fazer essa distinção e ao não perceber que o mundo que está sendo proposto exige as diferenças das várias identidades citadas, mas exige da mesma forma a *supressão da diferença* da identidade de *classe*, o pluralismo oculta, com o discurso democrático, os problemas sociais fundamentais mantidos pela *diferença de classe*. Mais uma vez o discurso democrático em serviço da manutenção da desigualdade de classe, nesse caso, da *diferença* de *classe*.

6.3 Poder político e transição

> O proletariado se realiza somente ao negar a si mesmo, ao criar a sociedade sem classes levando até o fim a luta de classes. A luta por essa sociedade, em que a ditadura do proletariado não passa de uma fase, não é uma luta somente contra o inimigo exterior, a burguesia; é também, ao mesmo tempo, a luta do proletariado consigo mesmo: contra os efeitos devastadores e aviltantes do sistema capitalista sobre sua consciência de classe. O proletariado somente alcançará a vitória quando superar em si mesmo esses efeitos. A separação de domínios isolados, que deveriam estar reunidos, os diferentes níveis de consciência que o proletariado atingiu até então nas diferentes áreas são uma medida precisa do que ele alcançou e do que resta a conquistar. O proletariado não deve temer nenhuma autocrítica, pois somente a verdade pode trazer sua vitória, e a autocrítica deve ser, por isso, seu elemento vital.
>
> [Georg Lukács, História e Consciência de Classe].

Quando o FSM fala em um "outro mundo possível" somos conduzidos necessariamente à questão da transição de um mundo a outro. O FSM é em si um fenômeno político cuja problemática da transição se configura como um de seus principais temas. Já

vimos de maneira rápida duas respostas ao problema da transição inseridas no horizonte de lutas sociais calcadas em teorizações altermundialistas: a) a proposta de uma teoria de transição com o objetivo de atualizar a alternativa revolucionária dos dias de hoje tendo como centro nevrálgico as lutas contra as relações de fetichismo e alienação do capital na sociedade civil "não-mercantilizada", do mesmo modo que desconsidera e diz inútil, indesejada e anti-revolucionária a luta pela conquista do poder político de Estado. O fim do processo seria a superação não apenas do capitalismo, mas do próprio capital e do Estado (local privilegiado de sua sobrevida e de sua retro-alimentação)[82]; b) a proposta de uma transição com lutas centradas tanto na sociedade civil (e suas múltiplas formas de dominação) como no Estado, com o objetivo de constituir um "Estado-providência" cujo papel é proporcionar um ambiente social democrático de disputa contra-hegemônica em igualdade de condições e oportunidades contra o paradigma hegemônico (instrumental e moderno) e com um horizonte indefinido para a realização de uma nova ordem social. Em suma, uma proposta transicional que coloca o socialismo como um "objetivo sem fim" e onde não podemos visualizar nem os momentos de ruptura no processo de transição nem a abolição do Estado. A primeira delas ficou mais conhecida como a tese de "mudança do mundo sem tomada do poder" título do livro de John Holloway e que por algum tempo ficou associada à estratégia zapatista de emancipação social. A segunda é expressa pelas idéias de Boaventura de Sousa Santos e que de alguma forma inspira, de forma consciente ou inconsciente, a experiência do FSM, ainda que não possamos dizer que a proposta do sociólogo português é a representação exata da proposta do movimento originado em Porto Alegre.

O debate sobre o processo de transição pós-capitalista ganha importância fundamental nos dias de hoje pelo próprio momento em que vive a dinâmica do capital e pelo seu atual desenvolvimento. Se a revolução russa de 1917 inaugurou um período onde a atualidade (não a iminência) da revolução anti-capitalista e socialista mostrou-se objetiva, a transformação social global ocorrida nos fins dos anos 1960, ainda que tenha afastado do vocabulário político a idéia de revolução, não fez senão aprofundar as contradições históricas do sistema e abriu um período onde aquela atualidade ganha contornos cada vez mais prementes e

[82] Um resumo dessa posição: "o Estado, qualquer Estado, está tão integrado na rede global de relações sociais capitalistas que, qualquer que seja a composição do governo, está obrigado a promover a reprodução dessas relações [...]. Assumir o poder estatal ("democraticamente" ou não) implicaria inevitavelmente abandonar a dignidade. A revolta da dignidade só pode aspirar a abolir o Estado ou, mais imediatamente, a desenvolver formas alternativas de organização social e a fortalecer o (anti)poder antiestatal. [...] O problema da política revolucionária, então, não é tomar o poder, senão desenvolver formas de articulação política que obrigariam os que detêm os cargos estatais a obedecer o povo (de tal forma que, uma vez que tal organização estiver bem desenvolvida, a separação entre Estado e sociedade ficaria superada e o Estado efetivamente abolido)" (HOLLOWAY apud BORON, 2003, p. 215).

dramáticos e onde a não efetivação da transição traz concomitantemente, de maneira progressiva, a ampliação do processo de barbárie social e, em caso extremo, a própria possibilidade de destruição da humanidade. A definição do momento histórico em que vivemos (e sua relação com o próprio desenvolvimento do sistema) é condição fundamental para a explicitação de um movimento teórico e político à altura dos acontecimentos.

Assim, a definição da etapa de desenvolvimento em que se situa o sistema mundial do capital é fundamental para a materialização de uma proposta política transicional. Neste particular insere-se como uma contribuição original a leitura do período atual como o de crise estrutural do capital por István Mészáros. Ou seja, "contrariamente aos limites relativos, ou crises cíclicas, vividas e sempre superadas pelo capital em seu longo período de ascensão histórica, desde o início dos anos 1970, os limites que se impõem sobre o sistema são absolutos e a crise que daí se origina é irremediavelmente estrutural" (PINASSI, 2009, p. 53). Esse período acentua sobremaneira o pólo destrutivo da relação-capital, tendo encerrado de forma definitiva a capacidade civilizatória do sistema. "Mas, muito antes de essa longa fase de ascensão do capital esgotar completa e irreversivelmente suas possibilidades civilizatórias – fato que ocorre nos anos 1970 (...)" e

> "(...) diante da impotência das políticas que até então garantiam a reprodução ampliada do capital, bem como a imperativa necessidade de manter a sua marcha incansável, o cenário vem apontando, pelo menos desde a década de 1970, para mudanças que parecem ativar o seu expansivo potencial de destruição (e só destruição), uma desmistificação da noção schumpeteriana de que o capitalismo é um sistema que funciona mediante a *destruição produtiva"* (PINASSI, 2009, p. 91).

A definição desse período é crucial. Leon Trotski parece ter visto que tal crise civilizatória do capital começou bem antes: "a sociedade burguesa desenvolveu as forças produtivas até a guerra mundial. Foi só durante o último quarto de século que a burguesia se converteu em um *freio absoluto* ao seu desenvolvimento. Isto significa, portanto, que a sociedade burguesa deixou de ser burguesa? Não. Isso só significa que se converteu em uma sociedade burguesa em *putrefação* (TROTSKI, s/ano, p. 228. Os grifos não estão no original). Essa afirmação foi feita em fins de 1937 em plena escalada dos fascismos. É bem provável que os acontecimentos histórico-mundiais da 2ª guerra inter-imperialista tivessem imediatamente influenciado o vaticínio trotskiano. As forças produtivas burguesas parecem não ter deixado de crescer mesmo no período posterior à citada guerra. Entretanto, e de forma contraditória, tal crescimento se deu sob uma forma cada vez mais *putrefata*, ou seja, onde o caráter destrutivo desse mesmo crescimento foi se tornando paulatina e amplamente dominante.

Seja como for, e para além das não menos importantes considerações sobre se o período de finalização da capacidade civilizatória do capital inicia-se nos anos 1970 (ou várias décadas antes como parece afirmar Trotski), é mais ou menos consensual entre os que propugnam uma saída marxista revolucionária para a atual etapa de desenvolvimento do capitalismo que o sistema encontra-se em um período de completa maturidade objetiva[83] que tornam anacrônicas as propostas de cunho essencialmente reformistas uma vez que em sua atual fase ele se mostra ontologicamente incapaz de proporcionar quaisquer tipos de conquistas civilizatórias ou de medidas progressivas para as classes trabalhadoras, mesmo àquelas localizadas no seu centro. A proposta marxista revolucionária deixou algumas indicações universais para o processo de transição socialista.

> A um ano do esmagamento da Comuna, Marx e Engels escreveram um novo Prefácio ao *Manifesto do Partido Comunista*. Nele, nossos autores sublinham o grande ensinamento deixado pela insurreição do povo de Paris: "a classe operária não pode simplesmente se apoderar da máquina estatal existente e colocá-la em andamento para os seus próprios fins". Pouco antes, num pequeno texto escrito sobre os acontecimentos da Comuna, Marx afirmava que esse fugaz governo da classe operária, que pela primeira vez na história elevara o proletariado ao poder político, fora "fruto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política por fim descoberta para levar a cabo em seu interior a emancipação econômica do trabalho" (MARX apud BORON, 2003, p. 227). Desejo chamar a atenção para esta frase: "a forma política por fim descoberta". Com efeito, nem Marx nem Engels sabiam muito bem como iria ser o governo dos produtores diretos – a célebre e tantas vezes distorcida "ditadura do proletariado" – cujo advento prognosticavam em suas análises sobre o curso e posterior desenlace do desenvolvimento capitalista. Essa dificuldade não se devia à falta de imaginação de ambos os autores – que, sabemos, a tinham e em grau extremo – e sim à ausência de instâncias históricas concretas que proporcionassem um arcabouço real aos postulados do materialismo histórico. Segundo Marx, a Comuna veio "destruir o poder estatal moderno" e "estabelecer um regime de autonomia local" que sancionava a obsolescência do Estado. Alinhado com essa análise, Engels proclamou na "Introdução" de *A Guerra Civil na França*, escrita em 1891 em comemoração ao vigésimo aniversário da Comuna de Paris: "querem saber que face apresenta esta ditadura? Observem a Comuna de Paris. Eis aí a ditadura do proletariado!". A visão de Engels sobre o Estado se expressa inequivocamente nesse mesmo texto: "o Estado é, [...] no melhor dos casos, um mal que se transmite hereditariamente ao proletariado triunfante em sua luta". Pouco antes, ele assegurara que o Estado não é um instrumento que a classe operária pode empunhar para lutar

[83] Sobre a existência de um período maduro para a transição socialista diz o revolucionário russo em 1938: "todo o falatório segundo o qual as condições históricas não estariam "maduras" para o socialismo é apenas produto da ignorância ou de um engano consciente. As condições objetivas necessárias para a revolução proletária não estão somente maduras, elas começam a apodrecer. Sem uma revolução socialista no próximo período histórico, toda a humanidade está sob ameaça de ser conduzida a uma catástrofe. Tudo depende agora do proletariado, ou seja, antes de mais nada, de sua vanguarda revolucionária. A crise histórica da humanidade se resume à crise da direção revolucionária" (TROTSKI, 2008, p. 12). Essa afirmação foi feita às vésperas da 2ª guerra inter-imperialista mundial e sob o signo de ascensão dos totalitarismos fascistas. Mas, mostrando a ênfase no descompasso entre as condições objetivas e as subjetivas existentes para uma transição socialista, serve como um quadro *geral* (que não pode substituir as análises concretas de situações dadas) para todo a etapa posterior da decadência imperialista e não deixa de ser atual no momento de crise estrutural. Para Trotski, a esfera da *política* passa a ter ainda maior centralidade no atual contexto. Por esse ponto de vista, Trotski está bem afastado das versões vulgares do marxismo (tão corretamente atacadas, inclusive pela própria pós-modernidade) e suas impostações, em geral, deterministas e/ou economicistas.

