

Encontros com **Paco Buey**

Artemis Torres | Márcia Cristina Machado Pasuch (Orgs.)





Ministério da Educação
Universidade Federal de Mato Grosso

Reitora

Maria Lúcia Cavalli Neder

Vice-Reitor

João Carlos de Souza Maia

Coordenador da EdUFMT

Lúcia Helena Ventrúsculo Possari



Conselho Editorial

Presidente

Lúcia Helena Ventrúsculo Possari

Membros

Aída Couto Dinucci Bezerra (FEN)

Bismarck Duarte Diniz (FD)

Eliana Beatriz Nunes Rondon (FAET)

Francisco Xavier Freire Rodrigues (ICHS)

Janaina Januário da Silva (FAMEVZ)

Marluce Aparecida Souza e Silva (ICHS)

Reni Aparecida Barsaglini (ISC)

Taciana Mirna Sambrano (IE)

Elisabeth Madureira Siqueira (Sociedade)

Ademar de Lima Carvalho (UFMT Rondonópolis)

Marly Augusta Lopes de Magalhães (UFMT Araguaia)

José Serafim Bertoloto (Técnico Administrativo)

Maria Santíssima de Lima (Técnica Administrativa)

Raysa Alana Pinheiro de Moraes (Discente)

Artemis Torres
Márcia Cristina Machado Pasuch
(Organizadoras)

Encontros com **Paco Buey**

 EduUFMT | Teo imagem

Cuiabá-MT
2013

Copyright © Artemis Torres e Márcia C. Machado Pasuch (Organizadoras), 2013.

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio, seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

A EdUFMT segue o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa em vigor no Brasil desde 2009.

A aceitação das alterações textuais e de normalização bibliográfica sugeridas pelo revisor é uma decisão do autor/organizador.

Ficha técnica

Revisão Textual e Normalização: Artemis Torres,
Thielle Rita V. de Moura Alcalde e Maria Fernanda Aguilar Lara

Supervisão Técnica: Janaina Januário da Silva

Projeto gráfico e editoração: Téo de Miranda (Teoimagem)

Assistente de editoração: Mayara Dias (Teoimagem)

Capa: Téo de Miranda e Eliana Martinez (Teoimagem)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E24 Encontros com Paco Buey / Artemis Torres;
Márcia C. Machado Pasuch (Orgs.) – Cuiabá : EdUFMT, 2013, 232 p.

Inclui bibliografia.

ISBN – 978-85-67137-03-2

1. Francisco Fernández Buey – América Latina. 2. Ética e Política.
3. Educação – Filosofia. 4. Democratização da educação.
- I. Torres, Artemis; Pasuch, Marcia C. Machado (Orgs.).

CDU – 37.01(817.2)

Editora da Universidade Federal de Mato Grosso
Av. Fernando Correa da Costa, 2.367.
Boa Esperança. CEP: 78060-900. Cuiabá-MT.
Contatos:
edufmt@hotmail.com
www.editora.ufmt.br
Fones: (65) 3615-8322 / 3615-8325

Parceria:



Patrocínio:



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MATO GROSSO

Teoimagem
comunicação

SEMIEDU
Seminário Educação

GRÁFICA
PRINT
SIMPLIFIQUE

Esta obra foi publicada com recurso do Governo Federal



GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

Paco, manteremos o rumo!!!

Índice

Apresentação.....	9
Artemis Torres	
Márcia Cristina Machado Pasuch	
Prefácio	
Francisco Fernández Buey: un clásico del filosofar desde abajo y con los movimientos sociales.....	17
Jordi Mir	
Víctor Ríos	
O ofício do restaurador.....	29
Luiz Sérgio Henriques	
Buey: um filósofo da práxis para o século XXI.....	39
Marcos Marques de Oliveira	
La política como ética de lo colectivo. Apuntes para una aproximación inicial a la teoría política de Francisco Fernández Buey.....	55
Manuel S. Almeida	
La historia como espejo del presente: Francisco Fernández Buey y su mirada crítica a las relaciones interculturales ...	65
Araceli Mondragón González.	
Buey vive entre nós! “La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano”.....	75
Luiz Augusto Passos	
Maria Anunciação Pinheiro de Barros Neta	
Francisco Fernández Buey: Colonialismo y movimiento de movimientos.....	89
Maria Dolores Campos Rebollar	
Cultura e multiculturalismo nas reflexões de Fernández Buey	99
Rosa Maria Bottosso	
Mabel Strobel Moreira Weimer	
A utopia do movimento alterglobalizador	109
Artemis Torres	

A universidade democrática na perspectiva de Paco Buey	121
Elizandra de Siqueira	
Nicanor Palhares Sá	
Nas entrelinhas de Buey, um olhar crítico sobre a comunicação	135
Maurelio Menezes	
Fernández Buey y la recuperación del marxismo crítico en Cuba	147
Jorge Luis Acanda	
Buey: multiculturalismo e Estado plurinacional	157
Carlos Cortez Romero	
O Encontro Unitário renova a esperança com a união das bandeiras: contextualizando Francisco Fernández Buey	169
Solange Pereira da Silva	
Buey, Pedro e uma nova epistemologia na margem esquerda do Araguaia	181
Elismar Bezerra Arruda	
De mãos dadas com Paco Buey: uma leitura possível sobre a política de ordenamento territorial de Mato Grosso ...	195
Márcia Cristina Machado Pasuch	
Jocelita Giordani Tozzi	
Los movimientos sociales y la educación Os movimentos sociais e a educação	209
Francisco Fernández Buey (<i>in memoriam</i>)	
Sobre os autores	227

Apresentação

Artemis Torres

Márcia Cristina Machado Pasuch

Honra-nos a oportunidade de trazer ao público este livro coletivo, que se apresenta como homenagem ao comunista espanhol Prof. Dr. Francisco Xavier Fernández Buey, falecido há um ano atrás. Filósofo de formação, Paco Buey, como mais popularmente era conhecido, tinha como expressão própria uma profunda sensibilidade que o impulsionava no constante exercício de problematizar as contradições de seu tempo, estabelecendo fértil diálogo com os clássicos da ciência, da literatura e a realidade coetânea, provocando um debate aberto sobre temas da atualidade, entre os quais: a ética, a política, a ecologia, o feminismo, o altermundialismo, a democracia, a utopia e o multiculturalismo. As escolhas que fez e as bandeiras que empunhou ao longo de sua vida estão ricamente reveladas na vasta produção intelectual que nos legou e que nos dá a conhecer o quanto ele foi capaz de bem captar e vivenciar a filosofia da práxis.

Homem raro, Paco Buey unia preciosas qualidades, ressaltando-se a sua notável erudição e a sensibilidade, seja no trato com as questões do mundo, seja no trato pessoal. De fato, tais características evidenciavam-se no refinamento de suas investigações e na sua forma de estar presente no mundo. Inteiro, engajado. Com aquela simplicidade cada vez mais rara no mundo acadêmico, espaço que mereceu dele uma dedicação de quarenta anos. Foi um mestre cujos ensinamentos transcendem o campo da teoria, porque vêm animados pela convicção, pela persistência e por um modo compassivo de entender o mundo.

Apaixonado pela ciência política e comprometido com as causas populares, mergulhava profundamente, sempre um pouco mais, querendo revelar as garras aprisionadoras do capitalismo. Movido por essa intencionalidade, ocupou muitos outros espaços de luta. Partiu, portanto, deixando-nos um substancial legado, construído ao longo de uma vida de compromisso ético-político, característica singular dos grandes homens.

A sua morte em 25 de agosto de 2012, aos 69 anos de idade, provocou em todos que o conheceram um enorme sentimento de perda. Efetivamente, como pessoa e como intelectual, Paco Buey marcou profundamente seus amigos, seus alunos e todos aqueles que, irmanados no propósito de lutar por um mundo melhor, tiveram a oportunidade de ler e valorizar as suas ideias. Algumas iniciativas para conservar viva a sua presença entre nós e para difundir o seu pensamento têm sido buscadas: produção de textos sobre sua vida e obra, homenagens póstumas, números ou seções de revistas a ele dedicados e, ainda, incontáveis manifestações de apreço, por meio das redes de *internet*, não só de

seus contemporâneos, mas de muitos e muitos alunos universitários e outros que dele ouviram falar ou foram tocados pelos seus textos divulgados nas redes internauticas. Assim, este livro vem somar-se a tais iniciativas, claramente declaratórias da importância deste pensador.

Como autêntico filósofo da práxis, Paco Buey teve sempre uma preocupação internacionalista e buscou interlocução para além da fronteira sul-europeia, percorrendo diferentes países, nos quais deixou contribuições inestimáveis. A América Latina foi um dos lugares que visitou várias vezes e que muito apreciou conhecer. Por essa razão, sentimos-nos motivadas a buscar seus amigos latino-americanos que, espalhados por esta vasta região, pudessem ajudar a difundir aqui o seu pensamento. Reuni-los não foi tarefa difícil, pois que facilitada pela colaboração dos colegas do *Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS)*, da Universitat Pompeu Fabra, de Barcelona. Apesar do curtíssimo limite de tempo estabelecido para a produção do livro, fizeram-se presentes a *Encontros com Paco Buey* amigos e leitores, alguns de mais longa data e outros recém-chegados. Entre eles encontram-se representantes de Cuba, México, Porto Rico e Brasil. Estão também dois representantes do Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS), local de vivência dos últimos anos de vida acadêmica de Paco Buey, seu fundador.

Não estabelecemos linhas temáticas, mesmo cientes de que esse critério talvez pudesse revelar melhor a diversidade de temas e a fertilidade das análises contidas no acervo deixado por Paco Buey. Preferimos deixar ao gosto e possibilidades de cada um dos capitulistas a escolha de tema. Essa liberdade de escolha, se, por um lado, levou ao risco de deixar a descoberto algum assunto de grande importância na obra do Autor, pôde, por outro, revelar o quê do seu legado tem mais de imediato conseguido impressionar, servindo aos propósitos e preocupações nossas de América Latina.

Nestas páginas, portanto, o leitor vai encontrar inicialmente um belíssimo prefácio produzido por Jordi Mir e Victor Ríos, o primeiro, um de seus últimos e dedicados alunos doutorandos, que o substitui atualmente na coordenação do CEMS, e o segundo, seu amigo fraterno de longa data e especialista em América Latina. Sob o título **Francisco Fernández Buey: um clássico del filosofar desde abajo y com los movimientos sociales**, os autores, tomam como fio condutor os elementos de currículo que o próprio Paco Buey produziu e vão mostrando e comentando, na sua trajetória de vida, as ações, os compromissos, as escolhas e a vasta produção no campo da política cidadã e acadêmica, capazes de confirmar a presença da trilogia “amor, trabalho e luta” que, como acertadamente destacam, define “o apaixonado compromisso de [nosso homenageado] com a vida”.

Seguem-se 16 capítulos, quatro dos quais produzidos em co-autoria, ordenados segundo o foco sobre o qual incida o interesse de cada autor: a

análise das características do pensamento de Paco Buey, da tradição intelectual e epistemológica a que se vincula; suas interpretações acerca de grandes pensadores que estiveram na base de suas convicções; temas variados que foram objeto de atenção, em sua obra; o diálogo desse temário com assuntos e problemas tão próprios da América Latina. A influência e a importância de seu pensamento se farão claramente sentir pela leitura dos capítulos, que passamos agora a apresentar.

No texto intitulado **O ofício do restaurador**, Luiz Sérgio Henriques dedica-se à apreciação do livro *Marx “sem ismos”*, um dos textos fundamentais de Paco Buey, por cuja primorosa tradução ao português ele foi responsável. Henriques observa que essa cuidadosa “reconstrução da biografia política e intelectual de Marx” traz a clara denúncia, pelo autor, da ilusão da existência de um marxismo dotado de uma ortodoxia indiscutível, que seria, como tal, a referência em torno à qual os demais devessem gravitar. Observa também que, “ao examinar a trajetória de Marx, o livro nos dá preciosas lições de método”, pois, num trabalho cuidadoso de restauração, Paco Buey não teme revelar em Marx as contradições e os limites próprios de um pensamento contextualizado, próprio de um momento histórico. Assim fazendo, afirma Henriques, o livro deixa claro que Marx não deve ser lido como “autor de novas escrituras sagradas”, mas de um modo “laico, secular, “mundano”.

Em **Buey: um filósofo da práxis para o século XXI**, Marcos Marques de Oliveira adota como mote a seguinte indagação: “como se explica que uma obra dentro do vasto campo do pensamento marxista possa tornar-se clássica?” Para respondê-la, parte da hipótese do respeito crítico aos criadores e perpetuadores dessa escola de pensamento (e ação), somado à capacidade de análise das questões contemporâneas que lançam luzes sobre o modo de vida e produção hegemônico, assim como sobre as potencialidades de sua superação. Munido de tal hipótese, Oliveira explora em Francisco Fernández Buey não só a sua enorme capacidade de difundir criticamente as ideias de importantes socialistas como Karl Marx, Antonio Gramsci e Manuel Sacristán, como, também, a sua sugestiva e persistente problematização da atual crise civilizatória, o que sugere ao Autor a possibilidade de vislumbrar em Fernández Buey “pistas de uma concepção teórica, potencialmente clássica, capaz de contribuir para pensarmos a sociedade atual sob a perspectiva de uma possível alterglobalização”.

Manuel S. Almeida é responsável pelo texto intitulado **La política como ética de lo colectivo. Apuntes para una aproximación inicial a la teoría política de Francisco Fernández Buey**. Nele, o Autor traz argumentos de várias passagens da obra de Francisco Fernández Buey para afirmar ter sido uma de suas principais contribuições ao campo da teoria política a retomada da concepção da política como ética do coletivo, presente na obra de Gramsci como pista

interpretativa geral para compreender vários pensadores. Mostra que, na busca de preservação da concepção da política como ética do coletivo, Fernández Buey revela as formas pelas quais a política vai perdendo sua característica de atividade fundamental em assuntos humanos para se transformar em “pequena política” ou politicagem, apontando tal transformação como causa do preconceito popular em relação à política.

Araceli Mondragón González, no capítulo intitulado **La historia como espejo del presente: Francisco Fernández Buey y su mirada crítica a las relaciones interculturales**, pronuncia-se a respeito das reflexões realizadas por Paco Buey acerca das relações interculturais, recorrendo especialmente aos livros *La gran perturbación* e *La barbarie de ellos y de los nuestros*. Conforme a Autora nos faz notar, Paco Buey oferece suportes conceituais suficientes para se levar a sério o problema do multiculturalismo e afastá-lo do discurso ideológico ingênuo, ainda que “politicamente correto” - que propõe abstratamente um diálogo aberto e simétrico entre culturas, prescindindo de todas as determinações históricas concretas que põem os seres humanos em relações de desigualdade.

Em **Buey vive entre nós! “La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano”**, Luiz Augusto Passos e Maria da Anunciação Pinheiro de Barros Neta afirmam não haver efetivamente uma descontinuidade entre Buey e Las Casas, pois, a despeito do longo tempo que os separa, ambos estiveram situados numa Espanha complexa e apostaram na possibilidade de mediação das questões ético-políticas como princípio de mútua compreensão e respeito. Escrutinando especialmente o livro que dá nome ao título do capítulo, vão destacando as contribuições de Fernández Buey no sentido de mostrar que, se a colonialidade nos desapossou de nós próprios, desautorizando-nos a assumir nosso destino, por outro lado, hoje, ao lado da alienação consentida, também se assiste ao movimento popular de insurgência contra a globalização/colonização em curso.

Maria Dolores Campos Rebollar, com o texto denominado **Francisco Fernández Buey: colonialismo y el movimiento de movimientos**, faz uma análise dos antecedentes e características desse movimento, destacando a bandeira da diversidade cultural, hoje ameaçada por um colonialismo que utiliza também a preocupação ambiental como pretexto (ecocolonialismo). Apoiando-se na mudança argumental, que se deu na colonização espanhola (s. XV), sobre o direito ou não de explorar os territórios indígenas, apresentada por Paco Buey no livro *La Gran Perturbación*, a Autora mostra-nos algumas semelhanças com os dias de hoje e chama a atenção para a relevância das resistências globais que convergem em sua luta pela diversidade, dentro do movimento de movimentos.

Cultura e multiculturalismo nas reflexões de Fernández Buey é o título do texto assinado por Rosa Maria Bottosso e Mabel Strobel Moreira Weimer,

o qual aborda a dimensão ética e humana da palavra “cultura”, buscando compreender tal significação no âmbito dos movimentos sociais. Segundo as autoras, o reconhecimento dessa significação está presente na obra de Fernández Buey e se revela nos seus estudos dedicados às lutas pelas causas socioambientais, políticas e humanísticas. O tema da “multiculturalidade” é apresentado como a exigência para se repensar seu significado no mundo globalizado, onde se abriga uma profusão de misturas de culturas. Chamam também a atenção para a crítica de Fernández Buey ao reducionismo a que tem sido submetido o termo cultura. Mostram, finalmente, que, atento a essas vicissitudes, o autor evoca, muito mais que a tolerância, o seu reconhecimento em texto legislativo e constitucional.

No capítulo intitulado **A utopia do movimento alterglobalizador**, Artemis Torres procura compreender a força política do movimento de movimentos, acunhado mais recentemente como movimento altermundista ou alterglobalizador, inquirindo sobre a sua capacidade de enfrentamento da globalização capitalista. Em busca de respostas e apoiando-se nos textos de Francisco Fernández Buey sobre o assunto, trata de sugerir uma aproximação entre a tarefa de refundação do ideário socialista e as características sugestivas do movimento alterglobalizador, entre as quais se evidencia a presença de um novo espírito internacionalista, mais adequado e necessário aos novos tempos.

Elizandra de Siqueira e Nicanor Palhares Sá, em **A universidade democrática na perspectiva de Paco Buey**, buscam compreender o processo de luta pela universidade democrática, o modo como os ideais de mudança estiveram circulando pelo mundo e, ao mesmo tempo, o impacto dessa luta nas mudanças efetivamente ocorridas. O capítulo se alicerça nas discussões realizadas por Paco Buey em seu livro *Por una Universidad Democratica*, que, mesmo condensando as suas reflexões e memórias concernentes à experiência como estudante e como acadêmico, na Espanha, desde os anos 60, possibilita, pela qualidade e profundidade das análises, fazer aproximações e comparações com experiências universitárias latino-americanas e mundiais contemporâneas.

Sob o título **Nas entrelinhas de Buey, um olhar crítico sobre a comunicação**, Maurélio Menezes mostra que Fernández Buey não foi um crítico dos meios de comunicação como a maioria entende essa função. Afirma ser impossível não perceber, nas entrelinhas da produção deste filósofo, o olhar de quem vê, com a clareza que só os clássicos têm, a interferência dos meios de comunicação no processo de construção de uma sociedade mais justa. Observa que, num dos pouquíssimos textos dedicados exclusivamente ao tema, *Sobre “Cuarto Poder” y democracia mediatica*, Fernández Buey questiona a existência de um “Quarto Poder” tal qual foi entendido ao ser cunhado, em fins do século XVII, para atender aos ideais revolucionários do liberalismo. Para Menezes, também quando se trata de estudos dos meios de comunicação,

Fernández Buey já é um clássico, entendido o termo “clássico” como ele próprio o define: “um autor cuja obra, ao cabo do tempo, envelheceu *bem* (inclusive, apesar de seus devotos, dos templos levantados em seu nome ou dos embalsamamentos acadêmicos)”.

Jorge Luis Acanda, em **Fernández Buey y la recuperación del marxismo crítico en Cuba**, destaca a existência de um elemento central na obra de Fernández Buey que atraiu e continua atraindo muitos intelectuais em Cuba: o marxismo libertário, voltado para o estudo dos processos de produção da subjetividade humana. Observa que, depois de décadas de domínio de um objetivismo marxista vulgar, os textos de Fernández Buey, que iam chegando aleatoriamente, apontavam em uma direção criativa que permitia assimilar novas formas de luta e novas formas de expressão da subjetividade social, sem se ter que abandonar para isso o fundamento que fornece o paradigma da produção e da centralidade do conceito de luta de classes. Por essa razão, considera o trabalho de Fernández Buey um benefício significativo para o desafio hoje enfrentado por Cuba: “compreender a necessidade de uma revolução na revolução”.

No texto intitulado **Buey: multiculturalismo e Estado plurinacional**, Carlos Cortez Romero refere-se aos diversos estudos de Paco Buey que tratam do multiculturalismo. O Autor destaca como contribuição importante desse debate a necessidade do *reconhecimento jurídico-político de culturas diferentes* das culturas hegemônicas que aspiram a uma democracia de *soberanias múltiplas* em sociedades multiculturais. Cortez destaca também a importância da percepção de Fernández Buey acerca das contribuições do multiculturalismo à nova Constituição de Bolívia, promulgada em janeiro de 2009, que criou o Estado Plurinacional de Bolívia.

Solange Pereira da Silva, com o texto **O Encontro Unitário renova a união das bandeiras: contextualizando Francisco Fernández Buey**, reflete sobre o Brasil e o estado de Mato Grosso neste início de milênio, mostrando a atualidade do pensamento e do testemunho de Francisco Fernández Buey. Destaca que a vida e a obra deste pesquisador pautaram-se pela defesa de uma ética alicerçada na vivência pessoal e coletiva, referenciada no tempo e no espaço. Ao apresentar as reflexões de Francisco Fernández Buey, a Autora as toma como referências para a análise de aspectos da conjuntura brasileira e mato-grossense, nos últimos dez anos, relativos à resistência dos povos indígenas e populações tradicionais na defesa do seu território como parte de um país que tem de reconhecer sua natureza pluriétnica.

No texto intitulado **Buey, Pedro e uma nova epistemologia na margem esquerda do Araguaia**, Elismar Bezerra Arruda trata do marxismo como filosofia (percebida por e em Buey) que, por sua “natureza” de realizar-se como política (e política que se faz filosofia), é recriado na América Latina pelos movimentos e

lutas dos “esfarrapados do mundo”, os quais, como sujeitos de uma práxis original, fazem ressignificar dialeticamente tanto a filosofia, quanto a religião, afigurando-se assim, também, como uma epistemologia marxista que não nega essa religião que não “relega” aos subalternos o senso comum, mas, questiona-o de modo que a elevação desses ao pensamento crítico “transfigura-se” (de religião) em filosofia que, assim, faz-se religião no sentido apontado por Gramsci.

Márcia Cristina Machado Pasuch e Jocelita Giordani Tozzi são responsáveis pelo texto intitulado **De mãos dadas com Paco Buey: uma leitura possível sobre a política de ordenamento territorial de Mato Grosso**. Nele, as autoras, dialogando com alguns apontamentos de Paco Fernández Buey, refletem sobre o processo de democratização no cenário brasileiro, singularmente em Mato Grosso, tomando como objeto de análise os direitos sociais instituídos na carta constitucional e a materialização desses direitos mediante o delineamento da política de ordenamento territorial do estado de Mato Grosso (Lei do ZSEE/MT).

Finalizando o livro está um texto inédito de Paco Buey, intitulado **Os movimentos sociais e a educação**, o qual ficou sob os cuidados de Artemis Torres, para dele “fazer o uso que achasse adequado”. Trata-se de um conjunto de apontamentos para a sua conferência proferida em novembro de 2006, no *Seminário Educação*, evento anual promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade Federal de Mato Grosso, ao qual ele esteve presente em duas de suas edições (2000 e 2006). Para os integrantes do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação, o conteúdo do capítulo tem um significado bastante especial, pois consiste em uma conversação clara e direta com o tema de nosso interesse mais específico: a dimensão educativa dos movimentos sociais.

Como organizadoras desta produção coletiva, agradecemos a todos os autores que, generosamente, participaram de *Encontros*, compartilhando seus pontos de vista, sentimentos, impressões, interpretações, análises e aprendizagens alcançadas a partir do diálogo estabelecido com Paco Buey.

Aos nossos leitores, declaramos a expectativa de que o livro cumpra a sua finalidade de facultar o acesso e dar notícias das contribuições deste importante filósofo político que tantos serviços prestou à causa de “*los de abajo*”, como ele mesmo costumava se referir aos subalternos no mundo capitalista.

Cuiabá, MT, setembro de 2013.

Artemis Torres
Márcia Cristina Machado Pasuch

Prefácio

Francisco Fernández Buey: un clásico del filosofar desde abajo y con los movimientos sociales

Jordi Mir
Víctor Ríos

Amor, trabajo y lucha. Esta trilogía bien podría definir el apasionado compromiso de Francisco Fernández Buey con la vida. Su trayectoria intelectual y moral así lo muestra, al igual que su entrega a los demás, su saber estar, escuchando, aprendiendo, respetando a los diversos, dando voz y espacio al discurso de personas y colectivos con más dificultades para hacerse oír y ser reconocidos, tendiendo puentes con lo alejado, armándose de paciencia ante los comportamientos sectarios e intransigentes. Nos ha dejado un legado muy vasto y fecundo. Su compromiso intelectual, moral y político con la transformación revolucionaria de la sociedad se erigió muy pronto en referencia y estímulo permanente para quienes hemos tenido el privilegio de tratarlo. Hoy, el conocimiento de su vida, obra y pensamiento puede contribuir, sin duda, a brindar más y mejores motivos para el compromiso, la resistencia y la esperanza de quienes trabajan por transitar desde esta noche oscura de la crisis de una civilización que no acaba de morir hacia una humanidad más justa y libre en una tierra habitable.

Francisco Fernández Buey nació en Palencia el año 1943, de padre gallego y madre castellana. Así reza lo que, con humildad y agudo sentido del humor, dio en llamar su “*ridiculum vitae*”. Lo presentó de este modo para un programa de radio emitido el año 2000, en el que recorrería su vida¹. Lo tendremos aquí en cuenta para destacar algunos aspectos que él hubiera tenido a bien compartir con aquellas personas que deseen conocerle un poco mejor.

Entre 1952 y 1960 estudió el bachillerato de letras en el Instituto Jorge Manrique de Palencia. Evoca de este modo y con especial afecto a dos profesores: “Tuve a dos profesores muy buenos, José Rodríguez Martínez (filosofía) y Xesús Alonso Montero (literatura).” Entre 1961 y 1966 estudió

1 Documento preparado para la participación en el programa “Al cap dels anys” de Guillermina Motta en Catalunya Ràdio.

Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona. Y en 1962 recuerda haber ido a su primera manifestación. Fue en solidaridad con la lucha de los mineros de Asturias. El año siguiente llegaría la segunda, para manifestar su protesta contra el asesinato del dirigente comunista Julián Grimau. En 1963 ingresó en la organización universitaria del Partido Socialista Unificado de Catalunya. En 1965-1966 contribuyó a crear el Sindicato Democrático de Estudiantes de la Universidad de Barcelona, fue delegado en él de la Facultad de Filosofía y ayudó a organizar su constitución pública, conocida como la *Capuchinada*, por tener lugar en el convento de los Padres Capuchinos del barcelonés barrio de Sarriá. Le detuvieron tres veces en 1966 y pasó algunas semanas en la cárcel Modelo. Le expedientaron por tres años, le quitaron la beca con la que había estudiado desde el bachillerato y le mandaron al Sahara a hacer el servicio militar. Hasta el curso 1971-1972 no pudo terminar la carrera de Filosofía y Letras. Obtuvo el Premio Extraordinario de Licenciatura.

En 1973 ya empezó a dar clases en el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Barcelona como ayudante de Emilio Lledó. Colaboró en la organización del movimiento de Profesores No Numerarios, fue miembro de su Coordinadora Estatal y en esa época se organizó una de las huelgas más largas de la enseñanza bajo la dictadura del general Franco (1939-1975). Como consecuencia de ello le expulsaron otra vez de la universidad. Le readmitieron poco después de la muerte de Franco. En 1976 pasó a trabajar en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona como ayudante de Manuel Sacristán. Simultáneamente dio clases en la Escuela de Sociología de la Diputación de Barcelona. En 1977, con Manuel Sacristán, Rafael Argullol, M^a José Aubet, Jacobo Muñoz, y otras personas fundó la revista *Materiales*. También colaboró desde sus inicios en *El Viejo Topo*. Ese mismo año, poco antes de su legalización, abandonó su militancia en el PSUC, conoció e impulsó el ecologismo social y se afilió al Comité Antinuclear de Catalunya (CANC). Ayudó a convocar las primeras manifestaciones ecologistas en Barcelona. En 1979, con Manuel Sacristán y otras personas, fundó la revista de pensamiento crítico *mientras tanto*.

Entre 1980 y 1982 finalizó la redacción de su tesis doctoral sobre el marxismo italiano de los años sesenta y se vinculó al Instituto Gramsci de Roma a través del filósofo Valentino Gerratana. Entre 1983 y 1989 obtuvo una cátedra interina en la Universidad de Valladolid. En esos años, entre otras cosas, adquirió un fuerte compromiso pacifista y entró en los Comités Anti-OTAN; fundó un Centro para el Estudio de los Problemas de la Paz y del Desarme, vinculado a la UNESCO; fue delegado por Castilla y León en la I Asamblea de Izquierda Unida; se convirtió en uno de los primeros objetores fiscales a los gastos militares y trabajó en favor de la objeción de conciencia.

En 1990 volvió a Barcelona y obtuvo la cátedra de Metodología de las Ciencias Sociales, que había ocupado antes Manuel Sacristán en la Facultad de Económicas de la Universidad de Barcelona. Al mismo tiempo siguió escribiendo prioritariamente sobre marxismos y movimientos sociales alternativos en la revista *mientras tanto*, de la que formó parte de su consejo de redacción desde su fundación hasta abril de 2004, y en la revista *El Viejo Topo*, hasta el final de su vida. Trabajó con Octavi Pellissa en el Centre de Treball i Documentació (CTD). Con José María Valverde, y también en el CTD, contribuyó de modo relevante a la fundación de una iniciativa sociopolítica llamada “La Balsa”, de la que surgieron otras tantas iniciativas solidarias. En 1993 estuvo enseñando - y aprendiendo, como siempre quería destacar, - en El Salvador y en Ecuador con una ONG de docentes catalanes solidarios. También en 1993 le ofrecieron incorporarse a la nueva Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, donde ha sido catedrático de Filosofía moral y política hasta su fallecimiento.

En el cambio de siglo impulsó una cátedra UNESCO dedicada a los estudios interculturales y a partir de 2007 el Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales, al que nos honramos en pertenecer quienes esto escribimos.

Por un Marx (sin ismos) y en movimiento: rojo, verde, violeta y blanco

En 1997 la editorial *El Viejo Topo* publicó una edición del *Manifiesto Comunista* con prólogo de Francisco Fernández Buey. Dicho prólogo no pasó desapercibido. Además de su gran valor para personas que se podían acercar al texto y a sus autores bien sea por vez primera o tras un largo conocimiento, originó cierto debate por una cuestión central allí planteada. Fernández Buey proponía una aproximación al *Manifiesto* desde la consideración de dicho texto como un clásico. Fundamentaba así una propuesta que suponía romper con la tradición de leer el *Manifiesto* sobre todo como puerta de la afiliación al partido comunista. Y lo hacía en primer lugar con una apreciación histórica: “*el principal autor de este manifiesto del partido comunista rompió muy pronto con los promotores del partido por sectarios, y no tendría ya en su vida partido propiamente dicho en el que actuar con tranquilidad de espíritu. Él, que propugnó siempre, como algo indispensable para la emancipación, la organización política de los trabajadores, sólo se sintió a gusto, y relativamente, en una asociación, la Internacional, que fue algo más, mucho más, que un partido político*

en sentido estricto: un movimiento político-social heterogéneo y plural con corrientes internas muy diferenciadas.” (FERNÁNDEZ BUEY, 1997, p. 8).

Así pues, Fernández Buey proponía abordar el *Manifiesto* ya no con el interés exclusivo de acercarse al comunismo. Proponía leer el *Manifiesto* como uno más de los libros que han configurado el canon de la filosofía política europea. El *Manifiesto*, también, como libro esencial en el marco de la tradición liberadora que él mismo inicia, haciendo propias, por tanto, las preocupaciones y el punto de vista de Marx y de Engels en una situación ya muy cambiada respecto del momento histórico en que ellos escribían. Francisco Fernández Buey, que siempre ha tenido muy presentes a las personas jóvenes, consideraba de gran pertinencia que el *Manifiesto* pudiera ser leído por los alumnos de filosofía de los últimos cursos de la enseñanza secundaria. Una lectura, pensaba, que podría ser tranquila, sin convertir el libro en un arma arrojada de unos contra otros. A los textos clásicos se va por otras cosas, y lo razonaba así: “*Un texto clásico no se caracteriza porque uno, el amable lector, por ejemplo, vaya a sacar utilidad inmediata de la lectura, sino porque en lo suyo, sea esto la narrativa, la poesía, la filosofía o la política social, ha sabido envejecer: porque en su envejecimiento aún tiene cosas importantes que decirnos, aún nos conmueve, aún nos hace pensar en lo que hemos sido, en lo que somos, en lo que podríamos haber sido, en lo que deseáramos ser.*” (FERNÁNDEZ BUEY, 1997, p. 13).

Nos atrevemos a plantear que Fernández Buey ha entrado ya, él también, en el mundo de los clásicos. La gran fortuna de conocer su labor, trabajar con él y apreciar la recepción que su obra ha tenido y puede tener en los turbulentos tiempos actuales y venideros entre los amantes del filosofar desde abajo y con los movimientos sociales, así nos lo hace pensar. Francisco Fernández Buey: un clásico de la filosofía moral y política, de la historia de las ideas, del estudio de los movimientos sociales formando parte de ellos, de la filosofía de la ciencia, del pensar con la propia cabeza, de la nueva cultura de la emancipación...

Desde su tesis doctoral, *Contribución a la crítica del marxismo científico* (Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1984), a *Marx (sin ismos)* (El Viejo Topo, 1998) podemos leer sus aportaciones al análisis sobre socialismos, marxismos y comunismos. Conviene destacar también *Discursos para insumisos discretos* (Ediciones Libertarias, 1993), esencial como recopilación de intervenciones en disputas políticas entre 1977 y 1992. Sus continuadas aproximaciones a Gramsci hicieron posible libros como *Leyendo a Gramsci* (El Viejo Topo, 2001), del que podemos

buscar los orígenes en *Ensayos sobre Gramsci* (Materiales, 1978). Sus contribuciones a la incorporación de la preocupación por la ecología y la sostenibilidad de nuestro planeta empezaron a finales de los setenta en revistas como *El Viejo Topo* o *mientras tanto*, buscando una intervención rápida. A partir de entonces llegarían las publicaciones en las que su sensibilidad y reflexión rojiverde estaría siempre presente. Conviene destacar el proyecto de *Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa ecosocialista* (Siglo XXI, 1996) y *Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecologismo* (HOAC, 1998), escritos ambos en colaboración con Jorge Riechmann. Reflexiona también sobre la incorporación de los movimientos sociales a la historia de la emancipación colectiva durante la segunda mitad del siglo XX, con especial atención al antimilitarismo, a la desobediencia civil y al pacifismo, y también con Jorge Riechmann en *Redes que dan libertad* (Paidós, 1994). En el cambio de siglo, su empeño en comprender y difundir las ideas y experiencias del altermundismo naciente se ve reflejado en *Por una globalización alternativa* (Ediciones B, 2004); y en *Utopías e ilusiones naturales* (El Viejo Topo, 2007). Ahí, desde la recuperación de la utopía por el movimiento de movimientos, propondrá un profundo y espléndido recorrido a través de la historia de la idea de utopía.

Poliética, la política como ética de lo colectivo y la ciencia con conciencia

La ética y la política le acompañarán siempre unidas en toda su aventura intelectual y vital. Fruto de su labor docente podemos disponer de textos como *Ética y filosofía política* (Bellaterra, 2000). Una obra pensada para entrar en el debate necesario sobre los asuntos que preocupan en una sociedad en la que día tras día los ciudadanos, y en especial los más jóvenes, se movilizan crecientemente en pos de una democracia auténtica y que aborde todos los asuntos sin tabúes, por más controvertidos que puedan ser. Controversias planteadas desde abajo, asumiendo que habrá sectores a quien no interesará que se traten. Después llegaría *Poliética* (Losada, 2003), una propuesta en la que, siguiendo la historia de las ideas y de pensadores esenciales para él, plantea la necesidad de abordar la pluralidad de éticas de nuestra época y la importancia de la unión de lo ético y lo político. Gramsci también se halla aquí presente, en la visión de la política como ética de lo colectivo. *Poliética* sugiere precisamente esto: pluralidad de éticas y, a su vez, fusión de lo ético con lo político. La pluralidad es lo existente, en especial si nos atrevemos a

atender aquello que está más allá de lo establecido por ideas y tradiciones dominantes. La posible fusión de lo ético y lo político es un deseo para Fernández Buey: *es un desideratum que nace en la época de la ascensión de las masas a la política y de la manipulación política extrema de las masas*. (FERNÁNDEZ BUEY, 2003, p. 32).

En una época en la que tanto por arriba como por abajo y por diferentes motivos, habrá quien querrá separar ética y política, para él, la unión es fundamento. Aunque haya quien piense, quizás como medida de autodefensa ante la podredumbre vivida, que la ética es lo principal, su análisis nos recordará la ligazón, la dependencia existente entre ambas: *“Admitida la separación de hecho entre ética y política, el individuo aspira a la coherencia, a la integración de la virtud privada y de la virtud pública con la consideración de que aquélla sólo puede lograrse en sociedad y, por tanto, políticamente”*. (FERNÁNDEZ BUEY, 2001, p. 128).

Además, la ética y la política, para él, nunca estarán desconectadas de la ciencia. Como la ecología no podía estarlo de los intentos de hacer una sociedad más justa, como una facultad de Humanidades debía incorporar decididamente la cultura científica, la historia y la filosofía de la ciencia. No tenemos publicado todo lo que nos ofreció en éste como en otros campos, pero próximamente podremos acceder a sus escritos de los últimos años sobre la tercera cultura, la superación de la escisión entre la cultura de letras y la de ciencias. Sí podemos leerle ya en sus volúmenes dedicados a la ética y la filosofía política, en *La ilusión del método. Ideas para un racionalismo bien temperado* (Crítica, 1991) y diferentes artículos y conferencias. La necesaria conciencia de la ciencia mereció toda su atención en *Albert Einstein. Ciencia y conciencia* (El Viejo Topo, 2005), a quien ya había investigado anteriormente pensando en otro ámbito de gran interés, la filosofía de la paz: *Albert Einstein filósofo de la paz* (Publicaciones del Centro de Información y Documentación para la Paz y el Desarme, 1986).

Un amante de las letras como él tenía muy claro que la ciencia también es cultura. Y no sólo eso; su pensamiento se construye sobre la cultura científica. No podría ser de otro modo ya que, sin la cultura científica, Fernández Buey entiende que no hay posibilidad de intervención seria en los debates públicos de nuestra época que buscan tratar la mayoría de las cuestiones que importan a la sociedad de la que formamos parte. Una cultura científica que, a la vez y necesariamente, debe ser ciencia con conciencia. ¿De qué nos serviría un conocimiento que no está guiado desde el debate ético y político de la conciencia?

La alteridad y la conciencia de especie

La alteridad será otro ámbito en el que Fernández Buey se convirtió en un referente reconocido, en un clásico. La preocupación por el otro es una constante en su vida y obra. Lo es al hablar de marxismo, como no podía ser de otra manera en una persona que aspiraba a una sociedad que pudiera mejorar las condiciones de vida y trabajo de todas las demás personas. Pero la alteridad le interesaría desde diferentes perspectivas: la filosofía, la ética, la política, la historia... Y eso le llevó a retos como la investigación en la obra y actuación de Bartolomé de las Casas y su relación con la variante latina del concepto de tolerancia que representan Montaigne o Leopardi; con el objetivo de conocer la historia, hacer historia de las ideas y plantearse los aprendizajes que se podían obtener, por ejemplo, para pensar ayer y hoy sobre la propia cultura y los encuentros o encontronazos entre culturas: “*La «tolerancia» de la variante latina, en su versión lascasiana, empieza siendo piedad, compasión del otro; pero, al discutir con la propia cultura, se va haciendo radicalmente crítica de la doble moral, de la existencia de dos varas para medir las (supuestas) barbarie e ilustración de los hombres.*” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 32-33).

La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano (Ediciones Destino, 1995/ El Viejo Topo, 2000) y *La barbarie de ellos y de los nuestros* (Ediciones Paidós, 1995) son referencias de obras muy trabajadas y que no convendría olvidar. Al pensar la alteridad, Francisco Fernández Buey pensaba la conciencia de especie. Una propuesta esencial teniendo presente las condiciones de vida en el planeta que compartimos: “*Entiendo por conciencia de especie la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie sapiens sapiens, y, por tanto, no sólo la respuesta natural reactiva de los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido, se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era nuclear – o mejor aún: de las armas de destrucción masiva – y a la época de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril.*” (FERNÁNDEZ BUEY, 2000, p. 137-138). La conciencia de especie tiene mucho de conciencia de época y de una deseada evolución que nos llevaría a pensar y actuar de otro modo ante los retos que tenemos. Un concepto para él fundamental y que estará muy presente en sus trabajos en el ámbito de la filosofía moral y política.

Por una universidad democrática

Francisco Fernández Buey tenía muy presente lo que costó iniciar un proceso de democratización de la universidad española. No en vano él fue uno de sus protagonistas. Impulsó, todavía en los años de la dictadura franquista, la creación de un sindicato democrático de estudiantes que venía a acabar con el franquista y a poner en cuestión tanto el modelo universitario, como el de sociedad. Más tarde, prosiguieron las iniciativas para que las juntas de facultad, los consejos de departamento, claustros y rectorados se pudieran elegir por sufragio y no fueran resultado de la imposición. Pero democracia no quería decir solo instituciones, procesos, reglamentos. Democracia universitaria, para Fernández Buey, y para buena parte de la gente que se movió en aquel momento, también quería decir acceso para todas las personas, libertad de expresión, autonomía y autogestión, atención a los retos existentes en la sociedad... *Por una universidad democrática* (El Viejo Topo, 2009a) puede ser leído como una contribución para conocer la historia de los intentos por la democratización, con todo lo que esto significa, de la universidad y de la sociedad de la que surge, y para analizar la evolución vivida en nuestro país hasta llegar a la situación actual.

Es un libro éste donde, en coherencia con su trayectoria, su compromiso y su manera de entender el debate académico y la docencia, no busca hacer unas memorias, una autobiografía, ni imponer su análisis. Esta obra es una buena muestra del carácter de clásico de Fernández Buey en otro ámbito, el de la historia de los años que vivió. Sus contribuciones resultan imprescindibles para obtener un conocimiento histórico que nos permitirá conocer la época y los hechos, y, a la vez, y si estamos dispuestos a ello, aprovecharlo para actuar en nuestros presentes. Este es uno de los objetivos de la obra, que conviene destacar para insistir en su búsqueda de mantener la coherencia, el compromiso y la responsabilidad. Incluso cuando pudo haber pensado que ya no sería necesario dar batallas de esta dimensión: *“Este es un libro escrito desde dentro de los movimientos críticos y alternativos que durante esos años ha habido en la universidad. Y está escrito con la intención de ser útil a los estudiantes y profesores activos y comprometidos que ahora siguen levantando su voz frente a las políticas universitarias en curso. De hecho no habría publicado este libro si no fuera porque la universidad vuelve a moverse por abajo, si no fuera porque vuelve a haber un movimiento universitario activo y crítico con propuestas alternativas al llamado proceso de Bolonia.”* (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a).

A Fernández Buey la situación actual en la universidad y la sociedad española y europea le preocupaba seguramente tanto o más que en otros momentos de su vida. Las noticias que llegaban sobre la universidad que ya

ha llegado o que está por venir, le llevaban a insistir, incluso cuando su voz ya se apagaba, en la necesidad de una universidad democrática de verdad, con espacios para el gobierno constituidos desde la participación del conjunto de la comunidad, siempre por mecanismos legítimos y democráticos.

Por otra manera de hacer política y entender la democracia

Para Fernández Buey, la democracia sólo puede existir como un proceso en crecimiento. Si no crece y profundiza en el tejido social, la democracia acaba por debilitarse, marchitarse, se convierte en oligarquía y empieza a peligrar. Precisamente por este pensamiento, no dejó de reflexionar y actuar para intentar que la democracia en la universidad y en la sociedad se desarrollara, se hiciera de mayor calidad. Sin adoctrinar a nadie, intentando siempre facilitar los instrumentos para que cada persona pudiera pensar con su propia cabeza. Intentando ser consciente de los bozales que hay que poner a los poderes existentes para que no se impongan a la libertad de personas y comunidades.

Siempre fue defensor e impulsor, en la reflexión y la acción, de la acepción noble de la política, a saber, de la participación de la ciudadanía en los asuntos de la polis y sobre la política como ética en la vida colectiva. Tuvo especial atención a las personas y colectivos que actuaban en consecuencia, colaborando con organizaciones dedicadas a la solidaridad con los excluidos, a la lucha contra el hambre, a la defensa de los derechos humanos y civiles, a la cooperación con los pueblos y culturas oprimidas, a organizar y participar en movimientos sociales críticos y alternativos o a trabajar en el altermundismo. Y, de modo muy destacado, se ocupó en tender puentes éticos y lingüísticos y conectar con las personas más jóvenes. *“En este segmento hay que incluir no sólo a los estudiantes que actualmente denuncian la orientación principal de las políticas universitarias y elevan su voz crítica frente a medidas de las que disienten, sino también a muchos colectivos y asociaciones, comprometidos... Son estos estudiantes universitarios los que en realidad hacen política, solo que de otra manera. Muchos de ellos seguramente dirán a los sociólogos y encuestadores que no quieren saber nada de política. Pero hay que entenderlos: lo que en realidad están diciendo (y eso no siempre cabe en la respuesta a una encuesta) es que no les interesa la política que se hace habitualmente en el actual sistema de partidos políticos. Y no porque estén en contra de la democracia, sino precisamente porque quieren una democracia de verdad y desearían participar en un ágora limpia. Así que, en vez de echarles la bronca cotidiana y recurrente por su despolitización o por su mala politización, mejor sería escucharles y colaborar con ellos a la limpieza*

del ágora. Que falta hace.” (FERNÁNDEZ BUEY, 2009b). La actualidad de estas apreciaciones, en nuestra opinión, rebasa todas las fronteras. Y tienen valor y vigencia en todos los continentes.

Una de sus notorias maneras de colaborar, sin entrar ahora en la cotidianidad de su actividad como profesor universitario, fue la de pensar sobre ilusiones naturales y compartirlas. Así, en 2007 publicó *Utopías e ilusiones naturales* (El Viejo Topo), un libro que es fruto de toda una vida, algo que seguramente sería también aplicable a otras de las obras aquí comentadas. Profundizaba y profundizaba en los asuntos que le preocupaban; toda oportunidad era buena para volver sobre el trabajo hecho para continuarlo. Ésta vez, no obstante, *Utopías e ilusiones naturales* contiene elementos que le confieren algo especial: basta tenerlo entre las manos y observar, por ejemplo, el cuidadoso trabajo de edición que hizo con su compañera Neus Porta, compañera ya desde sus años de universidad.

Fernández Buey distinguía entre *tener* ilusiones y *hacerse* ilusiones. En su sentirse a gusto con el hecho de tenerlas, encontramos la defensa de la utopía, como ideal, ilusión, esperanza o idea reguladora de una sociedad que se quiere alternativa a la existente. A la vez que la oposición a una “*ideología dominante que tiende a llamar utópico a todo aquello que no cabe en su baldosa, lo mismo a Thomas More que a Fourier, a Marx que a Gandhi, a Rosa Luxemburg que a Guevara*”. (FERNÁNDEZ BUEY, 2007, p. 329). Ya acabando el libro hace una propuesta a la que invitamos a toda aquella persona “amiga del pueblo” que se quiera sumar:

“Llamar «utópicos» por sistema a todos los perdedores de la historia es negar media historia. Y es precisamente esa otra media historia la que el amigo del pueblo tiene que recuperar para que el pueblo mismo llegue a saber que los derechos que hoy tiene, un día considerados utópicos por los que mandaban entonces, se los debe principalmente a estos perdedores (momentáneos) de la historia.” (FERNÁNDEZ BUEY, 2007, p. 329).

Francisco Fernández Buey se ha convertido en un referente, un clásico, entre otras muchas cosas, por la unión entre actuación y pensamiento, algo que siempre valoró en las personas junto a quienes intentó pensar y vivir.

En estas líneas, sin duda, falta mucho por apuntar y desarrollar; pero desearíamos contribuir con ellas a brindar una aportación introductoria para quienes deseen aproximarse a su trayectoria pública y a su pensamiento. Para continuar pensando y actuando, aunque sea desde posiciones diferentes, en diálogo abierto y fecundo con él.

Hemos querido insistir en su capacidad para analizar los retos a los que tenemos que hacer frente como sociedad; la importancia del pensar históricamente, y del conocer el pasado del que provenimos. Sin olvidar

su pasión permanente por América Latina y por las personas que trató y conoció en Brasil, México, Venezuela, Ecuador, El Salvador, Bolivia, Argentina... Un discurrir apasionado que nos habla de proyectos y esperanzas aprendidas en estos países y de las que tantas lecciones se pueden extraer para el presente y el futuro de los movimientos sociales y de las luchas y alternativas sociopolíticas a ambos lados del océano. Como también podemos aprender de su labor promotora de la interculturalidad y la interdisciplinariedad, fundamentales ambas para un conocimiento que aspire a superar las limitaciones derivadas de los compartimentos estancos y las miradas especializadas en modos demasiado restringidos. No podemos acabar este prefacio sin aludir, a la vez, a dos de sus deseos más hondos: su voluntad de trascender las distancias generacionales y su invocación permanente a que pensemos con nuestra propia cabeza. Todo un programa para filosofar desde abajo y con los movimientos sociales que, a veces derrotados pero no vencidos, apuntan a la emergencia de un mundo nuevo. Otro mundo, a cuya consecución Francisco Fernández Buey se entregó con tanto amor, trabajo y lucha.

Barcelona, 1º de Mayo de 2013.

Referencias

- FERNÁNDEZ BUEY, F. Para leer el Manifiesto Comunista. In: MARX, K.; ENGELS, F. **Manifiesto Comunista**. Barcelona: El Viejo Topo, 1997.
- _____. **Utopías e ilusiones naturales**. Barcelona: El Viejo Topo, 2007.
- _____. **Palabras del autor acerca de su libro *Por una universidad democrática***. Barcelona, 2009a. Disponible en: <http://www.upf.edu/materials/polietica/materials/uni/>. Acceso: abril de 2010.
- _____. Los estudiantes en la escena pública. **El País**, 12 de noviembre de 2009b.
- _____. **Ética y filosofía política**. Asuntos públicos controvertidos. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- _____. **Poliética**, Madrid: Losada, 2003.
- _____. **Leyendo a Gramsci**. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.

O ofício do restaurador

Luiz Sérgio Henriques

Cidadão por todos os títulos do mundo da cultura e, ao mesmo tempo, militante do que ele próprio chamava de área “social-comunista”, além de artesão-restaurador de livros nas horas de lazer, Francisco Fernández Buey viria a se tornar progressivamente mais conhecido no Brasil, entre outras razões, por ser um dos intelectuais mais relevantes da *International Gramsci Society*, promotora há doze anos, logo no início do novo século, de importante seminário de estudos na Praia Vermelha, no Rio de Janeiro¹. Já alguns elementos casuais desta sumária descrição oferecem certa ideia da complexidade de um autor consagrado em seu país – no qual dava seguimento ao legado, entre outros, de Manuel Sacristán, um marxista dotado de originalidade – e que aporta ao Brasil no auge da vitória prática e, sob muitos aspectos, também teórica da globalização neoliberal, que colocava na defensiva a intelectualidade marxista, obrigando-a a uma severa revisão das suas categorias de pensamento e dos seus modos de estar e agir no mundo. Naquele ambiente, anterior ao surgimento do “movimento dos movimentos”, isto é, as variadíssimas e contraditórias experiências de contestação social, tão valorizadas pelo nosso autor, e anterior, obviamente, até mesmo aos sintomas iniciais da grande crise de 2007-2008, Paco Buey, na verdade, fazia-se portador de verdades inconvenientes e exigências de renovação para o pensamento de esquerda no seu conjunto.

Antes de mais nada, Buey pretendia, contra uma tradição de clamorosas cisões e rupturas que remontava aos primeiros tempos da social-democracia, logo após a morte de Marx e ainda em vida de Engels, e se acirrava em determinadas conjunturas críticas, como as que dividiram o movimento operário europeu às vésperas do primeiro conflito mundial, viram a afirmação bolchevique em 1917 ou a explosão de correntes na trilha das revoltas de 1968, Buey pretendia, repetimos, afirmar uma irreduzível pluralidade de marxismos como *fact of life*, de pouco adiantando a célebre afirmação de ser a unidade da doutrina simplesmente uma “questão de método”. Muito difícil ou mesmo impossível compatibilizar a existência de um método supostamente unitário

1 Resultado deste encontro na UFRJ foi o volume organizado por C.N. Coutinho e Andréa P. Teixeira, *Ler Gramsci, entender a realidade*, Rio de Janeiro, Record, 2003. Para a contribuição de F. Buey, “Gramsci no mundo de hoje”, cf. p. 27-38.

com resultados tão díspares e discrepantes entre si: o debate imediatamente se deslocaria, como historicamente se deslocou, para a definição ou conceituação de tal núcleo metodológico, provavelmente sem nunca chegar a um termo razoável e alheio a proposições excessivamente genéricas.

A posição de Buey era, certamente, algo mais do que uma constatação pragmática: a nenhum destes marxismos, por conta de inevitáveis limites e múltiplas hibridizações inerentes ao próprio desenvolvimento da teoria em cada contexto histórico, Buey estava disposto a conferir o estatuto de uma *ortodoxia indiscutível*, em relação à qual se mediriam o erro ou o acerto das demais posições. Assim, para começar do começo e vir até nossos dias, revisionistas e ortodoxos de bernsteiniana e kautskyana memória, revolucionários e reformistas (e suas gradações) do tempo da revolução bolchevique e outras tentativas de tomada de poder no Ocidente, trotskistas, stalinistas, maoístas, eurocomunistas, libertários, etc., estavam convocados a realizar o respectivo “inventário de cicatrizes”, bem como a conviver, mais produtivamente, num plano tanto quanto possível distante da “hiperideologização” costumeira.

Por certo, nenhuma complacência com o ecletismo nem atenuação dos requerimentos da crítica entre autores e escolas, mas complacência ainda menor com as expectativas de uma Teoria Unificada que, solitariamente, desse conta dos processos constitutivos do capitalismo moderno em escala global e das possibilidades de resgate de uma “humanidade que sofre” – este parecia ser o horizonte em que se movia Paco Buey no início de um século tão difícil para os marxistas e – doravante, a palavra é de rigor – os *marxismos*. Tal perspectiva, diga-se de passagem, só se acentuaria com o passar dos anos e com a emergência dos movimentos alterglobalização, que, como dissemos, acenderiam posteriormente, com ou sem otimismo demasiado, a imaginação do nosso autor. Para ele, de fato, no novo clima que culminaria alguns anos depois no colapso da globalização conduzida imperialmente pela grande finança, seria preciso aceitar, com humildade, que o marxismo, mesmo constitutivamente plural, seria apenas “uma das ideologias em presença, *mas não a única*”².

Pode-se considerar, no entanto, sem temor de infidelidade a uma das dimensões mais íntimas do raciocínio do autor, que os *marxismos* admitidos por Buey não poderiam buscar força e vigor só se escorando uns nos outros

2 Cf. F. F. Buey, “Marxismos: continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo”, Barcelona, ago. 2004a, mimeo. Valemo-nos também deste ensaio para fundamentar o parágrafo seguinte, relativo às possibilidades de diálogo e interação com outras correntes não-marxistas, um tema crucial para nossa argumentação.

ou, de modo até mais razoável, cavando unicamente no solo e subsolo das sociedades contemporâneas, onde a política nasce e se faz e de onde surgem, continuamente, novas desigualdades, somando-se às antigas, assim como, naturalmente, novas possibilidades de avanço civilizacional. Os riscos de endogamia teórica são evidentes no primeiro caso, por mais amplo que seja o leque dos marxismos; e a infinitude do mundo e das tarefas da sua reconstrução, no sentido de uma humanidade melhor, convidam-nos a considerar seriamente esforços teóricos empreendidos num âmbito mais vasto, para fazer justiça à pluralidade de forças políticas e culturais que, mesmo distantes do marxismo (dos marxismos), contribuem *decisivamente* para o entendimento da aventura humana. Paco Buey, particularmente em referência aos anos que antecedem os primeiros tropeços da globalização neoliberal, parecia estar muito atento a esta dimensão, ao assinalar que, “até o ano 2000, a aproximação dos marxistas em relação a outras tradições e correntes tendeu a priorizar o diálogo (às vezes crítico, mas quase sempre produtivo) com filósofos ou pensadores ilustrados, como John Rawls, Jürgen Habermas ou Amartya Sen, próximos, de resto, no plano político, da tradição liberal-socialista ou social-democrata”.

Da nossa parte, enfatizaríamos, certamente estabelecendo algum tipo de contraste com a letra do autor, mas talvez não com seu espírito, que este diálogo, “quase sempre produtivo”, não deveria de modo algum se interromper, sob pena de empobrecimento e clausura, como tantas vezes se viu no passado. Em nosso socorro, lembraríamos que, teoricamente, Marx se confrontou, em toda a sua obra e por toda a sua vida, com o espectro de Hegel e outros grandes espectros do idealismo filosófico precedente. Mais tarde, Gramsci levou em conta, de modo crítico, mas permanente, o pensamento de Benedetto Croce, desde os tempos da formação juvenil à maturidade dos *Cadernos do cárcere*, e isso para não falar do variado conjunto de categorias buscadas fora da tradição marxista e ressignificadas originalmente pelo político e pensador sardo (reforma intelectual e moral, revolução passiva, etc.).

De modo análogo, no plano propriamente político, a tradição “social-comunista” não poderia relegar a segundo plano ou eximir-se de um confronto com a forma do político tal como teorizada pelo pensamento liberal-socialista ou social-democrata, ainda mais que esta forma, em não poucos dos seus aspectos definidores (a presença de sujeitos coletivos, como partidos e sindicatos, o voto universal, a conquista de “liberdades positivas” e do Estado de bem-estar social), só pode ser plenamente compreendida a partir da luta plurissecular dos “subalternos”, que de fato subverteram a concepção individualista do liberalismo clássico, no sentido da sua progressiva ampliação e democratização, e com ele estabeleceram uma relação de “heresia”.

Com todas estas nuances indispensáveis, devemos registrar que Buey, ainda na difícil década de 1990, entregou-se à delicada tarefa de redigir um livro certamente significativo das preocupações acima mencionadas e que será o objeto da nossa análise: *Marx (sem ismos)*³. Mais do que nome de livro, *Marx (sem ismos)* descreve adequadamente um extenso projeto de investigação, parte do qual, pelo menos, está exposta nesta obra. Com efeito, aqui o autor espanhol oferece resultados expressivos do seu “ofício de restaurador”, procurando, no curso de atenta reconstrução da biografia política e intelectual de Marx, contextualizar suas principais categorias, indicar os elementos anteriores que Marx utilizou para a elaboração de cada uma delas, apontar suas contradições e mesmo seus limites. Numa palavra, Buey, aplicando-se àquele ofício só aparentemente menor da restauração, realiza uma operação decisiva: a de *historicizar* conceitos e categorias, não tivesse sido o pensamento de Marx considerado, por um dos seus melhores intérpretes – e radical renovador – do século XX, como “historicismo integral”.

Realizada esta operação, o Marx que Buey nos restitui ainda é, com toda a evidência, um clássico do pensamento social, uma ferramenta absolutamente indispensável para entender a modernidade capitalista, fazer sua crítica necessária e estabelecer propostas de mudança social. Mas clássico não é o autor que *nunca* envelhece, mas sim aquele que envelhece *bem* – como Buey nos adverte logo de início. E, porque envelhece bem, se soubermos indagar, nele também encontraremos recursos para criticar quem envelheceu *mal*, isto é, vários dos seus muitos adeptos ao longo do século XX, os doutrinários que congelaram – e, ao congelar, deformaram gravemente – aspectos parciais do seu pensamento, bem como as realidades institucionais e estatais que o tiveram na conta de ícone, como os partidos e os Estados do antigo socialismo real. O ofício de Buey, assim, tinha dimensão política na conjuntura da virada de século: nele se usavam instrumentos para uma séria revisão autocrítica daquilo que havia sido derrotado em 1989.

De fato, ao examinar a trajetória de Marx, o livro nos dá preciosas lições de método. Para começar, por exemplo, não devemos ter medo – precisamente – da palavra “revisão”, usada como anátema nas incontáveis polêmicas entre marxistas do século XX. Revisionistas todos somos: de Bernstein ou Lenin até Althusser, Poulantzas ou os marxistas analíticos. Trata-se, antes, de comparar as distintas revisões, de ver a que novas realidades (políticas e teóricas) correspondem, se respondem bem ou mal a estas novas realidades, se são

3 A partir daqui, este texto é uma versão ligeiramente modificada do prefácio escrito para F. F. Buey, *Marx (sem ismos)*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004b.

tentativas mais ou menos bem articuladas de retificar insuficiências, lacunas ou mesmo erros do complexo teórico original. Ou, se for o caso, de agregar modificações substantivas, correspondentes a situações que Marx não podia ver nem prever, e neste movimento alterar, inclusive em pontos decisivos, todo o edifício marxiano: de resto, este é o único caminho possível da ciência, sempre disposta a testar suas proposições, num procedimento rigorosamente sem fim.

E podemos prosseguir deste ponto: a rigor, não é possível querer voltar ingenuamente ao que “Marx verdadeiramente disse”, resguardados os cuidados filológicos que uma obra como a de Marx requer – uma obra, ainda por cima, não inteiramente publicada e examinada, especialmente o Marx tardio dos estudos e anotações etnológicas. Mesmo o ofício de restaurador, que em princípio se propõe apenas reavivar as cores primitivas (e, eventualmente, raspar borrões grosseiros na tela inaugural, como aqueles que foram perpetrados pelo stalinismo e suas inúmeras variantes), não é neutro e, por isso, não se propõe descrever mecanicamente os conceitos originais, como se deles coubesse uma única e *verdadeira* explicação e o restante não passasse de um rosário infinito de “traições” e deturpações a serem denunciadas em tribunais nem sempre hipotéticos.

O restaurador – o bom restaurador – também opina e sugere, aponta zonas de sombra e esboços mal delineados, sem medo de escândalo. Como faz Buey, pode perfeitamente apontar insuficiências na análise marxiana de problemas específicos, que, não paradoxalmente, afetam a compreensão do todo e têm implicações mais gerais. Observemos, em *Marx (sem ismos)*, a título de exemplo, o problema judeu no célebre estudo da juventude. Ao mesmo tempo em que detecta a cisão mais geral entre *citoyen* e *bourgeois*, que é um dos momentos centrais da sociedade moderna, e isto é uma notável conquista teórica, o “judeu não-judeu” Marx vê este mesmo mundo moderno, um tanto preconceituosamente, como o triunfo pleno do judaísmo, com a generalização dos (des)valores mercantis que considera típicos desta religião. A emancipação dos judeus – que, ao contrário, eram indivíduos de segunda classe num Estado cristão, como o alemão do seu tempo – seria inseparável da superação geral do capitalismo. Neste movimento, o pensamento de Marx perde a *particularidade* do problema judeu, ao subsumi-lo num programa excessivamente amplo (a superação do capitalismo e de todas as alienações humanas). E esta é uma lição vivíssima para os dias de hoje, muito além da questão judaica de que então Marx se ocupava: não se pode nunca desprezar o tratamento *específico, particular*, de questões sociopolíticas ou culturais, relegando sua solução para os supostos dias gloriosos do socialismo realizado, em que todas as alienações se dissipariam no ar. O tratamento metódico, paciente, das questões específicas é, antes, o modo melhor de fazer avançar

“molecularmente” o programa socialista, aqui e agora, a partir do movimento *real* do único mundo em que nos é dado viver.

Escândalo maior, entre aqueles que Buey chamava de marxistas do “Templo”, há de causar a hipótese acerca da dialética. Nosso restaurador propõe, pura e simplesmente, uma leitura destituída de ênfase, por assim dizer, das páginas marxianas – algumas, aliás, entre as mais famosas – dedicadas ao método dialético, que supostamente causaria horror e pânico à burguesia. Ora, causar espanto e horror a toda uma classe social não é próprio de nenhum método científico. O princípio de olhar todas as coisas, todo o existente, sob o ponto de vista da sua morte e superação seria, mais precisamente, um programa, um ponto de vista, uma perspectiva do que um “método” tal como o conhecemos no sentido moderno. O manuseio de algumas palavras do repertório hegeliano (tese, antítese, síntese) teria dado a incontáveis intelectuais, e também a simples militantes, a ilusão de ter uma chave mestra capaz de devassar magicamente os arcanos de todas as sociedades, passadas, presentes e futuras. Um convite simultâneo à preguiça e à arrogância intelectual, que, estranhamente, cedo medraram no interior do marxismo, dando a alguns dos seus adeptos, segundo a frase de Engels, a impressão de poderem botar a história no bolso da calça.

Não se trata de estar de acordo, no todo ou em parte, com esta ou aquela das várias observações polêmicas de Buey, ou de ressaltar opiniões divergentes *pour épater le prolétaire*, mas de sublinhar, e adotar de uma vez por todas, um determinado modo de leitura dos textos marxianos, laico, secular, “mundano”. Em definitivo, Marx não pode ser tomado como o fundador de uma nova “sagrada família”, como o autor de novas escrituras sagradas. Nele, como se vê no *Marx (sem ismos)* que Buey construiu, convivem tensões formais e expressivas de grande intensidade, e isto desde os tempos da juventude romântica: nos textos de Marx, a busca, nunca satisfeita, de uma forma “arquitetônica” convive com o inacabamento, com a frequente incapacidade de concluir projetos ambiciosos, “fundadores” de novos âmbitos do conhecimento, com a justaposição inevitavelmente conflituosa de linguagens e tradições extremamente díspares, que só um cérebro “renascentista” podia tentar reunir e combinar – nem sempre com êxito.

O traço arquitetônico, quando se delinea, é enganoso: induz à percepção de uma unidade “clássica”, sem fissuras, que, nos discípulos e seguidores menos talentosos, é um convite irresistível à menoridade intelectual e ao sono da razão. Pois que saibamos ultrapassar esta barreira e redescobrir o fabuloso laboratório marxiano, com seus árduos problemas de “tradução” de linguagens, de busca de modos penetrantes de investigação e exposição;

problemas típicos de um pensamento em movimento constante, que vivia sob um lema simples, mas extremamente significativo – duvidar de tudo. Em primeiro lugar, naturalmente, de si mesmo. E, sobretudo, sabemos perguntar: será que um novo desenvolvimento da teoria social de inspiração marxiana poderia prescindir de uma estratégia deliberada de *contaminação* com outros saberes e práticas contemporâneas, restabelecendo, por nossa própria conta e risco, o tema da tradução de linguagens, até distantes uma da outra, na busca de possíveis novas e provisórias sínteses teóricas?⁴

Em termos políticos, o perfil restaurado de Marx não é o de um *totalitário*, como nos acostumamos a ler na polêmica dirigida contra o “socialismo real” do século XX, mas Buey admite, sem maiores traumas, a existência de traços *autoritários* na sua obra teórica e na sua prática política, esta última tal como se explicitou, em particular, por ocasião da conjuntura revolucionária de 1848 e durante a Primeira Internacional, que compreende os dias da guerra franco-prussiana e da Comuna de Paris. Por analogia, o totalitarismo do século XX corresponde ao que no século XIX foi o absolutismo, muito particularmente o czarismo. E Marx, que *sempre* combateu o absolutismo, chegando mesmo às raias da obsessão antirrusa, defendeu em várias ocasiões remédios “liberais” e “democráticos”: a liberdade de imprensa, a abolição da pena de morte, o direito de voto, a república e a democracia. É evidente, por outro lado, que Marx viveu num tempo anterior à plena constituição da moderna esfera pública, com seus partidos, sindicatos e demais aparelhos e instituições de massa. E também pertence ao conhecimento já sedimentado o papel positivo que os partidos social-democratas, que muitas vezes se inspiravam diretamente em Marx e Engels, desempenharam na constituição da política moderna, como portadores de exigências – sociais, econômicas e culturais – que eram por definição “algo além do liberalismo”.

Só que Marx, muito compreensivelmente, vendo as inúmeras falhas das democracias do seu tempo (mesmo nas situações relativamente mais avançadas, como os Estados Unidos, a Inglaterra ou a Suíça), lançou mão de fórmulas de tipo jacobino, como a explosivamente contraditória “ditadura do proletariado” – supostamente, a ditadura “democrática” da maioria –, para descrever um processo de plena realização do regime democrático, com todas as implicações sociais igualitárias, já no sentido do socialismo e do comunismo. Não está aqui em questão o papel histórico do jacobinismo na Revolução Francesa, de resto magnificamente analisado num texto chave do marxismo

4 O próprio Buey chega a mencionar favoravelmente desenvolvimentos teóricos “híbridos”, como os *cultural studies* (representados na figura de Edward Said), os *subaltern studies* (Ranahit Guha) e a crítica da cultura (Fredric Jameson, John Berger e Slavoj Zizek). Cf. “Marxismos: continuidad y discontinuidad”, op. cit.

do século XX, que é o *Risorgimento* gramsciano. O que interessa sublinhar é o sentido exploratório e historicamente datado – vale repetir: só compreensível num contexto anterior ao estabelecimento da democracia moderna – que a utilização de conceitos de tipo jacobino (ditadura do proletariado, revolução permanente, papel da violência e do terror revolucionário) pode significar. Ainda que possam ser enquadrados num contexto histórico compreensivo, conceitos como estes caracterizam plenamente aquilo que Buey entende como “autoritarismo” no pensamento político de Marx ou, pelo menos, como possibilidades de desenvolvimento autoritário, que, posteriormente, vigorariam crescentemente na experiência soviética (matriz de todas as demais experiências pós-revolucionárias), especialmente a partir da consolidação do fenômeno stalinista nos anos 1930 do século passado.

Assim entramos em cheio num outro terreno minado, que Buey, em princípio, não explora, ainda que, por força das coisas, dê indicações utilíssimas a respeito. Trata-se, na verdade, de um segundo grande programa de investigações, centrado desta vez na própria relação entre Marx e os marxismos ou ainda, num plano mais diretamente político, entre o legado de Marx e as diferentes realidades estabelecidas em seu nome a partir de 1917. Uma questão ainda em aberto, naturalmente. Por um lado, é certo que se assistiu, pura e simplesmente, a uma “prostituição” do programa marxiano, a uma degradação do seu pensamento na doutrina oficial de partido e de Estado, para não mencionar as tragédias, como a implantação do stalinismo, que ocorreram sob a bandeira de um extraordinariamente medíocre “marxismo-leninismo”. Por outro lado e apesar de tudo, lembramos Buey, haveria um livro branco do comunismo para ser escrito: mesmo em meio aos seus horrores, a que o stalinismo, repetimos, deu uma desconcertante contribuição, no século XX teve passagem *um processo de democratização* em escala mundial, com a derrota do nazismo e do fascismo, a descolonização e, mais amplamente, toda uma incoercível aquisição de subjetividade política por parte dos “de baixo”, dos subalternos. E nisso tudo um papel saliente tiveram milhões de comunistas e socialistas anônimos, às vezes sob ditaduras ferozes, como as de Franco, Salazar ou Pinochet. A própria natureza deste processo leva a postular um nexos, ainda que não linear e certamente contraditório, entre o mundo não capitalista, ou protossocialista, construído em torno da URSS, e o mundo rico e diferenciado dos reformismos ocidentais, de marca social-democrata.

Enfatizar este extraordinário processo de democratização – que continua a acontecer “objetivamente” inclusive em nossos dias, quando parece se afirmar sem antagonismos à altura este “comunismo dos capitalistas”, que é a forma atual da globalização mesmo depois da sua grande crise – significa,

também, uma tentativa de ir além de pesadas polêmicas ideológicas, de ir além da contabilidade macabra dos mortos devidos aos opostos “totalitarismos” do século XX, de imaginar um socialismo – um pouco à moda da aposta pascaliana – que *talvez* nasça da única via hoje possível, a via da democracia e da afirmação de uma política cada vez mais baseada no consenso obtido em ambiente de liberdade e pluralismo.

Um intelectual da melhor cultura europeia, Thomas Mann (1957, p. 378), certa vez deu a dimensão dos imensos problemas históricos e políticos suscitados pelas tragédias do século passado. As revoluções verdadeiras – dizia Mann – sempre guardaram alguma relação com uma ideia alta de humanidade, uma vontade de levar adiante o processo civilizatório, afirmação que valia tanto para a Revolução Francesa quanto para a Russa, pelo menos nos anos 1920. Por isso, haveria alguma complacência, por parte da humanidade, com os erros e até com os crimes daquelas revoluções, diferentemente do que sucedia, por exemplo, com a “chamada revolução nacional-socialista”, a qual, destituída de qualquer nexos ou referência a um ideal de humanidade melhor, afundava no vazio e na banalidade do mal. Se pensarmos a fundo nas palavras de Mann, veremos que, apesar de mencionarem certa “complacência”, elas não absolvem nenhum dos crimes cometidos a partir da prostituição do programa marxiano, mas, muito ao contrário, estabelecem um problema político e moral extremamente difícil: a ferida sangra, os conceitos de socialismo e comunismo, hoje, só podem ser vividos de modo intensamente problemático, e não é nada fácil saber como é que tal degradação se deu e por quê se deu. Ou, se já conseguimos indícios sólidos em termos historiográficos, resta o enigma de como evitar, no presente e no futuro, a deturpação autoritária ou totalitária de qualquer projeto de emancipação.