> por seus próprios fins, mas o operariado deve criar um conjunto de novas instituições idôneas para enfrentar com êxito a tarefa de fundar um novo tipo de sociedade (BORON, 2003, p. 228).

Aqui está em linhas gerais a teoria marxiana da transição socialista: a) o proletariado não pode usar simplesmente o Estado burguês e sua máquina burocrática para a utilização de seus próprios fins; b) é necessário "destruir o poder estatal moderno" e estabelecer um "regime de autonomia local"; c) antes de destruir o Estado burguês em particular e o Estado político em geral[84], é necessário conquistá-lo, não para usá-lo como meio de transcendência, mas para tirá-lo das mãos do domínio político burguês. Enfim, a conquista do poder estatal é um momento *político* indispensável, mas não é o objetivo nem a mediação específica através do qual se dará a emancipação *social* e econômica do trabalho[85]; d) a "criação de um regime de autonomia local" ou de um regime de poder popular direto se dá através da esfera da sociedade civil. A luta pela destruição do Estado moderno (não só o Estado burguês em particular, mas o Estado político em geral[86]) se dá pela organização autônoma do proletariado na sociedade civil e pela paulatina conquista (quantitativa e qualitativa) das funções estatais pelos organismos do proletariado organizado (reabsorção da sociedade política pela sociedade civil). Neste processo altamente contraditório e complexo o próprio proletariado organizado deve ser capaz de defender e usar o *seu* Estado contra as investidas do seu antagonista de classe. Ou seja, ao mesmo tempo em que luta contra as reminiscências burguesas no interior do seu Estado (em sentido amplo), deve ser capaz de defendê-lo contra os ataques do inimigo. Em resumo, ele deve destruí-lo e defendê-lo ao mesmo tempo. A citação lukacsiana no início desta sub-parte expressa a complexidade da tarefa.

Mas se o período de putrefação ou decadência do sistema (com a produção privilegiada dos seus aspectos destrutivos) é a marca atual do capital, passa a haver ataques às conquistas históricas obtidas em uma etapa de desenvolvimento anterior. Em suma, as conquistas sociais e econômicas do Estado de bem-estar social, fundamentalmente para os países centrais do capitalismo no pós-1945, e seus rebatimentos distorcidos e incompletos

---

[84] "Desse modo, a tarefa da "emancipação humana universal" deve ser formulada "na forma política da emancipação dos trabalhadores", o que implica uma "atitude praticamente crítica" com relação ao Estado. Em outras palavras, uma transformação radical, e abolição final, do Estado é uma condição essencial para a realização do programa marxiano" (MÉSZÁROS, 2006, p. 144).

[85] "O proletariado usa o Estado, não no interesse da liberdade, mas sim para triunfar sobre o adversário e, desde que se possa falar de liberdade, o Estado como tal deixará de existir" (ENGELS apud LÊNIN, 1983, p. 110).

[86] "Assim, uma alternativa ao controle sócio-metabólico do capital *deve abranger todos os aspectos complementares do processo de reprodução social*, desde as funções estritamente produtivas e distributivas até as dimensões mais amplas da direção política". Pois, para Mészáros, há uma distinção clara entre a "política" e o "poder político" (...) *A política não necessariamente envolve relações de poder* (...) A política pode abranger, portanto, a organização e preservação da sociabilidade" (MÉSZÁROS apud COUTINHO, 2007, p. 122. Os grifos não estão no original).

entre os países periféricos, já estão sendo e serão necessariamente cada vez mais atacados nesta nova etapa de crise estrutural e declínio irreversível de sua capacidade civilizatória. Em suma, o século XXI, com suas "maravilhas" tecnológicas, se reconcilia com as condições de existência degradantes, embrutecidas e humilhantes das grandes massas dos séculos XVIII e XIX. Isso produz uma série de demandas e lutas sociais pela manutenção ou pela reconquista de direitos políticos e sociais básicos, que não ferem em nada a lógica geral de reprodução do sistema, mas que se chocam com a possibilidade objetiva de serem atendidas por ele, dada a atual fase. Inicia-se uma etapa onde a luta para a conquista do mínimo se torna dependente da realização do máximo. Esse é o sentido profundo da necessidade da ofensiva socialista atual. Trotski parecia já ter percebido isso há aproximadamente 70 anos. O método que legou para a luta política transicional se mostra mais do que atual.

Por exemplo, destacando a atividade e a possibilidade revolucionária do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e discutindo se a luta por terra e reforma agrária (que por si mesma está inserida na lógica da sociedade burguesa) pode ter algo de progressivo nos dias de hoje, uma autora brasileira com inspiração em Mészáros e Lukács, diz que

> a objetivação do seu pendor revolucionário só pode se tornar realidade caso esse processo centrado na luta pela terra for considerado uma *mediação*, uma *transitoriedade* para a superação do sistema de funcionamento do capital, no qual o movimento social ainda se insere e, de alguma forma, é controlado por seus imperativos (PINASSI, 2009, p.72).

Gramsci foi um outro autor marxista que procurou investigar as especificidades de sua época e as razões para a derrota que o movimento do trabalho sofreu nos anos que pareciam materializar a transição socialista (1917-1923). São conhecidos seus estudos, elaborações e conceitos (Estado ampliado, bloco histórico, ocidente-oriente, guerra de movimento-guerra de posição, intelectual orgânico, etc), além de sua tentativa de atualizar e renovar o marxismo para o novo período mundial inaugurado pelos fascismos. Com relação aos pares dialéticos gramscianos, o que trata da guerra de movimento e da guerra de posição é, para a processualidade política transicional – enfim, para o "desenvolvimento tático original" –, essencial (ainda que todos esses conceitos se articulem e se vinculem mutuamente e um não possa ser plenamente compreensível sem os outros). Não é incomum, em especial na atual conjuntura pós-moderna, opor um tipo de guerra (movimento ou posição) à outra. Antes de adentrarmos no par mencionado, precisamos realizar uma breve trajetória sobre a contribuição de Gramsci.

Segundo a argumentação de Nelson Coutinho (1994), conhecido comentador da obra do autor italiano, Gramsci realizou uma atualização e uma superação dialéticas nas

contribuições teóricas advindas da herança de Marx acerca da esfera da política. O que estaria na base dessa inovação seria a compreensão da própria alteração na processualidade material da esfera do Estado nas sociedades modernas, que o fez ampliar o seu âmbito e estabelecer uma nova visão para a sua relação com a sociedade civil.

> Gramsci registra assim o fato novo – historicamente novo – de que a esfera ideológica ou simbólico-axiológica, nas sociedades capitalistas mais avançadas, que ele chama de "ocidentais", ganhou uma autonomia *material* (e não só funcional) em relação ao Estado em sentido estrito; e isso é verdade não apenas com relação aos novos organismos criados pelo protagonismo político das classes (partidos, sindicatos, etc), mas também em face de velhas instituições herdadas pela sociedade capitalista (como as Igrejas ou o sistema escolar). A necessidade de conquistar o consenso como condição *sine qua non* da dominação impõe a criação e/ou renovação de determinadas instituições sociais, que passam a funcionar como portadores materiais específicos (com estrutura e legalidade próprias) das relações sociais de hegemonia. E é essa independência material – base da autonomia relativa assumida agora pela figura social da hegemonia – que funda ontologicamente a "sociedade civil" como uma esfera específica, dotada de legalidade própria, funcionando como mediação necessária entre a base econômica e o Estado em sentido estrito (NELSON COUTINHO, 1994, p. 55).

Na nova fórmula de Gramsci, o Estado é entendido como a soma entre a "sociedade política" (Estado em sentido estrito) e a "sociedade civil"[87] com os seus respectivos momentos predominantes de coerção (dominação) e consenso (direção). Para se obter a supremacia estatal, portanto, uma classe ou grupo social deve combinar a posse desses dois momentos. E o que é mais importante: com a alteração na própria forma de ser dos Estados modernos é necessário mesmo que se conquiste a hegemonia na sociedade civil antes de obter a dominação da sociedade política[88]. "Um grupo social – observa Gramsci – pode e aliás deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (essa é uma das condições principais para a própria tomada do poder); depois, quando exerce o poder, e mesmo que o conserve firmemente nas mãos, torna-se dominante, mas deve continuar a ser também 'dirigente'" (GRAMSCI apud NELSON COUTINHO, 1994, p. 59).

Pois bem, agora se apresenta a questão do próprio processo de transição em si. Nelson Coutinho desenvolve argumentação sobre basicamente duas diferentes concepções para o

---

[87] Sobre o conceito de sociedade civil, segundo o comentador, "a real originalidade de Gramsci, sua "ampliação" do conceito marxista do Estado, aparece, ao contrário, na definição do que ele entende por "sociedade civil" (...) Em Gramsci, o termo "sociedade civil" designa, ao contrário, um momento ou uma esfera da "superestrutura". Designa, mais precisamente, o conjunto das instituições responsáveis pela representação dos interesses de diferentes grupos sociais, bem como pela elaboração e/ou difusão de valores simbólicos e de ideologias; ela compreende assim o sistema escolar, as Igrejas, os partidos políticos, as organizações profissionais, os meios de comunicação, as instituições de caráter científico e artístico, etc (NELSON COUTINHO, 1994, p. 53).

[88] O próprio Marx disse certa vez que "É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem que ser derrubado pelo poder material, mas *a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas*. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominen*, e demonstra-se *ad hominen* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem" (MARX apud PINASSI, 2009, p. 101. Os grifos não estão no original).

processo revolucionário e para a própria transição socialista: uma que entende a revolução como sendo em essência uma "irrupção explosiva" e concentrada em um "breve lapso de tempo" e outra que a entende de maneira "processual"[89] (NELSON COUTINHO, 1994).

A primeira, tendo inspiração nos escritos de Marx e Engels entre 1848-1850, influenciou várias correntes marxistas posteriores, inclusive –ou sobremaneira – os bolcheviques. Realizando uma espécie de escavação teórica no interior do marxismo acerca de possíveis novos entendimentos para o fenômeno estatal, ele afirma que Trotski chegou a realizar um *esboço* sobre a questão[90]. Entretanto, tanto ele como os demais bolcheviques não teriam jamais se libertado de uma concepção restrita de Estado. Sobre o teórico russo e seu esboço ele afirma:

> Além disso, em decorrência dessa visão mais concreta do fenômeno estatal, Trotski esboça – apenas esboça, como veremos – uma concepção do movimento revolucionário que se aproxima da caracterização que designamos como "processual". Ele percebe, por exemplo, que, já antes da tomada de poder, começa a ocorrer uma infiltração molecular da classe revolucionária no seio dos aparelhos de Estado, determinando os germes de um processo de dualidade de poderes (...) Todavia, do esboço dessa nova concepção resta apenas isso: um esboço. Na seqüência de sua argumentação, Trotski minimiza os elementos de novidade que (talvez inconscientemente) introduz na reflexão sobre Estado e revolução; ele não só retoma, no essencial, uma concepção "restrita" do Estado, mas sobretudo subsume a problemática do duplo poder a uma teoria "explosiva" da revolução (NELSON COUTINHO, 1994, p. 39).

No que tange a ser um esboço, é possível que não haja grandes divergências. Porém, se Trotski de fato minimiza uma concepção processual em detrimento de uma explosiva – ou seja, se em seu esboço a explosão e o processo estão de fato desvinculados entre si ou, ainda, se o momento processual mostra-se quase apagado em detrimento do caráter explosivo – é uma questão complexa e que não podemos nem de longe abordar aqui[91]. Para o que nos

---

[89] Em resumo, a revolução processual de acordo com a exposição de Nelson Coutinho pode ser definida assim: "ocorre, na arte política, o que ocorre na arte militar: a guerra de movimento torna-se cada vez mais guerra de posição. Com isso, Gramsci quer destacar o caráter *processual* e *molecular* da transição revolucionária nas sociedades "ocidentais": a expansão da hegemonia das classes subalternas implica a conquista *progressiva* de posições através de um processo gradual de agregação de um novo bloco histórico, que inicialmente altera a correlação de forças na sociedade civil e termina por impor a ascensão de uma nova classe (ou bloco de classes) ao poder de Estado" (NELSON COUTINHO, 1994, p. 60).

[90] Sobre a ampliação da questão estatal, o próprio Gramsci percebe uma continuidade com Lênin: "Parece-me que Ilitch havia compreendido que ocorrera uma mudança da guerra manobrada, aplicada vitoriosamente no Oriente em [19]17, para a guerra de posição, que era a única possível no Ocidente, onde, como observa Krasnov, num breve espaço os exércitos podiam acumular quantidades enormes de munição, onde os quadros sociais eram, por si sós, ainda capazes de se tornarem trincheiras extremamente municiadas. Isso me parece significar a formula da "frente única"" (GRAMSCI apud BIANCHI, 2008, p. 216).

[91] As citações de Trotski que sugerem esse esboço também evidenciam a complexidade da questão: "O mecanismo político da revolução consiste na transferência do poder de uma classe para outra. A insurreição, violenta por si mesma, realiza-se habitualmente em curto espaço de tempo. Nenhuma classe historicamente definida pode sair da sua situação subalterna para, numa noite, elevar-se ao poder, mesmo que se tratasse de uma noite de revolução. Seria necessário que ocupasse desde a véspera uma situação de extraordinária independência em relação à classe dominante; ainda mais: seria necessário que nela se concentrassem as esperanças das classes

interessa no momento, Nelson Coutinho, e agora retornando à dupla '*guerra de movimento-guerra de posição*', mostra – de acordo com Gramsci – que com a alteração ocorrida na esfera estatal citada mais acima, o seu segundo elemento (guerra de posição) é a tática de luta para as sociedades ditas ocidentais e para o tempo presente, o que traz impactos em relação à própria materialização de uma revolução anticapitalista e socialista e em relação à própria construção de um "outro mundo" nos dias de hoje. Em resumo,

> Essa ampliação do conceito de Estado está na base da reformulação da teoria da revolução socialista em Gramsci. Em formações sociais onde não se desenvolveu uma sociedade civil forte e autônoma, onde a esfera do ideológico se manteve umbilicalmente ligada e dependente da "sociedade política" (ou seja, monopolizada por ela) – e nesse caso, mas só nesse caso, tem sentido falar em "aparelhos ideológicos de Estado" –, a luta de classe trava-se, predominante ou mesmo exclusivamente, tendo em vista a conquista e conservação do Estado em sentido estrito; é o que ocorre nas sociedades que Gramsci chama de "orientais" e, em particular, foi esse o caso específico da Rússia czarista. Já nas formações sociais de tipo "ocidental", onde se dá uma relação equilibrada entre "sociedade política" e "sociedade civil", a luta de classe tem como terreno prévio e decisivo os aparelhos "privados" de hegemonia, na medida em que essa luta visa à obtenção da direção político-ideológica e do consenso (ou, em outras palavras, à formação do que Gramsci chama também de "vontade coletiva nacional-popular", enquanto expressão de um novo bloco histórico pluriclassista). No primeiro caso, onde o Estado é restrito, o movimento revolucionário se expressa através da "guerra de movimento", ou seja, como choque frontal, como algo explosivo e concentrado no tempo. No segundo caso, quando o Estado já se ampliou, o centro da luta de classe está na "guerra de posição", isto é, numa conquista progressiva (ou processual) de espaços no seio e através da sociedade civil (NELSON COUTINHO, 1994, p. 57).

Assim, Nelson Coutinho defende a tática da guerra de posição e concepção e o caráter *processual* de transformação e emancipação social como sendo a via para a transição socialista. Ele não hesita em contrapor essa tática de luta e sua correspondente concepção de transição (com base em Gramsci) à teoria da *revolução permanente*[92] em Trotski: "Portanto, cabe registrar que Gramsci está consciente do fato de que seu novo conceito de Estado implica também uma nova teoria da revolução: teoria essa que ele contrapõe explicitamente à

---

e das camadas intermediárias, descontentes com o que existe, porém incapazes de desempenhar um papel independente. A preparação histórica da revolução conduz no período pré-revolucionário, a uma situação na qual a classe destinada a implantar o novo sistema social, conquanto ainda não dominando o país, concentra, efetivamente em suas mãos, uma parte importante do poder de Estado, ao passo que o aparelho oficial permanece em poder de seus antigos possuidores. É este o ponto de partida da dualidade de poderes, em qualquer revolução" (TROTSKI, 1978, p. 184); e ainda: "A parte do poder obtido, em tais condições, pelas classes em luta, é determinada pela relação entre as forças e as fases da luta" (TROTSKI, 1978, p. 185).

[92] "(...) Trotski definia que em seu primeiro aspecto "a teoria da revolução permanente (...) demonstra que em nossa época, o cumprimento das tarefas democráticas colocadas para os países burgueses atrasados, os conduzem diretamente à ditadura do proletariado". Os outros dois aspectos da teoria da revolução permanente diziam respeito à transformação permanente de todas as relações sociais no âmbito do processo de construção do socialismo e ao "caráter internacional da revolução socialista"" (BIANCHI, 2008, p. 239). Além disso, também é sabido que Trotski se relacionou com movimentos artísticos de sua época – Diego Rivera, André Breton e os surrealistas, etc – (ver *Literatura e revolução*) e não deixou de se inquietar com a maneira de viver do povo russo pós-revolução (ver *Questões do modo de vida*), construindo algumas teorizações sobre esses aspectos. Seria interessante que uma pesquisa pudesse inquirir a natureza dessas teorizações e a relação que ela por ventura possa carregar com uma preocupação de luta pela hegemonia civil (nos termos de Gramsci).

velha teoria da "revolução permanente", tal como essa foi elaborada por Marx e Engels em 1850 e posteriormente defendida por Trotski (NELSON COUTINHO, 1994, p. 59). É evidente que aqui a teoria da revolução permanente é associada à guerra de movimento e, portanto, segundo suas análises, a uma época ultrapassada das lutas de classes. Em resumo, para Nelson Coutinho, revolução permanente e guerra de posição – ou luta pela hegemonia na sociedade civil – são duas táticas em essência contrapostas, e evidenciam duas concepções diferentes para o processo de transição[93]. Voltaremos a essa questão.

Coerente com a sua idéia processual de revolução ele perscruta os meios efetivos de materialização da transição socialista. Procurando perceber como a noção de dualidade de poderes se articula com a concepção de guerra de posição em Gramsci, Nelson Coutinho se vincula à tradição dos eurocomunistas italianos e ao teórico francês Nicos Poulantzas (ainda que não esteja totalmente de acordo com as suas conclusões), que teria desenvolvido de maneira original uma superação dialética da concepção gramsciana de "transição processual". Em verdade, toda essa discussão, como bem coloca o comentador brasileiro, remete-se à noção marxista do Estado. A tradição marxista clássica sempre afirmou o caráter de classe de qualquer Estado. Nelson Coutinho não parece negar esse fato. Acrescenta, parecendo concordar com Poulantzas, que é necessário que se perceba mais do que isso: "Esse Estado [capitalista], hoje como no passado, tem de representar o interesse político a longo prazo do conjunto da burguesia (o capitalista coletivo ideal) sob a hegemonia de uma de suas frações"; e: "O Estado não (...) deve ser considerado como uma entidade em si, mas – do mesmo modo como, de resto, deve ser feito com o 'capital' – como uma relação; mais exatamente, como a condensação material de uma correlação de forças entre classes e frações de classe, tal como essa se expressa, sempre de modo específico, no seio do Estado[94]" (POULANTZAS apud NELSON COUTINHO, 1994, p. 65).

---

[93] "A solução proposta por Coutinho está construída com vistas à afirmação da guerra de posição como estratégia exclusiva no Ocidente, nos "Estados democráticos modernos"" (BIANCHI, 2008, p. 215).

[94] Aqui está um ponto nodal da discussão acerca da ampliação da noção do Estado. Entre o marxismo clássico e o *revisionismo* alemão, por exemplo, estabeleceu-se um debate que fez com que este último passasse a considerar o Estado burguês como definido por uma "correlação de forças" e não mais com um caráter necessariamente burguês, como defendido por aquele. É preciso investigar, no caso de Nelson Coutinho, como essa questão se estabelece. Será que ele, apesar da citação de Poulantzas acima dizer o contrário, considera possível a alteração da natureza do Estado burguês pela alteração radical da correlação de forças em favor das classes subalternas? Veremos mais adiante que o próprio FSM irá entender o Estado como sendo embasado nessa correlação de forças entre as classes. O marxismo revolucionário não se caracteriza pela negação da conquista progressiva de posições na sociedade civil ou mesmo no aparelho de Estado. Caracteriza-se pela falta de ilusões na capacidade dessa mesma correlação de forças (mesmo se cada vez mais favorável ao proletariado), por si mesma, engendrar uma transformação na própria natureza do Estado. Assim, a natureza burguesa do Estado burguês reside em articulação ontológica com a reprodução ampliada do capital e não apenas pelo fato da burguesia ter uma correlação de forças mais favorável. Isso não significa que os proletários não devam lutar "por dentro do Estado". Significa apenas que os proletários têm que desenvolver um Estado de novo tipo e que devem

Assim, a maneira de realização da transformação emancipatória está na conquista progressiva, gradual e paulatina de espaços na sociedade civil com vistas à conquista da sociedade política. Toda a investigação de Nelson Coutinho reside na busca das vias de uma *transição democrática ao socialismo*: "O problema essencial de uma via democrática ao socialismo e de um socialismo democrático [consiste em] conceber uma transformação radical do Estado mediante a articulação entre a ampliação e o aprofundamento das instituições da democracia representativa (que foram também uma conquista das massas populares) e a explicitação das formas de democracia pela base e a proliferação de focos autogestionários" (POULANTZAS apud NELSON COUTINHO, 1994, p. 67).

Para Nelson Coutinho, a experiência chilena da década de 1970, com o governo frente popular de Salvador Allende, parece ter expressado um exemplo bastante representativo para essa via de transição. Houve uma ocupação progressiva das posições dentro da sociedade política (Estado *strictu sensu*) e a própria hegemonia na sociedade civil estava bem perto de ser conquistada (se não é que já não tivesse sido conquistada). Elementos autogestionários e de dualidade de poderes se formaram espontaneamente, como os cordões industriais e um sistema popular de organização e distribuição de mercadorias e alimentos. O próprio proletariado do campo e os pequenos camponeses ocuparam coletivamente as terras.