Sabe-se, com certeza, que não se pode mais pensar nenhum socialismo fora das instituições da democracia política, e ainda são relativamente poucos, muito poucos, os marxistas que, na variedade das suas escolas e orientações, deram contribuições efetivamente decisivas para o entendimento deste nexos vital entre socialismo e democracia e para seu enraizamento na cabeça dos homens e mulheres de esquerda, “com a força das crenças populares”. Aliás, em tempos de capitalismo triunfante, e mesmo quando este, como nos acontecimentos de 2008, pareceu vacilar, os que se insubordinam tendem, por algum mecanismo estranho, à mera reafirmação dos próprios princípios: uma reafirmação que costuma ser “radical”, “intransigente”, mas não é menos subalterna do que a atitude dos que simplesmente se acomodam no carro dos vencedores. E sabe-se, fundamentalmente, com uma lucidez impiedosa, que todo dia no qual aquele nexos entre democracia política e (possível) socialismo não for paciente e modestamente elaborado é um dia perdido.

Referências

FERNÁNDEZ BUEY, F. Gramsci no mundo de hoje. In: COUTINHO, C.N.; TEIXEIRA, A. P. **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 27-38.

_____. **Marxismos**: continuidad y discontinuidad en el cambio de siglo. Barcelona: ago. 2004a, mimeo.

_____. **Marx (sem ismos)**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004b.

MANN, T. O problema da liberdade. In: MANN, T. **Scritti storici e politici**. Milano: Mondadori, 1957.

Buey: um filósofo da práxis para o século XXI

Marcos Marques de Oliveira

O que faz uma obra dentro do vasto campo do pensamento marxista se tornar clássica? Trabalhamos com a seguinte hipótese: respeito crítico aos criadores e perpetuadores dessa escola de pensamento (e ação), somado à capacidade de análise das questões contemporâneas que lançam luzes sobre o modo de vida e produção hegemônico, assim como sobre as potencialidades de sua superação. É sob essa perspectiva que buscamos analisar uma pequena parte da vasta obra de Francisco Fernández Buey, filósofo comunista espanhol que se dedicou a revisitar e difundir os pensamentos de Karl Marx, Antonio Gramsci e Manuel Sacristán, entre outros importantes pensadores do campo socialista, mas que se notabilizou, nos últimos anos, pela utilização dialógica de uma filosofia da práxis atenta aos problemas da atual crise civilizatória, tanto no que diz respeito às suas configurações sociais e econômicas, como também às suas conformações políticas e subjetivas. Dessa intersecção original, eis nossa hipótese complementar, nascem pistas de uma concepção teórica, potencialmente clássica, capaz de contribuir para pensarmos numa possível “alterglobalização”. Ou seja, de uma globalização alternativa que leva em conta, especialmente, as experiências concretas de democracia participativa entrevistadas pelos subalternos, grupos de trabalhadores e excluídos, de várias partes do mundo, nesse início do século XXI.

Sob o legado de Manuel Sacristán

Jornalista: Como você pode ainda se considerar marxista e comunista depois da queda do Muro de Berlim e de tudo o que aconteceu na União Soviética?

Buey: Você é cristã?

Jornalista: É claro!

Buey: E como você pode continuar se considerando cristã após a Inquisição, depois dos crimes dos inquisidores, que ocorreu neste país [Espanha], e não na longínqua União Soviética?

A aparente anedota, retirada de uma entrevista realizada em 1997 (FERNÁNDEZ BUEY; RODRIGUES, 2012), numa leitura rápida, pode dar a impressão de estarmos tratando de um intelectual-militante que não conseguiu superar os traumas advindos do fim do chamado “socialismo real”. Mas um olhar atento sobre a vida e a obra de Francisco Fernández Buey nos proporciona uma impressão inversa, já que o filósofo espanhol, nascido na cidade de Palencia, em 1943, esteve parte de sua vida à esquerda - no sentido de “crítica” - do movimento comunista “oficial”. Referimo-nos, claro, ao “stalinismo histórico” e suas consequências, que, segundo Buey (2012), em uma lição aprendida com Manuel Sacristán, inaugura a “tirania assassina sobre o proletariado soviético” e acaba por influenciar o desenvolvimento do movimento socialista em todo o mundo.

Desde a década de 1970, após investir, nos anos 1960, sua juventude na militância contra a ditadura franquista¹, na criação do Sindicato Democrático dos Estudantes da Universidade de Barcelona (SDEUB) e nas atividades do Partido Socialista Unificado da Catalunha (PSUC)², Buey filiou-se ao projeto filosófico pedagógico do já citado Sacristán, um dos mais influentes pensadores espanhóis do século XX, que aspirava instituir um “novo classicismo” (FERNÁNDEZ BUEY, 2005b), temperado por um otimismo histórico-racionalista do qual se emanariam profundas convicções morais, tendo como base o trabalho de difusão pública das principais correntes do pensamento humanista europeu do pós-guerra³.

Para dar cabo desta tarefa, Sacristán se dedicou ao estudo, ao ensino, à tradução e à edição de obras de inúmeros intelectuais, incluindo autores como Karl Marx, Frederich Engels, Antonio Gramsci, Adorno, Karl Korsch, Lukács, Labriola, Marcuse e E. P. Thompson. Sua intenção era não apenas acadêmica, mas tinha também o compromisso de intervir nos debates políticos e ideológicos de seu tempo. Como bem definiu Buey (2012), Sacristán perseguia o ideal de combinar uma profícua vocação científica com uma intensa paixão política revolucionária. Essa combinação tornava-se expressiva em sua ação como *periodista* (articulista de jornal), quando sua prosa tomava ainda mais o estilo de uma “conversa amistosa”, recebendo um sentido afetivo que se aproximava da linguagem cotidiana⁴.

-
- 1 Referência à ditadura do general Francisco Franco, que governou a Espanha entre 1939 e 1975.
 - 2 Buey foi militante do PSUC, órgão federado ao Partido Comunista da Espanha (PCE), de 1963 a 1978.
 - 3 Sobre a transmutação deste “adolescente falangista” (movimento político espanhol de índole fascista) em um “marxista crítico”, conferir Cáceres (2011).
 - 4 Sobre o “Sacristán periodista”, conferir Buey (2007b).

Isso sem perder a preocupação com o rigor da sua linguagem, que ousava mesclar precisão científica, conhecimento histórico e argumentação lógica, proporcionando uma contundente expressão de suas ideias políticas, que saía ao leitor com um tom quase profético.

O mesmo pode-se dizer de sua experiência como redator de verbetes enciclopédicos, outro gênero literário considerado pouco nobre, mas que contribuiu para tornar cada vez mais virtuosa a escrita de Sacristán, que se preocupava com a descrição contida e a definição precisa dos conceitos, especialmente os que integravam a História da Filosofia. A meta: dizer o essencial de um autor ou da obra sem tergiversar ou empobrecê-los, destacando seu diferencial no desenvolvimento da História das Ideias. Um exercício difícil, mas que ajudou a forjar um estilo de comunicação que o aproximou de um grande número de leitores. Tarefa, afirma Buey (2007a), que foi valiosíssima para a difusão de ideias novas num país, como a Espanha, em que, à época, a universidade era privilégio de poucos.

O mais importante, porém, para o que estamos tratando aqui (a influência de Sacristán sobre Buey), foi a gradual passagem de sua “visão filosófica panorâmica”, de base existencialista, para um tipo de “humanismo marxista” de caráter crítico e autocrítico, cada vez mais conectado com a inspiração gramsciana de “hegemonia cultural”⁵. Ponto de partida para a configuração de um discurso renovado sobre a obra de Marx e o legado do marxismo, especialmente para um entendimento atualizado da antiga aliança entre “ciência” e “proletariado” (articulando a História das Ideias com a história material dos seres humanos), que vai resultar na gestação de um ponto de vista, pode-se dizer, “ecossocialista”; quiçá o embrião de um “comunismo crítico e libertário” capaz de unir, sob as mesmas bandeiras, e junto com os “vermelhos”, as grandes forças sociais de transformação do final do século XX: pacifistas, mulheres e ecologistas.

Na base deste “socialismo ecologicamente fundamentado”, ensaiado pelo “último” Sacristán⁶, mais do que uma cisão político-partidária⁷, está uma inflexão epistemológica que sublinha a autonomia filosófica do

5 Segundo Buey (2009), se por um lado o contato com a obra do filósofo italiano representa um marco na trajetória intelectual de Sacristán, por outro ninguém fez tanto para a difusão da obra de Gramsci na Espanha como Manuel Sacristán. Sobre essa “tensa” influência, de Gramsci sobre Sacristán, conferir Buey (2000).

6 Buey (2007a) se refere aos escritos erigidos por Sacristán entre 1978 e 1985.

7 Sacristán deixa o PSUC em 1979, um ano depois de Buey, ainda que tenha demonstrado discordâncias com a linha oficial do partido (assim como do PCE) desde a “crise de 1968”, marcada pelo “Maio francês” e a invasão soviética da Tchecoslováquia.

materialismo histórico, mas não desconsidera a relevância do diálogo com as diversas correntes filosóficas e políticas que, desde a morte de Marx, continuaram inovando na compreensão dos problemas socioeconômicos e socioculturais do mundo. Somente este diálogo crítico, com “*otras miradas*” (FERNÁNDEZ BUEY, 2002), é capaz de configurar um pensamento próprio, mesmo que declaradamente se pense e atue no marco de uma tradição determinada. E é isso, destaca Buey, que faz Sacristán se desviar das armadilhas escolásticas e cientificistas nas quais havia caído o marxismo “oficial”, com sua tendência a produzir explicações teóricas totalizantes e totalitárias, a partir dos rasgos próprios do pensamento dito “revolucionário”. Tendência que contribuiu para emprestar ao pensamento de Marx o equivocado estatuto epistemológico de uma “teoria científica” em sentido estrito⁸.

Partindo e dialogando com Marx, afirma Buey (2007a), Sacristán elabora um programa original de estudos e pesquisas, não só para o contexto do pensamento socialista espanhol, que acentua a natureza anti-ideológica do pensamento crítico iniciado com o trabalho do revolucionário alemão no século XIX. Uma espécie de “marxismo laico”, combativo de toda versão religiosa, doutrinária e dogmática das lições marxianas, que objetiva realizar uma recuperação teórica e prática do materialismo histórico e dialético, não apenas mediante um “eterno retorno” dogmático ao que escreveram e disseram Marx, Engels e Lênin, entre outros; mas olhando de frente o que existe, o presente do mundo, ligando a tradição filosófica do pensamento socialista ao conhecimento hodiernamente produzido. Em especial, ainda que não exclusivamente, o conhecimento produzido pelas ciências naturais e sociais contemporâneas⁹.

8 De acordo com Buey (2009a, p. 235-236), “a expressão ‘socialismo científico’ é equívoca. O socialismo é um movimento, uma prática, um programa ou um ideal. E, sendo isto, não pode ser científico em sentido primário, em sentido pleno. Pode sê-lo em outro sentido, secundário ou adjetivo, mas não no substantivo: o movimento ou a prática pode se basear em um conhecimento científico de outra espécie, pode se basear em mitos, pode se basear em religiões ou pode se basear na vontade pura, na pura paixão dos sujeitos que querem mudar o mundo. Na minha opinião, é melhor que o socialismo como movimento ou prática se baseie no conhecimento científico, mesmo que seja aproximativo. Foi o que Marx tentou: a paixão dos de abaixo cientificamente argumentada. Mas a tradução desta tentativa na fórmula segundo a qual ‘o socialismo passou da utopia à ciência’ é um erro, um exagero euforizante”.

9 A busca de uma articulação, portanto, entre “socialismo” e “ciência” no sentido preconizado pela nota acima, que está na base de uma “transformação cultural” a ser realizada através dessa interação entre “*las puntas más elaboradas del saber a las que llamamos ciencias*”, que estão geralmente, nas atuais condições sociais, inacessíveis à maioria da população, e “*a la subcultura obrera*” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995a, p. 899).

É este “programa crítico” que, de alguma forma, Francisco Fernández Buey vai herdar¹⁰. Sua originalidade está na tentativa que faz de colocá-lo, num novo momento (e sem descurar-se da necessária atenção às questões metodológicas e epistemológicas), a serviço da luta política pela emancipação das classes sociais subalternas, tomando-o como fundamento para o desenvolvimento de uma genuína intenção revolucionária, potencialmente agregadora de todas as manifestações contemporâneas que se dignam chamar-se “socialistas”. Na qual ele vai incluir (além dos “vermelhos”, pacifistas, mulheres e ecologistas, como Sacristán) parte dos multiculturalistas (FERNÁNDEZ BUEY, 2011c). Essa é, a seu ver, senão a única, uma boa maneira de se contribuir para a recuperação e reelaboração das inspirações marxianas, num período em que os pensamentos e as práticas políticas hegemônicas se mostram desfavoráveis e contrárias a elas (FERNÁNDEZ BUEY, 2009b).

Marx e os marxismos

No contexto de ideias supracitado é que se deve entender a resposta que Buey oferece à jornalista na aparente anedota que inicia o tópico anterior. Por tudo já dito, óbvio que ele não estava preocupado em fazer a defesa dos usos e abusos nada hagiográficos cometidos a partir da obra de Marx. Sua intenção era, num momento em que se difundia o “Livro Negro do Comunismo”¹¹, demonstrar que há um “Livro Branco” deste mesmo movimento histórico e social que precisa ser “reescrito”, de preferência com

10 Buey herda não apenas o “conteúdo” deste programa como também a sua “forma”, já que sua trajetória intelectual se delinea de forma similar à de Sacristán. Assim como ele, seus primeiros artigos foram no campo da filosofia humanista, com estudos sobre Heidegger e De La Volpe. Buey também se dedicou a inúmeros trabalhos editoriais, divulgando, traduzindo ou escrevendo sobre autores como Descartes, Saint-Just, Marx, Piaget, Touraine, Bordiga, Colletti e, com especial atenção, Gramsci. Também como o seu mestre, Buey não dispensava as atividades de publicista, escrevendo para revistas como *Zona Abierta*, de Madri, e *El Viejo Topo*, de Barcelona, além de ter participado da fundação de duas importantes publicações da capital catalã: *Materiales e Mientras Tanto*. Nesse campo, destaca-se também sua contribuição, em temas políticos e culturais, durante anos, ao *El País*, o mais importante diário espanhol. E não podemos deixar de citar a publicação contemporânea de seus escritos na Internet, com destaque para os sites *Rebelión* (www.rebelion.org) e *Gramsci e o Brasil* (<http://www.acesa.com/gramsci>). Por fim, registra-se, como homenagem de alguns de seus alunos e amigos, o lançamento da *Biblioteca Virtual Francisco Fernández Buey* (<http://www.bibliotecabuey.com>), reunindo textos e entrevistas do filósofo espanhol em foco.

11 Referência à obra de Courtois [*et al.*] (1999).

as memórias dos seus reais protagonistas¹², para responder a fundamental e amarga pergunta: como continuar comunista ainda hoje, no século XXI, depois que não podem mais ser desconsideradas as inúmeras barbaridades realizadas em seu nome?

Num dos seus textos mais importantes, o único (salvo engano) publicado e traduzido inteiramente no Brasil, ele ensaia uma resposta:

Se continua a haver comunistas neste mundo é porque o comunismo dos séculos XIX e XX, o dos tetravós, bisavós, avós e pais dos jovens de hoje, não foi só poder e despotismo. Foi também, por antonomásia, ideário e movimento de libertação dos anônimos. [...] Muitas páginas deste Livro [Branco do Comunismo], hoje quase desconhecido para os mais jovens, foram esboçadas por pessoas anônimas que deram o melhor das suas vidas na luta pela liberdade em países nos quais não havia liberdade; na luta pela universalização do sufrágio em países nos quais o sufrágio era limitado; na luta em favor da democracia em países onde não havia democracia; na luta em favor dos direitos sociais da maioria onde os direitos sociais eram ignorados ou só concedidos a uma minoria. Muitas dessas pessoas anônimas, na Espanha e na Grécia, na Itália e na França, na Inglaterra e em Portugal, e em muitas outras partes do mundo, nunca tiveram nenhum poder nem tiveram nada a ver com o stalinismo, não oprimiram despoticamente os semelhantes, não justificaram a razão de Estado nem mancharam as mãos com a apropriação privada do dinheiro público (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 27).

Na perspectiva de Buey, portanto, assim como os cristãos contemporâneos podem fazer um balanço positivo da história de sua crença, para além dos erros e crimes cometidos em nome de uma ou

12 Tal como o próprio esboça em dois momentos (FERNÁNDEZ BUEY, 2008; 2003), e de um modo diverso da proposição de uma “contagem das desgraças”, que pode advir da tentativa de se criar uma competição contábil do número de vítimas dos regimes políticos instaurados no século XX ou anteriores. O que, óbvio, não tira os possíveis méritos editoriais de livros como o organizado por Perrault (2005).

outra institucionalidade, tal como ele já havia sinalizado em outra oportunidade¹³, o mesmo direito deve ser dado aos comunistas.

Não estou propondo a restauração de uma velha Lenda para pôr de lado ou fazer esquecer outras verdades amargas contidas nos Livros Negros. Não é isso. Nem estou falando de inocência. Como sugeriu Brecht num poema célebre, nem mesmo o melhor do comunismo do século XX, o daqueles que gostariam de ter sido amistosos com o próximo, pôde, naquelas circunstâncias, ser amável. A história do comunismo do século XX tem que ser vista como o que é, como uma tragédia. O século XX aprendeu bastante sobre o fruto da árvore do Bem e do Mal, de modo que ninguém pode se atrever a empregar a palavra “inocência” sem mais nem menos. Falo, pois, de justiça. E a justiça é também matéria de historiografia (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 27).

Mas, ao falar de justiça no campo da historiografia, Buey acaba por tocar num tema caro à Teoria Política (desde Maquiavel, passando por Mosca e Michels), sobre a aparente inevitabilidade da transformação dos princípios revolucionários das “grandes ideias” em iniciativas reacionárias (ou aristocráticas), quando as primeiras, ao se aproximarem do chamado “poder”, se convertem em “*pura mierda*” (FERNÁNDEZ BUEY, 2003). Se isso aconteceu com todas as grandes ideias da humanidade, inclusive as melhores teorias científicas e as melhores invenções técnicas, por que pensar, pergunta o filósofo espanhol, que o comunismo seria uma exceção¹⁴? Buey argumenta,

13 “*De la misma manera que el cristianismo no se ha acabado por el hecho de que el general Pinochet liquidara en su nombre la democracia en Chile, ni se ha acabado el liberalismo por el hecho de que tantos liberales hayan asesinado a tantos socialistas desde la Comuna de París, ni se ha acabado el pacifismo por el hecho de que en su nombre hayan sido declaradas la mayoría de las guerras de los últimos tiempos, ni se acabará mañana el ecologismo por el hecho de que en su nombre se empiece a manipular conciencias en este fin de siglo, así tampoco hay que dar por terminada la historia del comunismo marxista por el hecho, indiscutible, de que Stalin y los suyos hayan condenado a la muerte a tantos comunistas como Hitler*” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995b, p. 733).

14 Numa reflexão sobre “o lado negro das revoluções”, Buey (1992) afirma, não sem certa ironia, de que este modo de pensar é “sensato” e “razoável”: “*De hecho, hay mucha evidencia histórica en favor de tal conclusión. Las revoluciones se escapan de las manos de los revolucionarios (precisamente porque éstos no pueden dominar con el pensamiento todas las implicaciones y consecuencias que tienen actos complejos tan radicales); las revoluciones - se dice - devoran a sus hijos. Ya había ocurrido así en el caso de la revolución inglesa. Volvió a ocurrir en el caso de la Revolución Francesa. Y ha ocurrido de nuevo en el caso de las revoluciones rusa y china y, parcialmente, en los casos de revolución cubana y vietnamita*”.

entretanto, que este fenômeno não está gravado no “código genético da humanidade”, ainda que pareça fazer parte da cultura geral dos seres humanos; assim como, por contraponto, os exemplos de truísmo e fraternidade.

Há, portanto, possibilidade de alteração nesse processo inscrito na “gramática elementar” das formas de poder até hoje constituídos. Sendo este processo cultural, ainda que social e historicamente determinado, pode ser transformado e compreendido de outras maneiras. Aos comunistas, para tanto, cabe não só resgatar os já citados exemplos das histórias de luta dos homens e mulheres anônimos que passaram a vida lutando contra todas as formas de poderes despóticos, buscando combater as mais diversas formas de manifestação do “monstruoso Leviatã”¹⁵. Como, por complemento, enfrentar de forma não beata os arroubos de autoritarismo, ainda que supostamente bem justificados, presentes nas teorias e nas práticas da tradição socialista. A começar pela própria “ferida Marx” (RIZZO, 2004).

E esse é outro grande mérito do já citado *Marx (sem ismos)*, que se posta como uma tentativa de “ler” (e não “reler”) a obra do revolucionário alemão para entendê-la sem os “ismos” que criaram em seu nome e contra seu nome. É isto possível? Segundo Buey (2009a, p. 229), mais do que factível, necessário.

Não só se pode estabelecer uma linha de separação (deixemos de lado a palavra “nítida”) entre a obra de Marx e os marxismos posteriores, mas também se deve. É a única forma de estudar seriamente Marx: ir aos seus estudos e contextualizá-los. É a mesma coisa que se faz quando se quer saber o que escreveu ou fez qualquer outro fundador (ou suposto fundador) de quaisquer ismos que figurem no dicionário, de Jesus de Nazaré a J. S. Mill e de Malthus a Lênin ou a Mao (para falar de ismos culturalmente consolidados).

Sob esse objetivo, Buey realiza sua revisão¹⁶, como bem observa Rizzo (2004), qual um exímio “restaurador”, ciente dos riscos desta tarefa, mas buscando imprimir “cores vivas” ao quadro original, trazendo ao leitor,

15 Especialmente através de propostas de radicalização democrática e de fortalecimento do princípio da igualdade (FERNÁNDEZ BUEY, 2003).

16 Buey não aceita o sentido restrito e negativo que Lênin deu ao termo “revisão”, afirmando que todos os marxismos, sem exceção, são revisões. Melhores ou piores, mas revisões. E acrescenta: “Tratando-se, como se trata, de uma teoria que aspirava à fundamentação científica, o razoável é precisamente revisá-la (em função das mudanças nas ciências que a inspiram e em função das mudanças que se produziram na realidade socioeconômica). Negar-se à revisão das duas teses é converter Marx num ícone” (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 230).

da melhor forma possível, a atmosfera primeira das suas formulações, inclusive as mais polêmicas: o romantismo “algo mais que liberal” do jovem Marx¹⁷; a trajetória de construção de uma teoria social não contemplativa e radicalmente crítica do “todo existente”, mas que não se confunde com o delineamento de uma sociedade futura perfeita que sirva de modelo para todos os tempos e lugares¹⁸; a configuração de um conjunto de ideias, portanto, que hesita entre ser um “sistema” ou uma “obra aberta”, cujo ápice está na transmutação de uma embrionária e incompleta teoria da religião¹⁹ e da política²⁰ numa monumental (ainda que inacabada) crítica cultural e econômica da sociedade capitalista de

-
- 17 Buey, em vários de seus escritos, utiliza o termo “*algo más que liberales*” para designar o fato histórico e, ao mesmo tempo, epistemológico de que “*liberales lo somos todos de salida (al menos aquí, en Europa)*”, assim como para indicar a existência de elementos “mais que liberais” não só entre “libertários, socialistas e comunistas”, mas também em alguns pensadores aparentemente “*sólo liberales*” que não fazem parte da “*filosofia liberal dominante*”. Os quais, diga-se, nada têm de “neoliberais” e que por isso são dignos, pela qualidade e honestidade do seu modo de pensar, de um profundo e virtuoso diálogo para os que pensam mudar o mundo desde a raiz (FERNÁNDEZ BUEY, 1992). Ainda sobre a questão, que posiciona, na esteira de Gramsci, o socialismo como tradição “herética” do liberalismo, conferir Buey (2009a, p. 222-223).
- 18 Referência, aqui, à tentativa de construção de uma perspectiva filosófica que busca dar conta do conflito tendencial na História das Ideias entre “idealismo” e “empirismo”, a partir da assunção dos novos paradigmas científicos advindos com a modernidade, que resultaria numa efetiva “filosofia da práxis”, a “medula do materialismo histórico”, como descreveria Gramsci na lição aprendida com Labriola: uma concepção original de mundo que não reconhece elementos imanentes e transcendentais (no sentido metafísico) na condição humana, por se basear no todo concreto de sua ação sobre o real, marcadamente através do “trabalho” social que realiza para satisfazer suas necessidades individuais e coletivas - e, assim, transformar a realidade histórica do mundo em que vive (DAIANOTTO, 2009).
- 19 Referência, nesse caso, às controversas apreciações de Marx (e/ou do marxismo) sobre o fenômeno religioso como “ópio”, sem distinguir os aspectos positivos, ainda que limitados (se comparados à precisão ético-política de autores fundacionais como Aristóteles, Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, Montesquieu ou mesmo Marx), de uma “*espiritualidad justiciera e igualitaria*” que desde o século XV vinha conflitando com o conservadorismo das “*religiones institucionalizadas*” (FERNÁNDEZ BUEY, 2004b). Inclui-se aí a “questão judaica”, sobre a qual Buey reconhece o preconceito de Marx em relação a determinados aspectos do judaísmo, associados à redução mercantil da vida humana, ainda que defenda que não se pode sustentar que, por isso, ele tenha sido um “antisemita” (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 88-93), listando os momentos de sua manifestação à justa reivindicação de emancipação do povo judeu.
- 20 Referência, aqui, aos rigores avaliativos de Marx sobre os movimentos socialistas “pré-científicos” (anteriores e contemporâneos), ainda que haja coerência em sua cobrança de que uma revolução social não ocorre apenas a partir do “etéreo reino dos sonhos” (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 131), por mais belos que sejam. E, ainda, à confusão que se faz sobre as apreciações de Marx em relação aos limites e potencialidades das sociedades (mais ou menos) democráticas de sua época com a condenação apriorística, a partir destas mesmas considerações, de toda defesa da democracia como manifestação anômala de um suposto “democratismo burguês”; o que justificaria a hipótese de uso do “terror revolucionário” em todas as circunstâncias históricas e sociais para a instauração do socialismo (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 163-171).

sua época (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 199-227); e, entre outras controvérsias, os pontos possíveis de ligação entre aspectos autoritários da concepção teórica e das propostas políticas de Marx e as experiências comunistas tentadas no século XX que culminaram na configuração de Estados e sociedades “totalizadores”.

Diretamente questionado sobre isto, Buey (2009a, p. 230-231) responde:

Se se entender “totalizadores” no sentido político de “totalitários” e se identificar sociedade ou Estado “totalitários” com stalinismo (e seus derivados), minha resposta à pergunta é: não. Não vejo nada na obra de Marx que fizesse prever que no seu nome se iriam construir Estados ou sociedades assim. Em contrapartida, se por “totalizador” se entender “autoritário”, então minha resposta é: sim. Na obra e na política de Marx, há traços que podem ser considerados autoritários. E estes traços foram percebidos como tais por outros, com Marx ainda em vida. [...] Ora, como Marx não fundou nenhum Estado, não podemos mais saber sobre isto. Só podemos deduzir [que não há em Marx] uma concepção “totalitária”, mas sim a afirmação de certo autoritarismo tanto para a fase da conquista do poder como para a fase de consolidação do mesmo.

Afinal, afirma Buey, lembrando Marx, não é difícil imaginar que os beneficiários de uma determinada situação de injustiça, se não forem questionados, farão tudo que puderem para manter tal estado de coisas.

No dije esto por amor a la violencia en sí, ni por desprecio de la alta cultura burguesa, sino sencillamente con la convicción de que los de arriba no cederán graciosamente los privilegios alcanzados, y con la convicción de que los de abajo también tienen derecho a la cultura. Han pasado 150 años. Inútilmente se ha intentado por varias vías que los de arriba cedieran sus privilegios, pero todos esos intentos han fracasado. Y cuando los de abajo han hecho realidad su derecho a la cultura, los de arriba han empezado a llamar cultura a otra cosa. De esa constatación nace el fundamento de la revolución (FERNÁNDEZ BUEY, 2006a, p. 201).

A globalização sob o olhar de uma filosofia da práxis

Mas vale ressaltar que o que está na base deste retorno crítico de Buey aos excessos de Marx e dos marxismos, especialmente para fazer-se luto das suas posições e versões mais “desprezíveis” e “inúteis” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995b, p. 735), não é o desejo de um exercício puro de diletantismo. A atenção ao estilo e ao rigor filológico dessa sua “revisita”, mais uma inspiração gramsciana²¹, denota uma preocupação não apenas com os possíveis leitores contemporâneos, que podem ou não “fechar o livro” ao se deparar com a dura noção de que uma violência específica (a “luta de classes”) é a verdadeira parteira de “toda velha sociedade que está grávida de uma sociedade nova”. O que é bem diferente de dizer que toda e qualquer “violência social” *só tem solução através de uma “violência política” específica* (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 211).

O que move Buey, até os seus últimos dias²², é a possibilidade de colaborar para o renascimento de um novo movimento de aficionados pela obra de Marx, sejam estes comunistas ou não, mas que possam ser capazes de desenvolver, para a superação do atual modo de produção de vida e seus respectivos sentidos, uma aguçada sensibilidade crítica à persistência das desigualdades sociais, que estão imbricadas com as injustiças promovidas pela hegemonia do sistema e dos valores morais capitalistas. Valores esses que promoveram e continuam a promover, em nome de um limitadíssimo (no sentido epistemológico e quantitativo) “interesse individual”, baseado nas “gélidas águas del cálculo egoísta” (FERNÁNDEZ BUEY, 2006a, p. 200): a depreciação da natureza²³; as mais variadas formas de guerra e terrorismo²⁴; a alienação material e simbólica²⁵ de um enorme contingente de trabalhadores; e, também, a exclusão de outro não pequeno grupo de excluídos de qualquer “benesse” do cada vez mais precário “contrato social” vigente na dita globalização pós-moderna. Que, inclusive e por fim, apesar do discurso em prol de determinadas “pluralidades”, não conseguiu dar cabo de outras formas de discriminação e subordinação humanas, inclusas às de gênero e às de caráter étnico e/ou religioso.

21 Sobre a relação entre “linguagem” e “política”, conferir Buey (2010).

22 Francisco Fernández Buey faleceu, vítima de um câncer, em 25 de agosto de 2012.

23 Sobre as perspectivas de um programa “ecosocialista”, conferir a resenha de Buey (2004a) sobre o livro *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*, de J. B. Foster; e a obra conjunta de Buey e Riechmann (1996).

24 Sobre as virtudes do pacifismo e de uma perspectiva de “desobediência civil” não violenta, conferir Buey (2011b; 2005a).

25 Sobre as formas contemporâneas de manipulação das consciências, conferir Buey (2011).

Isto porque, se, provavelmente, o marxismo não for a única “crença forte” de uma “nova tradição libertadora” que dará insumos para o convencimento de uma necessária revolução social (política, econômica e cultural), capaz de gerar uma “alterglobalização”, uma coisa parece segura a Buey: as novas crenças que hão de brotar das aspirações e necessidades “de las gentes de abajo”, para criar esta nova tradição libertadora, não poderão deixar de dialogar com o “velho marxismo”.

Por una razón sencilla: porque en estos años, entre tanto pensamiento voluntariamente débil, tanto movimiento social de un solo asunto, tanta soberbia cientificista y tanto irracionalismo compensatorio, no ha brotado todavía otro pensamiento que tenga, como tuvo el viejo marxismo, la fuerza de las creencias populares. Ha habido y hay, desde luego, otras teorías mejores y más finas en el análisis de aspectos parciales de la civilización del capitalismo, pero ninguna otra ha logrado hasta ahora juntar vocación analítica, espíritu crítico y voluntad de emancipación en favor de los explotados y oprimidos (FERNÁNDEZ BUEY, 1995b, p. 736).

Mas, para estar à altura das atuais necessidades e aspirações dos despossuídos de nossa época, o marxismo precisa fazer, sem diletantismo, algo mais que uma “buena reforma”, talvez mais aguda do que ocorreu com o cristianismo do século XVI (FERNÁNDEZ BUEY, 1995b, p. 735), já que não pode se dar ao luxo de continuar a confundir “o grito da criatura oprimida” com novos mitos e mistificações (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 239). Deve radicalizar, portanto, a tentativa gramsciana²⁶ de superar a divisão entre “clérigos” e “simples”, evitando não só, como já indicamos neste texto, a divinização de Marx, mas também a dimensão quase religiosa que os próprios marxistas tendem a colocar sobre si próprios.

Quando tratamos destas coisas entre privilegiados, devemos ser prudentes e não ofender os que vivem de verdade sob o jugo da opressão. Do contrário, convertemo-nos em mediocridades presunçosas que

26 “O melhor marxismo que conheço”, já disse Buey (2009a, p. 239), que dedicou boa parte de sua vida ao estudo deste filósofo italiano (FERNÁNDEZ BUEY, 1977; 1978; 2001), incluindo o livro *Contribución a la crítica del marxismo cientificista* (1978), no qual já demonstra alta sintonia com a perspectiva gramsciana, ensinada por Manuel Sacristán, de distanciamento “tanto del reformismo como del sectarismo” (FERNÁNDEZ BUEY, 1977, p. 30).

riem do “sol vermelho que aquece nossos corações” e acabam deixando de lado outras mitificações piores do próprio ambiente cultural. Quando os pobres indígenas ameríndios diziam “nossos deuses nos abandonaram”, expressavam muito mais profundamente uma sensação de derrota histórica que vai mais além do que a própria frase diz. Diante disto, é preciso pensar, não rir (FERNÁNDEZ BUEY, 2009a, p. 240).

Assim, por concluir...

É com esta lição de humildade epistemológica, reclamando uma “moderação” dialética sobre o próprio método e à própria teoria que o inspira, declinando, portanto, de “antecipar dogmaticamente o mundo” (RIZZO, 2004), que Buey dirigiu parte de seus últimos escritos²⁷ para buscar entender, com todas as suas contradições, algumas das mais diversas formas de resistências éticas ao “mundo grande e terrível” da globalização neoliberal, que é, ao mesmo tempo, capitalista, pré-capitalista e pós-moderna: o neo-indianismo boliviano e equatoriano; o bolivarianismo venezuelano; a guerrilha de Chiapas no México; e, entre outras modalidades de “desobediência civil”, os movimentos antiglobalização que tomaram as ruas de cidades como Seattle, Praga e Porto Alegre, em tempos nem tão remotos.

Se a obra de Buey se tornará clássica ou não, só o tempo dirá. Mas não temos dúvidas que ela merece uma maior apreciação por aqui, especialmente por sua qualidade de ousar dar sentido novo às “palavras da própria tradição”, esforçando-se por nomear, de acordo com essa mesma tradição, as coisas do mundo difícil que hoje vivemos. Eis, provavelmente, o primeiro ato autônomo que temos de realizar para vencermos, como já vimos tentando²⁸, “a batalha das ideias” (FERNÁNDEZ BUEY, 2001, p. 186).

27 Conferir: Fernández Buey (2007c; 2006b; 2005c; 2004c).

28 Conferir: Semeraro [*et al.*], 2011.

Referências

COURTOIS, S. *et al.* **O livro negro do comunismo**: crimes, terror e repressão. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

DIANOTTO, R. Filosofia della praxis. In: LIGUORI, G.; VOZA, P. **Dizionario Gramsciano** (1926-1937). Roma: Carocci, 2009, p. 312-315.

FERNÁNDEZ BUEY, F. Prólogo. In: SACRISTÁN, M. Conferencias. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 30 jun. 2012. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=152227>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Sobre “cuarto poder” y democracia mediática. **Poliética**. Portal d’ética i filosofia política da Universitat Pompeu Fabra (Barcelona). Disponível em: <<http://www.upf.edu/materials/fhuma/etfipo/eticaa/docs/32.pdf>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Puntos de vista sobre la guerra y la paz. **Poliética**. Portal d’ética i filosofia política da Universitat Pompeu Fabra (Barcelona). Disponível em: <<http://www.upf.edu/materials/fhuma/etfipo/eticaa/docs/19.pdf>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Para el debate sobre multiculturalismo. **Poliética**. Portal d’ética i filosofia política da Universitat Pompeu Fabra (Barcelona). Disponível em: <<http://www.upf.edu/materials/fhuma/etfipo/eticaa/docs/11.pdf>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Language and Politics in Gramsci. In: IVES, P.; LACORTE, R. (Edit.). **Gramsci, Language and Translation**. Maryland: Lexington Books, 2010, p. 227-241.