Esses elementos de democracia popular e de base permearam as esferas da produção e da circulação. Entretanto, a experiência fracassou. O que teria faltado? Em recente entrevista[95], ele afirma que o elemento externo decidiu a questão. Ou seja, a colaboração e a conspiração ativa do imperialismo estadunidense. O mais irônico é que Nelson Coutinho – lembrando o prefácio de Engels escrito em 1895 ao livro de Marx *As Lutas de classes na França*, e não negando a necessidade circunstancial do uso da violência da classe proletária contra as classes possuidoras quando feita de modo defensivo –, parece desconsiderar ou minimizar o fato de que, provavelmente, foi a falta desse mesmo uso que definiu a derrota da transição democrática chilena ao socialismo. Ou seja, nem mesmo a violência defensiva ou auto-defesa da classe proletária chilena, que ele considera como uma possibilidade, foi

---

quebrar o Estado burguês. Esse Estado de novo tipo deve lutar intransigentemente contra a reação das classes proprietárias e, ao mesmo tempo, deve lutar pela sua própria extinção. Seja como for, o momento de destruição e de "quebra" do Estado burguês é central para o marxismo revolucionário. É aqui onde se insere a problemática da dualidade de poderes, da hegemonia civil e do "mecanismo político da transição" propriamente ditos.

[95] Fonte: http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/154-entrevista/635-carlos-nelson-coutinho-na-tv-socialismo-e-liberdade

promovida ou realizada[96]. Não deixa de ser curioso que na citada entrevista ele não mencione nada a esse respeito.

Parece ser aqui que a *oposição* de Nelson Coutinho (a partir de sua leitura de Gramsci) entre guerra de posição e guerra de movimento cobra o seu preço. Ou dito de outra forma, a oposição realizada entre uma revolução de tipo explosiva e outra de tipo processual. Onde se localiza o momento da ruptura e da "explosão" no esquema de Nelson Coutinho de transição democrática processual[97]? Onde está o "mecanismo político da transição"?

Aqui podemos ver algumas aproximações políticas não secundárias entre as teses de Nelson Coutinho e de Boaventura de Sousa Santos. É evidente que essa aproximação não deve apagar seus imensos pontos de distanciamento. Nelson Coutinho pertence à tradição marxista e, portanto, à tradição moderna crítica da modernidade, diferentemente do sociólogo português. Além disso, Nelson Coutinho atribui uma importância decisiva à classe proletária, à necessidade de reabsorção da sociedade política pela sociedade civil (ao fim do Estado) e, assim, não pode concordar com a idéia de que o socialismo é a "democracia sem fim". Sousa Santos tem posição diferente em todos esses pontos. Entretanto, em ambos, o elemento de ruptura, nascida do processo, parece ausente ou bastante minimizado. Bensaid lembra bem que

> Se não há momento revolucionário único, de epifania milagrosa e de história, há, no entanto, muitos momentos decisivos e limiares críticos a partir dos quais se desencadeia uma lógica do acontecimento. O desaparecimento da ruptura na continuidade corresponde à ilusão de um poder estatal solúvel na desalienação individual: "A formação progressiva de uma hegemonia leva mais cedo ou mais tarde ao poder nas condições de uma anuência majoritária", garante Lucien Sève (BENSAID, 2008, p.30).

---

[96] Os marxistas revolucionários não são apologetas da violência, ainda que alguns marxismos pareçam pregar a "violência como uma positividade em si ou ainda como um tipo de expiação dos pecados do mundo e de sua purificação". A violência revolucionária é entendida na tradição marxista revolucionária como um instituto indispensável pelo fato de que as classes possuidoras não desistirão jamais de sua própria dominação. Isso não se deve a um fator moral, mas a um propriamente ontológico. Mas se observamos a questão de um ângulo mais histórico, percebemos que a violência contra as classes trabalhadoras são mais a tônica do que a exceção. É bom que se entenda que não se trata de um tipo de vingança de classe. Mas de um meio de luta que o proletariado deve utilizar se assim for necessário (e em geral o é). Da mesma forma que a burguesia e seus agentes conspiram e se preparam cotidianamente para destruir, *pela força da violência*, as mobilizações e as organizações das classes trabalhadoras, o proletariado revolucionário não deve ter nenhum pudor de fazer o mesmo. Ainda que as sociedades que iniciaram a transição socialista pela via revolucionária não tenham conseguido estabelecer um regime político de liberdades democráticas (muito pelo contrário) e, na prática, tenham contribuído para a dissociação entre democracia de base e socialismo, esse fato não pode nos autorizar a cancelar a possibilidade e a necessidade de utilização da violência revolucionária. Ainda mais porque as razões para e existência desse fato (desconexão entre democracia de base e socialismo) se devem a variáveis históricas e políticas muito mais complexas.

[97] Ainda que isso permaneça como um ponto problemático na obra de Nelson Coutinho, existem ainda mais algumas sutilezas. Nelson Coutinho cita Poulantzas parecendo concordar com ele: "[Essa via democrática ao socialismo] significa certamente *um processo de rupturas efetivas*, cujo ponto culminante – e certamente haverá um – reside no deslocamento da correlação de forças em favor das massas populares *no terreno estratégico do Estado"* (POULANTZAS apud NELSON COUTINHO, 1994, p. 66).

Tudo isso nos remete à questão de duas teorias para transição socialista, ou à questão Gramsci-Trotski, que é bastante contraditória. Nelson Coutinho, como já visto, opõe a visão da processualidade revolucionária desenvolvida pelo primeiro à uma suposta concepção exclusivamente (ou quase exclusivamente) explosiva desenvolvida pelo segundo. As coisas, entretanto, podem ser mais complexas do que a realização de uma oposição pura e simples.

A profunda percepção gramsciana da mudança na situação histórico-mundial no desenvolvimento do capitalismo moderno e da conseqüente necessidade de um "desenvolvimento tático original" é incontornável.

> Conceito político da chamada "revolução permanente", surgido antes de 1848, como expressão cientificamente elaborada das experiências jacobinas de 1789 ao Termidor. A fórmula é própria de um período histórico em que não existiam ainda os grandes partidos políticos de massa e os grandes sindicatos econômicos, e a sociedade ainda está, por assim dizer, no estado de fluidez sob muitos aspectos: maior atraso do campo e monopólio quase completo da eficiência político-estatal em poucas cidades ou numa só (Paris, para a França); aparelho estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomia da sociedade civil em relação à atividade estatal; determinado sistema de forças militares e do armamento nacional; maior autonomia das economias nacionais no quadro das relações econômicas do mercado mundial, etc. No período posterior a 1870, em virtude da expansão colonial européia, todos esses elementos se modificam, as relações de organização internas e internacionais do Estado tornam-se mais complexas e maciças e a fórmula *quarantottesca* da "revolução permanente" é elaborada e superada na ciência política pela fórmula de "hegemonia civil". Verifica-se na arte política aquilo que ocorre na arte militar: a guerra de movimento transforma-se cada vez mais em guerra de posição, podendo-se dizer que um Estado vence uma guerra quando a prepara minuciosa e tecnicamente em tempos de paz. Na estrutura de massa das democracias modernas, tanto as organizações estatais como o complexo de associações na vida civil constituem para a arte da política o mesmo que as "trincheiras" e as fortificações permanentes da frente na guerra de posição: elas fazem com que seja apenas "parcial" o elemento do movimento que antes constituía "toda" a guerra, etc" (GRAMSCI apud BIANCHI, 2008, p. 241).

A argumentação de Gramsci mostra que "a existência de uma ampla rede de instituições privadas exige a recriação das formas de luta das classes subalternas" (BIANCHI, 2008, p. 243). Neste sentido, é correta a prioridade que ele dá à guerra de posição. Mas mesmo assim, ele não elimina a guerra de movimento. "(...) se é um momento parcial, é porque continua a existir mesmo nesse novo contexto. Gramsci protesta contra a transformação da guerra de movimento em tática exclusiva, mas não propõe sua supressão e, portanto, não cai em erro idêntico, mas de sentido oposto" (BIANCHI, 2008, p. 243).

Existem passagens nos *Cadernos do Cárcere* onde Gramsci ataca uma suposta incompreensão histórica trotskiana e a sua defesa continuada e abstrata (para quaisquer

situações) da concepção da *revolução permanente*[98]. Em outras, seu uso parece contraposto ao anterior:

> "Uma tentativa de iniciar uma revisão dos métodos táticos deveria ter sido aquela exposta por L Davidovitch Bronstein na quarta reunião, quando fez um confronto entre a frente oriental e a ocidental: enquanto aquela caiu imediatamente, mas foi seguida por intensas lutas, nesta última a luta se verificaria 'antes'. Ou seja, tratar-se-ia de saber se a sociedade civil resiste antes ou depois do assalto, onde este ocorre, etc. A questão, entretanto, foi exposta apenas em forma literária brilhante, mas sem indicações de caráter prático". Essa passagem, não se encontra na primeira versão da nota e sua inclusão denota o caráter contraditório da relação que Gramsci mantinha com o pensamento de Trotski (GRAMSCI apud BIANCHI, 2008, p. 210); ou, "(...) reconstruir as relações entre estrutura e superestruturas de um lado, e, de outro, as relações entre o curso do movimento orgânico e o curso do movimento de conjuntura da estrutura. Assim, pode-se dizer que a mediação dialética entre os dois princípios metodológicos enunciados no início desta nota *pode ser encontrada na fórmula político-histórica da revolução permanente*[99]" (GRAMSCI apud BIANCHI, 2008, p. 244).

Não deixa de ser irônica (e contraditória) a comparação das citações gramscianas em relação à teoria da revolução permanente e a Trotski. Se o revolucionário sardo já havia reconhecido sua dívida para com Lênin, não deixou de perceber o acerto de Trotski quando defendeu, no 4° Congresso da III Internacional, a especificidade e as diferentes realidades sócio-históricas entre Ocidente e Oriente. E, conseqüentemente, uma tática de luta também distinta. Em 1930, Gramsci defendia uma posição política semelhante à de Trotski (para a Itália) e à da Oposição de Esquerda Internacional.

---

[98] "a) *Guerra de posição e guerra manobrada ou frontal*. Deve-se examinar se a famosa teoria de Bronstein sobre a permanência do movimento não é o reflexo político da teoria da guerra de movimento (recordar observações do general de cossacos Krasnov), em última análise o reflexo das condições gerais-econômicas-culturais-sociais de um país no qual os quadros da vida nacional são embrionários e frouxos e não se podem tornar "trincheiras ou fortalezas". Nesse caso, seria possível dizer que Bronstein, que aparecia como um "ocidentalista", era ao invés, cosmopolita, isto é, superficialmente nacional e superficialmente ocidentalista ou europeu. Ao invés, Ilitch era profundamente nacional e profundamente europeu (GRAMSCI apud BIANCHI, 2008, p. 237); b) "A propósito da palavra de ordem "jacobina" lançada por Marx na Alemanha de [18]48-[18]49 deve se observar sua complicada fortuna. Retomada, sistematizada, elaborada, intelectualizada pelo grupo Parvus-Bronstein, manifestou-se inerte e ineficaz em 1905 e a seguir: era uma coisa abstrata, de gabinete científico. A corrente que a combateu nesta sua manifestação intelectualizada, por outro lado, sem usá-la "propositalmente" a empregou de fato na sua forma histórica, concreta, viva, adaptada ao tempo e ao lugar, como nascida de todos os poros da sociedade que ocorria transformar, de aliança entre duas classes com hegemonia da classe urbana" (GRAMSCI apud BIANCHI, 2008, p. 234). Como Bianchi demonstrou (2008, p. 238), em algumas situações Gramsci parece utilizar a expressão revolução permanente de uma forma diferente da forma utilizada por Trotski. Já mencionamos as três dimensões que o revolucionário russo associa à expressão. Será que a segunda dimensão assinalada, a "transformação permanente de todas as relações sociais no âmbito do processo de construção do socialismo", é incompatível com a luta *progressiva* pela hegemonia civil?

[99] "A questão da revolução permanente – e, portanto, a questão Gramsci-Trotski – tal qual aparecia em uma nota que expressa a reflexão madura de Gramsci era ainda uma questão não plenamente resolvida por seu autor. Mas Gerratana indica o caminho pelo qual essa solução passava. Para uma "época de revolução social", afirma, é necessário compreender "seja a fase da guerra de movimento seja aquela da guerra de posição, como permanência de uma continuidade revolucionária, ainda que na descontinuidade das diversas formas e fases do processo histórico" (Gerratana, 1997). A reformulação do conceito de "revolução permanente" em Gramsci estava assim muito longe de ser um simples cancelamento das fórmulas de Marx e Trotski. Como forma atual da revolução permanente, a fórmula da hegemonia civil pressupõe a unidade da guerra de movimento e da guerra de posição" (BIANCHI, 2008, p. 244).

> Não restam dúvidas de que Gramsci estava em desacordo com a política da Internacional Comunista e com a aplicação desta por Togliatti no PCD'I e de que a alternativa política por ele desenhada, a convocação de uma Assembléia Constituinte na Itália, era idêntica à proposta pela Nova Oposição Internacional. Essa identidade era desconhecida pelos oposicionistas, mas parece ter sido, pelo menos até certo ponto, conhecida pelo autor dos *Quaderni*, que procurava se informar a respeito. Esse é, sem dúvida, um ponto incômodo para a historiografia togliattiana. Pois se a "guerra de posição" era traduzida na fórmula política frente única, então, em 1930, os principais representantes da guerra de posição estavam na Oposição de Esquerda Internacional, Trotski entre eles (BIANCHI, 2008, p. 229).

Enfim, é no justo equacionamento da questão Gramsci-Trotski, ou da relação *hegemonia civil-revolução permanente*, onde reside uma das vias decisivas e fundamentais para a teoria da transição socialista nos dias de hoje.

> "Não se trata, pois, de estabelecer uma falsa identidade entre esses autores, assim como não há mais sentido em uma inventiva oposição de princípios. A retomada de um diálogo crítico entre suas obras, interrompido pela emergência simultânea do fascismo e do stalinismo, poderia trazer uma influência positiva para o marxismo e alimentar a pesquisa crítica sobre as formas da revolução social" (BIANCHI, 2008, p. 251).

7 DE VOLTA AO FSM

> A palavra de ordem do FSM, "um outro mundo é possível", sendo vaga, toca no anseio disseminado e inarticulado por um outro *sistema social*. Contudo, os próprios princípios e a estrutura do FSM garantem que ele não irá evoluir para uma plataforma de ação e de poder popular contra o imperialismo. As suas pretensões de ser um "processo" (não um órgão) "horizontal" (não hierárquico) são desmentidas pelo fato de as decisões serem controladas por um punhado de organizações, muitas das quais com recursos financeiros consideráveis e vínculos aos próprios países que controlam a ordem mundial existente. Como o FSM não admite chegar a quaisquer decisões enquanto órgão, é *incapaz* de uma expressão coletiva de vontade e ação. Os seus encontros são estruturados para dar proeminência a celebridades do universo das ONGs, que propagam a visão do mundo própria das ONGs. Assim, em toda a conversa sobre "alternativas", as luzes permanecem focadas sobre as políticas alternativas dentro do sistema existente, em vez de focarem uma transformação do próprio sistema.
> [Unidade de Investigação de Economia Política, Mumbai-Índia, 2003].

O neoliberalismo está historicamente em declínio. Após três décadas de hegemonia sem um adversário social à altura, suas próprias contradições afloraram de maneira brutal e o levaram ao esgotamento. A dita crise financeira, iniciada em setembro de 2008 é, na verdade, muito mais do que isso. Trata-se de uma crise social, econômica, política, ecológica, moral, etc, e expressa uma crise do sistema social do capital como um todo. O início do período de declínio do neoliberalismo corresponde, mais ou menos, ao período de surgimento e ascensão do FSM. Recolhendo o legado histórico dos novos movimentos sociais dos anos 1960, o FSM foi forjado em uma época pós-moderna, onde muitas das conquistas teórico-filosóficas e políticas das classes trabalhadoras foram (e continuam sendo) duramente atacadas, desqualificadas e banidas, tanto do jogo político como da disputa teórica. O esgotamento do neoliberalismo não significa imediatamente o seu fim. Da mesma forma, o FSM também continua em movimento. Sua trajetória ainda está em curso. Entretanto, o sentido dessa trajetória, atualmente descendente, pode ser revertida? Pode ele desempenhar um papel distinto nas lutas sociais vindouras? Infelizmente, trata-se de uma *impossibilidade objetiva*.

Com sua particular elaboração teórica (que na prática rejeita a racionalidade moderna), seu *subjetivismo*, seu *idealismo*, seu *voluntarismo* e sua angulação *moral* de avaliação e solução das questões sociais (conseqüência inevitável de suas características teóricas anteriores), o FSM é incapaz de apreender o mundo em sua imanência e em seu devir. Acaba,

assim, ora propondo tarefas que não são possíveis de serem realizadas pelos movimentos sociais, dada a própria inexistência de condições objetivas propícias (não porque *não querem*, mas porque *não podem* fazê-las, como, por exemplo, a realização de um espaço aberto de luta antineoliberal pautado pela *democracia consensual*), ora acreditando em mudanças sociais *impossíveis* de serem realizadas numa época de esgotamento do neoliberalismo (como a idéia de uma economia solidária e um comércio justo que cresça e fortaleça por entre as *frestas* do âmbito cada vez mais onipresente do domínio das transnacionais mundializadas. Idéia essa, aliás, que, *mutatis mutandi*, reproduz, na esfera da política, a crença no protagonismo e na positividade *abstrata* da sociedade civil frente ao Estado).

Entretanto, nenhuma dessas opções teóricas e políticas existem à toa. Uma *auto-reforma* do FSM só é possível dentro dos marcos filosóficos e políticos da pós-modernidade neoliberal que o gerou. Se abandonar esses marcos, o FSM anula-se a si mesmo e acaba recaindo no âmbito da "velha" esquerda e de seu suposto racionalismo e universalismo pseudo-emancipadores[100] que é paradoxalmente o alvo de suas críticas.

É certo que existem esquerdas que envelheceram. Todavia, ao associar o "velho", fundamentalmente, aos movimentos sociais do trabalho do século XIX e XX e, em especial, ao marxismo[101], às conquistas da razão dialética e ao arsenal heurístico da categoria trabalho, o FSM inviabiliza a realização da síntese entre as lutas particulares (dos diversos movimentos sociais de causas específicas que consegue congregar) e a luta universal (contra o sistema do capital), necessidade prática premente nos dias de hoje.

O FSM é, então, a culminação histórica de uma nova esquerda nascida, crescida e criada em tempos de neoliberalismo e que tem suas origens históricas mais próximas nas

[100] É verdade que no interior do próprio FSM há uma disputa entre uma concepção que entende que sua essência deve ser manifestada em um *espaço aberto* (que desde o seu início é hegemônica em seu seio), e outra que vê a necessidade que ele se estruture de modo semelhante a um *movimento social*. Essa segunda concepção vem há muito lutando por uma alteração na natureza do FSM (lembre-se do momento máximo dessa luta: o *Manifesto de Porto Alegre* de 2005, por exemplo) que possibilite com que se coloque objetivos e metas mais claramente definidos. Em suma, para que possa *posicionar-se* efetiva e enfaticamente acerca dos acontecimentos políticos mundiais. Caso essa segunda concepção venha a vencer essa disputa no futuro (altamente improvável e que somente se dará por conta do aumento das contradições da ordem neoliberal e da amplificação dos atuais impasses no interior do próprio FSM), o FSM em si mesmo deixaria de ser o que é e tenderia a se aproximar dos princípios que combate desde o seu nascimento. Uma vitória desse tipo alteraria radicalmente vários âmbitos de seu funcionamento: sua relação com o Estado e o poder político, sua visão da teoria e da racionalidade modernas, sua aproximação com a categoria trabalho, suas elaborações sobre a democracia epistemológica e a epistemologia democrática, etc. Enfim, com todas as condições teóricas e políticas que tornaram possível seu nascimento e existência. Esse fato tornaria necessária uma nova análise e uma nova aproximação histórica do fenômeno, pois suas determinações essenciais necessariamente se modificariam.

[101] De fato, existem teorias ditas marxistas que são caducos. Os "marxismos" deterministas, teleológicos e economicistas (que, na verdade, são anti-marxistas) cumprem papéis nefastos para a emancipação social. Isso é uma coisa. Outra, bem distinta, é associar o marxismo revolucionário em geral, o legado de Marx e Engels, à velha esquerda. Ao fazer isso, o FSM acaba "jogando fora, ao mesmo tempo, o bebê junto com a água do banho".

derrotas dos movimentos sociais dos anos 1960. O espírito e as proposições dessa nova esquerda são levados às suas últimas conseqüências e dão seus frutos mais fortes com o movimento zapatista da metade da década de 1990. Desenvolve-se internacionalmente com as manifestações altermundialistas ocorridas principalmente na Europa e nos Estados Unidos durante o fim dos anos 1990 e início dos anos 2000. E, finalmente, culmina e dá origem à "primavera de Porto Alegre".

O FSM é, assim, filho de uma época de grandiosas derrotas históricas para o movimento emancipador do trabalho. Infelizmente, as *ligações umbilicais* que guarda com essa época, tanto com o ambiente cultural pós-moderno como com o período neoliberal, que se complementam mutuamente, fizeram-no, ao mesmo tempo em que florescia, frustrar as esperanças de extensas camadas de *cidadãos* (dos mais variados tipos) do mundo inteiro. Ao invés de uma alternativa à barbárie neoliberal e ao vazio pós-moderno, o FSM evidencia a *miséria* teórica, política e social dos nossos tempos.

Apesar de tudo isso, o poder aglutinador que o FSM conseguiu mobilizar não deve ser desprezado. O FSM, por ter possibilitado a conexão de uma gama amplíssima de movimentos sociais até então nunca vista (e em escala mundial), relembra para movimentos emancipatórios do futuro, duas importantes lições: a) que qualquer movimento que se pretenda emancipatório tem que ter uma abrangência internacional, global, e; b) que a reunião dos mais diversos movimentos sociais particulares é uma condição para a efetividade da luta anti-sistêmica. O FSM proporcionou, assim, apesar de todas as suas limitações e problemas, a construção de uma *experiência prática* importante para posteriores batalhas. Tanto no que tem de positivo (potencial aglutinador de diversos movimentos sociais e de diversas lutas sociais) quanto no que tem de negativo (incapacidade de dar um sentido comum a toda a diversidade reunida). Neste sentido, o FSM pode ser entendido como um momento ou uma fase da luta anti-capitalista internacional. Uma fase muito débil é bem verdade. Mas que por conta mesmo de sua própria debilidade pode colaborar para articulações internacionalistas mais robustas no futuro.