_____. **Marx (sem ismos)**. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009a.

_____. Manuel Sacristán sobre Gramsci. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 23 jun. 2009b. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=87490>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Para el libro blanco del comunismo en el siglo XX. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 23 dez. 2008. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=77895>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Manuel Sacristán en la historia de las ideas. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 27 nov. 2007a. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=59639>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Un maestro que visitaba talleres de imprenta: en torno a Manuel Sacristán. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 12

mar. 2007b. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=48078>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Sobre populismos. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 08 mai. 2007c. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=50593>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI. In: BORON, A.; AMADEO, J.; GONZÁLES, S. (Comp.). **La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2006a, p. 191-208.

_____. Venezuela, el socialismo del siglo XXI y nosotros, europeos. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 10 dez. 2006b. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=42794>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. **Desobediencia civil**. Madrid: Bajo Cero, 2005a.

_____. El imenso legado de un gran pensador: 20 años sin Manuel Sacristán. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 05 set. 2005b. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=19701>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Una buena noticia para rojos nepantla. El triunfo de Evo Morales en Bolivia. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 20 dez. 2005c. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=24443>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Marx rojiverde. Reseña del libro “La ecología de Marx: materialismo y naturaleza”. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 02 out. 2004a. Disponível em: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=5507>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Las religiones ante el compromiso por la igualdad y la justicia. **Éxodo**. Revista del Centro Evangelio y Liberación, Madrid, n. 74, p. 25-31, jun. 2004b.

_____. **Guía para una globalización alternativa: otro mundo es posible**. Barcelona: Ediciones B, 2004c.

_____. Paco Frutose o comunismo hoje. **Gramsci e o Brasil**, Juiz de Fora, 2003. Disponível em: <<http://www.acesa.com/gramsci/?id=45&page=visualizar>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

_____. Reivindicar a Marx. La nueva barbárie del siglo XXI. **Mundo Obrero**, Madrid, n. 124, jan. 2002. Disponível em: <<http://kmarx.wordpress.com/2011/05/12/reivindicar-a-marx-la-nueva-barbarie-del-siglo-xxi/>>. Acesso em: 02 dez. 2012.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Leyendo a Gramsci**. Barcelona: Los Libros del Viejo Topo, 2001.

_____. Sacristán sobre Gramsci. **Gramsci e o Brasil**, Juiz de Fora, 2000. Disponible em: <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=282>>. Acceso em: 02 dez. 2012.

_____. El pensamiento marxista en la crisis de los movimientos de emancipación. **Realidad**. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, La Libertad, n. 47, p. 895-932, sep./oct., 1995a.

_____. Muerte del viejo marxismo y resurrección del difunto el día menos pensado del siglo XXI. **Realidad**. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, La Libertad, n. 46, p. 731-736, jul./ago., 1995b.

_____. Algo más que liberales. **El País**, Madrid, 03 jan. 1992. Disponible em: <http://elpais.com/diario/1992/01/03/opinion/694393208_850215.html>. Acceso em: 02 dez. 2012.

_____. **Ensayos sobre Gramsci**. Barcelona: Materiales, 1978.

_____. (Org.). **Actualidad del pensamiento político de Gramsci**. Barcelona, Buenos Aires, Mexico, DF: Grijalbo, 1977.

_____.; RIECHMANN, J. **Ni tribunales**. Ideas y materiales para un programa ecosocialista. Madrid: Siglo XXI, 1996.

_____.; RODRIGUES, J. C. 60 años de la muerte de Gramsci. **Rebelión**. Periódico Electrónico de Información Alternativa, Madrid, 26 ago. 2012. Disponible em: <<http://www.rebellion.org/noticias/2012/8/155062.pdf>>. Acceso em: 02 dez. 2012.

FERNÁNDEZ CÁCERES, M. F. Manuel Sacristán: génesis de um intelectual polifónico. **Daímon**. Revista Internacional de Filosofía, Murcia, n. 53, p. 29-45, 2011.

PERRAULT, G. (Org.). **O livro negro do capitalismo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

RIZZO, R. A ferida Marx, segundo Buey. **Gramsci e o Brasil**, Juiz de Fora, 2004. Disponible em: <<http://www.acesa.com/gramsci/?id=17&page=visualizar>>. Acceso em: 02 dez. 2012.

SEMERARO, G.; OLIVEIRA, M. M. de; SILVA, P. T. da; LEITÃO, S. N. (Orgs.). **Gramsci e os movimentos populares**. Niterói: EDUFF, 2011.

La política como ética de lo colectivo.

Apuntes para una aproximación inicial a la teoría política de Francisco Fernández Buey

Manuel S. Almeida

Hay pensadores que van hilvanando sus propias propuestas a través de un proceso de lectura cercana y esclarecimiento de los planteamientos de otros pensadores, que les sirven de anclas dentro de la tradición en la que se quieren inscribir. Es como si lo que quisiera adelantarse como proyecto propio sólo se va logrando en la medida en que ayuda a otros en la interpretación y lectura de los teóricos que le sirven de sostén. Es un gesto intelectual que delata, ya en su mero discurrir, la vocación de una construcción colectiva de ese proyecto. Un gesto que, si logra interpelar a otros, produce necesaria complicidad, o mejor, solidaridad. Francisco Fernández Buey, reconocido filósofo político español fallecido recientemente, fue de esos pensadores.

Además del probo compromiso con las causas más dignas de la humanidad, una de las cosas que impresionaba de Fernández Buey era su amplia erudición. Basta dar una mirada al catálogo de sus publicaciones –como autor, traductor, o editor– para ver su manejo comprensivo de las más variadas e importantes tradiciones y legados del quehacer intelectual y moral de la humanidad. Recorría de la filosofía antigua a Marx y el marxismo, de Savonarola a Simone Weil, de Bartolomé de las Casas a Einstein, de la filosofía de la ciencia a Jean Paul Sartre, de Antonio Gramsci a Valentino Gerratana, de Bertolt Brecht y Benjamin a Primo Levi. Iba armando una tradición, a veces con pensadores cuyas obras estaban reñidas entre sí, dentro de la cual iba situando sus planteamientos, rescatando dialécticamente elementos de teóricos aun disímiles en virtud de ir componiendo su proyecto.

Uno de los motivos que le mereció un justo reconocimiento internacional fue su continuo trabajo sobre el marxista italiano Antonio Gramsci. Su *Leyendo a Gramsci* (2001) es, por ejemplo, simplemente una joya. Su acercamiento a Gramsci se alimentaba de una amplísima erudición y continuo reconocimiento de las últimas novedades en el *scholarship* gramsciano, pero sin por ello dejar de lado una adecuada sensatez interpretativa y un impulso ético-político que evitaba hacer del sardo un objeto de puro estudio académico y no lo devolvía como productivo compañero de viaje y lucha, Gramsci *oltre* Gramsci. Defendía la edición crítica de 1975 de los *Quaderni del carcere* bajo el cuidado de Valentino Gerratana y advertía sobre un posible puntillismo filológico excesivo en torno a la obra carcelaria gramsciana en tiempos recientes.

Aunque tomará algún tiempo en lo que se hace un balance general y crítico de su amplia obra, quiero proponer en este trabajo una pista interpretativa a partir de la cual reflexionar sobre la propuesta teórico-política de Fernández Buey. Si bien no pretendo que esta pista interpretativa abarque toda su rica obra ni agote todas sus potencialidades, sí parece constituir un *leitmotiv* de muchos de sus trabajos. Me refiero a lo que Fernández Buey planteaba como *la política como ética de lo colectivo*. Es una propuesta que se presenta ya en un texto sobre Gramsci a finales de los 1980 (Fernández Buey, 1988, p. 26-40), y que reaparecerá en trabajos posteriores (Fernández Buey, 2000; 2001; 2002; 2003), entre los que destaca su *Poliética*.

El planteamiento de la política como ética de lo colectivo no pretende fusionar lo político y lo ético, ni mucho menos supeditar lo primero a lo segundo, aunque sí procura conjugarlos o articularlos necesariamente. Fernández Buey (2002, p. 41) se allega hasta Aristóteles para recordar e insistir como desde la antigüedad ética y política se dan de la mano. Si la ética implica la reflexión sobre la vida buena del ser humano en tanto individuo y la política tiene como fin lograr la comunidad (y con ella el gobierno) buena de los individuos juntos, es irremediable “que entre la ética y la política hay, de hecho, un continuo, una continuidad” (Fernández Buey, 2002, p. 41). Es esta implicación presente ya en la obra aristotélica la que Fernández Buey traducirá como la política como ética de lo colectivo. Este ejercicio se lleva a cabo, de nuevo, no para supeditar la política a la ética, sino al contrario para reivindicar la política como actividad constitutiva de lo ético (y lo social), ante el desprecio y apatía que ha sufrido para muchos debido a la política pequeña de los que se disputan el poder en el juego de seguir tratando de reproducir un determinado *status quo*. Sobre el continuo que hay entre ética y política, abunda Fernández Buey (2001, p. 127) en otro texto:

la política es concebida como un proceso que desembocará en la moral, es decir, como un proceso tendente a desembocar en una forma de convivencia en la cual política y, por tanto, moral serán superadas ambas.

y, adscribiéndole el planteamiento a Gramsci, continúa:

En definitiva, la política como ética de lo colectivo que Gramsci propugna no es sólo restauración del sentido noble de la palabra política frente al moralismo y a cualquier forma de actividad mafiosa. Es también *crítica de la política* imperante, crítica de la “pequeña política”, crítica de la politiquería.

La política como ética de lo colectivo, si bien parte también de la distinción maquiavélica entre política y moral¹, lo que procura es lograr articular la virtud, o el bien, privada de los individuos con la virtud, o el bien, pública de la comunidad. Que el poder y los procesos de toma de decisiones que asociamos con lo político logren habilitar las aspiraciones y los intereses de una mayoría de los individuos que componen la comunidad. Es esto lo que está en juego cuando Fernández Buey (2001, p. 128), en su *Leyendo a Gramsci*, plantea que de lo que se trata es:

[...] un concepto de la relación entre ética y política que da la primacía a lo político porque considera necesario e inevitable la participación del individuo ético en los asuntos colectivos, en los asuntos de la ciudad, de la *polis*. Admitida la separación de hecho entre ética y política, el individuo aspira a la coherencia, a la integración de la virtud privada y de la virtud pública con la consideración de que aquella sólo puede lograrse en sociedad y, por tanto, políticamente.

En la medida en que la política (entre otras cosas, el disponer de unos determinados medios para lograr ciertos fines) logre cada vez más reflejar o hacer valer las aspiraciones y convicciones de una mayoría, se va tornando, en términos de Fernández Buey, en una ética de lo colectivo. Esto guarda tangencia con como planteaba Gramsci en sus *Quaderni del carcere* que podría darse el proceso de transformación hacia una 'sociedad regulada' bajo la hegemonía de los grupos o clases subalternas.

Esta concepción de la política como ética de lo colectivo no pretende, por otra parte, tratar ambos asuntos, lo político y lo ético, de forma aislada del resto de las relaciones histórico-sociales que le sirven como condiciones de posibilidad. Elaborando sobre esta perspectiva estando presente en Gramsci, Fernández Buey (2001, p. 128) plantea:

Si se pone el acento en la comparación con el imperativo moral kantiano habría que decir que el historicismo de Gramsci corrige de manera realista el idealismo moral para acabar proponiendo una nueva formulación sociohistórica que da la primacía

1 Distinción que incluso en Maquiavelo no lo lleva a pormenorizar el componente ético bajo la supuesta prepotencia de alguna pretendida razón de estado como ciertos intérpretes quisieron o quieren hacer ver.

a la política sobre la ética. El nuevo imperativo ético-político suena así: “La ética del intelectual colectivo debe ser concebida como capaz de convertirse en norma de conducta de toda la humanidad por el carácter tendencialmente universal que le confieren las relaciones históricamente determinadas”. No se trata, pues, de la negación de la universalidad, sino de la reafirmación de *la universalidad tendencialmente posible* en un marco histórico dado, concreto.

‘En un marco histórico dado’, por lo que esta perspectiva no pretende ser una que pueda imponerse sin más, de forma ciegamente voluntarista, sobre las circunstancias. Aquí Fernández Buey se hace eco de Gramsci, cuando el marxista italiano insiste en que una verdadera reforma intelectual y moral siempre debe estar atada a un programa de reforma económica (Gramsci, 1975, p. 1561). De forma más elaborada, y tomando como punto de referencia a Maquiavelo, Gramsci (1975, p. 1577-1578) argumenta:

La cuestión, por tanto, no debe ponerse en estos términos, es más compleja: es decir, se trata de ver si el “deber ser” es un acto arbitrario o necesario, es voluntad concreta, o veleidad, deseo, amor con la nubes. El político en acto es un creador, un suscitador, pero ni crea de la nada, ni se mueve en el vacío turbio de sus deseos y sueños. Se basa sobre la realidad efectiva, pero ¿qué es esta realidad efectiva? ¿Es tal vez algo estático o inmóvil, o no es más bien una relación de fuerzas en continuo movimiento y transformación de equilibrio? Someter la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, basándose sobre determinada fuerza que se entiende progresiva, y potenciándola para hacerla triunfar es siempre moverse en el terreno de la realidad efectiva pero para dominarla y superarla (o contribuir a ello). El “deber ser” es por lo tanto concreción, incluso es la única interpretación realista e historicista de la realidad, es la única historia en acto y filosofía en acto, la única política².

Finalmente, el mismo Gramsci siempre insistía que, aunque sin interpretar de forma mecanicista ni fatalista, se debía partir de lo que veía

2 Mi traducción del italiano.

como dos principios básicos como condiciones de posibilidad contenidos en el Prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx: “[1] Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y [2] jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad” (Marx, 1984, p. 67). Estos principios servían a Gramsci para ‘aterrizar’, ‘mundanizar’, la problemática de lo ético-político, expresión que toma de Benedetto Croce pero que en este estaba todavía repleta de incrustaciones idealistas.

Más adelante, para referirse a su concepción de la política como ética de lo colectivo Fernández Buey (2003) va a acuñar la palabra poliética. Explica:

Poliética es un término ambivalente. Lo he elegido para reunir algunas de aquellas aportaciones a la conciencia ético-política del siglo XX precisamente por esta ambivalencia. Sugiere al mismo tiempo pluralidad de éticas y fusión de lo ético y lo político.

Y poco más adelante añade:

En lo que tiene de innovador, este deseo de fundir ética y política ha oscilado entre la afirmación de que en el fondo *todo es política* (cuando los nuevos sujetos reivindican nuevos derechos) y la afirmación de que no hay fondo, de que el ser es lo que aparece y, por tanto, la política tiene que ser *ética de lo colectivo*, de la esfera pública (cuando los nuevos sujetos se piensan a sí mismos ya no como meros reivindicadores de derechos, sino como parte de lo que puede ser el nuevo poder) (Fernández Buey, 2003, p. 32).

Con elaboraciones como estas, Fernández Buey se incorpora como parte – desde una posición eminentemente crítica – de una particular tradición en la historia del pensamiento político, la tradición que concierne a la ética política.

A esta tradición de la ética política, como la construye y reconstruye recientemente el teórico-político Antonio Y. Vázquez-Arroyo, concierne el “intento de re-conocer y teorizar la disyunción moderna de imperativos éticos y políticos en la acción política”³ (Vázquez-Arroyo 2008, p. 104). Añade:

3 Esta y posteriores traducciones del inglés son mías.

La expresión “ética política” [*political ethic*], no obstante, es productivamente ambivalente: esta a la misma vez niega hacer ver como irrelevante el elemento político de la vida colectiva, así como a rehuir a consideraciones éticas del ámbito de lo político, mientras reconoce la imposibilidad de una conexión lógica entre los dos. Es una ética pública que trata sobre cuestiones de la vida colectiva. (2008, p. 104).

Como bien repasa Vázquez-Arroyo, los dos legados principales de esta tradición de ética política son, por un lado, la doctrina de la razón de estado y, por otro, el planteamiento de la ética de la responsabilidad. La primera, la razón de estado, opera a partir de la lógica securitaria según la cual el fin (entendido como el mantenimiento de un determinado orden constitucional, de un orden establecido) justifica los medios; medios que pueden incluir la posibilidad de la violación del estado constitucional u orden que son paradójicamente los mismos que se pretenden defender. De la segunda, la ética de la responsabilidad, Max Weber (1998) en su *La política como vocación* da el planteamiento principal, aunque retiene ecos maquiavélicos⁴.

En *La política como vocación* Weber se pregunta sobre la posibilidad de articular ética y política, pero recordando como punto de partida problemático que la violencia (que es comúnmente concebida como mala en el registro moral) es el medio distintivo de la política (Weber, 1998, p. 166). Comenta:

Ninguna ética del mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines “buenos” hay que contar en muchos casos con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de consecuencias laterales moralmente malas (Weber, 1998, p. 166).

4 Decimos ecos maquiavélicos por varios motivos. El mismo Weber, en la citada conferencia, recuerda a Maquiavelo porque seguramente reconoce recorrer terreno común. Hay que recordar algunas instancias en *El príncipe* en donde el teórico político florentino deja entrever aunque sea implícitamente el afán por articular una nueva ética que pueda articularse a la política. Por un lado, entre otras instancias, hay que recordar en el capítulo 8 de *El príncipe*, cuando Maquiavelo comenta sobre el ejemplo de Agatocles, quien llega al poder a partir de su puro esfuerzo y capacidad, sin depender para nada de la fortuna. Su terrible crueldad e inhumanidad en la forma en que llega al poder lleva a imposibilitar a Maquiavelo de llamarle virtuoso, dándole un color mínimamente ético a su noción de virtud. Por otro lado, debe recordarse que Maquiavelo en el capítulo 15 plantea que el gobernante debe aprender a ser no-bueno para cuando sea necesario. Dice aprender a ser no-bueno, y no aprender a ser malo, implicando claramente que en política el ser no-bueno no se corresponde necesariamente con ser malo en el registro moral.

Weber pasará a afirmar la posibilidad de esta articulación entre ética y política vía la distinción entre lo que llamó la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Si fuésemos a acudir únicamente a una concepción de ética de la convicción, la articulación sería imposible pues este tipo de ética está predicada en el estrecho interés del uno que la suscribe, y tiende a ser inflexible, absoluta, y además no mide consecuencias. Acudir únicamente a este tipo de ética sería nocivo para la práctica política que, entre otras cosas, implica siempre el actuar dentro, o como parte, de un colectivo. Por otro lado, se hace posible la articulación entre ética y política cuando se propone una ética de la responsabilidad. Esta toma en cuenta las consecuencias de las acciones llevadas a cabo, así como toma en cuenta “todos los defectos del hombre medio” (Weber, 1998, p. 165). Por lo tanto, podría decirse que la ética de la responsabilidad es una que reconoce que se actúa dentro un colectivo que puede verse afectado, por lo que necesariamente mide las consecuencias de los medios a utilizar en el procurar algún fin. Ya esta otra ética permite su articulación con la política.

No obstante, como demuestra Vázquez-Arroyo (2008, p. 107-108), el desarrollo del legado de la ética de la responsabilidad por Weber sigue en última instancia preso de la lógica implicada en la doctrina de la razón de estado. Hay que ir más allá de estos dos legados de la tradición de la ética política. Luego de una brillante y rigurosa interpretación de la obra de Simone Weil⁵, Vázquez-Arroyo reclama que hace falta una ética política de la responsabilidad concebida democráticamente. Una ética política de la responsabilidad que requiere “estar enraizada en una colectividad democrática que establece efectivamente los valores democráticos de la participación, poder compartido, libertad e igualdad” (Vázquez-Arroyo, 2008, p. 116). Valores estos que cumplen una doble función: por un lado sirven de fines a procurar y, por otro, sirven de fines limitantes a los medios a usar para procurarlos.

La obra de Fernández Buey se inscribe plenamente en este intento de lograr articular una ética política de la responsabilidad concebida democráticamente. Citemos nuevamente un planteamiento de Fernández Buey citado previamente:

la política tiene que ser *ética de lo colectivo*, de la esfera pública (cuando los nuevos sujetos se piensan a sí mismos ya no como meros reivindicadores de derechos, sino como parte de lo que puede ser el nuevo poder) (Fernández Buey, 2003, p. 32).

5 Pensadora a la que Fernández Buey le llegó a dedicar importantes y esclarecedoras páginas (2003, p. 197-250; 2007, p. 11-31).

Esto que plantea Fernández Buey confirma el que se pueda incluir en el intento de concebir democráticamente una ética política de la responsabilidad. Nos referimos a que, en su entendimiento, la política como ética de lo colectivo implica la búsqueda de que nuevos sujetos (subalternos) no sólo reivindiquen determinados derechos, sino que procuren ser parte integral de un nuevo poder que logre habilitar sus aspiraciones y que procure la búsqueda de soluciones a sus necesidades. Esto le da un importe fuertemente democrático a su planteamiento. Decimos, por supuesto, democrático en un sentido fuerte, que implica equidad, libertad, poder compartido, etcétera, y no democrático en un sentido formalista, como unas meras reglas de juego que permitan el sistema de competición entre diversas élites.

Esta propuesta de la política como ética de lo colectivo vuelta poliética, además, deviene método de lectura, amplitud e inclusión en la perspectiva. “Pluralidad de éticas y fusión de lo ético y lo político”, citábamos más arriba, de forma tal que, en virtud de ese proyecto, Fernández Buey está dispuesto a incorporar como parte de su inventario a una multiplicidad de voces y pensadores, aun aquellos que desde otras ópticas estarían reñidos entre sí, pero que desde la suya sirven para sustentar o abastecer este otro posible futuro legado de la tradición que busca articular ética y política. Articulación que procura anclarse en los reclamos de los menos aventajados, en el rechazo al uso ciego del poder y la fuerza, en la constatación de la pluralidad de perspectivas y en los reclamos de igualdad y libertad.

Referencias

FERNÁNDEZ BUEY, F. La política como ética de lo colectivo. In: ÁLVAREZ URÍA, F. (Comp.). **Neoliberalismo versus democracia**. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1988.

_____. **Ética y filosofía política**. Asuntos públicos controvertidos. Barcelona: Bellaterra, 2000.

_____. **Leyendo a Gramsci**. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.

_____. Reivindicación de la política como ética de lo colectivo. **La insignia**, p. 39-56, oct. 2002.

_____. **Poliética**. Madrid: Losada, 2003.

_____. Prólogo. In: WEIL, Simone. **Escritos históricos y políticos**. Madrid: Trotta, 2007.

GRAMSCI, A. **Quaderni del carcere**. Edición a cargo de Valentino Gerratana. Roma: Einaudi, 1975.

MARX, K. Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política. In: _____. **Introducción general a la crítica de la economía política/1857**. México: Pasado y Presente, 1984.

VÁZQUEZ-ARROYO, A. Y. Responsibility, Violence, and Catastrophe. **Constellations**, v. 15, n. 1, p. 98-125, 2008.

WEBER, M. La política como vocación. In: _____. **El político y el científico**. Madrid: Alianza, 1998.

La historia como espejo del presente: Francisco Fernández Buey y su mirada crítica a las relaciones interculturales

Araceli Mondragón González.

Si la verdad no existe tampoco puede existir la mentira. La verdad no solamente nos da la medida, sino también la posibilidad de diferenciar lo verdadero de lo falso, lo sublime de lo vil.

Karel Kosik

En el prólogo de la *Historia de las Indias*, Bartolomé de Las Casas - uno de los personajes que más llegó a interesar, si no es que a apasionar, a Francisco Fernández Buey -, escribió una reflexión que, en los términos de las disciplinas contemporáneas, podríamos llamar «historiográfica» cuando expone las diversas motivaciones que pueden llevar a las personas a escribir historia. Menciona tres causas principales: el deseo de fama y de gloria; el interés por servir y agradar a los príncipes y el apego a la verdad: «conociendo que las cosas que por sus propios ojos vieron y en que se hallaron presentes no son así declaradas ni sentidas como la integridad de la verdad contiene, con celo de que la verdad no perezca, de quien por dictamen de la ley natural todos los hombres deben ser defensores» (LAS CASAS, 1951).

Y, ciertamente, la principal preocupación del fraile defensor de los indios tenía que ver con la tercera causa, la cuestión de la «verdad» y no sólo como una preocupación intelectual o de erudición – la *veracidad*, por así decirlo objetiva, de que efectivamente los hechos acontecieron, aún cuando puedan ser narrados desde distintos puntos de vista –; sino, desde un punto de vista ético – la *verdad* como posición del historiador, como integridad, honestidad y compromiso, incluso como cierto afán de justicia, con que se narran los acontecimientos. Y esta preocupación tenía que ver con la postura crítica lascasiana respecto a sus antagonistas, principalmente, frente a Gonzalo Fernández de Oviedo¹.

1 Sobre esta cuestión hago una exposición más extensa y profunda en Mondragón (2010).

Vuelvo sobre esta perspectiva porque, con el propósito de reflexionar sobre los principales problemas que llevan consigo las relaciones interculturales², Francisco Fernández Buey (1995a), en *La gran perturbación*, nos propone un estudio de estilo lascasiano que consiste en «mirar hacia atrás, con espíritu histórico-crítico, para estudiar la dimensión y las consecuencias de otros choques culturales anteriores», y con el fin de entender, a partir de un análisis histórico comparativo con fines heurísticos (ibídem, p. 27), las características y condiciones de los choques identitarios que vivimos en el presente. Esta propuesta me parece una contribución muy rica para tomar en serio el problema de la interculturalidad y alejarlo del discurso ideológico *naïve* – aunque «políticamente correcto» –, que propone en abstracto un diálogo *abierto y simétrico* entre culturas, prescindiendo de todas las determinaciones histórico-concretas que ponen a los seres humanos en condiciones de desigualdad.

La propuesta y el ejercicio de Francisco Fernández Buey, sobre todo en *La gran perturbación*, pero también en *La barbarie de ellos y de los nuestros* y en otros ensayos, nos muestra la complejidad y conflictividad propia de los choques o, como él los llama, «encontronazos» interculturales y nos puntualiza algunos aspectos metodológicos que debemos tomar en cuenta cuando emprendamos investigaciones o reflexiones donde se involucre este problema:

1. Es muy importante partir de «la aceptación, en el plano estrictamente analítico, de que existe (o se está creando) un problema sociocultural más o menos grave en el encuentro entre culturas [esta es] la mejor forma de empezar para intentar encontrar salidas racionales en asuntos

2 El término interculturalidad se ha puesto, por así decirlo, de moda y suena en muchos discursos como «políticamente correcto». Esto ha hecho que, al igual que otros conceptos, se utilice a diestra y siniestra pero se quede vacío de contenido y aparezca cada vez más alejado de un debate crítico serio y profundo. El concepto de *interculturalidad* surge un poco después del concepto de *multiculturalidad* y como una forma de complementarlo; el uso de ambos como categoría analítica de las realidades sociales y políticas se hace común y recurrente a finales del siglo XX. Así, si la propuesta multicultural se refiere a la coexistencia de distintas culturas dentro de un mismo territorio e incluso compartiendo un mismo marco jurídico, la interculturalidad apela a la relación *simétrica y dialógica* entre culturas diversas en un intento de conocimiento y aceptación, trascendiendo la simple tolerancia. Sin embargo, si bien en ciertas perspectivas jurídicas y socio-políticas en un terreno abstracto y de «buenas intenciones» esta definición parece más o menos clara; en el terreno histórico concreto de las relaciones humanas tiende a complejizarse y alejarse de esta perspectiva *naïve* que presupone relaciones sin conflictos. Si es tomado en serio, tal como nos muestra Francisco Fernández Buey en sus escritos sobre este tema, los problemas de la interculturalidad y de la cultura misma no pueden prescindir de las relaciones de conflictividad, producto no sólo del choque de identidades entre pueblos o naciones; sino también en un sentido intraliminar de los conflictos de clases y diferencias locales y en un sentido extraliminar, como resultado de las contradicciones y de la violencia estructural del capital.

en que se mezclan muchos prejuicios y motivaciones no-racionales» (FERNÁNDEZ BUEY, 2010, p. 73). En este sentido, una postura *presentista* – que no toma en cuenta el carácter procesual de *larga duración* (BRAUDEL, 1989, p. 60-106) en que se conforman las relaciones humanas –, nos deja cortos de mira y nos limita a «tomar nota de la existencia en nuestras sociedades del mestizaje, de la tolerancia y del multiculturalismo [en tanto] se suele olvidar la trágica historia de conflictos que casi siempre ha acompañado a la transculturalización, a la integración de las culturas invadidas por las culturas agresoras y al asimilacionismo de las culturas de la inmigración por otras culturas» (FERNÁNDEZ BUEY, op. cit., p. 73).

Este punto de vista que, como ya hemos señalado, es el que domina no sólo en los discursos de políticos; sino también en los medios de comunicación que conforman el sentido común, e incluso en muchos espacios académicos; en realidad encubre las grandes desigualdades sociales y es aquiescente con el discurso del capitalismo triunfante que, después del emblemático 1989, nos presenta su proyecto político con un «toque de inevitabilidad teleológica» (HARVEY, 2000, p. 26) donde todo el cúmulo de procesos sociales y políticos han ido perdiendo su carácter histórico y contingente para presentarse como *naturales* y *necesarios*, en el contexto de un sistema que pretende *autoregularse* y que, en apenas dos décadas, se ha estructurado en un lenguaje y una filosofía de la historia que se han impuesto como hegemónicos.

Por otra parte, esta perspectiva inmediateista presenta su extremo inverso en una lectura fatalista que se sigue lamentando de las derrotas del pasado, sin ubicar las relaciones de violencia y negación de las relaciones entre culturas y entre personas en el presente. Este es el caso de muchos discursos sobre la invasión y la conquista de América que intentan recuperar la pureza de lo indio. Ante esta postura es necesario considerar que la memoria y la responsabilidad históricas no significan buscar el origen de todos los males en el pasado – como si se tratara de una fatalidad originaria y no hubiese procesos actuales de asimetrías y de dominación en muchos planos y en muchos niveles de nuestra existencia. De lo que se trata es de asumir una perspectiva crítica que, en diálogo y aprendizaje respecto al pasado, nos permita reconocer y remediar los agravios e injusticias que seguimos arrastrando y reproduciendo en el presente. Aquí está el sentido de recuperar críticamente un concepto como el de interculturalidad del que se había apropiado el discurso dominante y que, por otra parte, había sido desechado por muchos pensadores críticos que no veían en él más que una función ideológica legitimadora del *status quo*.

2. De acuerdo con lo anterior, es necesaria la construcción crítica, no sólo del concepto de interculturalidad, sino del concepto de cultura, para ir más allá de las concepciones sustancialistas – por no decir fundamentalistas –, en las que la cultura aparece como un conjunto de características identitarias rígidas y acabadas que se pueden “alterar” o “contaminar” en el contacto con otras identidades culturales. Es preciso también superar aquellas posturas que separan o fragmentan el concepto de cultura hacia un sentido que podríamos llamar “espiritualista” respecto a las formas y determinaciones culturales que se vinculan directamente con la reproducción material de la vida.

En este sentido y retomando el método de Marx, debemos considerar que la cultura involucra la totalidad de las actividades necesarias para la reproducción de la vida de los seres humanos, como señala Bolívar Echeverría, de lo que se trata en última instancia es del «cultivo de la identidad del mismo, de una identidad que se transforma, y que lo hace ya sea acumulativamente, como resultado de muchos ciclos sucesivos de reproducción, o disruptivamente, en acontecimientos de cambio concertado, excepcionales, en los que debe repetirse el acto político fundamental de la constitución de una forma para la socialidad». (ECHEVERRÍA, 2001, p. 174-175).

El carácter histórico y relacional de los procesos culturales involucra las dimensiones política y social, además de la simbólica y material. De manera que, tanto las afirmaciones identitarias como las relaciones entre culturas, se encuentran íntimamente relacionadas con la reproducción económica y las relaciones de clase. Tal como nos señala Fernández Buey, ya en la época del Imperio romano

Los asentamientos bárbaros [...] producían aquello de lo que la economía romana estaba más necesitada: labradores adultos (muchos de ellos también soldados en potencia), cuyos costes de nacimiento y crianza podían contabilizarse por completo fuera del marco de la economía. (FERNÁNDEZ BUEY, 1995b, p. 39).

Esta íntima vinculación entre la reproducción económica, la dimensión socio-política y las relaciones intra e inter-culturales que involucran identidad y diferencia, nos permiten también, distinguir y diferenciar históricamente las características del racismo y los alcances etnocidas en los grandes choques culturales. Uno de los aspectos más interesantes que Francisco Fernández Buey nos ofrece en este punto es aquel que retoma de Manuel Sacristán y que vincula la capacidad tecnológica de los grupos o culturas dominantes con las formas específicas en que éstos ejercen el poder y el sometimiento respecto a los grupos o culturas dominadas:

La dimensión de genocidio o de etnocidio ha dependido históricamente no tanto de la bondad o maldad de los individuos de la cultura invasora cuanto de la capacidad de producir muerte inherente a su sistema u organización económico-social. Esta hipótesis abre camino a una concepción dialéctica, y tal vez trágica, pero no lineal-progresista, de la relación entre desarrollo técnico-económico y posibilidades civilizatorias en el choque cultural. (FERNÁNDEZ BUEY, 1995a, p. 29).

En este sentido, podremos repensar y analizar la violencia y el racismo que ocurren a lo largo de la historia y a los conflictos que acontecen en la actualidad, ya no sólo como un problema interétnico o como un *choque de civilizaciones*, sino como parte de las formas específicas de dominación, de la lucha de clases y de las contradicciones de los sistemas político-económicos y, en nuestro caso, de la violencia sistémica o estructural del capital. Esta resignificación en la relación entre alta cultura-alta barbarie³ nos permite entender algunas de las figuras, los personajes y los procesos aparentemente contradictorios de nuestros tiempos como los *millonarios (explotadores) – filántropos* o los *industriales de la guerra – religiosos y hombres de familia que se manifiestan en favor de la vida*; o la ayuda humanitaria enviada a la población masacrada en países a los que previamente se exportaron cañones y tanques. Esto es a lo que Karel Kosik llama «los círculos infernales» (KOSIK, 2012, p. 125-131).

En este mismo sentido apunta también el análisis de Bolívar Echeverría cuando distingue la *blancura* – de orden étnico–, de la *blanquitud* – de orden ético o civilizatorio. Y es que la connotación puramente racista de la barbarie del otro se cruza con las condiciones socioeconómicas de clase social: hay obreros blancos que no serán incorporados a la *blanquitud* y hay políticos y empresarios negros, asiáticos o amerindios que pertenecen a ella sin ser blancos:

La intolerancia que caracteriza de todos modos al “racismo identitario-civilizatorio” es mucho más elaborada que la del racismo étnico: centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son los de la presencia de una interiorización del *ethos* histórico capitalista. Son estos los que sirven de criterio para la inclusión o la exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad

3 “Alta cultura, alta barbarie” es el título de uno de los ensayos contenidos en *La barbarie de ellos y de los nuestros. Op. Cit.* p. 175-190.

moderna[...] los rasgos biológicos de una blancura racial son una expresión necesaria pero no suficiente de esa interiorización, y son además bastante imprecisos dentro de un amplio rango de variaciones. (ECHEVERRÍA, 2010, p. 64-65).

Así, aunque, aparentemente, los conflictos que dominan el horizonte de la última reestructuración global del capital sean de orden étnico, racial o religioso, no será difícil, a partir de un análisis riguroso, encontrar detrás de estos choques civilizatorios grandes intereses económicos que buscan el control del petróleo o de los recursos naturales de una región; así como intereses de transnacionales, de la industria de la guerra o de la oligarquía financiera internacional.

3. De acuerdo con lo anterior, siempre que nos acercamos a problemas culturales hay que procurar no perder de vista su relación con la totalidad del orden político-económico. Ya que todos los procesos sociales, aún en sus dimensiones regionales o nacionales, están vinculados y determinados, en mayor o menor medida, por los procesos económicos mundiales. Estas condiciones que ya comenzaban a imperar en el siglo XVI en el contexto de la globalización geográfica del mundo, se ratifican e intensifican en el contexto de la actual reestructuración neoliberal del capital, que también tiene rasgos en común con lo que Marx llamó «acumulación originaria», ya que la economía virtual se aleja de los referentes concretos, propios de la fase industrial, y vuelve a la especulación y a la aparente *producción mágica* de la ganancia, propias del capitalismo en su fase mercantil.

Y, si en la época de la acumulación originaria la exigencia de la escisión de los trabajadores respecto a la tierra (MARX, 1990)⁴ trajo como consecuencia el deshaucio de los campesinos y el despojo de los bienes comunales, esta nueva acumulación supone la mercantilización de todo aquello que, por sus determinaciones históricas o por sus cualidades intrínsecas, había escapado a las relaciones de intercambio capitalista: tecnología, conocimientos comunitarios y tradicionales, naturaleza, genética y todos los ámbitos de la humanidad de las personas que pueda ofrecerse como potencialmente explotable o comercializable.