Em um recente estudo do FSM, Sergio Coutinho (2007) faz uma genealogia distinta do FSM. Para ele, suas origens podem ser perscrutadas no *revisionismo* do partido social-democrata alemão do século XIX[102].

> Seus princípios [os do FSM] podem ser localizados na construção da social-democracia na Alemanha do século XIX. A grande distinção é que nestes tempos não há mais, no Fórum Social Mundial, os mesmos objetivos. Não importa mais

[102] Uma análise bastante frutífera poderia investigar as relações (aproximações e especificidades) entre as concepções *eurocomunistas* e a teoria "socialista" de Sousa Santos.

> propor uma revolução socialista, que supere, portanto, a exploração do homem pelo homem. Todavia, a expansão incessante da democracia para todas as instâncias da vida humana, o controle político do capital por meio do Estado, são um legado de Bernstein e Kautski para o Fórum Social Mundial (COUTINHO, 2007, p. 138-139).

Essa origem teria seus desdobramentos particulares no século XX com a teoria de Max Weber sobre a racionalização instrumental e o desencantamento do mundo; Ernesto Laclau e sua tese da revolução democrática; além de Pierre Bourdieu e seu conceito de violência simbólica. O caldo de cultura desse percurso, aliada à elaboração desses teóricos, teria proporcionado a combinação que fez com que o FSM atualizasse o reformismo para os dias de hoje, que, segundo ele, é encarnado pelo *socialismo democrático*[103]. "O reformismo, na atual fase do capitalismo, tem como expressão o socialismo democrático" (COUTINHO, 2007, p. 142).

Existem vários elementos das teorizações do reformismo clássico alemão que podem ser associadas a algumas das concepções teóricas do FSM. O papel da democracia como meio e instrumento para a consecução do socialismo, acrescida de uma caracterização do Estado como sendo, no essencial, permeado e definido fundamentalmente pela correlação de forças presente em seu bojo, servem como exemplo. Pensavam assim os reformistas alemães do século XIX: "Em sua proposta ao partido, os social-democratas, representados por Bernstein, defenderam, perante o SPD, que o socialismo seria a conseqüência lógica da democracia (NASCIMENTO apud COUTINHO, 2007, p. 29). (...) defenderam o Estado como "*palco de correlação de forças*" (COUTINHO, 2007, p. 29, os grifos não estão no original). Comparemos com o que diz Sousa Santos no século XXI: "se o socialismo tem hoje nome, ele só pode ser o de *democracia sem fim*" (SOUSA SANTOS, 2005, p. 112).

Entretanto, é evidente também que existem distâncias significativas. O reformismo clássico, que adveio do marxismo revolucionário de Marx e Engels, atribui um papel fundamental à ordem político-institucional, ao Estado, através de conquistas de espaço paulatinas em seu interior, como meio para a emancipação. O centro de sua proposta emancipatória era a sociedade política. No caso do FSM, a centralidade já se deslocou para a esfera da sociedade civil. Existem outras diferenças também no âmbito teórico-filosófico. As

---

[103] A idéia de uma corrente *socialista democrática* não deve suscitar mal entendidos. Não significa que democracia e superação do capitalismo são incompatíveis. Nem muito mesmo que o movimento socialista seja antidemocrático. Ao contrário. Quer dizer apenas que essa corrente não realiza uma distinção entre uma democracia do ponto de vista do capital e uma outra do ponto de vista do trabalho. Ao assim proceder, imagina que é possível superar o capitalismo pela ampliação ilimitada da democracia. Portanto, está ausente a compreensão que há uma vinculação essencial e histórica entre a democracia do capital e seu sistema de reprodução social. Em suma, de que há uma natureza capitalista na *democracia realmente existente*. Nessa corrente, por outro lado, e como conseqüência dessa visão, o necessário momento de *ruptura*, condição para o engendramento do processo de transição pós-capitalista, está ausente.

idéias de conhecimento objetivo da realidade (no caso do reformismo clássico entendido como positivismo), razão, classes sociais e história (que para os reformistas é em geral teleológica), são caros aos revisionistas Bernstein e Kautski. O FSM já não trabalha com eles, pois é filho da devastação teórica pós-moderna. Como dito, recolhe uma visão subjetivista, idealista, moralista, abstrata e transcendente da história e da sociedade.

Por outro lado, é verdade que algumas das teorizações de Weber, Laclau e Bourdieu podem ter eco e encontrar abrigo no interior do FSM. Laclau é um teórico importante para os novos movimentos sociais. Entretanto, Weber e Bourdieu eram racionalistas convictos. Ainda, este último tinha convicção na objetividade de suas descobertas teóricas. No FSM, essas referências são completamente marginais. Explicitar a vinculação de uma dada apropriação das teorias desses três autores para a constituição do FSM é uma tarefa bastante complexa e controversa. É possível, ao tempo em que podemos identificar algumas aproximações, vislumbrar afastamentos não secundários.

Ainda que não divirjamos dos resultados aos quais Sergio Coutinho chegou, entendemos ser mais frutífera a vinculação do FSM, de modo mais historicamente específico, à época neoliberal e pós-moderna, que corresponde ao cancelamento da validade das lutas baseadas nas classes sociais e na categoria trabalho, à descrença em transformações universais e ao maior vigor das lutas particulares, específicas e com base em uma miríade de identidades. Há uma relação entre a teorização da época pós-moderna como um todo e as especificidades do fenômeno do FSM. A maneira como o geral se faz particular se localiza, primordialmente, no legado de Boaventura de Sousa Santos que, além de ser um dos seus mais importantes teóricos, é também um de seus mais importantes ativistas e militantes.

Por fim, dois exemplos de *superação positiva* entre a falsa dicotomia "particular-universal" e da justa vinculação entre o específico e o geral. O primeiro vem de um dos líderes do movimento negro estadunidense dos decisivos anos 1960. Seu assassinato serve, em certo sentido, como ensinamento dos motivos das derrotas posteriores. Historicamente atualizadas, elas acabaram culminando no FSM. Sua morte selou, junto com "outras mortes", a desconexão entre a luta pela emancipação política e a emancipação humana. Desconexão que ele superou durante o desenvolvimento de sua trajetória política. O exemplo da luta de Malcolm X e do movimento negro norte-americano sob sua influência é emblemático. Em suma, o resultado da síntese entre particularidade e universalidade foi encontrado por ele e sua frase a expressa: "Não há capitalismo, sem racismo". Abaixo um diálogo entre ele e Tariq Ali, que por outras vias serve de ilustração para o argumento.

> **Malcolm X**: Martin Luther King[104] faz o jogo deles – disse – A Klan lincha negros, aterroriza e mata garotos brancos que vão para o sul registrar eleitores. A polícia faz parte do sistema da Klan. King diz ao povo para dar a outra face. Não dá para lidar com brutamontes desse jeito...Sei que é por isso que o *establishment* liberal branco adora King e me condena. Tenho de dizer a verdade. Digo a eles que o sistema é corrupto e baseado na opressão dos negros nos Estados Unidos e no resto do mundo. Os negros são um barril de pólvora. King quer molhar o barril com água. Acho que temos de acender o pavio. É o único jeito de ensiná-los a nos respeitar.
> [...]
> **Tariq Ali**: Às 2 horas da madrugada percebi que estava infringindo o regulamento proctorial e expliquei a Malcolm os porquês e portantos. Ele ficou espantadíssimo e riu. Enquanto me preparava para ir embora, apertamos as mãos e declarei ter esperanças de que logo voltaríamos a nos encontrar. Ele sorriu e, sem nenhum sinal de emoção, disse:
> - Acho que não. Ano que vem, mais ou menos nessa época, vou estar morto. Parei de repente, fitando-o incrédulo. Sentamo-nos de novo. Ele explicou que, enquanto fora um Black Muslim, tinham-no tolerado. Mas depois que rompera com a Nação do Islã, avançara em outra direção. *Percebera que a raça sozinha nunca seria critério suficiente para se obter mudanças sociais*. (ALI, 2008, p. 116. Os grifos não estão no original).

O segundo exemplo, também tirado do mesmo livro de Ali, vem do movimento *socialista feminista,* que não dissociava a luta de gênero e a de classe, e é feito através de uma longa citação. Pela sua beleza, profundidade, paixão e correção, e por não nos deixar esquecer que a emancipação dos humanos é impossível sem a emancipação das mulheres e vice-versa (ou seja, que a emancipação universal é impossível sem a emancipação dos particulares e de que a emancipação dos particulares é impossível sem a emancipação universal), citamos a passagem na íntegra:

> Sheila Rowbotham propôs que nosso primeiro número do ano novo fosse sobre a opressão das mulheres. Os cubanos haviam iniciado a tradição de dar um título político a cada ano. Proclamaram que 1968 seria o "Ano da Guerrilha Heróica", em homenagem a Che Guevara e aos vietnamitas. Decidimos tornar 1969 o "Ano da Mulher Militante" e encarar a árdua tarefa de explicar o problema aos leitores. Eram mais problemas do que imaginávamos. O editorial daquele número, "Mulheres, sexo e abolição da família", foi a primeira tentativa séria de um jornal radical britânico de discutir pautas até então ocultas. Sentimos que toda aquela falação sobre sociedade alternativa era furada se não houvesse uma discussão sobre relações pessoais e familiares, que estavam no âmago da opressão da mulher. *As desigualdades políticas, jurídicas e econômicas entre homens e mulheres poderiam ser resolvidas dentro da ordem existente, mas a transformação das relações entre gêneros não seria possível sem a revolução social*. O editorial, escrito por Fred Halliday, era incisivo, mas sem nenhum traço de demagogia ou de autoflagelação. A página central era um manifesto escrito por Sheila, intitulado "Mulher: a luta pela liberdade". Foi escrito com muita verve e paixão e pretendia explicar a ambos os sexos o que as mulheres liberadas exigiam e por que não desistiriam dessa vez. O apelo era direto e os primeiros parágrafos, auto-explicativos:
> "Queremos dirigir ônibus, jogar futebol, usar canecas de cerveja e não copos de vidro. Queremos que os homens tomem a pílula. Não queremos ser levadas como

[104] É evidente que a citação não serve para desqualificar ou menosprezar o líder Martin Luther King e a luta dos negros pacifistas, ainda que estejamos convictos de que sua estratégia estava profundamente equivocada. A exemplo de Malcolm X, ele também lutou e tombou. A ênfase está na articulação que Malcolm X conseguiu perceber, ou seja, entre a luta específica pelos direitos civis e políticos dos negros e a concomitante luta contra o estado social de coisas que impossibilita que esses direitos sejam efetivados.

apetrechos nem convidadas como esposas. Não queremos ser embrulhadas em celofane, nem sair da sala para fazer o chá, nem empurradas para o comitê social. Mas essas são só pequenas coisas. As revoluções se fazem nas pequenas coisas. Pequenas coisas que nos acontecem o tempo todo, todo dia, onde quer que a gente vá, a vida inteira.