En este contexto, Francisco Fernández Buey piensa la interculturalidad nuevamente y de manera crítica, no solamente como un problema, sino

⁴ *El capital*. Tomo I, sección séptima, capítulo XXIV. México, Siglo XXI, 1990, p. 891-954.

también como una solución, como una posibilidad que quizá nos pueda sacar de este atolladero de destrucción. Y es que de sus aproximaciones a la relación y al choque entre culturas, surge una figura paradigmática, la del «indio metropolitano», la de aquel que, aún sin quererlo, se siente tocado por el otro y que, a partir de esta experiencia, es capaz de mirar críticamente a su propia cultura. Este es el primer paso para construir lo que él llama, en varios de sus escritos, *conciencia de especie*:

la configuración culturalmente elaborada de la pertenencia de todos y cada uno de los individuos humanos a la especie sapiens sapiens, y, por tanto, no sólo la respuesta natural reactiva a los miembros de la especie humana implicada en el hecho biológico de la evolución. En este sentido se podría decir que la configuración de una conciencia de especie corresponde a la era de la globalización, de la crisis ecológica global y de las grandes migraciones intercontinentales como la conciencia nacional correspondía a la época del colonialismo moderno y la conciencia de clase a la época del capitalismo fabril. (FERNÁNDEZ BUEY, 2010, p. 75).

Por supuesto que esto nos puede parecer una utopía y, efectivamente, lo es, en la medida en que pertenece a ese gran proyecto de libertad y justicia que ha acompañado la existencia de los seres humanos y que parece más cercano en cuanto las posibilidades y potencialidades de la reproducción de su existencia se multiplican. La propuesta de Francisco Fernández Buey es una *utopía concreta* en el sentido blochiano, tal como nos señala él mismo en *Utopías e ilusiones naturales*: «Bloch refundó el aprecio moral por la utopía sin despreciar el pensamiento racional. Estableció una distinción entre utopía *abstracta* y utopía *concreta* que se corresponde con la diferenciación entre «utopista» y «utópico», entre iluso e ilusionado, entre quien sueña despierto y quien, despierto, dice que hay que soñar» (FERNÁNDEZ BUEY, 2007, p. 302).

Así, en los grandes choques culturales se vislumbran también, al menos, dos posibilidades utópico-revolucionarias que la historia nos deja como enseñanza para nuestros tiempos:

i. La posibilidad de crítica de la propia cultura a partir de la apertura *simpatética* ante la diferencia cultural, tal como le ocurrió a Bartolomé de Las Casas quien, a partir de su experiencia práctica, pudo hacer una reflexión autocrítica del cristianismo humanista, caritativo y práctico que luego, desde el corazón del imperio, quiere comprender las razones de los amerindios. (FERNÁNDEZ BUEY, 1999).

ii. Por otra parte, Francisco Fernández Buey nos señaló que un ejercicio fundamental para la conciencia crítica consiste en «tratar de ver al mundo desde abajo». Y, en consecuencia con esto, cuando se acercó a mirar los grandes choques culturales no sólo pensó en el genocidio y la destrucción que estos habían dejado, sino también en la lucha de «los de abajo» y en las posibilidades de asimilación de las fuerzas e instrumentos de los opresores por parte de los oprimidos como técnicas, formas y estrategias para resistir.

Después de todo, los grandes giros epocales representan también la eclosión de múltiples proyectos y posibilidades. Y, aunque, una vez que se reestablece el orden, las posibilidades utópico-revolucionarias suelen quedar, de alguna manera, soterradas; en el anhelo, en los mitos, en la memoria, en las ilusiones y en las esperanzas de la gente quedan como un sustrato del que se puede echar mano para cuando haya coyunturas históricas más propicias. Así sucedió con las expectativas *veterodemocráticas* de amplios sectores del pueblo florentino en tiempos de Girolamo Savonarola, cuando con la *Republica del Popolo* se concretó, como nos señala Fernández Buey en «el éxito de la *economía moral* de los de abajo – para decirlo, con una expresión tomada del historiador E.P. Thompson». (FERNÁNDEZ BUEY, 2000, p. 18).

Y, es que, además de su riqueza hermenéutica, la memoria histórica nos enseña mucho, como nos señalaba Walter Benjamin, en términos éticos. Al lado luminoso de la historia le son correlativas historias negadas o inconclusas respecto a las cuales somos responsables desde el presente para impedir que junto a la destrucción de las culturas se borren también el recuerdo y el anhelo de justicia.

Esta era la verdad a la que apelaba el *empirista herético* Bartolomé de Las Casas en el siglo XVI y que era tan afín al *indio metropolitano* Francisco Fernández Buey, que vivió el cambio de siglo del XX al XXI, manteniendo siempre una coherencia y un compromiso, no sólo de discurso, sino de vida, y no sólo con la verdad en términos de objetividad intelectual, sino con la verdad en un sentido ético y de compromiso con un proyecto de libertad y de justicia para todos los seres humanos.

De esta profunda convicción se desprenden también el interés y afecto que tenía Francisco Fernández Buey por América Latina, este *Mundus Novus* que no sólo fue la tierra que rindió tributo de trabajo y vida para la acumulación originaria del capital; sino que fue también el espacio que se abriría a los sueños y anhelos utópicos.

Así, desde esta posición intelectual y militante es desde donde el *utópico-crítico* que confiaba en el valor de la *docta esperanza*, propone como posible una nueva identidad fundada en una *conciencia de especie*,

tan necesaria en estos tiempos de diluvio en los que no parece haber algún arca que nos pueda salvar.

Y, sin embargo, aún en el horizonte catastrófico y de gran perturbación que nos ha traído el mercado único (FERNÁNDEZ BUEY, 2005), una cosa es cierta, los movimientos que han surgido alrededor del mundo como respuesta a la violencia estructural del capital y a sus políticas neoliberales, han trascendido las diferencias étnicas y culturales para denunciar todo lo que hay de inhumano e injusto y, de alguna manera, las lucha de clases han resurgido en los tiempos en que se proclamaba *el fin de la historia y las ideologías*.

Hoy, los *indignados* del mundo pugnan por la recuperación de espacios públicos como una reivindicación de los derechos que les están siendo arrebatados, por una parte, y como una crítica a una democracia que ha resultado fraudulenta, que se agota en el mercado electoral y que reduce al ciudadano a ser un simple consumidor. La indignación como rabia y hartazgo; pero también como redignificación, como respuesta crítica y creativa que apunta a que otro mundo es posible, campea no sólo las calles de Sidi Bouzid o Santiago de Chile, la Plaza Tahrir o el Ángel de la Independencia, en los países pobres o periféricos; sino que también ha llegado al corazón – no sólo militar, sino económico –, del imperio en *Wall Street*.

Y estos movimientos de resistencia global mantienen viva la sentencia de Hugo de Saint Victor (1906-1141), con la que Francisco Fernández Buey concluye su ensayo *La gran perturbación: otro punto de vista*:

El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquel para quien cada suelo es como el suyo propio ya es fuerte; pero sólo es perfecto aquel para quien el mundo entero es como un país extranjero. (FERNÁNDEZ BUEY, 1995b, p. 78).

Referencias

BRAUDEL, F. **La historia y las ciencias sociales**. México: Alianza, 1989.

ECHEVERRÍA, B. **Definición de la cultura**. México: Ítaca – UNAM, 2001.

_____. **Modernidad y blanquitud**. México: Era, 2010.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **La gran perturbación**. Discurso del indio metropolitano. Barcelona: Destino, 1995a.

_____. **La barbarie de ellos y los nuestros**. Barcelona, Paidós, 1995b.

FERNÁNDEZ BUEY, F. Introducción. In: LAS CASAS, B. de. **Cristianismo y defensa del indio americano**. Edición de Francisco Fernández Buey. Madrid: Los libros de la Catarata, 1999.

_____. Introducción. In: SAVONAROLA, G. **Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos**. Edición de Francisco Fernández Buey. Madrid: Los libros de la Catarata, 2000.

_____. **Guía para una globalización alternativa**. Otro mundo es posible. Barcelona: Ediciones B, 2005.

_____. **Utopías e ilusiones naturales**. Barcelona: El Viejo Topo, 2007.

_____. Sobre el encuentro entre culturas. Una perspectiva ético-política”. In: MONDRAGÓN, A.; MONROY, F. (Coords.). **Interculturalidad**. Historias, experiencias y utopías. México: Universidad Intercultural del Estado de México – Plaza y Valdés, 2010.

HARVEY, D. **Espacios de esperanza**. Madrid: Akal, 2000.

KOSIK, K. **Reflexiones antediluvianas**. México: Ítaca, 2012.

LAS CASAS, B. de. **Historia de las Indias**. México: Fondo de Cultura Económica, 1951. (3 vols.).

MARX, K. **El capital**. Tomo I, Vol. 3. México: Siglo XXI, 1990.

MONDRAGÓN, A. Bartolomé de Las Casas: Herencia y utopía. In: PIÑÓN, F.; MONDRAGÓN, A. (Comps.). **Bartolomé de Las Casas**. Proyecto y utopía. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2010, p. 95-125.

Buey vive entre nós! “La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano”.

Luiz Augusto Passos
Maria Anunciação Pinheiro de Barros Neta

Al hacer a un lado orgullos patrios y ver de qué forma, al apartarme de ellos, evitaba la metafísica contraria, a la que suele arrastrarnos el péndulo de la historia, pensaba yo en algunas lecciones de Manuel Sacristán. Y sobre todo en una, breve pero recomendable: las que nos dejó en sus notas sobre el indio Gerónimo, escritas en 1974, en un momento de crisis y de cambio. La reflexión de Sacristán en torno al choque cultural que afectó a los indios americanos desde el siglo XVI me dio una pista sobre cómo abordar con equilibrio una historia que ha producido tantos desequilibrios en tantas personas razonables, por lo demás, en otras cosas. Me es grato volver a recordar esa lección cuando se cumple el décimo aniversario de muerte del filósofo.
(Francisco Fernández Buey, 2000)

O livro de Francisco Fernández Buey que escolhemos para nossa homenagem foi entregue diretamente pelo autor, com dedicatória, por ocasião de sua estada entre nós, para consultoria, seminários, conferências, encontros e entrevistas, em novembro de 2000, a convite de Professora Dra. Artemis Torres (GPMSE/UFMT), estendida ainda sua presença, a partir de Cuiabá, para outras cidades do interior de Mato Grosso (Brasil). A Dedicatória exprime como foi grato o encontro em Chapada dos Guimarães no restaurante conhecido por Penhasco. O restaurante está engastado ao lado de pujante cachoeira que contrasta com a longínqua Cuiabá, visível a olho nu. Buey visitou ainda o Marco Geodésico da América do Sul, que evocou nele saudades do lugar onde havia nascido, em 1943, em Palência, Barcelona, Espanha. Reiteradamente, falava com carinho e amor de sua terra, como era sua família, seu lugar.

O livro que nos doou havia sido escolhido por ele. A capa negra, edições Viejo Topo, impresso em Barcelona, em novembro de 1995, tinha por sobre a capa negra um desenho antigo de Bartolomé de Las Casas, em perfil, escrevendo como se fora um diário de campo. Esta figura remonta a uma publicação de Paris, de 1882, livro sobre Las Casas editado por Juan Friede e

Benjamin Keen. Era um extraordinário e rico inventário que se distribuía em quatrocentas e sessenta páginas, nas quais a história de Las Casas, o contexto de lutas na Europa, o capitalismo mercantil e a colonização latino-americana ganhavam corpo com documentos inéditos e interpretação inovadora.

O livro se debruçava em busca de uma metodologia que pudesse aproximar os acontecimentos do século XVI, de modo especial a “crise espiritual da Espanha de 1550 a 1650”, sob forte impacto da quebra e imediato realinhamento do poder da Igreja Romana utilizando a Espanha, em busca de recuperação por parte da Igreja da recomposição de seu poder e de fiéis batizados às pressas, para compensar a perda de países como Inglaterra, Alemanha, França e Irlanda, que aderiram à Reforma em suas diferentes maneiras de institucionalizá-la. A perda da hegemonia sustentada pelo imperador dos imperadores, a crise derivava também do Concílio de Trento e o caráter apologético que ele inaugura, inclusive sob o impacto da perseguição ao Arcebispo de Valladolid, Frei Caranza, amigo de interlocuções intelectuais com Las Casas e que fora executado pela inquisição romana como herege, permite uma análise impossível de fragmentar dimensões objetivas e subjetivas que sustentam o eurocentrismo. Trento reafirma e fortalece o caráter “visível” da igreja, na formulação de Bellarmino, em que o caráter institucional da Cidade da Terra se reveste, pelo modelo da cristandade, em um Estado legitimador de outros estados, e, sob novas roupagens, a Igreja retoma o Direito Romano, declarando e estimulando a guerra contra turcos e cristãos, novos suspeitos.

A pergunta posta por Francisco Buey pretende investigar se é possível algum resquício do relativismo cultural e de matrizes de concepção da cultura que possam contribuir para extrair do debate europeu uma nova variante latina do conceito de “tolerância”, inaugurado pela Filosofia de Voltaire, que possa vir a trazer impacto por sobre nossa época, também ela, semeada de intolerâncias, de xenofobias, de globalizações assimiladoras que punem a diferença cultural, suprimem econômica e simbolicamente aqueles que ameaçam, por uma existencialização corporeificada de outras humanidades, resultar em transformações na cultura dominante. Formas que permitam expressar humana e historicamente a cultura do outro(a).

Buey, em um texto acessível, explícita, em síntese, a questão perseguida:

¿Puede el estudio de la percepción de la alteridad cultural en el caso de un choque tan intenso como el que enfrentó a europeos y amerindios ser útil para analizar problemas de nepantlismo (León-Portilla, 1976) que se dan en el presente? ¿Puede alguna de

las versiones del relativismo cultural que fueron formuladas a partir del debate filosófico, teológico y jurídico del siglo XVI valer todavía para entender comportamientos culturalmente contradictorios en una época caracterizada por la mundialización del mercado, la mercantilización universal, las grandes migraciones y la crisis, ya muy patente, del estado-nación? ¿Es posible derivar del debate europeo sobre los indios americanos un concepto de tolerancia todavía aceptable en estos nuevos tiempos de xenofobia y de reafirmación del racismo en la Europa central y del sur? (FERNÁNDEZ BUEY, 1992, p. 302).

A pertinência e relevância desta procura na obra de Buey não é teórica. Não há, efetivamente, uma descontinuidade entre Buey e Las Casas. Ambos estiveram situados numa Espanha complexa, a despeito do tempo; ambos apostaram na possibilidade de mediar as questões ético-políticas como princípio de mútua compreensão e respeito. Buey menciona de maneira radical que sequer os sacrifícios, citados como selvageria na oferta de vítimas sacrificiais aos deuses e à natureza, eram esquecidos pela tradição cultural dos espanhóis, inclusive sacrifícios, por Abraão, de Isaac,

Y de un error probable que la otra cultura, en este caso la de los españoles colonizadores, puede llegar a comprender también por razones históricas puesto que ella misma sabe de sacrificios semejantes. Las Casas cita a este respecto el ejemplo del sacrificio de Isaac por Abraham, así como otros textos del Antiguo Testamento (1975, 290 y SS.; 1988, 453 y SS.)

A vida não permitiu a Buey permanecer ilhado em face dos processos opressivos dos diversos, dos quais ele mesmo foi parte. Permitiu-se, vivendo, voltar a mastigar o vivido, em que seu desejo de conhecimento, amor pela verdade, compromisso com a vida, sobretudo, daqueles anatematizados pelo sistema de dominação, do qual ele mesmo foi permanente perseguido. Buscava, por isso, entendimento dos ódios, das destruições da guerra, e esteve à frente das trincheiras de luta em seu próprio país durante a ditadura franquista que o afastou do trabalho universitário. Levou adiante a paixão por esta questão, e a traduziu no seu compromisso com o Partido Comunista Espanhol, lutando no Partido Socialista Unificado da Catalunha. O fato é que Buey devolveu a Marx sua inteireza, e, de modo muito especial, lhe devolveu a condição de olhar para além da letra e da doutrina, e fazê-lo instrumento capaz de retomar chaves hermenêuticas para dizer o mundo

contemporâneo, e a provocar o desejo de colocar este mesmo mundo nas mãos e no colo, em busca de compreensão e de caminhos para uma ética voltada à paz, e, sobretudo, ao outro (*en)coberto*¹ – no sentido Dusseliano – pela violência do mercantilismo, das grandes migrações, do fracasso dos estados e a busca doentia do poder, das novas terras do descobrimento e da luta pelo domínio cultural dos povos desconhecidos.

Filósofo, ensaísta, historiador e cientista social e político, “Paco”, como era conhecido, dirige um primeiro olhar, no texto do seu Livro, sob o título de “Testemunhos e Agradecimentos”, escrito em junho de 1995, em Barcelona (ES), à declaração, entre suas milhares de fontes, do que ele chama de “diálogo ininterrupto” com fontes clássicas: José Ortega Y Gasset, Américo Castro, Rafael Altamira, Claudio Sánchez Albornoz, Ramón Carande, Marcel Bataillon, Gregorio Marañón, Manuel Giménez Fernandez, José Antonio Maravall e Rafael Sánchez Ferlosio.

Menciona detalhes da realização desta obra, em particular, o intenso e extenso diálogo com uma centena de contribuições de amigos que leram os manuscritos, criticaram-no, provocaram-no a novas hipóteses ou até mesmo a abandonar ou polir *muitas inconveniências*, por ele provenientes de “[...] enamoramiento primerizo de una hipótesis que luego he ido matizando) e ignorancias que habia en la primera redacción del capítulo titulado “Economía, política y religión en la España de 1550”. O diálogo aberto pelo desejo de aprender é, talvez, a mais bela face explícita no quanto produziu, devido à consciência do “muito que fomos e o quase nada que somos” (p. 13). Realizava, ademais, uma intensa peregrinação, durante o período de escrita do livro, do que ele chama de trajeto entre “Vallacelona y Barcelonid²” (ibidem). Em Valladolid, criara um Centro voltado a estudos acerca da Paz e ao Desarmamento, desde 1984, e na Pompeu Fabra, de Barcelona, a Cátedra voltada aos estudos interculturais, ambos ligados à Unesco.

Estamos, por isso, celebrando a memória viva de um dos autores cujo percurso e realização de sua obra só foram possíveis pela grandeza humana do intelectual militante, inquieto, do filósofo incansável em peregrinações que resultaram em textos, cada um deles arquetônico, cuja verdade e beleza manifestam a delicadeza de poder ser compreendido e de colaborar para uma versão mais sincera dos muitos desequilíbrios e crises, de ontem e de hoje, e de buscar pô-los reiteradamente em diálogo. Buey reitera que “A buen entendedor pocas palabras bastan en días de incomprensiones”.

1 Alusão ao texto de Enrique Dussel: “1492. O Encobrimento do Outro”.

2 Barcelona, onde vivia, e Valladolid, onde lecionou de 1982 a 1989.

“La gran perturbación...” – título retirado de carta de Frei Bartolomeo de Las Casas encravado em dois textos, elucidativos, utilizados por Buey e que servem como epígrafes, expõe o ponto de vista das partes em atrito, espanhóis e indígenas. Postos, como epígrafe, um em sequência do outro, estabelecem, a um só tempo, a (des)continuidade e continuidade do discurso de Las Casas e dos indígenas. A primeira epígrafe expõe o discurso de Las Casas que, em carta de denúncia ao Rei da Espanha, extraída do *De Thesauris*, capítulo XXXVII, diz: “Los mensajeros y los españoles enviados allá por nuestros reyes sembraron gran perturbación en todas aquellas naciones”. Há um espanhol madrileno que se faz voz daqueles que estão silenciados e cujo discurso será, por concepção de natureza na modernidade, incompetente. A outra epígrafe, redigida como manifesto, pelos delegados indígenas, reunidos em Tlacopan (Tacuba) em 2 de maio de 1556, expõe: “Muchos agravios y molestias hemos recibido de los españoles por estar entre nosotros y nosotros entre ellos”. Este texto tem uma importância extraordinária, pois ele segue com a proposta de que se nomeie Bartolomeu de Las Casas, caso ainda esteja vivo, (em outro artigo, Buey menciona que ele estava, mas adoecido, e lutando na trincheira principal, lá onde as decisões eram traçadas) para que o envie como representante autorizado da pessoa do Rei.

Está descrita, pelas epígrafes, a paisagem dramática de um extermínio em curso, somente possível de aparecer mais viva, para nós, no filme do cineasta alemão Werner Herzog – “Aguirre, a cólera de Deuses”, no qual, neste mesmo século, é realizado o balanço das ruínas do império Inca, destruído por Pizarro, ao adentrar a Serra do Peru para realizar a pacificação e o roubo das riquezas e do ouro. Uma presença que se caracteriza como uma imposição, cujo desfecho patético impôs a pesada carga do genocídio descontinuado nas Américas. Descontinuado o massacre, ainda, pois nesta mesma semana morrem crianças indígenas na área de MARÁINTSÉDÉ pelo envenenamento das águas, que se repetiu em Mato Grosso do Sul na área Kaiowá-Guarani, há três meses. E, se quiséssemos algo mais contemporâneo, o Cacique Damião Xavante, líder da luta por Maráiwatsédé, há dez dias de quando escrevemos, este capítulo, foi novamente ameaçado publicamente de morte³. E, de alguma forma, foi semeado terror nas cidades com limites próximos ao Araguaia, onde os Xavante passaram a ser odiados pela população, posto que se semeara a versão de que eles tomariam as cidades.

3 <http://www.agenciadanoticia.com.br/noticias/geral/2169388/padre-xavante-diz-que-cacique-damiao-foi-ameacado-de-morte>

O que angustiava Buey, permanentemente?

Convive em nossa sociedade uma ambiguidade inconciliável, de uma cultura de novos bárbaros que buscam legitimar-se por arremedo de uma presumível e cósmica cultura de paz realizada pela guerra. Não são indígenas, nem população desinformada, nem pessoas empobrecidas, menos ainda sem foro privilegiado, que inclui a classe política, os que tomaram o Estado, os recursos públicos da arrecadação, e se mantêm no poder pela força, representando grandes grupos internacionais de transgenia, agrotóxicos, soja transgênico, milho, algodão, estendendo hoje sua determinação sobre todo tipo de consumo alimentar, e se apropriam da forma cruel de sitiar a água potável, pelo hidronegócio. Estes bárbaros identificados por Buey mal escondem o sangue das vítimas, invisibilizadas. Esboçam o riso cínico de que tudo vai bem. Estruturam-se para rituais sagrados e sangrentos sob um Estado pactuado pelos dominadores, contra toda rebelião que possa desestabilizar o sacrossanto culto do extermínio. Instaurados e reiterados pelas programações dos planejadores de uma guerra total dos que se aliam na busca de superpoderes, mediante uma globalização unívoca e sem escrúpulos, avançam na conquista da terra, da água, do ar. Inexistem fronteiras para o capital e seus asseclas. De alguma maneira, Agambem traduz em termos fortes e realistas a diáde lascasiana, o governo dos que estão acima da lei, e a condição de violência premiada contra os párias, que não possuem qualquer representação e *status* jurídico-político que os protejam dos novos Gullags. Buey tem claro que, em condições diferenciadas, sobrevivem os *encomenderos*, os capitães de mato, os verdugos para o açoite e expurgo. Vige, apenas, uma diferença essencial: eles se travestem na presente (des)ordem em **TODOS NÓS**, os normalizados, cujos braços, corpos, cérebros e instintos torturam e executam, em nome dos Estados sem rosto e de um estatuto legal permanentemente reiterado em exceção, para a supressão dos párias que por natureza não possuem qualquer direito legal. As últimas páginas de “Gran Perturbación” apenas delineiam o grande fracasso de Las Casas.

Sob regência atonal disrítica de espasmo vige a geléia cínica aplaudida dos fabricantes de notícias e promoções, cujos espetáculos costumeiros de sangue, com fome, asfixia dos excessos patrocinam a eternizada pseudoafinação da generatividade e a castração. Tudo é belo; tudo é justo; tudo é bom. A justiça e o resultado permanente do acordo da vitória da força dos “*übermensch*”⁴ contra a fraqueza asquerosa da vigência da pena de morte, extinta apenas em letra, pela Constituição Brasileira.

4 Expressão Nietzscheana, alemã: Super Homem.

Continua, Buey, a aberta criminalização de toda cidadania, de todo o protesto contra os demiurgos do Olimpo, que conhecem métodos de terror que matam, produzem Pânico por guerra química e balas de borracha, cassetetes elétricos, que disfarçam os massacres.

Continua, Buey, a demitização do sagrado, escalpelado pela perversa e lúgubre teologia da prosperidade, teologia de deuses alugados e pessoais que, obsessiva e complacente pelo poder, “capacita os capacitados” e esconde o rosto e cospem de sua boca os despotenciados. Não foi ouvido o consultor espanhol do filme “Aguirre, a cólera dos Deuses”, de Werner Herzog, que antecipava em quarenta anos a renúncia de um Papa desolado e despotenciado, que assistia perplexo o que era dito no Peru, após a destruição do Império Inca: “Filho, a Igreja sempre estará do lado dos vencedores”.

Escândalo anunciado por todas as formas por Las Casas e Buey. Muitas vezes temos saudades do reconhecer uma utopia viva entre nós. Buey só manifestou em 2000, às vésperas de seu retorno a Barcelona, que queria muito conversar com D. Pedro Casaldàliga. Seria a conversa de dois espanhóis. D. Pedro Casaldàliga, imagem hodierna e fiel da busca da descolonização da Igreja pelo Vaticano, e do Estado prussiano no Brasil – utopia lascasiana, sonhada por Buey e acompanhada, contendo a respiração, por ele mesmo, no estado da Bolívia!

Continuam, Buey, as invasões dos territórios de indígenas enjaulados. Continuam as plantações “legais” da soja transgênica; continuam mães silenciadas a oferecer o peito a seus bebês, a sugarem a vida envenenada sob custódia das multinacionais. Continuam os Estados das classes dominantes a se travestir com andrajos de bem-estar social sob uma perplexidade gélida do povo, preterida pelo fácil progresso no minuto seguinte, que durará uma eternidade de martírios centenares. Continuam forjando assassinatos *light* e descartáveis por asfixia dos povos indígenas nas mãos dos novos *encomenderos* que lotam de norte a sul as ditas “Casas do povo” e que, nelas, ainda não tiveram o pejo de votar de cara limpa, sem capuz, sem anonimato covarde, para que lhes sejam reconhecidas a tirania e a traição de sua conduta. Continuam escondendo-se em votações espúrias nas escuras cavernas do anonimato: na hodierna e crescente expansão do que denunciava há uma centena de anos Rosa de Luxemburgo, que advertia do perigo de uma representação que retire a legitimidade da democracia direta, alertando que, de início, se legitima o partido representar o povo, depois, o comitê central substitui o partido, depois, o politburo⁵ substitui o comitê central e, depois, o ditador representa, em tudo, todos: trajetória das democracias

5 Órgão máximo do Comitê Central do Partido Comunista.

representativas que fundam a ditadura. Todo o contingenciamento do poder que funda a democracia, e que está no sujeito político vivo, termina laconicamente em formas draconianas.

Continua, Buey, lá e aqui, uma justiça “faz de conta” que se refugia nos bretes do seu poder naturalmente divino, para exarar julgamentos pretensamente inerrantes e iníquos. Continuam os processos de lei subordinando todo o direito vivo à letra, continuam as casas abarrotadas de representantes das grandes corporações que compram sentenças de membros venais do judiciário e das instâncias correlatas. Continuam as nomeações de pretensos defensores de Direitos humanos às avessas, defensores de uma imoralidade incomum ao povo brasileiro, empossado em cargos como escárnio à justiça. Continuam os direitos da terra submetidos à cultura tecnológica e pragmática da maldição dos correntões, do motosserra, da banana envenenada, dos córregos cujas águas servem ao extermínio de posseiros, indígenas e de pessoas que vivem consuetudinariamente em suas terras, expulsos por uma tanatofilia dos mercadores.

Buey, continuam os navios fantasmas a singrar como os navios negreiros o soja da morte, dos cânceres epidêmicos, dos refrigerantes ZERO, dos bois verdes e de pesadelos que anunciam a morte haurida nas promoções de baixo custo e de zumbis liofilizados.

Patriotadas não salvam a decência. As guerras continuam sendo urdidas como estratégias da paz. Armas importadas, submarinos e aviões constituem ainda o mito romano, alardeando a paz na preparação de guerra, adquirindo tecnologias de morte para anunciar o progresso da vida. Cinismo, Buey, que você tanto abominava nos seus estudos tão próximos à sugestão de Gandhi.

Os exércitos ainda se organizam como aparatos de tortura adquiridos nas escolas do Canal do Panamá, para serem usados nas guerrilhas, hoje institucionalizados para a repressão: o horror de cães mutilando órgãos sexuais, a violência do corpo invadido, o uso das drogas psicoativas e destrutivas. As legalidades, e, sobretudo elas, constituem uma indecência entre nós, porque normalizam aquilo que não pode ser normalizado, inclusive, sob pena de impedir qualquer ordem. A cultura das vanguardas, das lideranças, dos partidos, dos intelectuais de quaisquer origem e natureza que se legitime como direção para outrem, se for pensada como um *nomos*, como uma *ordem para os outros* será a reiteração da cultura da colonização, e deverá ser reconhecida como despolitizadora e imoral. Buey, em sua obra, de maneira crua, expõe e coteja as barbaridades da população autóctone das Américas e as barbaridades do sistema espanhol. A desproporção, em todos os sentidos, dos dominadores em face da construção do silêncio do outro -pretensos dominados -, patenteia a violência.

A sacrossanta ordem disfarçada de religiosidade podia sempre afirmar sua completude: “Tudo foi criado por ela e para ela. Só tínhamos palavra, gestos e expressão para a uniformidade, para a reiteração do mesmo. Ela era o princípio, o fim e o meio. O mito da Europa nos tomou com a negação de nós próprios, num modelo de servidão. A *exploração* de nossos bens; a *expropriação* de nossos valores, e a *dominação*, mediante qualquer sucedâneo político, fez-se rastilho no continente. O que deveria ser reverenciado estava esbagaçado. Defesa, de um lado, com certo sadismo, daqueles que antes eram donos de todas estas culturas, de todos os recursos e sobretudo donos de si mesmos, e, de outro, a maldade de dividir as populações, jogando-as umas contra as outras no desejo de enfraquecê-las por dentro. Tinham ainda o propósito de impor-lhes uma língua que não era a sua, como arma contra a resistência.

Aunque la escritura no haya podido consolidar los conocimientos, era tal vez indispensable para dar firmeza a las dominaciones... La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el refuerzo del control sobre los ciudadanos por el poder. (Lévi-Strauss, 1996).

A colonialidade é a (des)possessão de nós próprios por um outro aniquilador que se projetou desautorizando-nos, compulsoriamente, a ter nas mãos nosso destino com todas as suas peripécias: atividades, loucuras, ansiedades e realizações. O Outro que em nós se projeta incorpora-se às vísceras da nossa vontade, instalando um interdito a qualquer impulso, que em nós existe, de autonomia e emancipação, confiscando e penhorando nossas utopias, gerando uma dependência simbiótica e asfíxiadora que envenena nossa fome de vida e sonhos de liberdade.

Ainda que a história da colônia-Brasil registrasse a expulsão exemplar do colonizador, o retorno da família real do Brasil para Portugal, numa empreita libertária, se fez à sombra da cultura colonial, que deixou as mesmas saudades das cebolas do Egito aos Hebreus, marcando-nos com cicatrizes a alma do corpo, gerando fantasias de mortos vivos que nos assombram com a mesma força do mal que persiste introjetada por entre as tramas e fimbrias do desejo. O colonizador só em parte se extinguiu, amalgamado aos desejos e sonhos, presenteando-nos com a condição de servilidade, o protecionismo falso dos coronéis, a relação de ambiguidade de senhor-padrinho.

E nossos males persistem chagados dentro de nós. Pior ainda, retornam sob novas colonizações, de outros que nos dizem bárbaros, e que nos reduzem ao lado mau dos seus próprios olhos, e os engolimos. Resta sorrateiro um sentido enorme de prazer masoquista, da mesma orfandade registrada por Sigmund Freud e por

Immanuel Kant, de formas muito diferentes. O primeiro, matreiro e instintivo, de um sentido regressivo ao útero materno onde as condições do ninho, da alimentação, do aconchego nos liberam dos choques e conflitos, e cedemos ao repouso sobre pregos. No segundo, um desejo imemorial mortificador de sermos livrados do risco da liberdade, e o impulso a sermos menores e protegidos do risco da liberdade solitária. A colônia e o colonizador, ela e ele por si mesmos, não fazem o jogo da opressão e da nossa escravidão. Nossos grilhões estão ativos em nós, por um desejo escondido de fugirmos do conflito, pela negação do outro que também sou eu. Ela encontra, de antemão, uma fresta de alienação desejada, costurada, retomada nos rituais da contenção, da anulação, da posseção de mim pelo outro. Não somos seres colonizados por pura exterioridade, é o que Feuerbach e Freud registram. Freud fala da necessidade de um corte inicial – ou permanente? - não só do cordão umbilical, mas que continua no interdito do seio materno. Hegel fala do risco de tomar o desejo do outro como meu próprio desejo; e que é preciso não transferir para a não história, para os deuses o serem bons, justos e belos, nos liberando da responsabilidade do que temos feito a cada segundo. Nem transferir, por representação, o feito, para que seja feito sem mim, e em meu nome. Em última análise, a projeção feuerbachiana, em que nos privamos do risco da beleza, da força e da bondade, para entregarmos essas virtudes a um plano transcendente, que resolve por si mesmo o sentido da ética, e nos livra deste encargo, é um engodo. Não é diferente do que aponta Spinoza, que permitimos – coletivamente, por meio de um pacto social - que o Estado nos represente, alienando-nos da fonte do poder, única concretude que se funda na história de qualquer poder: o poder pessoal, em princípio indelegável, do exercício da política na história.

Como nunca, em época de globalização, há um caminho espinosiano a ser feito. Aquele de retermos em nossas mãos o desejo do exercício direto da política, retirando a atribuição antes dada ao Estado, pela afirmação prática de que ninguém nos representa, pela simples razão de que, irredutivelmente, o Estado somos nós!

É fácil também culpar o outro de nosso próprio desejo de alienação e regressão – pensam Kant e Espinoza, e por isso mesmo, à ausência do outro, é possível retomá-lo e reiterá-lo vivo, e possessivo de nós, manietados na fetichização simbólica do poder. Não é à toa que Hinkelammert aponta o poder difuso e omnipresente das “Armas ideológicas da morte”.

A educação, em uma de suas versões kantianas, é o corte e a interdição da alienação. A educação seria a arte de contribuir para a *autopoiese* dos seres humanos por eles próprios, autônomos: sem Pai, nem Patrão. Construínos como pessoas solitárias e solidárias, elementos complementares até o fim, que não podem viver sozinhos sem os outros, que na universalidade do gênero se fariam singulares até o fim, e não como cópias do existente. Uma

autoconstrução a um só tempo pessoal e solidária até o fim, o que implicaria a condição de direitos de emancipação das pessoas, das etnias que as compõem e da nacionalidade, sem prevalecer uma cultura da submissão, da reiteração do mesmo e do arremedo.

Há e está em curso uma democracia dos horrores, sem pejo, mortífera e destrutiva, que gera, por contradição, outra que se seguirá. Mas, em Buey, há também e está em curso uma globalização da insurreição dos que pensam às avessas deste sistema de consórcio de morte, que apostam nas margens. Apostam na perspectiva caribenha, ibérica e afro-ameríndia. Aprofundam-se os laços das raízes populares promotoras da resistência, que não cedem à opressão. Há uma conspiração em curso, o sistema não a pode abolir. O que talvez ele tenha esquecido é que ele mesmo tem amamentado e ensinado a andar, por aqueles que oprimiram o tempo todo e conseguiram em parte semear a revolta, a insurgência dos oprimidos. Insurgência que brotou carnalmente da solidariedade dos oprimidos, reiterada na morte de cada mulher, de cada trabalhador, de cada indígena, criança, idoso, negro ou cigano... Não sabemos como será outro sistema, mas sabemos que esse morrerá de velho por não ter conseguido matar a fome da barriga dos nossos desejos. Não terá chance de enganar o tempo todo, de querer substituir nosso ajuizamento na luta contra os processos injustos e de morte. Nascemos para a vida.

Há, Buey, você o sentia, uma insurgência e uma revolução em curso, da qual Las Casas e você são elos.

“Toda fase histórica finda, esgota-se, porque desigual. Somente por truque dos iguais é possível pintar uma história definitiva, pois o definitivo seria a manutenção indefinida do poder de alguns. [...] O poder é sempre fenômeno periclitante, pois, por mais que se possa “conformar”, manipular os desiguais, é sempre possível a revolta. Insatisfação social pode por vezes ser diminuída, encoberta, transferida, mas jamais suprimida, porque o desigual, estruturalmente, refaz todo o dia a dinâmica da mudança.”. (DEMO, 1995, p.125-126).

Há um desejo de fome pela justiça, de podermos viver de samba, de sentir no corpo o sentido de um amor de graça, de podermos viver do carinho, da ternura, e de rejeitar os acordos vindos de cima. Há uma ética em curso, longe das éticas de plantão, cujas letras sonolentas já não nos domesticam, tanto pior quando sabemos dos letrados vendidos ao serviço da morte. Há outra linguagem feliz, a insubordinada.

Não, nada nos surpreende no âmbito do que se apresenta como política. Já não existem planos ocultos e mascarados. A descrença nos vem da fé de que todos somos e seremos vitalidade de uma revolução viva, que não se deixa enredar nos *scripts* da racionalidade moderna, que festejou o humanismo como saída do impasse, sob o sacrifício de toda criatura. Somos e seremos surpreendentes enquanto parte da carne do mundo, nas invalidações dos cultos à divinização da humanidade. É preciso diluir a eternidade, transferi-la ao mundo, tanto quanto o poder eterno das Igrejas, que se cindem, interrompem o caminho da morte. Nada está fora do tempo, de um tempo que se altera, confere contingência. Há que destruir a tirania de preternaturalidade dos tiranos, dos que se fingem deuses. Querer festejar nossa dimensão de poeira solar, resultado das transformações de todo o filo do universo, que nos devolve à terra, ao espaço, à morte, à miséria, ao pecado. É desta realidade assumida, do limite, que podemos ser RELAÇÃO, isto é, pessoas.

Buey, morrem pessoas, como você, morrem nossos líderes, matados. Não morre, todavia, nosso eterno sonho de continuar em cada corpo de criança da periferia, em cada animalzinho e em cada planta o desejo de querer continuar a viver, com gana. Desejo de sugar a vida por todos os poros, de familiarizar-nos com um mundo exterior que se apresenta como parte pública da nossa interioridade. Desafio, de aspirar à liberdade, a dignidade, de gerar nossos filhos para uma sociedade outra, que jamais reafirme a chaga da superioridade dos humanos de encontro a todas as outras coisas. Há que se reconciliar muito mais com as coisas que nos cercam que com as pessoas, posto que as primeiras inexistem em nossa imaginação senão como recurso. O capitalismo é frívolo porque reduziu a vida a si mesmo. Contaminou a Europa, trouxe a periferia às pessoas e as submeteu a ela. Muito foram mortos privados dos bens necessários para viver.

Las Casas, Marx e você sabiam da volúpia do capital que esfumaça quanto toca, mas, pior, desfaz nas pessoas, nas coisas, e em ordem planetária, o medo do desaparecimento e a perda do sabor e do sentido da existência.

Mas não será assim para sempre. Renascem na própria Espanha formas paralelas de economia, voltadas ao escambo antigo, voltadas às necessidades mais imediatas, a moedas locais que trocam vida, contra aquelas que são sorvidas pelas redes bancárias estrangeiras, reinventadas fora do sistema das grandes corporações, minando o Euro, que se anunciava, desde o início, capaz de construir a unidade e a participação por igual. Essa universalidade anunciada pelo capital vem da sua condição de transformar a diversidade, matando precisamente aquilo que a Espanha preservara a preço alto: as distintas etnias, as diferentes economias, as línguas múltiplas, as simbólicas próprias. Barcelona é uma metrópole cuja convivência era realizada por

grupos étnicos fortes, conseguindo manter distintas expressões e culturas, desenhadas no espaço arquitetônico e, portanto, na alma de cada pessoa.

Hoje, a luta assume proporções continentais, pois a história jamais se fecha. Continuará, a cada nova manhã, sob o peso das crises, capaz de reinventar-se. Brota hoje nova história, nova antropologia, novas relações, novos valores, nova política, sempre na perspectiva dos sonhos humanos que não poderão ser dissociados dos sonhos e direitos da terra. O Capitalismo, por ser o que é, não ficará como está – dizia Brecht. Esta esperança não é aquela da utopia a-histórica, moldada por um inconformismo vazio, longínquo da matéria. Mas, sim, aquela que nasce no estofado mesmo da matéria e que repensa, à luz das constantes crises, novas formas de libertação, solidariedade, vontade de ir ao Baile e de encontrar a legião da periferia que desistiu de esperar repartir o pão, pois a essência do capitalismo é precisamente repartir o sangue dos trabalhadores; pouquíssima gente tem direito de ir à mesa, para saciar-se. É preciso permitir-nos a nós próprios viver a liberdade, o carinho, o acolhimento e a ternura, para podermos desejar outro modo de estar no mundo com os outros, intracorporalmente e intramundaneamente, que resulte em novo sistema que nem nós sabemos o que será, inteiramente, e que buscamos no engajamento inteiro do nosso ser em sua construção. Temos apenas uma certeza: não é isso aí que queremos!

Não venderemos nossos sonhos, você jamais vendeu os seus. Reiteramos teus sonhos, tua obra como obra nossa e sonhos nossos. Cantaremos com você, enquanto descansas e dormes tua canção de menino teimoso, raivoso e de inveterado sonhador que precisa de um *ratito* de descanso. Paco, *No, no nos moverán!* Las Casas antigamente, ontem você, hoje nós, há uma revolução em curso, nas mãos dos indígenas, dos negros, dos ciganos, dos Aimara, dos Xavante, dos Bororo, dos Kaiowá-Guarani, dos Guaicurús, retraduzida em sonhos latinos e de todas as cores. Enquanto dure o planeta alvejado por asteroides, a luta continuará nas ruas, nos vales e no mar contra os projetos da morte. Há uma revolução em curso, não por decreto, sozinha, sem nós; mas se fará com todos, sem esquecer nenhum. É preciso, como nunca, dizer que a hecatombe que vivemos é o fim, e, por isso mesmo, é também o intrépido início que tecemos com risos, sangue e lágrimas, sem esquecer o alento da sua canção que se universaliza:

No, no, no nos moverán! No, no nos moverán!
como un árbol firme junto al río
no nos moverán! Unidos en la lucha, no nos moverán
unidos en la lucha, no nos moverán
como un árbol firme junto al río

no nos moverán! No, no, no nos moverán! No, no, no nos moverán!
como un árbol firme junto al río
no nos moverán!
A Dolores Ibárruri, La Pasionaria.
(<http://migre.me/dN4ch>)
(<http://www.lapasionaria20to50s.com.ar/rp1.html>)

Referências

FERNÁNDEZ BUEY, F. **La gran perturbación**. Discurso del indio metropolitano. Barcelona: El Viejo Topo, 2000.

_____. La controversia entre Ginés de Sepulveda y Bartolomé de las Casas. Una revisión. **Revista Americanista**, RACO, 1992, p. 301-304. Disponível em: <http://migre.me/dN5eY>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2013.

_____. Las preguntas fundamentales y las *controversias*. **Revista Interuniversitaria** 19, 301-304; 1130-3743, Universidad de Salamanca Soriano Ayala, 2007, Gallé Cejudo, Rafael J. *Sepúlveda*, Juan Ginés de Ayuntamiento de Pozoblanco Historia. Obras Instituto de Derechos Humanos *Bartolomé de las Casas* / Dykinson.

_____. “Quiénes son en verdad los bárbaros? La respuesta de Bartolomé de las Casas”, a **La gran perturbación**. Discurso del indio metropolitano. Barcelona: El Viejo Topo, 2000. Disponível em: <http://migre.me/dN5vS>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2013.

DEMO, P. **Educação e Qualidade**. 2. ed. Campinas: Papirus, 1995.

HINKELAMMERT, F. J. **As armas ideológicas da morte**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1983.

GRANDO, B. e PASSOS, L. A. (Orgs.). **Eu e o Outro na Escola**: contribuição para incluir a história e a cultura dos povos indígenas na escola. Cuiabá: EdUFMT, 2010.

LEVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Francisco Fernández Buey.

Colonialismo y movimiento de movimientos

Maria Dolores Campos Rebollar

El primer contacto que tuve con Fernández Buey fue a través de algunos textos que circularon en el Grupo de Pesquisa “Movimentos Sociais e Educação” (GPMSE) del cual formo parte desde 2011. Leíamos sobre el Movimiento de movimientos y los movimientos sociales alternativos al tiempo que estallaba en España el 15 M¹. Nos abrió Fernández Buey el contexto de la contracultura norteamericana de los años 1960, cuna de los llamados “nuevos movimientos sociales” (feminismo, ecologismo y pacifismo), que se extendieron por el mundo. Movimientos que no eran tan nuevos así (en relación al feminismo y pacifismo) como el autor argumentaba y cuya novedad “tiene que referirse sobre todo a su dimensión (a la realidad social que representaban) y a su orientación (antisistema) más que a las ideas que defienden sobre la igualdad entre los géneros o sobre la paz” (FERNÁNDEZ BUEY, 2002, s/p.). También el autor recorre los años de 1970 con “el movimiento ciudadano, de base urbana, organizado por barrios” y la controversia entre cuál sería el lugar más estratégico de lucha, si la fábrica, o el barrio, si habría que dar mayor centralidad al trabajador como productor o como ciudadano, y todo lo que se derivó de ello. La década de 1980, su ciclo conservador con la ofensiva norteamericana, la cuestión nuclear que fortaleció la resistencia antimilitarista y pacifista y la influencia de “la filosofía latinoamericana de la liberación” incorporará nuevos sectores a estos movimientos. A partir de la década de 1990 la nueva geopolítica se establece con la caída del Muro de Berlín y la desaparición del Pacto de Varsovia. La hegemonía neoliberal y la nueva “decantación” de los movimientos sociales que oscilarán entre la institucionalización, la creación de partidos y la preservación de una ética de resistencia, pasando

1 El Movimiento 15-M, también llamado movimiento de los *indignados*, es un movimiento ciudadano formado a raíz del 15 de mayo de 2011 con una serie de protestas pacíficas en España con la intención de promover una democracia más participativa alejada del bipartidismo PSOE-PP y del dominio de bancos y corporaciones, así como una “auténtica división de poderes” y otras medidas que buscan mejorar el sistema democrático. Ha aglutinado a diversos colectivos ciudadanos con distintos lemas, como el de la manifestación del 15 de mayo: “*No somos marionetas en manos de políticos y banqueros*” o “*Democracia real ¡ YA! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros*”.

del voluntarismo al profesionalismo, y viéndose afectados en la propia autonomía, expondrá, según Fernández Buey, una contradicción aparente: por un lado el aumento de organizaciones no gubernamentales y filiadas a éstas, y por otro la consolidación de la ideología “neoliberal”. Como si viviésemos un proceso de “integración en el sistema de los antiguos ‘nuevos’ movimientos” (FERNÁNDEZ BUEY, 2002, s/p.). El escritor lo va desentrañando con cuidado para llegar al movimiento antiglobalización que es considerado por él (y otros) una superación de la etapa anterior donde se hablaba de viejos y nuevos movimientos sociales. Destacará tres puntos geográficos en el mapa global que contribuyen de manera decisiva para el impulso del movimiento antiglobalización: Chiapas en Méjico con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); Seattle² (EEUU) con la manifestación contra la Organización Mundial del Comercio y Porto Alegre (Brasil) con la propuesta de los Foros Sociales Mundiales donde se acuña, a partir del primer Foro en 2001, el slogan “Otro mundo es posible” contraponiéndose de esta forma al supuesto “pensamiento único”.

El movimiento antiglobalización ha heredado de los anteriores movimientos sociales el espíritu crítico respecto de las actuaciones de los partidos políticos tradicionales y de las cúpulas sindicales así como también su énfasis originario en la autonomía respecto de los mismos. Pero, por otra parte, ha dejado en un lugar secundario muchas de las discusiones que sacudían a estos otros movimientos en su fase de declinación en favor del análisis de los efectos (económicos, sociales y culturales) de la globalización neoliberal y a favor de la concreción de sus objetivos alternativos. Es en este sentido en el que se puede decir, por tanto, que empieza a hacerse anacrónica la anterior diferenciación entre movimientos viejos y nuevos. (FERNÁNDEZ BUEY, 2002, s/p.)

Otros debates y reflexiones fueron apareciendo a medida que este Movimiento de movimientos ha ido delineando sus caminos; en relación a su dimensión pre-política (dando “atención preferente a la ética y la

2 La manifestación contra la reunión de la Organización Mundial del Comercio (OMC) en Seattle, también conocida como batalla de Seattle ocurrió el 30 de noviembre de 1999 con la participación de ecologistas, anarquistas, miembros de la unión de trabajadores, los estudiantes, los pacifistas y los humanistas. Abrió un precedente de lucha global motivando otras masivas manifestaciones en Praga (2000), Génova (2001), Roma (2002), etc.

coherencia en los comportamientos”), su carácter, no sólo “anti”, sino, “alter” globalización, su aspiración a una supuesta ciudadanía planetaria. Lo cierto es que, como destaca Fernández Buey, se podrían subrayar cuatro características importantes de este Movimiento de movimientos, que contribuyen para la actual lucha hegemónica:

1º el rechazo a toda subalternidad respecto de la política institucional y de los partidos políticos existentes; 2º el compromiso con la globalización de los derechos de las personas y de los pueblos, lo que da una dimensión nueva a la lucha por los derechos humanos; 3º la implicación en la realización de formas avanzadas de democracia local; 4º la tendencia a la ampliación de la democracia representativa en democracia participativa empezando por las organizaciones del propio movimiento.
(FERNÁNDEZ BUEY, 2002, s/p).

Características estas que luchan por extenderse capilarmente por el mundo actual. Además, aparecen cruciales las resistencias indígenas que se establecen principalmente en países latinoamericanos (Bolivia, Ecuador, Perú, Méjico), que se articularon, por ejemplo, contra la concreción de políticas como el ALCA³.

Fernández Buey va a destacar en este sentido, dentro del Movimiento de movimientos, la innovación y repercusión de un concepto de mundo global amparado en “la defensa de la diversidad lingüística y cultural”, surgiendo un nuevo matiz en la defensa de la biodiversidad acuñada por los movimientos ecologistas, “por la influencia simultánea del ecologismo social y del nuevo indigenismo de los países empobrecidos, al denunciar [...] el peligro de un nuevo colonialismo que usa la preocupación ecológica como excusa o pretexto” (FERNÁNDEZ BUEY, 2007, p. 30).

Y es aquí donde quiero detenerme un poco. Actualmente se constata en Brasil un aumento substancial de presiones sobre los territorios indígenas, reforzando el poder de las empresas nacionales y trasnacionales dentro de estos territorios. Muchos pueblos indígenas brasileños hoy viven teniendo que responder simultáneamente a un mar

3 ALCA (Área de libre comercio de las Américas) fue una propuesta realizada por Bill Clinton, presidente norteamericano durante la Cúpula de las Américas, en Miami, en diciembre de 1994, con el objetivo de eliminar las barreras aduaneras entre los 34 países americanos, excepto Cuba, formando un área de libre de comercio.

de interlocuciones y demandas sobre emprendimientos en sus territorios (hidroeléctricas, hidrovías, ferrovías, carreteras, minería...) o sobre propuestas para la conservación ambiental de los mismos, teniendo que administrar de forma acelerada políticas de compensación millonarias, o futuros mercados de carbono complejos (casi abstractos), lo que promueve reclamaciones cada vez más frecuentes (como por ejemplo: “no tenemos más tiempo para el ritual, ni para pescar, ni para cazar, ahora son sólo reuniones fuera de la aldea”). Por si eso fuera poco, tienen que responder también al ataque bárbaro de sus derechos constitucionales, encabezado por los defensores de un modelo de desarrollo basado en la “monocultura” en todas sus dimensiones (productiva, económica, filosófica, política, cultural, etc.).

Aunque las tierras indígenas en Brasil son patrimonio de la Unión, está garantizado en el 2º Parágrafo del Artículo 231 de la Constitución Federal de 1988 que “los bienes públicos de uso especial, las tierras indígenas, además de inalienables e indisponibles, no pueden ser objeto de utilización de cualquier especie por otros, que no, los propios indios.”⁴ (BRASIL, 1988). Y aunque exista desde aquella época una excepción para el asunto de la minería en tierra indígena, el reconocimiento de tales derechos representó un avance espectacular. Avance que parece estar en la mira de los nuevos intereses “desarrollistas” (dentro de los cuales se encuentra la explotación de la biodiversidad), con objetivo de reducir resistencias legales para la expansión capitalista. ¿Será éste otro sofisticado momento de “efectos etnocidas” para las comunidades indígenas brasileñas? Habría que analizarlo, y podríamos partir de la hipótesis de Sacristán⁵ para el cual: “La dimensión del genocidio y del etnocidio ha dependido históricamente no tanto de la bondad o maldad de los individuos de la cultura invasora cuanto de la capacidad de producir muerte inherente a su sistema u organización económico-social” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 29). Por lo tanto preguntamos:

4 La traducción es mía.

5 Francisco Fernández Buey, que fué alumno de Sacristán, escribe su libro *La Gran Perturbación* apoyándose en esta hipótesis de Manuel Sacristán Luzón (Madrid, 1925 — Barcelona, 1985), filósofo español que a lo largo de su vida desarrolló una intensa labor como editor y traductor para diferentes editoriales. Sacristán tradujo más de 80 obras de diversos autores, entre los que podemos destacar a Mario Bunge, Marx, Engels, Gramsci (quien puede considerarse uno de sus principales referentes intelectuales), Adorno, Karl Korsch, Lukács, Galvano Della Volpe, Galbraith, E. Fisher, Labriola, Marcuse, Agnes Héller, G. Markus, E. P. Thompson, etc. Entre sus obras se destacan la *Introducción a la lógica y al análisis formal* (Barcelona, Ariel, 1969) y numerosos artículos y textos breves recopilados póstumamente en varios volúmenes de *Panfletos y materiales* (Barcelona, Icaria, 1983-1985).

¿se estará “estrangulando” el sistema y organización económico-social de estos pueblos? Como en casi todo, no se puede responder superficialmente, ni caer en la tentación de las generalizaciones, pero hay indicios de que realmente esa “ofensiva” mercadológica (con su modo acelerado, burocrático, urbano, legalista, productivista y “ambiental”) no da señales, ni muestra la intención de respetar esos “otros mundos” (diferentes en sus ritmos temporales, formas organizativas, economías y relaciones con la naturaleza), que quieren el diálogo, el intercambio, pero no la asimilación.

Fernández Buey trae la discusión del eco-colonialismo, y retoma argumentos del primer colonialismo moderno (siglo XV) que intentaban justificar la explotación de los territorios indígenas de las Américas:

Como en la época del primer colonialismo, el gran argumento del ecocolonialismo de ahora se centra en las cosas que, siendo de todos (o habiendo sido de todos), no son de nadie y, por consiguiente, se supone que han de caer bajo el control de quienes pueden utilizarlas convenientemente. No es casual que, de acuerdo con este discurso, quienes pueden hacer un uso conveniente de los recursos ecológicos del planeta sean los mismos que en otro momento histórico debían hacer un uso conveniente de las minas y tierras americanas, africanas o asiáticas. Entonces en nombre de la superioridad técnica y cultural. Ahora en nombre de la superioridad técnica, cultural y de la conciencia ecológica de la especie (FERNÁNDEZ BUEY, 2000, p. 226).

Trató el autor de forma encantadora, en su libro *La Gran Perturbación*⁶, algunas de las fuerzas que se tensionan a partir de la colonización española, principalmente analizando los discursos de Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas y el contexto histórico y socio-económico en el que se vivieron. Por eso en la anterior cita Fernández Buey hace referencia al debate que se estableció en la colonización española sobre el derecho, o no, de ocupar y explotar los territorios donde se encontraban los “bárbaros”. Cuando analiza

6 Este libro fue publicado en 1995 y está prácticamente agotado en España. Fernández Buey bucea en los argumentos de algunos defensores de los derechos indígenas, como Bartolomé de las Casas, frente al expolio colonizador.

las argumentaciones de Francisco de Vitoria⁷ sobre lo que serían cosas comunes, muestra la transformación que se llevó a cabo, en gran medida, para justificar la explotación de los territorios. Si anteriormente los bienes comunes estaban ligados directamente a la comunidad, o sea a lo que determinada comunidad poseía o usaba, el nuevo concepto de *bien común* va a entenderse como “un bien potencialmente usado o poseído por todo el mundo (lo que incluye naturalmente, a los extranjeros)” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 83), o dicho de otra forma, hay un cambio fundamental cuando se pasa de “la consideración “las cosas que son comunes” [...] a la consideración de “cosas que no pertenecen a nadie” [...] que no son específicamente de nadie [...]” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 84) y por lo tanto pasibles de ser apropiadas por el primero que llegue y tenga medios de explotarlas.

Por eso el autor afirma que esa explotación se llevaba a cabo “en nombre de la superioridad técnica y cultural”. Porque, al final, algunos de los principales argumentos llevaban, incorporada en sus entrañas, la creencia de la propia superioridad del colonizador, asociada directamente a su poder técnico (por ejemplo, para la extracción y transporte del oro y la plata, hoy ¿la medición de carbono?). Claro que voces como la de Bartolomé de las Casas disonaron.

Las Casas y otros frailes observadores captaron muy bien, a saber: que puede ocurrir que una tribu, etnia, nación, pueblo, etc., no haya puesto en explotación ciertos recursos naturales por motivos culturales de

7 Francisco de Vitoria (Burgos, España; 1483/1486 - Salamanca, España; 12 de agosto de 1546) fue un fraile dominico español. Fue el inspirador de la escuela de Salamanca, una variante muy influyente de la escolástica. Se preocupó por los derechos de los indios. Su obra *De indis* recoge las *relecciones* en las que expresa su postura ante el conocimiento de diversos excesos cometidos en las tierras conquistadas en América. En ella afirma que los indios no son seres inferiores, sino que poseen los mismos derechos que cualquier ser humano y son dueños de sus tierras y bienes. Este es el inicio del Derecho de Gentes. Muy respetado por su valía intelectual (fue consultado por Carlos I) sus ideas y las de Las Casas fueron escuchadas en las Cortes y en 1542 se promulgaron las Leyes Nuevas de Indias, que ponían a los indios bajo la protección directa de la Corona. Después de su muerte, el propio Las Casas y varios de sus discípulos (Cano, Soto, Carranza) protagonizaron la *Junta de Valladolid* (1550) donde se utilizaron contra Juan Ginés de Sepúlveda los argumentos de Vitoria sobre cuáles eran justos títulos para la conquista de América y cuales injustos, en la llamada *polémica de los naturales*.

La Junta de Valladolid es la denominación habitual del célebre debate que tuvo lugar en 1550 y 1551 en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, dentro de la llamada *polémica de los naturales* (indígenas americanos o *indios*), y que enfrentó dos formas antagónicas de concebir la conquista de América, interpretadas románticamente como la de los defensores y la de los enemigos de los indios: la primera, representada por Bartolomé de las Casas, considerado hoy pionero de la lucha por los derechos humanos; y la segunda, por Juan Ginés de Sepúlveda, que defendía el derecho y la conveniencia del dominio de los españoles sobre los indígenas, a quienes además concibe como naturalmente inferiores.

esos que consideramos profundos (religiosos o éticos). En ese caso ya el hecho de que la imaginación colectiva diera carácter sagrado a una montaña en la que, según las creencias de una determinada cultura, habitan los propios dioses, se presentará como razón suficiente para que el oro o la plata contenido en las entrañas de la misma no sea extraído. Para la cultura invasora o colonizadora, este punto de vista (o por lo menos su conclusión práctica) será considerado como un atraso y, por lo tanto, la defensa encarnizada del lugar por los indígenas aparecerá, en última instancia, como una agresión o injuria al huésped que se cree en el derecho a viajar por aquellas tierras y explotarlas, sentimiento este que permitirá también en última instancia [...] justificar la guerra justa y, con ella, la explotación minera, etc. (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 86).

Fernández Buey buscaba en su estudio “un punto de vista sobre el choque entre culturas” porque en la década de 1990 le era evidente la expansión de nuevos choques: “adonde uno dirija la mirada allí está la guerra entre etnias, la xenofobia, el racismo, el ataque cultural”. Le inquietan preguntas esenciales:

¿Por qué los humanos vivimos y pensamos generalmente como si formáramos parte de subespecies enfrentadas? [...]
¿Por qué los humanos nos comportamos a veces como perros que marcan su territorio contra otros perros? [...]
¿Por qué, en suma, es tan difícil, tan endemoniadamente difícil, comprender al extranjero, al que consideramos bárbaro y, casi siempre, inferior a los de nuestra cultura? (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 23).

Y defiende que la única forma de encontrar respuestas es el “tortuoso, pedregoso, lento y enlodado” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 24) camino de la historiografía, la historia razonada. Sólo leer *La Gran Perturbación* para imbuirse de esa historia razonada que concluye, entre otras cosas, que la actual “identificación del progreso con la extensión universal del mercado capitalista acaba convirtiendo en ciertos momentos en “retrógrado” o “tradicional” el argumento clásico del derecho a la defensa del propio territorio.” (FERNÁNDEZ BUEY, 1995, p. 432). Recordemos que para muchos, por ejemplo, ¡La Amazonia es del mundo! y numerosos ambientalistas han luchado para que exista una “autoridad mundial para hacer frente a la crisis ecológica” (FERNÁNDEZ BUEY, 2005, p. 64), una

propuesta peligrosa, nos parece, cuando se promueve la limitación de las soberanías nacionales y exclusión de los pueblos indígenas, pues conduce a “un reforzamiento del dominio de las empresas transnacionales en el Imperio, en contra de los intereses de las poblaciones de los países más pobres” (FERNÁNDEZ BUEY, 2005, p. 65).

El movimiento colonizador de nuestros antepasados (siglo XV) que primero “colonizaba” y luego intentaba encajar todo en marcos jurídicos y legales, parece asemejarse por momentos al Brasil actual de los “desarrollistas”, que con innumerables estrategias buscan cambiar los marcos constitucionales y legales, al tiempo que van abriendo precedentes que permitan el avance impositivo/colonizador del modelo socioeconómico y ambiental que se pretende civilizador e único. Tal vez debiésemos incorporar en nuestras vidas, para la defensa y protección de los valores humanos más preciosos, la máxima expresada por un líder indígena de Mato Grosso: “Aprender del blanco sólo la mitad [...] sólo la mitad está bien”⁸.

Si los amerindios declaraban su gran perturbación frente al choque que se produjo con la invasión europea, y lo declaraban “diciendo que sus dioses habían muerto” (FERNÁNDEZ BUEY, 2005, p. 73), no hay como negar la actual perturbación que una parte de la población (esa que se indigna, se moviliza y cuestiona “el sistema único”) siente frente a las nuevas agresiones contra “la diversidad cultural”, y frente a las sentencias proclamadas por un “contexto pos-modernista”, que nos quieren hacer creer en lo irremediable. Lo expresa Fernández Buey irónicamente en la Génesis posmoderna que sirve de introducción a su Guía para una globalización alternativa:

En el principio de lo que se llamó el fin de la historia no había Dios ni valor alguno positivo en que creer. En el principio del fin de la historia no sólo Dios había muerto, sino que también había muerto el viejo y presunto sujeto de la historia. La naturaleza estaba muerta: nos había abandonado. El socialismo había muerto por derrumbamiento. La política había muerto de asco por decreto de los filósofos. El arte había entrado en la fase del Remurimiento. La filosofía se despedía académicamente con su pañizuelo de retales.

8 Esta afirmación del líder Jananxi, se encuentra como directriz del Plan de Gestión Territorial realizado por el pueblo Myky de Mato Grosso, en colaboración con la organización Operación Amazonia Nativa (OPAN) en 2012. La citación completa en portugués: “Aprender do branco só a metade, só metade. Já falei pro povo, só metade aprender. Se aprender o tempo todo, não vive vida de índio. Não faz roça, não caça ... Então, só metade tá bom”.

Era el fin de las ideologías. La sociedad ya no era industrial porque la sociedad industrial había muerto. La cultura occidental estaba en su ocaso. Se anunciaba por doquier el fin del estado de bienestar. Todo era crisis, muerte y derrumbes concomitantes. Los dioses de los indígenas pobres habían muerto. Los dioses de los ricos parecían haberse escondido para siempre. [...] En el principio del fin de la historia existía la palabra, pero la palabra era ambigua. [...] La sociedad era muy, pero que muy compleja. Las leyes por las que se regían las sociedades eran mucho más complejas que las leyes de la naturaleza. [...] En el principio del fin de la historia todo estaba en orden pero todo orden era provisional. Se consideraba que este orden era provisional porque todo lo que hay en el mundo es provisional y complejo. [...] En el principio del fin de la historia, cuando no había Dios y la naturaleza nos había abandonado y el hombre empezó a clonar hombres, había en la aldea global, dos jardines. Uno estaba al norte de Edén y se llamaba, etimológicamente, “Occidente”. El otro estaba en el sur del Edén y se llamaba, por derivación, “Tercer Mundo”. (FERNÁNDEZ BUEY, 2005, p. 9, 11 e 12).

Lo cierto es que delante de tanta muerte declarada, sólo el sentido crítico podría revelar tumbas vacías. Y es ahí que entra en juego el Movimiento de movimientos con sus diversidades, perspectivas, y sus “otras formas de mirar” (desde abajo), con sus esperanzas pro-activas y disputas hegemónicas. En esta aldea global “los jardines” se chocan y contienden, no como dos batallones con uniformes diferenciados, más bien como una enmarañada contienda en un cuerpo único. De todas formas el Movimiento de movimientos parte de algunas convergencias que le ayudan a situarse en esta “guerra”:

Se puede afirmar, por tanto, que la crítica de la mala utopía neoliberal del libre mercado, de la globalización realmente existente, de las desigualdades que ésta crea, de las hambrunas que provoca, de las naturalezas que mata, de las especies que erradica y de las lenguas y culturas que contribuye a extinguir, es el mínimo común denominador de los resistentes, aquello que todos entienden por igual [...]. (FERNÁNDEZ BUEY, 2005, p. 35-36)

Y aunque sabemos que “movimientos sociales con conciencia plena de lo que se quiere no ha habido nunca” (FERNÁNDEZ BUEY, 2005, p. 31), el Movimiento de movimientos ha puesto de nuevo en primer plano la cuestión social, evidenciando las profundas contradicciones de *ese mundo feliz* augurado por el mercado libre. Sin embargo, no hay que olvidar que resistir las arremetidas de las nuevas formas de colonialismo, pasa necesariamente por saberse en muchos aspectos “colonizado”.

Concluyo expresando mi admiración por Francisco Fernández Buey, a quien me hubiese gustado conocer, por el coraje y lucidez al adentrarse en ese “lodazal de la historia razonada, dialéctica”, en esa incesante búsqueda de “la verdad”, porque al fin y al cabo, él tomó para sí la convicción que Antonio Gramsci tenía y tantas veces proclamó: “la verdad es revolucionaria”, “la verdad es la táctica de la revolución” (Fernández Buey, 2001, p.101).

Referencias

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF, Senado, 1998.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Guía para una globalización alternativa**. Barcelona: Byblos, 2005.

_____. **Ética y filosofía política**. Asuntos públicos controvertidos. Barcelona: Bellaterra SGU, 2000.

_____. Los movimientos sociales alternativos. Site: **Gramsci e o Brasil**. Julho2002. Disponible em: <<http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&cid=101>>. Acceso: 05/03/2013.

_____. El Movimiento de movimientos. **Revista de estudios de juventud**, n. 76, p. 21-36, Año 2007. Disponible en: <http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/mov.pdf>. Acceso: 27/02/2013.

_____. **La gran perturbación**. Discurso del indio metropolitano. Barcelona: El Viejo Topo, 1995.

_____. **Leyendo a Gramsci**. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.

Cultura e multiculturalismo nas reflexões de Fernández Buey

Rosa Maria Bottosso
Mabel Strobel Moreira Weimer

Os temas “cultura” e “multiculturalismo” estão presentes na obra de Fernández Buey, construída numa densa experiência de vida imersa em estudos, participação e envolvimento em lutas dedicadas às causas socioambientais, políticas e humanísticas. Este ensaio pontua algumas questões políticas que permeiam a compreensão sobre cultura, choque cultural e multiculturalismo, temas discutidos em diversos artigos do autor, atualmente, disponibilizados no site <http://www.bibliotecabuey.com>, criado em sua homenagem logo após a sua morte, em agosto de 2012.

Na história dos processos migratórios ocorridos e ainda em curso, em países da Europa, África, Ásia e Américas, verificam-se conflitos de ordem econômica, cultural, étnica e religiosa que, no contexto das organizações e instituições, têm colaborado para a criação de sérias tensões políticas e morais, geradas pela intolerância e o ódio ao outro.

Tomando como referência o período das grandes navegações realizadas pelos portugueses e espanhóis no final do século XVI, Fernández Buey recorre aos escritos de Bartolomé de Las Casas, a quem considera um importante ativista político, para as suas reflexões sobre os problemas socioculturais decorrentes das diferenças entre os povos, na atualidade.

Las Casas nas ponderações de Buey sobre cultura

Filósofo-ativista, Bartolomé de Las Casas nasceu em Sevilha no ano de 1474 e morreu em Madri, 1566, Espanha. Suas ideias sobre a barbárie e as injustiças cometidas pelos colonizadores contra os colonizados foram sendo construídas ao longo de um processo de amadurecimento durante os trabalhos desenvolvidos junto à igreja. Ainda muito jovem, conheceu ilustres personagens da era das grandes navegações, o que lhe rendeu a possibilidade de viajar e entrar em contato com diversos povos, atuando como evangelizador em países da América Central.

Presenciou e revoltou-se diante da destruição de comunidades indígenas e sua cultura, resultado da visão eurocêntrica dos colonizadores, que considera seus costumes (cultura, língua, religião e outros valores) elemento

superior, chegando a se referir à dizimação dos povos como uma “hecatombe indígena” que, hoje em dia, pode-se caracterizar como um verdadeiro genocídio e etnocídio: “A história da conquista e colonização da América no século XVI é antes de tudo, como denunciou Las Casas, história de uma destruição.” (FERNÁNDEZ BUEY, 1999, p. 9).

Las Casas dedica especial atenção à reflexão sobre a relação do colonizador com o colonizado, questionando quem estaria sendo os bárbaros. Considerando a proliferação de acepções, e com prudência, estabelece quatro categorias para caracterizar o que chamou de “bárbaros”, ou seja, a primeira, para os homens cruéis, não humanos e ferozes; a segunda, para aqueles que não falam o mesmo idioma, que não entendem o outro (o estrangeiro); a terceira, para os povos incapazes de governarem-se a si mesmos e a quarta, simplesmente, para os povos não cristãos (FERNÁNDEZ BUEY, 2000).

E essa visão distorcida sobre os nativos como povos ferozes, cruéis, desprovidos de religião, segundo Fernández Buey, ainda se faz presente nos livros didáticos que referenciam os povos autóctones como “bárbaros”, reforçando a ideia da superioridade da cultura europeia.

A crítica de Las Casas aos grupos hegemônicos apontava o jogo de interesses e poder entre os que se diziam povos civilizados, sendo, porém, dizimadores não só da cultura, como da própria existência física do índio americano. Em prol da defesa dos direitos desse povo, denunciou os excessos, a maldade e a barbaridade dos conquistadores, dentre estas as cometidas pelos próprios curadores e eclesiásticos, reelaborando assim uma nova visão sobre a doutrina cristã, que deveria valorizar:

[...] os aspectos da caridade e da piedade para configurar um novo conceito de tolerância, segundo o qual o cristianismo é capaz de compreender a aparente barbárie do outro, dos indivíduos de outra cultura, criticando ao mesmo tempo, a autossuficiência etnocêntrica dos membros da própria comunidade e religião. (FERNÁNDEZ BUEY, 1996, p. 2)¹.

Pensar criticamente a supervalorização da cultura europeia nos conduz à necessidade de rever o conceito de tolerância na sociedade atual, uma vez que ela aponta em sua essência o princípio do respeito às diferenças, do aceitar o outro com suas crenças e valores adotados pelo grupo de pertencimento, remetendo, portanto, à dimensão da “alteridade” (ou capacidade de se colocar no lugar do outro).

1 Esta e outras citações têm tradução nossa.

Contudo, esse conceito nem sempre foi compreendido desta forma, uma vez que, na história da migração entre os povos, a tolerância revelou-se numa outra dimensão, ou seja, da superioridade, quando os europeus assumiram a paternidade dos outros povos - africano, asiático e americano - como simples infantes, primitivos ou bárbaros que precisavam ser educados. “É verdade que no conceito de tolerância/compaixão, inaugurado por Bartolomeu de Las Casas há muitos restos teocráticos próprios de uma leitura tomista da ética aristotélica” (FERNÁNDEZ BUEY, 2000, p. 16).