Aqui o dominado se relaciona com o dominador; aqui se concentra o descontentamento; e aqui a experiência é sentida, expressa, articulada, enfrentada – através do particular. O particular nos força gentilmente à passividade. Assim, não sabemos como nos encontrar, a nós mesmas e uma às outras. Talvez sejamos o mais dividido de todos os grupos oprimidos. Dividido em nossa situação real, em nossa compreensão e na consciência de nossa condição. Somos de classes diferentes. Assim nós nos devoramos e nos usamos entre nós. Nossa "emancipação" muitas vezes não foi mais do que a luta das privilegiadas para aumentar e consolidar sua superioridade. As mulheres da classe trabalhadora continuam a ser as exploradas dos explorados, combatidas como trabalhadoras e oprimidas como mulheres".

A declaração de independência socialista feminista de Sheila Rowbotham terminava com um apelo firme, mas comovente, ao sexo oposto:

"Homens! Vocês não têm nada a perder senão os seus grilhões. Não terão mais ninguém sem calcinha para espiarem escondidos; ninguém para exibirem como símbolo de virilidade, de status, de importância; ninguém para prendê-los nem destruí-los; nenhum ser nebuloso e etéreo flutuando inatingível num céu azul de plástico; nenhum grande lenço para limpar tudo; nenhum edredom debaixo do qual se enfiar e fugir da alienação competitiva e cheia de ego que vai envolvê-los e SUFOCÁ-LOS.

Haverá apenas milhares de milhões de mulheres – gente para descobrir, tocar e acontecer – que os compreenderão quando vocês disserem que temos que construir um novo mundo, no qual não nos encontraremos como exploradores e objetos usados, no qual nós nos amaremos e um novo tipo de ser humano poderá nascer".

(ALI, 2008, p. 328. Os grifos não estão no original).

8 ANEXOS

8.1 Carta de Princípios do Fórum Social Mundial

O Comitê de entidades brasileiras que idealizou e organizou o primeiro Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre de 25 a 30 de janeiro de 2001, considera necessário e legítimo, após avaliar os resultados desse Fórum e as expectativas que criou, estabelecer uma Carta de Princípios que oriente a continuidade dessa iniciativa. Os Princípios contidos na Carta, a ser respeitada por tod@s que queiram participar desse processo e organizar novas edições do Fórum Social Mundial, consolidam as decisões que presidiram a realização do Fórum de Porto Alegre e asseguraram seu êxito, e ampliam seu alcance, definindo orientações que decorrem da lógica dessas decisões.

1. O Fórum Social Mundial é um espaço aberto de encontro para o aprofundamento da reflexão, o debate democrático de idéias, a formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, de entidades e movimentos da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo, e estão empenhadas na construção de uma sociedade planetária orientada a uma relação fecunda entre os seres humanos e destes com a Terra.

2. O Fórum Social Mundial de Porto Alegre foi um evento localizado no tempo e no espaço. A partir de agora, na certeza proclamada em Porto Alegre de que "um outro mundo é possível", ele se torna um processo permanente de busca e construção de alternativas, que não se reduz aos eventos em que se apóie.

3. O Fórum Social Mundial é um processo de caráter mundial. Todos os encontros que se realizem como parte desse processo têm dimensão internacional.

4. As alternativas propostas no Fórum Social Mundial contrapõem-se a um processo de globalização comandado pelas grandes corporações multinacionais e pelos governos e instituições internacionais a serviço de seus interesses, com a cumplicidade de governos nacionais. Elas visam fazer prevalecer, como uma nova etapa da história do mundo, uma globalização solidária que respeite os direitos humanos universais, bem como os de tod@s @s cidadãos e cidadãs em todas as nações e o meio ambiente, apoiada em sistemas e instituições internacionais democráticos a serviço da justiça social, da igualdade e da soberania dos povos.

5. O Fórum Social Mundial reúne e articula somente entidades e movimentos da sociedade civil de todos os países do mundo, mas não pretende ser uma instância representativa da sociedade civil mundial.

6. Os encontros do Fórum Social Mundial não têm caráter deliberativo enquanto Fórum Social Mundial. Ninguém estará, portanto autorizado a exprimir, em nome do Fórum, em qualquer de suas edições, posições que pretenderiam ser de tod@s @s seus/suas participantes. @s participantes não devem ser chamad@s a tomar decisões, por voto ou aclamação, enquanto conjunto de participantes do Fórum, sobre declarações ou propostas de ação que @s engajem a tod@s ou à sua maioria e que se proponham a ser tomadas de posição do Fórum enquanto Fórum. Ele não se constitui portanto em instancia de poder, a ser disputado pelos participantes de seus encontros, nem pretende se constituir em única alternativa de articulação e ação das entidades e movimentos que dele participem.

7. Deve ser, no entanto, assegurada, a entidades ou conjuntos de entidades que participem dos encontros do Fórum, a liberdade de deliberar, durante os mesmos, sobre declarações e ações que decidam desenvolver, isoladamente ou de forma articulada com outros participantes. O Fórum Social Mundial se compromete a difundir amplamente essas decisões, pelos meios ao seu alcance, sem direcionamentos, hierarquizações, censuras e restrições, mas como deliberações das entidades ou conjuntos de entidades que as tenham assumido.

8. O Fórum Social Mundial é um espaço plural e diversificado, não confessional, não governamental e não partidário, que articula de forma descentralizada, em rede, entidades e movimentos engajados em ações concretas, do nível local ao internacional, pela construção de um outro mundo.

9. O Fórum Social Mundial será sempre um espaço aberto ao pluralismo e à diversidade de engajamentos e atuações das entidades e movimentos que dele decidam participar, bem como à diversidade de gênero, etnias, culturas, gerações e capacidades físicas, desde que respeitem esta Carta de Princípios. Não deverão participar do Fórum representações partidárias nem organizações militares. Poderão ser convidados a participar, em caráter pessoal, governantes e parlamentares que assumam os compromissos desta Carta.

10. O Fórum Social Mundial se opõe a toda visão totalitária e reducionista da economia, do desenvolvimento e da história e ao uso da violência como meio de controle social pelo Estado. Propugna pelo respeito aos Direitos Humanos, pela prática de uma democracia verdadeira, participativa, por relações igualitárias, solidárias e pacíficas entre pessoas, etnias, gêneros e povos, condenando todas as formas de dominação assim como a sujeição de um ser humano pelo outro.

11. O Fórum Social Mundial, como espaço de debates, é um movimento de idéias que estimula a reflexão, e a disseminação transparente dos resultados dessa reflexão, sobre os mecanismos e instrumentos da dominação do capital, sobre os meios e ações de resistência e superação dessa dominação, sobre as alternativas propostas para resolver os problemas de exclusão e desigualdade social que o processo de globalização capitalista, com suas dimensões racistas, sexistas e destruidoras do meio ambiente está criando, internacionalmente e no interior dos países.

12. O Fórum Social Mundial, como espaço de troca de experiências, estimula o conhecimento e o reconhecimento mútuo das entidades e movimentos que dele participam, valorizando seu intercâmbio, especialmente o que a sociedade está construindo para centrar a atividade econômica e a ação política no atendimento das necessidades do ser humano e no respeito à natureza, no presente e para as futuras gerações.

13. O Fórum Social Mundial, como espaço de articulação, procura fortalecer e criar novas articulações nacionais e internacionais entre entidades e movimentos da sociedade, que aumentem, tanto na esfera da vida pública como da vida privada, a capacidade de resistência social não violenta ao processo de desumanização que o mundo está vivendo e à violência usada pelo Estado, e reforcem as iniciativas humanizadoras em curso pela ação desses movimentos e entidades.

14. O Fórum Social Mundial é um processo que estimula as entidades e movimentos que dele participam a situar suas ações, do nível local ao nacional e buscando uma participação ativa nas instâncias internacionais, como questões de cidadania planetária, introduzindo na agenda global as práticas transformadoras que estejam experimentando na construção de um mundo novo solidário.

Aprovada e adotada em São Paulo, em 9 de abril de 2001, pelas entidades que constituem o Comitê de Organização do Fórum Social Mundial, aprovada com modificações pelo Conselho Internacional do Fórum Social Mundial no dia 10 de junho de 2001.

8.2 Manifesto de Porto Alegre

Desde o primeiro Fórum Social Mundial, realizado em Porto Alegre (RS), em Janeiro de 2001, o fenómeno dos fóruns sociais estendeu-se a todos os continentes, inclusive aos níveis nacional e local. O Fórum favoreceu a emergência de um espaço público planetário da cidadania e de suas lutas, assim como a elaboração de propostas de políticas alternativas à tirania da globalização neoliberal impulsionada pelos mercados financeiros e as transnacionais, cujo braço armado é o poder imperial dos Estados Unidos.

Pela sua diversidade, assim como pela solidariedade entre os actores e os movimentos sociais que o compõem, o movimento altermundista transformou-se numa força que já é levada muito em conta em todo o planeta. Entre as inumeráveis propostas que têm saído dos fóruns, um grande número delas conta sem dúvida com um amplo apoio junto dos movimentos sociais. Nós, signatários do Manifesto de Porto Alegre, que nos exprimimos a título estritamente pessoal, sem pretender, de modo algum, falar em nome do Fórum, identificamos doze destas propostas que, em conjunto, dão sentido à construção de outro mundo possível. Se fossem aplicadas, permitiriam que a cidadania começasse por fim a reapropriar-se do seu futuro.

Submetemos estes pontos fundamentais à apreciação dos actores e movimentos sociais de todos os países. São eles que, em todos os níveis – mundial, continental, nacional e local – poderão levar adiante os combates necessários para que se transformem em realidade. Nós não temos nenhuma ilusão sobre a real vontade dos governos e das instituições internacionais em aplicar espontaneamente estas propostas.

a) Outro Mundo Possível deve respeitar o direito à vida de todos os seres humanos, mediante novas regras económicas. Para tanto, é necessário:

1) Anular a dívida pública dos países do Sul, que já foi paga várias vezes e que constitui, para os Estados credores, os estabelecimentos financeiros e as instituições financeiras internacionais a melhor maneira de submeter a maior parte da humanidade à sua tutela e mantê-la na miséria;

2) Aplicar taxas internacionais às transações financeiras (especialmente a Taxa Tobin às transações especulativas de divisas), aos investimentos directos no estrangeiro, aos lucros consolidados das transnacionais, à venda de armas e às actividades que emitem de forma substantiva gases que produzem o efeito estufa;

3) Desmantelar progressivamente todas as formas de paraísos fiscais, jurídicos e bancários, que nada mais são do que refúgios do crime organizado, da corrupção e de todos os tipos de

tráficos, fraudes e evasões fiscais, operações delituosas de grandes empresas e, inclusive, de governos;

4) Cada habitante do planeta deve ter direito a um emprego, à protecção social e à aposentadoria, respeitando a igualdade entre homens e mulheres, sendo este um imperativo de políticas públicas nacionais e internacionais;

5) Promover todas as formas de comércio justo, rechaçando as regras de livre comércio da Organização Mundial do Comércio (OMC) e colocando em execução mecanismos que permitam, nos processos de produção de bens e serviços, dirigir-se progressivamente a um nivelamento por alto das normas sociais (tal como estão consignadas nas convenções da Organização Internacional do Trabalho – OIT) e ambientais. Excluir totalmente a educação, a saúde, os serviços sociais e a cultura do terreno de aplicação do Acordo Geral Sobre o Comércio e os Serviços (AGCS) da OMC. A convenção sobre a diversidade cultural, que actualmente está a ser negociada na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), deve fazer prevalecer explicitamente o direito à cultura sobre o direito ao comércio;