Nesse sentido, Buey defende a tolerância radicalmente crítica que vai além da piedade, da caridade, da compaixão e paternidade, articulada à “alteridade” que compreende o outro, em sua cultura, suas raízes, disposto a compartilhar espaços nas relações.

Dessa forma, fazendo uma aproximação com a “hospitalidade” referida nos estudos de Boff (2005) sobre as virtudes no contexto das relações, ousamos dizer que, no conjunto, elas se complementam e contribuem para a concepção da conquista de um mundo mais justo, democrático, uma globalização ética que valoriza o ser humano, na medida em que eles se transformem em hábitos e se incorporem à cultura.

Fernández Buey é defensor dos direitos, da paz e da vida com dignidade humana frente aos infortúnios decorrentes da ideologia que supervaloriza a hegemonia do império único, que tende a homogeneizar as culturas (do dominante perante o dominado) no atual cenário de globalização. Assim, chama a atenção para a necessidade de aprofundarmos as análises do contexto sócio-político e cultural. Tal postura, segundo ele, possibilita o discernimento das mazelas ainda existentes como as injustiças, explorações, escravidões, práticas xenofóbicas e racistas, em grande parte, vinculadas à economia global.

Cultura e choque cultural

Sem perder de vista o caráter polissêmico da palavra cultura, Buey a situa em duas dimensões da linguagem do cotidiano: como adjetivo, ou seja, pessoa informada, ilustrada ou o contrário, inculta, ignorante dos conhecimentos básicos. Na outra dimensão a classifica como substantivo, ao se referir a povos ou grupos étnicos e, como ponto de partida, toma como referência a aceção feita pelo antropólogo inglês Tylor:

[...] cultura um conjunto complexo de conhecimentos e práticas, crenças, costumes, aptidões e hábitos (incluindo arte, moral e direito) que o homem

adquire como animal social, como membro da sociedade. [...] formas de comportamento adquirido e transmitido, no nosso caso, usando símbolos, que se cristalizam em organizações e instituições sociais. (FERNÁNDEZ BUEY, 1996, p. 4).

Reconhecendo a cultura como forma de comportamento adquirido e transmitido, sistema complexo considerado como produção humana, Fernández Buey se reporta ao antropólogo Kroeber por esse refutar a visão determinista e a influência geográfica sobre os fatos culturais e defender a existência da grande diversidade cultural localizada num mesmo espaço físico.

O termo cultura também pode ser utilizado para se referir a povos, etnias, sociedades estruturadas ou grupos sociais específicos e, nesse caso, Fernández Buey referencia em seus textos os grupos de camponeses cujos membros são formados de modo quase autodidata, pelas tradições, sem relação com o ensino geral obrigatório, podendo ser “mais cultos” que muitos outros letrados. Nessa perspectiva do uso como sinônimo de “educação” adquirida formalmente provoca interpretações equivocadas, expressas nas afirmações de que a pessoa “não tem cultura nenhuma” ou é “ignorante” por não possuir os conhecimentos básicos elementares impostos por uma dada sociedade. Esses estereótipos são ironizados por Fernández Buey, ao afirmar que os antropólogos são mais capazes de compreender o significado da cultura e sua diversidade do que os intelectuais que tendem a identificá-la como produto do ensino superior (FERNÁNDEZ BUEY, 1996).

A questão do choque entre culturas emerge nas reflexões sobre as diferenças entre grupos étnicos, religiosos ou outros, como forma de justificar a impossibilidade da vida em comum entre povos.

Por choque entendo aqui a colisão ou confronto, mais ou menos violento entre culturas diferenciadas que se encontram e entram em contato inesperadamente, em geral, como consequência de grandes movimentos populacionais, além dos limites de fronteira, convencionalmente, estabelecida pelos estados. A dimensão dos encontros entre culturas derivados da migração dos povos é muito variável. (FERNÁNDEZ BUEY, 1996, p. 5).

Sem perder de vista as contribuições de Las Casas sobre as injustiças e atrocidades cometidas contra os índios americanos pelo colonizador, Fernández Buey traz à tona outras consequências decorrentes do choque

entre culturas, como por exemplo, o sofrimento dos refugiados, a exploração dos assalariados no início do século XIX (ainda presente nas sociedades capitalistas), dos excluídos e párias que muitas vezes são postos numa outra forma de escravidão, aquela vinculada à economia global (FERNÁNDEZ BUEY, 2002).

E nessa luta por manutenção do poder e das tradições, os conflitos podem emergir entre os povos de uma dada sociedade que, por motivos diversos, passa ao estranhamento diante do perigo da extinção dos seus costumes. Ou seja, grupos nativos e imigrantes, compartilhando há anos um mesmo espaço, podem entrar em choque quando suas raízes culturais são colocadas em risco. Assim, “[...] nem todo encontro de culturas implica necessariamente um choque violento e ataque direto de uma cultura a outra; mas quase todo encontro de culturas representou, historicamente, um confronto e supôs, em todo caso, um problema social” (FERNÁNDEZ BUEY, 2002, p. 6).

Compreender o significado e as razões que podem desencadear o “choque entre as culturas” nos dias atuais, num mundo caracterizado pela globalização e crises, demanda outros olhares sobre a questão. Nesse sentido, Fernández Buey (2002, p. 7) declara que:

É importante estudar os fluxos migratórios em curso, e particularmente, aqueles que não derivam diretamente das grandes guerras. Deparamo-nos com uma porcentagem importante de migrantes que não são pessoas que estavam abaixo da linha da pobreza, mas são homens e mulheres dispostos a enfrentar o esforço físico que representa a mudança e, também, em muitos casos, por não estarem encontrando saídas em seus países de origem.

Independentemente dos motivos e da maneira como os povos se movimentam no mundo, a história tem revelado tendências perigosas e conflituosas decorrentes do racismo, da xenofobia, dos abusos, massacres e privações dos direitos à vida e dignidade dos grupos discriminados pela sua aparência, suas origens e cultura.

A exemplo da historiografia da população negra no Brasil, esta não tem se furtado a analisar os problemas da intolerância que acompanha o confronto, entre as culturas, da superioridade das raças imposta pelas ideias eurocêtricas do colonizador, resultando, após inúmeras lutas, na formulação de políticas públicas de ações afirmativas para os afro-descendentes. Estas têm buscado remediar os efeitos da escravidão, da exploração, da discriminação física e cultural cometida no passado.

A própria Constituição Brasileira de 1988 reconhece o racismo como crime inafiançável e imprescritível. Contudo, segundo Gugel (2000), a imagem da “democracia racial” foi mais um mito que uma realidade camuflando as contradições e injustiças para com os negros que, até 1954, estavam em segundo plano, uma vez que a legislação brasileira estipulava a preferência por imigrantes europeus.

Não basta o respeito às diferenças entre as culturas e a caridade é insuficiente para alterar a base de um mundo de injustiça e desigualdade. Faz-se necessário a conquista do poder jurídico. Fernández Buey (s.d., p. 7) afirma que:

[...] não se trata simplesmente de reconhecer, tolerar e respeitar as diferenças no âmbito estritamente cultural (como disseram Las Casas, Montaigne e outros ilustrados autores europeus), é necessário também dar a este reconhecimento, curso legal no âmbito legislativo e constitucional.

E assim, a conquista do espaço do direito, para além do espaço territorial, representa para os povos as possibilidades de expressão da vida com alteridade, liberdade, dignidade humana, numa perspectiva da tolerância crítica e respeito à pluralidade cultural.

Multiculturalismo e suas desinências

A palavra “multiculturalismo” surge com mais intensidade nos anos 90, nos Estados Unidos e Canadá, num congresso sobre “Multiculturalismo, Minorias e Cidadania” realizado em Florença, abril de 1996, quando o sociólogo norte-americano Nathan Glazer chamou a atenção para o aumento dos estudos nessa área, devido à polémica questão de este termo estar longe de ser um conceito capaz de descrever a diversidade étnica e das minorias de forma neutra. As reflexões de Glazer culminaram na aceção de que: “Multiculturalismo é um termo normativo que designa um ponto de vista, uma ideologia (num sentido de sistema de valores), um movimento sociocultural ou uma orientação política.” (FERNÁNDEZ BUEY, s.d., p. 6).

O termo foi empregado nos Estados Unidos com o sentido de promover políticas de desenvolvimento e valorização dos grupos étnicos. Em países como Canadá, Austrália, Reino Unido, Holanda, Suécia dentre outros considerados receptores de imigrantes, adotaram o termo “multiculturalista” como adjetivo.

A multiculturalidade é um fato, uma situação que denota a diversidade ou a pluralidade de culturas. Não há mais que visitar qualquer cidade importante de qualquer dos cinco continentes para comprovar este fato. (FERNÁNDEZ BUEY, s.d., p. 5).

Por outro lado, o autor afirma a variabilidade desse fato e complementa dizendo: “Podemos ver a multiculturalidade como um problema que está na origem dos velhos e novos conflitos sociais”. (FERNÁNDEZ BUEY, s.d., p. 6).

Esse cenário político-ideológico das sutilezas do significado linguístico das palavras acaba por mascarar outras intenções subjacentes nas discussões entre os grupos ditos defensores do multiculturalismo e os dos multiculturalistas.

A ideia mais importante que tem apontado no debate sobre multiculturalismo dos últimos anos é a necessidade de reconhecimento jurídico-político de culturas diferentes daquelas que têm sido historicamente hegemônicas em um estado. (FERNÁNDEZ BUEY, s.d., p.4)

O reconhecimento jurídico-político deve ser olhado com cautela porque, apesar de ele, por um lado, representar um fato importante no contexto das lutas por igualdade étnica, cultural e religiosa, por outro, ele pode representar a formação de guetos, pondo em perigo a existência da democracia. Nesse sentido, Fernández Buey (s.d., p. 9) complementa:

Historicamente, o reconhecimento jurídico-político dos direitos dos indivíduos (incluindo a cidadania) tem sido sempre consequência da luta coletiva dos grupos atingidos contra os outros (de cima, que mandam, os que possuem a cultura hegemônica) que já as têm. Portanto, esta aspiração das políticas multiculturalistas a ser algo mais que liberais, há de considerar-se positiva.

A rejeição, a discriminação social, racial, política, religiosa, sexual, assim como as atitudes racistas, xenófobas contra os imigrantes, as intenções de fechamento das fronteiras na União Europeia, no auge das crises econômicas da atualidade, têm demandado o aprofundamento das questões legais. Assim, Fernández Buey chama atenção para as políticas afirmativas criadas a favor das comunidades, culturas e subculturas minoritárias e historicamente excluídas da vida pública.

Este passo tem sido uma consequência das lutas por justiça e igualdade de direitos civis de comunidades, etnias, grupos e coletivos em diferentes países do mundo. Ainda que existam reticências a respeito, hoje se admite, em geral, que a discriminação positiva, acompanhada de medidas legislativas a favor da língua, culturas e comunidades em perigo de extinção é justa. (FERNÁNDEZ BUEY, s.d., p. 8).

O destaque à discriminação positiva representa um passo a favor das comunidades, culturas e subculturas minoritárias e historicamente excluídas da vida pública: “Este passo tem sido uma consequência da luta por justiça e igualdade dos direitos civis de comunidades, etnias, grupos e coletivos em diferentes países do mundo.” (FERNÁNDEZ BUEY, s.d., p. 8).

No campo do direito, os debates multiculturalistas, além de polemizar a questão do valor das culturas que dinamizam as relações entre os povos, afetam a educação dos cidadãos no reconhecimento das diferenças culturais. A esse respeito, fazemos aqui uma aproximação das ideias de Fernández Buey à história dos povos afro-descendentes e indígenas do Brasil, que durante séculos foram escravizados, explorados, dizimados, privados dos seus direitos sociais, políticos e culturais.

Hoje, ao comemorarmos os dez anos da Lei Federal 10.634/2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, tornando obrigatória a inclusão, nos currículos oficiais da rede de ensino, da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” (BRASIL, 2003), podemos dizer que, como uma das ações afirmativas no bojo das políticas públicas brasileiras, contribuiu, em grande parte, para o resgate dessas culturas no imaginário do povo. Contudo, o preparo e a consciência crítica dos educadores são de extrema importância no processo de preservação das diferenças.

Na busca pela valorização e preservação das diferenças, retomamos os dizeres de Fernández Buey sobre os riscos da homogeneização das culturas na sociedade globalizada que, sob a influência do capitalismo, valoriza os hábitos e valores dos países que integram os impérios econômicos atuais: Estados Unidos da América e União Europeia. Assim, o velho eurocentrismo revestido do novo toma como referencial a cultura desses povos, resultando, portanto, no euroamericanocentrismo, imposto e consumido avassaladoramente por grande parte da população (FERNÁNDEZ BUEY, s.d.).

Conflitos culturais são verificados num processo contínuo que envolve a relação de poder e a busca por controle hegemônico da política nesses grandes centros. Manifestam-se de diferentes formas tais como: a xenofobia, o racismo, o preconceito, as intolerâncias às práticas religiosas, a prepotência

do ocidentalismo que ignora as diferenças culturais; o sentimento de perda da identidade cultural das populações que migram, as dificuldades para adaptar-se à cultura dos países receptores, bem como, ao próprio país que recebe os imigrantes, por sentirem-se ameaçados em seu território. (FERNÁNDEZ BUEY, s.d.)

Considerações

Uma inspiradora abordagem sobre cultura e multiculturalismo feita por Fernández Buey, partindo da noção dos conflitos culturais desencadeados pelo movimento populacional na história, nos anuncia a importância do reconhecimento da trama política e ideológica dos fatos históricos, de modo a que possamos levar à luta o reconhecimento da identidade cultural diferenciada, do direito de ser aceito sem negação das origens. A grandeza da obra de Fernández Buey, nessa perspectiva, revela a crítica feroz e contundente que o autor faz contra o imperialismo do colonizador, que privilegia o ter, o dominar, o conquistar, a imposição de valores éticos, culturais e morais. É um alerta sobre a exploração do homem pelo homem.

Referências

BOFF, L. **Virtudes para um outro mundo possível**. Hospitalidade: direito e dever de todos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

BRASIL. **Lei Federal 10.639**, de 9 de janeiro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 22 jan. 2013.

FERNÁNDEZ BUEY, F. “¿Quiénes son en verdad los bárbaros? La respuesta de Bartolomé de Las Casas”. In: **La gran perturbación**. Discurso del índio metropolitano. Barcelona: El Viejo Topo, 2000. Disponível em: <<http://www.upf.edu/materials/polietica/actualitat/bibliotecabuey.html>>. Acesso em: 01 dez. 2012.

_____. Buscando un punto de vista sobre el choque cultural. Prólogo. In: **La gran perturbación**. Discurso del índio metropolitano. Barcelona: Destino, 1996. Disponível em: <<http://www.upf.edu/materials/polietica/actualitat/bibliotecabuey.html>>. Acesso em: 20 out. 2012.

_____. Introducción. In: **Cristianismo y defensa del índio americano**. Bartolomé de Las Casas. Madri: Los Libros de la Catarata, 1999. Disponível em: <<http://books.google.com.br>>. Acesso em: 15 jan. 2013.

_____. **Para el debate sobre multiculturalismo.** s.d. Disponível em: <<http://www.upf.edu/materials/polietica/actualitat/bibliotecabuey.html>>. Acesso em: 27 nov. 2012.

_____. Sobre el encuentro entre culturas. Una perspectiva ético-política. In: BILBENY, N. (ed.). **Per una ètica intercultural.** Reflexiones interdisciplinàries, Editorial Mediterrània – Fundación Jaume Bofill, Barcelona, 2002, p. 95-109. Disponível em: <<http://www.upf.edu/materials/polietica/actualitat/bibliotecabuey.html>>. Acesso em: 27 nov. 2012.

GUGEL, M. A. Discriminação Positiva. **Rev. MPT.** Brasília, ano X, n. 19, p.15-24, março, 2000. Disponível em: <<http://www.anpt.org.br/site/download/revista-mpt-19.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2013.

A utopia do movimento alterglobalizador

Artemis Torres

Muitos daqueles que se especializam na área da Educação e, como professores e pesquisadores, se envolvem no trato com métodos e técnicas de ensino, concepções de currículos, micro e macro planejamentos e avaliação de sistemas, nem por isso se dão conta da sua extensão, complexidade e importância na definição dos destinos de uma sociedade. Isso porque a sua própria formação especializada e a ação disciplinar compartimentada os impedem de reconhecer que, do outro lado dos muros da escola, há um universo fervilhante de ações educativas de especial conteúdo e significado ao qual valeria certamente a pena estarem atentos. Ao conhecê-lo, compreenderiam mais as suas próprias práticas, na medida em que, ao serem introduzidos no “outro” universo, este, por ser “outro”, iria certamente fazê-los reconhecer-se em suas grandezas, mas também em seus defeitos e precariedades.

Já me posicionei tempos atrás, em artigo publicado na *Revista de Educação Pública*, sobre o proveito que possa ter a abertura de uma interlocução entre esses dois tipos de ação educativa: de um lado, a promovida pela escola, de outro, aquela dos movimentos sociais. Afirmei então:

[...] os Movimentos Sociais não são um lugar iluminado, cheio de graça.

No entanto, com todas as mazelas que possam conter, são os lugares das vontades em ação, da consciência do valor do trabalho coletivo nutrido por um projeto. Neles se aprendem lições de cidadania, no sentido de que facultam aos seus protagonistas reconhecerem-se como sujeitos políticos, comprometidos com as soluções dos problemas sentidos [...] que fazem parte de sua história, seja ela a pequena história do bairro ou da fábrica, seja ela a história mais universal, relacionada aos problemas planetários. (TORRES, 2005, p. 165-166).

Aqui, agora, sem perder de vista esse pano de fundo, referente à dimensão pedagógica do movimento social, quero deter-me nas particularidades que os movimentos sociais contemporâneos carregam e, a partir daí, inquirir sobre a sua força política no enfrentamento das grandes crises que vêm atingindo todos os setores da vida. As minhas indagações brotam das análises que tenho acompanhado acerca do ainda misterioso desdobramento que possa

vir a ter o fenômeno do chamado movimento de movimentos. Inclusive, em texto mais recentemente publicado¹, abordei o assunto, tentando de algum modo acrescentar algumas peças mais na montagem desse quebra-cabeça. Volto, pois, a insistir nele.

Conhecido inicialmente como movimento de movimentos, comenta-se sobre a sua capacidade de expansão e articulação por todo o planeta nas mais distintas formas de expressão e em conformidade com as idiossincrasias locais. Comenta-se também que, ao lado da diversidade que apresenta, o Movimento, que a partir de agora passarei a caracterizar como alterglobalizador ou altermundista², tem concentrado adesões de representantes de tradições ideológicas distintas em torno de uma bandeira comum que é a esperança e a luta por “um novo mundo possível”.

A demonstração dessa capacidade agregadora tem levado ao questionamento sobre ser o Movimento o sujeito coletivo que vem substituir os partidos políticos na tarefa de delineamento e condução de um projeto alternativo para a sociedade, portanto, responsável pela construção de uma nova hegemonia e tendo em seus horizontes a conquista do poder do Estado.

Geralmente, os que se vinculam à tradição marxista e insistem na importância e necessidade de sua refundação, têm feito observações críticas e apontado limitações contidas nessa hipótese. Penso que Atilio Boron sintetiza muito bem o teor dessas observações quando, fazendo recomendações aos movimentos sociais e às forças populares empenhadas em abolir o capitalismo, afirma que:

[...] para ambas as coisas – conquista do poder político e construção de uma nova sociedade – se requer criar um novo bloco histórico sob a hegemonia dos setores mais avançados das classes e camadas populares. Que esta hegemonia, além disso, só poderá ser realizada se se superam os particularismos dos diferentes segmentos do campo popular e se levanta como meta a conquista dos objetivos universais das camadas e classes subordinadas: pôr fim à dominação de classe e ao reinado do capital. (BORON, 2011, p. 43, tradução pessoal).

1 Cf. Torres (2011).

2 O movimento de movimentos passou a se chamar movimento anti-globalização desde o Fórum Social Mundial (FSM) ocorrido em 2001, em Porto Alegre. Posteriormente, em Paris, em reunião do Fórum, pertinentes argumentos a propósito de sua capacidade de não só resistir ao movimento da globalização mundial, mas de propor também uma globalização alternativa, levaram à substituição do prefixo “anti” por “alter”.

As recomendações de Boron, a meu ver, parecem ser um alerta a respeito da provável inadequação de análises que, interessada e sectariamente, secundarizam o foco principal, que deve ser a especificidade do movimento alterglobalização à luz do momento histórico em que se dá.

Numa tentativa de melhor compreender o papel deste movimento na história contemporânea, saio em busca dos textos produzidos por Fernández Buey sobre o tema. Pensador militante de todas as causas em favor daqueles que preferia chamar “los de abajo”, ele dialogou com a intelectualidade contemporânea, fazendo críticas contundentes às democracias liberais, alçadas à condição de “melhores dos mundos possíveis”, mas ostentadoras de contradições que ferem todos os cânones da democracia. Nesse diálogo, desenvolveu argumentos suficientemente convincentes para assegurar a pertinência, a necessidade e a urgência da continuidade da utopia de uma sociedade de iguais. A esse respeito, deixou-nos um legado no qual é possível identificar não só as exigências de uma autocrítica por parte das esquerdas, como também, e a esse propósito, a sugestão de um acurado exame do que ocorre no mundo, do ponto de vista das lutas por mudança social.

Dotado de uma capacidade inigualável de relacionar os fatos à sua história e pondo-se em guarda contra todo e qualquer tipo de ideologismo, Fernández Buey teceu muitas e preciosas análises sobre o movimento alterglobalizador, cujo desenrolar acompanhava entusiasticamente. Os argumentos sobre o tema que me interessa destacar neste momento em seus textos dizem respeito às possibilidades e limites políticos do Movimento. Com vistas a isso, estruturei o capítulo em três seções assim consubstanciadas: na primeira, algumas ideias sugestivas a propósito da tarefa que se põe para hoje, consistente em recuperar o ideário socialista; na segunda, o mapeamento daquelas características do Movimento que justificam o seu papel de destaque em relação à referida tarefa. Na terceira, em caráter conclusivo, a argumentação sobre a relação entre movimento e partido.

1. Por um novo socialismo

Incansável no desvendamento de novas pistas que indiquem a possibilidade de revigoração da tradição socialista, em 1996, no livro *Ni Tribunos*³, de autoria compartilhada com J. Riechmann, Fernández Buey

3 Todas as fontes bibliográficas de autoria de Fernández Buey serão referidas dentro do texto pela primeira palavra ou primeiras letras do título. Assim, o livro *Ni tribunos* será referido como NT, *Redes que dan libertad* será referido como REDES e assim por diante.

crítica de maneira contundente a visão ideologizada que se faz recorrente entre grande parte dos que se afirmam de esquerda. Para ele, nem ideologismo nem pragmatismo e cinismo servem àqueles que acreditam na possibilidade de “um socialismo que não seja exclusivista, que não perca de vista o mundo (a desigualdade no plano mundial) [...]”⁴. (NT, 1996, p. 114).

A renovação do socialismo passa, portanto, pelo “reconhecimento franco da derrota⁵ das distintas correntes em que se dividiu o socialismo moderno, desde a Primeira Internacional em diante”⁶. Nesse reconhecimento deverão estar implicados: 1) o fato de que há que se falar em derrota, independentemente das grandes conquistas resultantes da ação socialista no mundo, e que foram muitas, e 2) o fato de que é crescente o problema da mundialização do capitalismo, o qual gera mais diferença entre pobres e ricos, mais espoliação da natureza e mais alienação das pessoas. Donde a importância de se conceber um novo tipo de internacionalismo para o enfrentamento da globalização capitalista.

Por outro lado, é preciso também – continua Fernández Buey – observar que não há somente o derrotismo e o descrédito no socialismo, por consequência mesmo desses dois fatos acima aludidos. Há também, ao mesmo tempo, a aspiração à desalienação, para enfrentar o processo de desumanização promovido pelo mercantilismo universal; a aspiração à redução da enorme brecha entre Norte e Sul, para coibir a expansão do mercado da droga, as migrações massivas e o perigo de guerras interétnicas; e a aspiração a uma “vida harmônica e respeitosa da natureza”, impossível de se alcançar sem alguma forma de regulação e planificação. (NT, 1996, p. 42-44). Em suma,

Desalienação, aproximação das condições de vida entre Norte e Sul e aceitação das consequências da perspectiva ecológica exigem, hoje como ontem, mas com mais urgência que ontem, se possível, a racionalização das relações sociais, a sociedade regulada. (NT, 1996, p. 43).

O socialismo defendido por Fernández Buey é, portanto, “o socialismo da regulação da produção em função das necessidades sociais da cidadania, [...] o socialismo antimilitarista que postula a dissolução dos exércitos

4 Esta e as demais citações ao longo do texto são traduções de minha autoria.

5 Derrota, não fracasso, porque este implicaria igualdade de condições na batalha. (NT, 1996, p. 42).

6 Socialismo, anarquismo e social-democracia.

permanentes; [...] o socialismo da desalienação e da superação da sociedade classista do trabalho”. (REDES, 1995, p. 179).

Socialismo que, para se constituir, necessita de novos parâmetros que possibilitem entender as alianças que se estão produzindo entre tão diversos tipos de interesses, como são os partidários, os sindicais, os de gênero, os ecologistas, os sexistas etc. Interesses que têm em comum a urgência de uma articulação de âmbito global envolvendo todos os que se proponham a fazer frente à “progressiva mundialização da economia e [à sua] repercussão sobre a uniformização das culturas”. (NT, 1996, p. XXXI).

Em suma, Fernández Buey não vê como é que se poderão enfrentar os graves problemas da contemporaneidade sem alguma forma de socialismo e de um socialismo renovado. E, tendo em conta que a ideia socialista de muitos marxismos entrou em crise profunda, fazendo falta “referências ideológicas claras” (Conversaciones, 2011), sugere que ela deva “*ser [reconstruída] a partir do reconhecimento da insuficiência do velho e a partir dos dados novos.*” (NT, 1996, p. 31). São esses os dois desafios a serem assumidos indelegável e inadiavelmente por aqueles que pretendam “fazer algo sério e prático em favor de um mundo mais justo, mais igualitário e mais habitável”. (UTOPIÁS, 2007, p. 15).

O desafio da autorrevisão, do “reconhecimento da insuficiência do velho”, assunto recorrente em seus escritos datados das duas últimas décadas, diz respeito à recuperação do sentido originário dos grandes conceitos da tradição socialista, “[porque] a capacidade de nomear, de pôr nome às coisas, é essencial para conhecer e para mudar o mundo”. (UTOPIÁS, 2007, p. 15). Essa tarefa é que possibilitará deter os estragos crescentes gerados pelo impacto da demonização dos movimentos sociais promovida pelo poder estabelecido.

Fernández Buey reconhece o papel crucial dos meios de comunicação de massa⁷ nesse processo de demonização, concorrendo para a destruição da lógica do discurso e a consequente perda da memória histórica. Em decorrência dessa atuação, de forma *ad hoc*, vai sendo composta uma história oficial que trata de ocultar todos os vestígios de resistência que o socialismo e os outros tradicionais movimentos emancipatórios acumularam ao longo da história. Criam-se assim condições desvantajosas para os que ainda resistem, ao ser dificultado o processo de formação de intelectuais nesse projeto tão exigente de dedicação e persistência e único capaz de dar combate à fragmentação em curso. Nas suas próprias palavras:

7 Ou meios de “intoxicação” (ou conformação) de massas, como Fernández Buey ironicamente os denomina. Cf. REDES, 1995, p. 188.

“[...] apesar das novas disponibilidades técnicas, aumentam as dificuldades para transmitir de geração em geração experiências que foram notáveis como protesto social. Isto é hoje em dia um obstáculo cuja importância há que considerar ao tratar de fazer da história dos próprios movimentos sociais elemento educativo dos novos adeptos, filiados e militantes.” (REDES, 1995, p. 189).

No processo de autorrevisão há que ser reconsiderada a união entre ciência e utopia, levando-se em conta que tal união é que vai assegurar uma ética coletiva. Fernández Buey é incisivo: “Renunciar à ciência para ficar com a mera utopia pode ser moralmente saudabilíssimo (sobretudo na época do reconhecimento generalizado dos perigos da tecnociência), mas acaba sendo contraproducente do ponto de vista da ética coletiva”. (UTOPIÁS, 2007, p. 15-16).

As ideias de Fernández Buey a respeito da relação entre ética e política remontam à nobre significação de política formulada por Aristóteles, segundo o qual “os temas da ética e os temas da política se inter-relacionam de tal forma que constituem um todo único”. Para o filósofo grego, “Somente na *polis*, na participação comunitária, pode o homem praticar sua virtude e alcançar sua felicidade”. Fernández Buey reconhece que essa concepção aristotélica da relação entre ética e política se confronta diretamente com a “concepção religioso-teológica [...] que conformou toda cultura [...] de base cristã”. Assim, alerta, a preeminência de um ou outro – ética ou política – vai estar condicionada à “ênfase que se ponha na consideração do ser humano como animal social, cívico e, portanto, político ou como indivíduo-pessoa com responsabilidades e deveres relacionados a outras instâncias (talvez transcendentais) que não são as da *polis*”. (Ética, 1996, p. 21-22, 25, 27).

Além da autorrevisão, a refundação socialista implica também olhar ao redor, acompanhar os acontecimentos, reconhecer o novo e, assim fazendo, aquilatar o tipo e a intensidade das mudanças a serem feitas. Já afirmava Fernández Buey em 1996:

“Qualquer projeto de transformação, em qualquer das principais áreas geográficas ou socioeconômicas de nosso mundo, terá que se propor a **organização da vontade internacionalista dos de abaixo**. Este é um ponto essencial na época do Império único e do pensamento quase único. Porém, para isso se necessitam ao mesmo tempo conhecimentos das inter-relações e vivências compartilhadas que ainda não se tem e que dificilmente se conseguirão pelas vias

tradicionais de comunicação de interesses. **Farão falta novas redes.**” (NT, 1996, p. XXXI, grifos meus).

A organização da vontade internacionalista dos de abaixo..., a necessidade de novas redes sociais... Uma antevisão da força social que já despontava como resposta sob a forma de movimento de movimentos.

2. A utopia do movimento alterglobalizador

Estudioso dos movimentos sociais, Fernández Buey viu no movimento de movimentos o lugar onde se consolidou com mais força, ultimamente, o espírito da utopia sócio-política.

Conforme a caracterização feita por ele no livro *Guía para uma globalização alternativa. Outro mundo é possível*⁸, o movimento alterglobalização é um movimento “de resistência global”, cujos protagonistas, movidos por causas as mais diversas (partidárias, sindicais, ecológicas, pacifistas, indigenistas, antirracistas etc.), coincidem em priorizar “a defesa dos direitos humanos, dos direitos sociais e dos direitos civis.” Ele carrega em si todas as “tendências e diferenças ideológicas, táticas e estratégicas” que caracterizam os novos movimentos sociais⁹. Também incorpora sindicatos e partidos políticos mais afinados aos movimentos sociais e que se mantêm críticos em relação à política institucional. (GUÍA, 2005, p. 123).

Como explicação para essa capacidade agregativa do movimento altermundista, Fernández Buey aponta então não só o fato de ele se encontrar ainda em sua fase inicial, mas também o de que seus protagonistas têm fortes pontos em comum: prioridade ao social mais que ao político, que é possível observar em algumas de suas principais reivindicações; crítica à democracia representativa existente; repúdio ao caráter neofascista do neoliberalismo; autonomia para criação de redes próprias de contrainformação via *internet*, o que lhe possibilita livrar-se da pressão dos meios de comunicação social. (GUÍA, 2005, p. 124).

O Fórum Social Mundial (FSM)¹⁰, que constitui a forma mais completa de expressão do Movimento, atrai a atenção de Fernández Buey no que

8 Foi nesse livro, me parece, que Fernández Buey mais exclusivamente dedicou atenção ao “movimento de movimentos”.

9 O autor alude aos movimentos que têm origem na década dos anos 60, caracterizados como movimentos de um só assunto e críticos não só da “democracia realmente existente”, como do “socialismo realmente existente” (cf. FFB, 2002).

10 Sobre o FSM e suas edições pelo mundo afora, consultar o site <http://www.forumsocialmundial.org.br/>.

concerne à exigência de que tanto a “análise da situação [quanto a] elaboração de propostas alternativas” devam passar “ao âmbito público, às organizações e movimentos que atuam na base da sociedade mundial”. (GUÍA, 2005, p. 128). Tal característica se configura, para ele, como um princípio que distingue o Fórum de todos os congêneres até então existentes.

No entanto, reconhece que o caráter plural do FSM, reunindo uma diversidade de forças sociais entre as quais partidos políticos, e, ao mesmo tempo, a sua determinação a respeito da participação efetiva dos representantes da base têm levado ao surgimento de tensões no campo político, com algumas consequências importantes. A primeira e positiva consequência a que ele se refere é o fato inegável de que o FSM tem conseguido promover o encontro de cientistas e intelectuais (trazendo suas propostas alternativas) com uma base social que vem buscando alternativas práticas no campo social. A segunda consequência é a tensão que isso tem gerado entre “sociedade política institucionalizada e sociedade civil¹¹”, estimulando alguns grandes partidos políticos a intervir nas atividades do Fórum, daí derivando o crescimento, no seu interior, da disputa entre posições ideológicas distintas, que vão do espírito antissistema ao reformismo, que chega a se revelar inclusive nos seus próprios objetivos.

A esse respeito, já desde os anos 90, Fernández Buey observava uma movimentação que consistia na aproximação entre tradições distintas de libertação. A isso denominou “cruzamento de gêneros”, consistente na “aproximação entre o pensamento político laico que continua mantendo a ideia da libertação ou emancipação do gênero humano e as comunidades religiosas de base inspiradas em filosofias ou teologias da libertação”. Tal fenômeno, inclusive, ao contrário do que muitos afirmavam, “não estava restrito ao âmbito de América Latina ou dos países subdesenvolvidos”. (REDES, 1995, p. 197-202).

Dez anos depois, em 2005, Fernández Buey volta ao tema, desta vez para mostrar, ilustrando o caráter inovador do Movimento, a aproximação entre os marxistas, os liberais históricos, os anarquistas, os cristãos, todos eles se pronunciando em favor de uma unidade. Trata-se, afirma, de uma aproximação que se dá “por integração de ideias que vêm de Spinoza, de Marx, de Rosa Luxemburgo e que se cruzam com ideias de Thoreau, de Gandhi e de Luther King, mas também com outras ideias e atitudes que vêm de Francisco de Assis ou das tradições orientais.” Essa é uma novidade que, segundo ele, se está

11 O autor faz questão de explicitar o que estaria entendendo por sociedade civil no contexto da sua argumentação: “as associações e organizações que ficam à margem da sociedade política, isto é, do sistema de partidos políticos com representação institucional, mas prioritariamente aquela parte da sociedade que é consciente do que quer dizer civilidade em nosso mundo e age conseqüentemente”. (REDES, 2005, p. 128).

consolidando no horizonte da luta alterglobalização e que ele decide batizar provisoriamente como ‘novo libertarismo’”. (GUÍA, 2005, p. 25).

FFB vê no movimento alterglobalizador o ressurgimento de uma utopia não preocupada com os detalhes do que seria a sociedade futura, mas que, sim, procura destacar “os critérios de possibilidade” para alcançá-la. Uma utopia que não pretende ser uma transição para a ciência, como pretendeu a vertente ortodoxa do marxismo, tendo-a, em vez disso, como aliada, sabendo

“que o conhecimento científico disponível no presente não prova ou demonstra a necessidade da sociedade alternativa do futuro, mas, no máximo, nos sugere [...] o que plausivelmente está para além dos limites do humano. [Uma utopia que ressurge] como um tipo de pensamento que, inclusive quando se expressa em termos especulativos, não pretende estar em desacordo com a ciência [...], mas trata de juntar ciência e consciência”. (UTOPIÁS, 2007, p. 301, 320).

Movimento alterglobalizador e poder de Estado

Para concluir, retomo a indagação inicial relativa à relação entre movimento social e partido político, relação esta especialmente séria quando se trata de conceber e ir em busca de “outro mundo possível”. Em sua abordagem do tema, Fernández Buey renega, tomando-os como extremos, os dois pontos de vista que hoje em dia se polarizam em suas formulações sobre quem deva ser o condutor dessa busca. De um lado está um ponto de vista neomarxista que, aceitando a teoria gramsciana sobre partido político, “propugna a transformação do atual movimento de movimentos em um partido orgânico internacional [...] admitindo a [sua] heterogeneidade sociocultural e a pluralidade de correntes [nele] existente [...]”. De outro lado está um ponto de vista neoanarquista, segundo o qual o partido “já não serve sequer na forma de intelectual coletivo [...] por sua tendência à identificação com o Estado, com o poder em toda a extensão da palavra”. Assim, esse segundo ponto de vista propugna “um contrapoder de forma movimentista que continue pensando em mudar o mundo, *mas sem tomar o poder*”. (GUÍA, 2005, p. 185-86)

Fernández Buey argumenta sobre a conveniência de se “continuar mantendo a orientação maquiaveliana de Gramsci sobre o político”. No entanto, considera que, mesmo não tendo obsolecido o sistema de partidos, faz-se necessário repensar alguns elementos nesse campo, tais como: a ideia de que o partido deva

“representar o conjunto da classe social subalterna”; a ideia de que o partido deva “fazer-se Estado e identificar-se, em última instância, com *o todo* sociopolítico [...]”; a ideia de que os membros ou filiados ao partido [...] têm de compartilhar uma (e somente uma) determinada concepção do mundo”. (GUÍA, 2005, p. 186-189).