6) Garantir o direito à soberania e segurança alimentar de cada país, mediante a promoção da agricultura campesina. Isso pressupõe a eliminação total dos subsídios à exportação dos produtos agrícolas, em primeiro lugar por parte dos Estados Unidos e da União Europeia. Da mesma maneira, cada país ou conjunto de países deve poder decidir soberanamente sobre a proibição da produção e importação de organismos geneticamente modificados (OGM) destinados à alimentação;

7) Proibir todo o tipo de patenteamento do conhecimento e dos seres vivos (tanto humanos como animais e vegetais), do mesmo modo que toda a privatização de bens comuns da humanidade, em particular a água;

b) Outro Mundo Possível deve encorajar a vida em comum em paz e com justiça, para toda a humanidade. Para tanto, é necessário:

8) Lutar, em primeiro lugar, por diferentes políticas públicas contra todas as formas de discriminação (sexismo, xenofobia, anti-semitismo e racismo). Reconhecer plenamente os direitos políticos, culturais e ambientais (incluindo o domínio de recursos naturais) dos povos indígenas;

9) Tomar medidas urgentes para colocar um fim à destruição do meio ambiente e à ameaça de mudanças climáticas graves devido ao efeito estufa resultante, em primeiro lugar, da proliferação do transporte individual e do uso excessivo de energias não-renováveis. Começar a implementar outro modelo de desenvolvimento fundado na sobriedade energética e no

controle democrático dos recursos naturais, em particular a água potável, em uma escala planetária;

10) Exigir o desmantelamento das bases militares estrangeiras e de suas tropas em todos os países, salvo quando estejam sob mandato expresso da Organização das Nações Unidas (ONU);

C) Outro Mundo Possível deve promover a democracia desde o plano local até ao global. Para tanto, é necessário:

11) Garantir o direito à informação e o direito de informar dos cidadãos mediante legislações que: a) ponham fim à concentração de meios em grupos de comunicação gigantes; b) garantam a autonomia dos jornalistas diante dos accionistas, e; c) favoreçam a imprensa sem fins lucrativos, em particular a dos meios alternativos e comunitários. O respeito destes direitos implica contra-poderes cidadãos, em particular na forma de observatórios nacionais e internacionais de meios de comunicação;

12) Reformar e democratizar em profundidade as organizações internacionais, entre elas a ONU, fazendo prevalecer nelas os direitos humanos, económicos, sociais e culturais, em concordância com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Isso implica a incorporação do Banco Mundial, do Fundo Monetário Internacional (FMI) e da OMC ao sistema das Nações Unidas. Caso persistam as violações do direito internacional por parte dos Estados Unidos, transferir a sede da ONU de Nova Iorque para outro país, preferencialmente do Sul.

Porto Alegre (RS), 29 de Janeiro de 2005.

Adolfo Pérez Esquivel, Aminata Traoré, Armand Matellar, Atilio Boron, Bernard Cassen, Boaventura de Sousa Santos, Eduardo Galeano, Emir Sader, François Houtart, Frei Betto, Ignacio Ramonet, Immanuel Wallerstein, José Saramago, Ricardo Petrella, Roberto Sávio, Samir Amin, Samuel Luis Garcia, Tariq Ali e Walden Bello.

9 BIBLIOGRAFIA

AGENCIA CARTA MAIOR. (2009), “FSM 2009 teve cerca de 150 mil participantes”, Disponível em: http://www.agenciacartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=15583 (Visitado em Fevereiro de 2009).

_____. (2010), "Lula e o Fórum Social Mundial, dez anos depois", Disponível em: http://www.cartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=16361 (Visitado em Fevereiro de 2010).

ALI, Tariq. (2008), *O poder das barricadas: uma autobiografia dos anos 60*. São Paulo, Boitempo Editorial.

ANDERSON, Perry. (1999), *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

ANTUNES, Ricardo. (2000), *Os sentidos do trabalho*. 2ª edição, São Paulo, Boitempo Editorial.

_____. (2005), *Adeus ao trabalho?* 10ª edição, São Paulo, Cortez Editora.

ARCARY, Valério. (2008), “Maio de 1968: a última onda revolucionária que atingiu o centro do capitalismo”, Disponível em: http://www.pstu.org.br/esp68_artigos11.asp (Visitado em Setembro de 2009).

BELLO, Walden. (2007), "The Forum at the crossroads", Disponível em: http://www.forumsocialmundial.org.br/noticias_textos.php?cd_news=395 (Visitado em Abril 2010)

BENSAID, Daniel. (2008), *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo, Boitempo Editorial.

BIANCHI, Álvaro. (2008), *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo, Alameda.

BOBBIO, Norberto. (1992), *Estado, governo, sociedade: para uma teoria geral da política*. 4ª edição, São Paulo, Paz e Terra.

BORON, Atilio A. (2003), *Filosofia política marxista*. São Paulo, Cortez Editora.

CECEÑA, Ana Esther. (2001), “Pela humanidade e contra o neoliberalismo – Linhas centrais do discurso zapatista”. *In* SEOANE, José & TADDEI, Emilio (Orgs), *Resistências Mundiais: de Seattle a Porto Alegre*, Rio de Janeiro, Vozes.

CHASIN, José. (1986), “Prefácio – Diálogo sobre o “Pensamento Vivido””. *Ensaio 15/16*, p. 13-18, São Paulo, Editora Ensaio.

CORRÊA LEITE, José. (2003), *Fórum Social Mundial: a história de uma invenção política*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.

COUTINHO, Sérgio. (2007), *O movimento dos movimentos: possibilidades e limites do Fórum Social Mundial*. Manaus, Edições Muiraquitã.

DE ANGELIS, Massimo. (2005), "Globalização, novo internacionalismo e os zapatistas". *Revista Novos Rumos*, 20, 44, p.15-29.

DEL ROIO, Marcos. (2002), "Política operária: há futuro?". *Revista Outubro*, n° 7, p.37-48.

DIAS, Edmundo Fernandes. (1996), "Capital e trabalho: a nova dominação". *Universidade e Sociedade*, Ano VI, N° 10, p.04-24.

EAGLETON, Terry. (1998), *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

EVANGELISTA, João E. (2002), *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo, Cortez Editora.

FORUM SOCIAL MUNDIAL. (2008), "Carta de Princípios", Disponível em: http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=1 (Visitado em Outubro de 2008).

GRAMSCI, Antonio. (1978), "Americanismo e fordismo". *In* GRAMSCI, Antonio, *Maquiavel, a política e o estado moderno,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

HARVEY, David. (1992), *Condição pós-moderna*. São Paulo, Edições Loyola.

HOUTARD, François & POLET, François (Orgs). (2002), *O outro Davos: mundialização de resistências e de lutas*. São Paulo, Cortez Editora.

LACLAU, Ernesto. (1986), "Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2, 1, p. 41-47.

LEFEBVRE, Henri. (1979), *Lógica formal/lógica dialética*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

LENIN, Vladimir. (1983), *O Estado e a revolução*. São Paulo, Hucitec.

LESSA, Sérgio. (2007), *Trabalho e proletariado no capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Cortez Editora.

LOWY, Michael. (2007), *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo, Boitempo Editorial.

_____. (2008), "O romantismo revolucionário dos movimentos de maio". *Margem Esquerda 11*, p. 32-37, São Paulo, Boitempo Editorial.

LUKÁCS, Georg. (2003), *História e consciência de classe*. São Paulo, Martins Fontes.

MANDEL, Ernest. (1979), *Da comuna a maio de 68: escritos políticos 1*. Lisboa, Edições Antídoto.

MARX, Karl. (2004), *Manuscritos econômico-filosóficos.* São Paulo, Boitempo Editoral.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. (2005), *Manifesto comunista*. São Paulo, Boitempo Editorial.

MÉSZÁROS, István. (2006), *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo, Boitempo Editorial.

_____. (2008), *Filosofia, ideologia e ciência social*. São Paulo, Boitempo Editorial.

NELSON COUTINHO, Carlos. (1972), *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

_____. (1994), *Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. São Paulo, Cortez Editora.

NETTO, José Paulo. (2002), "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade". *In* PINASSI, Maria Orlanda & LESSA, Sergio (Orgs), *Lukács e a atualidade do marxismo*, São Paulo, Boitempo Editorial.

NETTO, José Paulo & BRAZ, Marcelo. (2006), *Economia política: uma introdução crítica*. São Paulo, Cortez Editora.

OLIVEIRA, Francisco. (2009), "Crise financeira?", *Agência Carta Maior*, São Paulo, 01 abril 2009. Disponível em: http://www.agenciacartamaior.com.br/templates/materiaMostrar.cfm?materia_id=15885 (Visitado em 01 abril 2009).

ORGANISTA, José Henrique Carvalho. (2006), *O debate sobre a centralidade do trabalho*. São Paulo, Expressão Popular.

PINASSI, Maria Orlanda. (2009), *Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica*. São Paulo, Boitempo Editorial.

SEOANE, José & TADDEI, Emilio (Orgs). (2001), "De Seattle a Porto Alegre – Passado, presente e futuro do movimento antimundialização neoliberal". *In* SEOANE, José & TADDEI, Emilio (Orgs), *Resistências Mundiais: de Seattle a Porto Alegre*, Rio de Janeiro, Vozes.

SOUSA SANTOS, Boaventura. (1995), *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez Editora.

_____. (2005), *Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo, Cortez Editora.

_____. (2007), *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo, Boitempo Editorial.

_____. (2008), "A esquerda no século XXI: as lições do Fórum Social Mundial". *Oficina do CES*, n° 298, Coimbra, Portugal.

TONET, Ivo. (2004), *Democracia ou liberdade?* 2ª edição, Maceió, EDUFAL.

TROTSKI, Leon. (1938), "Programa de transição", Disponível em: http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1938/programa/index.htm (Visitado em Outubro de 2008).

_____. (s/ano), *Em defesa do marxismo*. São Paulo, Proposta Editorial.

_____. (1978), *A história da revolução russa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

_____. (2008), *O programa de transição para a revolução socialista*. São Paulo, Sundermann.

UNIDADE DE INVESTIGAÇÃO DE ECONOMIA POLÍTICA. (2003), "The Economics and Politics of the World Social Forum". Mumbai, Índia.

VIEIRA, Liszt. (2001), *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro, RJ, Record.

WELMOWICKI, José. (2004), *Cidadania ou classe? O movimento operário da década de 80*. São Paulo, Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann.

WHITAKER, Francisco. (2005), *O desafio do Fórum Social Mundial: um modo de ver*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo.

_____. (2006), "Sempre em busca do possível", entrevista concedida à Rets (Revista do Terceiro Setor) em 13 de outubro de 2006. Disponível em: http://arruda.rits.org.br/rets/servlet/newstorm.notitia.apresentacao.ServletDeSecao?codigoDaSecao=10&dataDoJornal=1160751636000 (Visitado em Outubro de 2008).

WOOD, Ellen Meiksins. (2003), *Democracia contra capitalismo*. São Paulo, Boitempo Editorial.