Efetivamente, Fernández Buey está convencido de que “o ponto de partida para pensar sobre o príncipe pós-moderno não deve ser uma reproposição da ideia totalizante do partido orgânico”. (GUÍA, 2005, p. 191). Isso porque o movimento alterglobalizador, em sua expansão crescente tanto quantitativa, quanto qualitativa, vem ensinando algo com o seu internacionalismo: a necessidade de que a crítica ao capitalismo seja menos economicista e politicista. Contudo, afirma, há que evitar que a antipolítica, que parece configurar-se como uma tendência dominante no movimento alterglobalizador (mudar o mundo sem tomar o poder), faça perder de vista a grande importância da ciência ao lado da crítica. Nas suas palavras:

[...] no atual movimento antipoder (queira este ou não converter-se em contrapoder) há, creio, suficiente compaixão e menos ciência do que seria necessário. Inclusive, há às vezes um tipo de crítica muito ideológica à ciência que mal corresponde à intenção de elevar a utopia à utopia concreta, o grito à paixão racional, o desejo de libertação a programa de libertação. (GUÍA, 2005, p. 198).

A crítica da política se faz necessária, mas não certamente pela sua substituição pela antipolítica, pela sua negação. Há de ser a crítica não ideologizada, mas racional. Neste momento histórico em que vivemos, lembra Fernández Buey, talvez se possa conceber “outra forma de fazer política: a recuperação, em suma, da política como ética do coletivo”, que seria uma fusão da ética com o político. (GUÍA, 2005, p. 204).

Mais que respostas sobre um processo em curso, são estas, enfim, as indagações pertinentes e sensatas de alguém que, ao longo de sua vida, não deixou de ser jamais um “agitador de la utopía”, como bem o qualificou seu colega e amigo Antoni Domenech.

Todos os que, hoje, em seu amadurecimento crítico frente ao mundo, fizeram a sua opção pelos setores sociais submetidos a desmandos e injustiças na sociedade capitalista e insistem em alimentar a esperança de uma sociedade sustentada pelo princípio da igualdade encontram certamente nos escritos de Fernández Buey razões de sobra para prosseguirem em sua luta. É, afinal, ele mesmo quem afirma: “[o tempo das utopias] não passou “para os que ainda têm um mundo por ganhar e uma esperança.” (UTOPIÁS, 2007, p. 15).

Referências

BORON, A. Movimientos sociales, democracia y construcción de hegemonia en América Latina. Reflexiones a propósito del legado gramsciano. In: SEMERARO, G. *et al.* **Gramsci e os movimentos populares**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2011, p. 11-43.

FERNÁNDEZ BUEY, F.; RIECHMANN, J. **Redes que dan libertad**. 1. ed. 1. reimpressão. Barcelona: Paidós, 1995.

_____.; RIECHMANN, J. **Ni tribunus**. Ideas y materiales para un programa ecosocialista. Madrid: Siglo XXI, 1996.

_____. **Ética y filosofía política**. Asuntos públicos controvertidos. Barcelona: Bellaterra, 2000. (Serie General Universitaria 5).

_____. **Leyendo a Gramsci**. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.

_____. **Los movimientos sociales alternativos**. Disponível em: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=101>. Acesso em: setembro de 2002.

_____. **Guía para una globalización alternativa**. Barcelona: Byblos, 2005.

_____. **Utopías e ilusiones naturales**. Barcelona: El Viejo Topo, 2007.

_____. Los antisistemas son una minoría. Entrevista concedida a **Radio 5 – Asunto del día** en 05/10/10. Disponível em: <http://migre.me/eX7bM>. Acesso em: janeiro de 2013.

_____. Entrevista sobre el movimiento 15-M. **Radio 5** en 18/05/2011. Disponível em: <http://migre.me/eX7eU>. Acesso em: janeiro de 2013.

_____. Conversaciones con Francisco Fernández Buey: la incesante búsqueda de una alternativa de izquierda. Entrevista concedida a Jaume Botey. **IGLESIA VIVA, Cristianismo y Justicia**, Barcelona, n. 246, abril-junio. 2011, p. 73-90. Disponível em: <http://www.iglesiaviva.org/246/246-21-CONVER.pdf>. Acesso em: janeiro de 2013.

_____. **Sobre la noción de materialismo en Gramsci**. Disponível em: <http://www.acesa.com/gramsci/page=visualizar&id=166>. Acesso em: julho de 2003.

LIGUORE, G. Movimentos sociais e o papel do partido no pensamento de Gramsci e hoje. In: SEMERARO, G. *et al.* **Gramsci e**

os movimentos populares. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2011, p. 257-270.

TORRES, A. Educação em movimentos sociais: novos atores, novos desafios. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 14, n. 26, jul.-dez. 2005, p. 155-168.

_____. Os movimentos de cultura pedagógica subterrânea rumo a “outro mundo possível”. In: TORRES, A.; SEMERARO, G. (Orgs). **Sobre saberes, educação e democracia.** Cuiabá: EdUFMT, 2011, p. 89-104.

A universidade democrática na perspectiva de Paco Buey

Elizandra de Siqueira
Nicanor Palhares Sá

Há alguns aspectos sobre os quais as autoridades universitárias não desejam refletir: o mal-estar trazido pelo reforço do vínculo mercantil de dependência das empresas às universidades e pela perda da tão cara autonomia; o gasto de grandes somas em publicidade a favor de um Processo dito de custo zero, quando se deveriam utilizar recursos financeiros para uma verdadeira mudança estrutural e metodológica; a crise econômica que avulta as taxas de desemprego, trazendo efeitos visíveis às expectativas dos estudantes universitários. Além disso, a necessidade cada vez mais premente de os jovens conciliarem trabalho e estudo ocorre sem que os representantes do poder público se preocupem com projetos, programas ou leis para a solução desse desequilíbrio. Essas afirmações foram feitas por Francisco Fernández Buey, em 2009, ao apresentar suas reflexões e memórias acerca da temática Universidade Democrática.

À primeira vista, tais afirmações têm aparência de serem apenas localizadas em uma região no planeta: a Espanha ou, talvez, de modo mais amplo, a Europa. No entanto, se a leitura for realizada com base em pressupostos de análise amplificados e aprofundados, ver-se-á que a abordagem de Buey merece uma extensão maior, pois suas reflexões podem e devem ser aplicadas aos processos de reforma universitária em países da comunidade europeia, América Latina e Estados Unidos.

Assim, observando essas conjecturas tão controversas, as declarações do saudoso Paco Buey não podem ser consideradas apenas sob o prisma de suas memórias relativas à sua participação nos movimentos estudantis universitários. Elas vão além, quando oferecem visibilidade à trajetória do desenvolvimento universitário, tanto espanhol quanto europeu ou mundial, a partir das percepções e reflexões de alguém que atuou no seio das manifestações de estudantes e na carreira acadêmica, configurando-se como circunstância oportuna para revelar a essência da universidade pública autônoma e democrática.

O que se fala ou lê sobre a universidade, atualmente, é que ela tem a função de preparar as pessoas para o mercado de trabalho ou para a pesquisa. Dessa forma, não se levam em consideração as formas de transmissão e construção de conhecimentos para outra função também relativa à universidade: “a de criar e organizar hegemonia”, segundo a interpretação gramsciana, ou seja,

no sentido de suscitar, além da dominação político-estatal, o consenso e o consentimento das pessoas. A busca por uma universidade autônoma e democrática está presente em vários momentos da história tanto nacional quanto mundial. Destaquem-se as manifestações contra a ditadura, por exemplo, no Brasil e na Espanha.

Naquele país, houve desde 1960 até os dias atuais várias manifestações que demonstraram a força estudantil universitária, ao mesmo tempo em que evidenciaram os desejos e anseios dessa parcela da população por condições de acesso ao ensino superior de modo autônomo e democrático. Ela buscava compreender e alimentar um processo de ensino no qual, além do acesso universal, toda a comunidade universitária participasse de sua gestão e da tomada de decisões. O resultado foi uma organização própria dos estudantes e uma ideia de universidade alternativa. “Por universidade democrática se entendia uma universidade em que fossem superadas as barreiras classistas então existentes, democratizando seus órgãos de gestão e representação, livre na expressão das ideias” (FERNÁNDEZ BUEY, 2009, p. 19). A proposta aspirava a contemplar uma democracia política, social e econômica, que considerasse a diversidade linguística e cultural da Espanha. Os estudantes foram protagonistas desse processo, sendo liderados pelos melhores alunos de todas as faculdades e universidades espanholas. Estes, por isso mesmo, tinham prestígio e respeito dos demais alunos e revelavam um comportamento claramente democrático nas assembleias e fora delas, no cumprimento dos acordos e decisões. Isso identificou os acadêmicos como militantes comunistas que lutavam pela democracia, em um contexto sociopolítico no qual a forte propaganda anticomunista e o revisionismo histórico, forçosamente, comparavam essas ações ao que havia sido o comunismo em outros locais, na URSS, por exemplo.

Para Fernández Buey (2009), dessa dedicada participação estudantil depreende-se que a universidade não deve ficar isolada dos problemas sociais. É seu papel, através de seus estudantes e professores, a luta pela liberdade, para que se alcance uma formação intelectual ampla e, ao mesmo tempo, restrita dos jovens. Ampla no sentido de prepará-los tecnicamente para as exigências atuais e futuras da sociedade e, filosoficamente, para poder compreendê-la. Restrita no sentido de ser aprofundada na especialização de conhecimentos.

Na década de 1960, a origem das manifestações universitárias estava diretamente relacionada com a perceptível inadequação do “sistema de ensino superior e a insatisfação dos estudantes diante da situação da universidade ou, mais precisamente, a consciência de tal inadequação e das contradições que eram geradas na sociedade” (FERNÁNDEZ BUEY, 2009, p. 51). Em sua maioria, esses estudantes eram de classe média, nascidos no período

pós-segunda Guerra Mundial, que buscavam uma “multiversidade”, não uma universidade que fosse livre no sentido de contemplar os direitos civis para todos, contra o paternalismo e o autoritarismo dentro das instituições. Na verdade, o que ocorria era um choque entre as velhas estruturas universitárias e as leis que começavam a abrir o acesso à universidade e ao ensino para todos. Considerando-se que nos Estados Unidos e em vários países da Europa, naquela época, mais de 50% da população tinham menos de 25 anos de idade, era óbvia a necessidade de se abrirem as portas das universidades para todos.

As manifestações prosseguiram com certa regularidade, apesar de, em alguns momentos, perderem a força, mas sempre orientadas pela aspiração quase utópica de uma universidade onde os ideais de autonomia e democracia fossem respeitados. Pode-se declarar que, desde meados do século XX até os dias atuais, estudantes e professores organizaram-se política e socialmente para que essa aspiração fosse conquistada, sempre sofrendo represálias e obstáculos tanto financeiros, quanto políticos e até mesmo físicos, através de repressões brutais em prisões ou atividades forçadas.

Um desses obstáculos políticos, na Europa, no ano 2000, foi proposto por um conjunto de participantes da Conferência de Reitores, o qual criou um documento chamado *Informe Universidad 2000* ou *Informe Bricall*, que apresentaria as bases para o Plano de Bolonha, posteriormente aprovado. Nesse documento, algumas recomendações foram oferecidas às universidades europeias, surtindo efeitos negativos nas instituições de ensino superior espanholas: adoção do sistema de créditos; valorização da aprendizagem dos alunos mais do que da carga horária; homologação de títulos e graus da União Europeia; orientação liberal e neokeynesiana (adaptação da universidade espanhola à sociedade do conhecimento globalizado, reorientação da docência e da pesquisa adaptadas à empresa competitiva, negação da possibilidade de uma universidade com um marco socioeconômico alternativo, diferente do capitalista); denúncia de desajustes nas instituições (os planos de estudos vigentes, a forma habitual de transmissão de conhecimentos, as novas titulações propostas pelas universidades, o estatuto docente, o financiamento do ensino superior, o exercício da autonomia pelas comunidades, a situação desigual da pesquisa técnico-científica por comunidades autônomas); denúncia da formação docente pela própria instituição de atuação (endogamia); substituição das bolsas de estudos por empréstimos e financiamentos aos estudantes; ampliação do tempo de permanência dos estudantes na instituição; financiamento privado para as pesquisas; publicação e venda imediata dos resultados das pesquisas para as grandes empresas (FERNÁNDEZ BUEY, 2009).

No decurso dessas intervenções nas universidades, o estudante, não só o espanhol ou europeu, mas também o brasileiro deixa de viver o processo de desenvolvimento de sua formação como um ato voluntário, em que se observa o contato próximo com o conhecimento e com a aculturação, para, ao contrário, experienciá-lo como um momento obrigatório cujas coerções residem na necessidade de adquirir conhecimentos técnicos para se manter como força operária no mercado de trabalho.

O Processo de Bolonha, iniciado em 1995, e aprofundado através das diretrizes firmadas em Lisboa, em 2000, busca “vincular as políticas europeias do conhecimento à profissão e às políticas do trabalho, ou seja, ao mercado de trabalho privado e às estratégias econômicas impostas pelos fluxos financeiros mundiais questionando a formação permanente” (SCHETTINI, 2009, p. 277).

Em suma, o Processo de Bolonha integrava todos os países da União Europeia (quarenta e cinco no total) mais dezoito não pertencentes a esse bloco, definindo-se como processo político e de reformas institucionais processadas internamente para a condução da efetiva instituição de um novo sistema europeu de educação superior até 2010. Esse processo considerou-se a si mesmo como “a chave para promover a mobilidade e a empregabilidade dos cidadãos e para a obtenção de maior compatibilidade e de maior comparabilidade” (FERNÁNDEZ BUEY, 2009).

O Plano de Bolonha poderia ser uma oportunidade para a modificação dos métodos de ensino universitários que, de certa forma, já havia tido início, desde 2000, em algumas universidades europeias, pelo que se percebe na produção acadêmica já publicada sobre o assunto (FERNÁNDEZ BUEY, 2009; SCHETTINI, 2009; LIMA, AZEVEDO, CATANI, 2008, entre outros). Contudo, essa oportunidade é obstaculizada pelas demandas e interesses de bancos e empresas que residem na origem da crise universitária atual e obrigam as instituições a adequarem seus planos de ensino à formação de mão de obra e não de indivíduos pensantes. O que realmente está ocorrendo é um pretexto para a privatização e mercantilização da universidade e da Educação (FERNÁNDEZ BUEY, 2009).

Como consequência dessas constantes reformas, o estudante universitário pode ser considerado o resultado da influência de professores que buscam a reprodução de um modelo capitalista sem crítica nem manifestações individuais, sem criação nem recriação, apenas repetição. Na sociedade, os jovens consomem os produtos intelectuais televisivos e cinematográficos produzidos em escala e são incapazes de desenvolver qualquer opinião ou fato sobre eles. A sociedade encontra-se em uma situação de consumo pelo consumo, no desejo do capital.

[...] o estudante universitário não foge da lei geral do capitalismo avançado, que é a passividade generalizada diante do espetáculo, da reificação e da mercantilização de todas as atividades culturais. [Ele] está em uma situação esquizofrênica: entre um presente miserável e as ilusões feitas de um futuro acomodado. Em sua maioria são filhos da burguesia, apesar de disporem de uma renda inferior a de qualquer assalariado e é nesse sentido que se pode dizer que são parte da nova miséria do novo proletariado. É esta situação que os conduz a uma infantilização prolongada, a uma conversão em crianças submissas ou *escravos estoicos* que acreditam que são tanto mais livres quanto mais fortes forem as cadeias que os ligam à autoridade: a família e o Estado (FERNÁNDEZ BUEY, p. 78-79).

A inserção na universidade e a busca por um curso superior, hoje, têm um papel ilusório de salvar o estudante universitário e sua família da mediocridade econômico-financeira. Ilusório, porque apenas o curso de graduação não consegue dar conta desse objetivo, uma vez que a universidade, ao se subordinar ao capital, redefine suas funções e cria novas hierarquias. A nova forma de treinamento no ensino superior, através de um saber fragmentado, torna essa força de trabalho desvalorizada¹.

A busca do indivíduo que agora possui um documento comprobatório de sua formação profissional não será alicerçada no desejo de constituir-se como ser humano intelectualizado ou aculturado, mas no sentido de alcançar um ideal econômico-financeiro ou, simplesmente, um trabalho com o qual possa sustentar suas necessidades básicas e as de sua família, na maioria dos cursos (salvaguardadas as inegáveis exceções), caracterizando a nova forma de produção e organização da hegemonia neoliberal no ensino superior.

Ortega y Gasset (1999), em seu livro *Missão da Universidade*, discute muitos problemas vinculados à universidade, principalmente, sua relação com a ciência e a pesquisa. Segundo ele, eram funções da universidade o ensino; o trabalho docente; a transmissão de conhecimentos; a preparação para as profissões intelectuais; a formação de homens cultos; a configuração de atributos para o *mandar*. Longe de dizer que a universidade não deva desenvolver a pesquisa, porém, não deve fazê-lo como fim, mas como meio de integração entre aprendizagens e de busca da aculturação, com conhecimentos

1 Quanto maior a divisão de trabalho, tanto menor será o custo para a produção e reprodução da força de trabalho e, portanto, esta será dotada de menor valor para ser vendida no mercado.

expandidos e amplos e, simultaneamente, sintéticos e sumarizados, a ponto de serem utilizados e/ou propagados a outras pessoas. Para Fernández Buey (2009), isso seria um retorno à universalidade perdida desde o Iluminismo, integrando as conquistas científicas da Física e a Biologia com os conhecimentos teóricos da Filosofia, Sociologia e História. Nessa perspectiva, a universidade deixaria de ser um espaço de elites para se tornar uma universidade de massas, à qual os operários também teriam acesso, não apenas nas fracassadas extensões universitárias. Se, na década de 1960, a função da universidade era reproduzir as ideologias funcionais das classes dominantes, mesmo que posteriormente a ela se agregassem novas funções – a formação de profissionais e a pesquisa –, agora, a função da universidade seria a de equilibrar as diferenças, conduzindo a formação para a hegemonia a todas as classes. Esse fato leva à compreensão de que o acesso à universidade e ao ensino superior existe em favor de todos e não apenas para as elites.

Assim, o acesso à universidade, que não está preparada estrutural e conceitualmente para um aumento de demanda, fica prejudicado de início, desde os conteúdos que são repetidos, inclusive do ensino médio, até a *mediocrização* da formação acadêmica, em função justamente dessa falta de preparo. No decurso dessa situação, o que se observa é o agravamento do fracasso escolar por razões já antes previstas: a dificuldade de acompanhar a formação universitária por falta de habilitações nos níveis anteriores de ensino, a impossibilidade de conciliar trabalho e tarefas acadêmicas, além da dificuldade de encontrar trabalho que possibilite auto sustentar-se após a conclusão dos estudos.

A essa conjuntura some-se a necessidade de avaliação docente presente nas instituições de ensino superior, notadamente as públicas que, obviamente, têm a obrigação de prestar contas à sociedade, uma vez que é esta que realiza o financiamento de suas atividades. Assim, a pesquisa passa a ser o ponto nodal da universidade, em função de que é através dessa atividade que as avaliações são realizadas. Toda essa situação levou, desde a década de 1990, à constituição de novas instituições de ensino superior privadas, em estreita relação com as demandas de mercado, vindas, muitas delas, de uma histórica tradição de oferta de formação para os níveis mais anteriores de ensino (na educação básica). Em resumo, as diferenças estabelecidas pelo capital se mantêm.

No entanto, o que se observa é uma discrepância interna face ao acesso universal à universidade, estando atualmente a serviço do mercado, para formar profissionais que gerenciam os operários ou que se tornam os próprios operários. Há certa atitude contraditória entre aqueles que, de alguma forma, buscaram a democracia e a autonomia universitária em todos os seus âmbitos e, agora, assumem o ponto de vista de que a formação para o mercado e a tecnocracia é que viabilizarão o país, levando-o aos níveis de desenvolvimento tão aguardados.

Assim, o que ocorreria na universidade seria, em suma, uma “multiversidade”, um espaço fragmentado onde cada um faz seu trabalho (pesquisa), sem conexão com o restante. Há uma ideologia, aparentemente inerente à universidade, que é formar bons profissionais e bons cientistas para o desenvolvimento da sociedade capitalista e de consumo. Desse modo, a formação de técnicos e a divisão técnica do trabalho, atributos que acompanham a profissionalização e a especialização dos sujeitos para o desenvolvimento da sociedade e da ciência, poderiam constituir condições fundamentais para o socialismo, uma vez que a massificação do acesso ao ensino superior proporcionaria tal fato. Porém, tais funções foram subvertidas pela demanda capitalista de mão de obra especializada, além da substituição dos operários e demais trabalhadores pelo processo de automatização industrial. Embora esse fenômeno possa soar como uma oportunidade para a formação das classes economicamente inferiores, o que ocorre é apenas uma especialização da classe trabalhadora que, em função de sua formação, pode agora operar as máquinas e demais aparelhos eletroeletrônicos destinados à produção e ao consumo na sociedade capitalista. Portanto, reproduz-se a sociedade do capital novamente no interior da universidade.

Ao analisar as relações capitalistas na educação, apesar de fazê-lo embasando-se na educação básica, Sá (1986) também reflete sobre as transformações da educação no Brasil e no mundo:

A escola burguesa visa à preparação de homens parciais, que serão rapidamente treinados no processo produtivo. Professores e alunos não precisam saber muito sobre ciência e tecnologia. O capital concentra esse saber. O saber necessário às sociedades modernas está pulverizado pelos cientistas parcelares (especialistas), pelos trabalhadores parcelares, pelos laboratórios e institutos de pesquisa especializados e distribuídos nos diversos recantos do mundo. O capital concentra e monopoliza a totalidade do saber e cada vez mais o condiciona à produção de mercadorias em escala internacional (SÁ, 1986, p. 28).

Esse pensamento vai ao encontro do de Fernández Buey (2009) , quando este realiza a crítica a esse processo de transformação da formação universitária no âmbito da sociedade espanhola, como sucedido, principalmente, a partir da metade do século XX. É possível percebê-lo não apenas dentro das fronteiras espanholas ou europeias, mas também das brasileiras e mundiais. É perceptível que ocorra uma espécie de circularidade ideológica do capital que permeia as instituições educativas como um todo.

A revolução no processo de trabalho modificou também a forma da submissão que de formal transformou-se em real, na medida em que essas transformações permitiram o completo domínio do capital sobre os meios de produção educacionais. A expropriação do saber é o ponto nodal dessa mudança. Em última instância, é o capital que determina a quantidade e qualidade desse saber realizado na escola. Esta não apenas produz trabalhadores, mas consome mercadorias (SÁ, 1986, p. 28).

A perplexidade manifesta na face de alguns, ao se inteirarem dos problemas que ocorrem nas universidades ou em alguns de seus departamentos, levanta questionamentos a respeito das práticas institucionalizadas no interior desses espaços. Parece ser inconcebível que o lugar onde se espera que se aprofunde e desenvolva a pesquisa e o conhecimento seja também o espaço de ações em troca de favores e da submissão, sem que se tomem medidas contra elas. O *locus* do mais alto grau de sabedoria e conhecimento também é lugar de seres humanos, que, nas palavras de Fernández Buey (2009), denotam problemas que ficam nas entrelinhas e em práticas irracionais veladas de paixões, egos e superegos vaidosos, ingênuos ou mal-intencionados. Além disso, a universidade também é o espaço por muitos desejado, por seus bons salários em comparação com a média, por seu *status* na sociedade, pelas férias mais longas entre outros aspectos tidos como vantajosos. Apesar disso, a universidade não é exatamente democrática, antiautoritária, autônoma e participativa; muito menos aquela que busca formar profissionais, desenvolver a ciência e transmitir a cultura que, em geral, se considera patrimônio da humanidade.

Esse ângulo da universidade, em primeira instância, pode ser considerado radical ou demasiado crítico. Entretanto, ao se analisar a emersão do que Fernández Buey (2009) chama de “a ideologia do fim de todas as ideologias”, reconhece-se uma universidade não autônoma ou democrática como desejado, mas conectada às demandas econômico-social-empresariais do século XXI; em que o esperado e exigido de cada indivíduo é a realização de seu trabalho, eficaz e eficientemente, para atingir uma meta pré-estabelecida, satisfazendo o mercado e o consumo. Essa ideologia trouxe para as universidades maior capacidade técnica e formação analítica, porém subtraiu seu espírito crítico, a capacidade de relacionar fatores e variáveis econômicos, sociais e culturais.

Partindo desse pressuposto, observa-se a mercantilização da instituição universitária, por meio de um modelo de convênios entre universidades e empresas, em que o intuito primordial é o produto final, não apenas em forma de artigos publicados – apesar de eles serem exigidos como documento

comprobatório da produção técnico-científica institucional e docente –; mas, também, sob a forma de resultados oferecidos às empresas e indústrias que financiam projetos, provocando uma verdadeira adaptação da forma de ser e de agir universitária, inclusive com ajustes dos currículos, planos e planejamentos educativos.

Em resumo, o que ocorre é um sistema elaborado que conta com financiamentos privados e públicos por meio de convênios, em que os departamentos das universidades públicas abarcam projetos propostos pelas empresas enquanto os professores, seus executores, são pagos pelos cofres da União. Então, se todos pagam seus impostos e estes são direcionados para, entre outros objetivos, a educação, aqueles que estudam nessas instituições, em última instância, pagam duas vezes para obterem serviços educacionais.

Assim, na realidade, o que sucede é a subvenção da educação e a reprodução da divisão de classes, inclusive, em um espaço em que todos deveriam ser considerados sem diferenças: a universidade. Como conseqüências, Fernández Buey enumera:

1. Restrição da demanda de ensino superior mediante o estabelecimento progressivo de processos seletivos com *quotificação* de vagas;
2. Desvio indiscriminado de vocações e interesses mediante a exigência de qualificações médias unilateralmente decididas que prejudicam a qualidade do ensino em outras faculdades e escolas indiretamente afetadas;
3. Fragmentação do impulso popular em favor do ensino superior generalizado dando à universidade, por um lado, o caráter de criação de uma reserva de jovens e, por outro, dividindo-os em ciclos não responsivos tanto às razões acadêmico-científicas quanto às necessidades presentes e em curto prazo do mercado de trabalho;
4. Tendência ao prolongamento do ensino profissional e do bacharelado (estudos médios ou secundários) em primeiro ciclo (ou ciclo curto) dos estudos universitários, com a conseguinte proliferação de titulações;
5. Progressiva degradação do sistema de seleção objetiva para a entrada na universidade e tendência de substituição do mesmo por medidas restritivo-seletivas de caráter corporativo geralmente ditadas pelos interesses dos colégios profissionais;

6. Funcionalização do pessoal docente, manutenção do rito de iniciação para conservar o princípio hierárquico e retorno da utilização dos professores em formação (ajudantes ou *pseudo-associados*) como mão de obra barata para cobrir necessidades da docência em faculdades e escolas de criação recente;
7. Regresso a métodos tradicionais de transmissão de conhecimentos no primeiro ciclo, domínio da aula magistral, os apontamentos e o *manualismo* ou *apostilamento*, com a conseguinte multiplicação de exames;
8. *Obstaculização* do princípio de autonomia das universidades com base em critérios de financiamento;
9. Redução do vínculo universidade-sociedade com relação não somente preferencial senão excludente, entre a universidade e a empresa (FERNÁNDEZ BUEY, 2009, p. 242-243).

As divisões, fragmentações, segmentações e estratificações – inerentes ao modelo de ensino americano – trouxeram como consequência o reforço do espírito corporativo, que enxerga como única forma de valorização a monetária e que se relaciona apenas com aqueles que estão no poder. Assim, na universidade, uma pesquisa tem mais valor se for útil para o mercado e reproduzir a mercantilização do ensino. Nessa concepção, não há luta de classes, muito menos há classes. A luta por direitos está circunscrita em uma prática marginalizada e distante da realidade de mercado em que se vive. O espírito corporativista, presente não apenas na universidade, “vive em uma sociedade pós-industrial e pós-moderna, portanto, é pragmático”, tendo uma relação pragmática e unilateral com o mundo (FERNÁNDEZ BUEY, 2009, p. 247).

A mercantilização do ensino, que prima pelas determinações profissionais do mercado e da mídia, principalmente, ocasiona um aprofundamento das já imbricadas dificuldades no que tange à pesquisa básica das universidades. “O objetivo é, de fato, aprender a aprender por toda a vida para continuar no mercado de trabalho” (SCHETTINI, 2009, p. 294). Além disso, a *tecnificação* dos cursos altera sobremaneira o processo formativo dos acadêmicos que, agora, não se formam para a gestão (para *o mandar*, como afirmam Fernández Buey e Ortega y Gasset), mas para atender às demandas de mão de obra do mercado cada vez mais técnico e menos reflexivo. Nesse contexto, há também muitas manifestações e greves em busca das mesmas condições e propósitos antes declarados na década de 1960, tanto

no Brasil quanto na Espanha. No entanto, essas manifestações são bastante esporádicas e não têm a centralidade e a organização universitárias observadas na época, ou seja, não têm cunho estritamente estudantil ou docente, sendo motivadas por questões externas à universidade. Assim, essas demonstrações públicas de repulsa ficam diluídas no meio de outros impulsos e se perdem, colocando-se em segundo plano, perdendo força.

As ações e reformas na busca da formação continuada da massa operária podem trazer consequências assustadoras:

Desaparece o interesse pela investigação e a aprendizagem não diretamente ligadas ao lucro, mas que geram saber e voltam como investimento na qualidade da vida e na contínua busca da liberdade. O que não se garante mais, portanto, é a possibilidade de as jovens gerações tornarem própria a aquisição sistemática e orgânica dos conteúdos principais de um determinado saber. Um fato é certo, tudo isso permitirá no tempo uma mentalidade colonizadora para com todos os aspectos da instrução e da própria vida. Os efeitos deste processo são desfiguradores porque privarão a formação de algumas dimensões importantes como o crescimento pessoal e solidário, a liberdade do ensino e da investigação acadêmica, a justiça social, o conhecimento cultural, que são garantia do desenvolvimento humano compatível (SCHETTINI, 2009, p. 294).

Ao que parece, a hegemonia do capital amplia sua força ao identificar no seio da universidade o barateamento e, ao mesmo tempo, a qualificação de sua mão de obra, que se torna cada vez menos reflexiva e mais reativa; favorecendo a produção em massa de operários parcelares e consumidores globalizados. Não há como negar a necessidade premente de se projetarem modos alternativos de se conduzir a educação superior, onde quantificadores e avaliações neoliberais deem espaço a oportunidades de construção do saber, do conhecimento e da aculturação de modo participativo e autônomo, desvinculados dos ideais incumbidos pela economia de mercado.

As ideias e os ideais de Fernández Buey não se esvaíram com o tempo. A universidade não pode ser apenas o local onde se formam massas de manobra ou de operários “apertadores de botões”. A universidade, mais do que nunca, precisa assumir sua função de formadora de opiniões, ela é o lugar da constante insatisfação e, inconformada, esforça-se por descobrir novos caminhos, novas formas de se relacionar tanto com os modelos antigos como

com as novas noções que surgem. Nas palavras de Bourdieu (1998, p. 120), “a universidade é um lugar, talvez o único, de confrontação crítica entre as gerações, um lugar de experiências múltiplas, efetivas, políticas, artísticas certamente insubstituíveis”, onde as pessoas podem ensaiar, tentar, cometer erros, desenvolvendo uma vida minimamente intelectual, em um processo que culminará na ação participativa (ou não) no seio da sociedade.

Partindo de todas essas premissas, dever-se-ia pensar em formas de participação de todas as instâncias educativas e da sociedade para se alcançar a tão desejada universidade autônoma e democrática. Isso não ocorrerá através de Planos, Reformas ou Leis que limitam o percurso universitário e tolhem o pensamento reflexivo dos universitários, tanto estudantes quanto professores. Nas belas e bem pensadas palavras de Fernández Buey (2009), os universitários são pessoas adultas e devem ser tratados como tal, postos no lugar que lhes é de direito, auxiliando nas decisões sobre a universidade que também é sua.

Paco Buey compreendeu o processo de transformação da universidade sob a égide do iluminismo para a configuração atual não apenas na Espanha, mas na Europa, Estados Unidos e América Latina, reconstruindo sua função de produção e organização da hegemonia à luz do liberalismo autoritário que restabelece a hierarquia a partir de uma concepção tecnocrática fragmentária do saber científico.

Sua crítica e proposta para a universidade atual estão calcadas em bases eruditas, destacando-se principalmente a visão marxista de Manuel Sacristán. Nega que a configuração atual da universidade em Espanha tenha sido fruto das mudanças políticas, mostrando desde as alterações promovidas na divisão de trabalho, nas relações de produção e nas classes sociais que resultam no processo de produção de conhecimento subordinado ao capital, anulando o sentido potencialmente revolucionário da massificação universitária. Sua implicação foi a privatização através de vários meios e formas do ensino superior na Espanha e, sobretudo, a subsunção do saber acadêmico ao capital.

Faz-se sumamente necessário que hoje se pense, estude e reflita sobre as contribuições do filósofo e professor Francisco Fernández Buey, como preâmbulo de ações que façam emergir no interior da universidade a inquietação daqueles que buscam eternamente a democracia e a autonomia estimadas, prezadas e alardeadas por tantos. Não basta apenas afirmar que essa instituição é democrática e autônoma, é necessário fazê-la ser, lançando mão dos exemplos práticos e teóricos de Paco Buey, cuja atuação não permaneceu apenas no papel, posto que ele viveu suas palavras em todo o seu significado e conteúdo como estudante, professor e cidadão. Sem dúvida, seus exemplos e reflexões de inestimável reconhecimento permanecerão para sempre no coração daqueles que se preocupam realmente com a Educação Superior.

Referências

BOURDIEU, P. **Contre-feux**: propos pour servir à la résistance contre l'invasion neo-libérale. Paris: Liber-Raisons d'Agir, 1998.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Por una universidad democrática**: escritos sobre la universidad y los movimientos universitarios (1965-2009). Barcelona: El Viejo Topo, 2009.

_____. Sobre la universidad desde Ortega y Sacristán. **Cadernos de Educação Pública**, Cuiabá, Universidade Federal de Mato Grosso. Centro de Letras e Ciências Humanas. Curso de Mestrado em Educação Pública n. Ø, 1989, p. 21-29.

_____. La universidad veinte años después: mercantilización y corporativismo. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, n. 1 (1), Universidade Federal de Mato Grosso, out. 1992, p. 38-50.

LIMA, L. C.; AZEVEDO, M. L. N.; CATANI, A. M. O processo de Bolonha, a avaliação da educação superior e algumas considerações sobre a Universidade Nova. **Avaliação**, Campinas, v. 13, n. 1, p. 7-36, mar. 2008.

ORTEGA Y GASSET, J. **Missão da universidade**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

SÁ, N. P. O aprofundamento das relações capitalistas no interior da escola. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, n. 57, p. 20-29, mai. 1986.

SCHETTINI, B. Bolonha *versus* Lisboa: contradições e ambiguidades na Itália e na Europa. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, EdUFMT, v. 18, n. 37, p. 273-294, maio/ago. 2009.

Nas entrelinhas de Buey, um olhar crítico sobre a comunicação

Maurelio Menezes

É impossível não se ler, nas entrelinhas da produção de Francisco Fernández “Paco” Buey, o olhar de quem vê com a clareza que só os clássicos têm, a interferência dos meios de comunicação para impedir a construção de uma sociedade mais justa. Ou pelo menos, menos injusta. Ele não foi um crítico dos meios de comunicação como a maioria entende essa *função*, ou seja, a vasta produção de pensador do mundo que ele foi, não está, aparentemente, centrada nesse tema, ao qual, inclusive, dedicou, explicitamente, poucas linhas. Mas foi um estudioso do tema, e leitor de catedráticos no assunto tendo inclusive, publicado uma bibliografia comentada (2011) com citações e análises de algumas obras de Kraus, Schiller, Ramonet, Debord e Bourdieu, entre outros.

A Intoxicação das massas

Ao ser referir (1995) aos meios de comunicação de massa como *meios de intoxicação das massas*, Francisco Fernández “Paco” Buey deu uma direção à principal crítica que pode ser encontrada nas entrelinhas de seus textos. Para o pensador espanhol, a mais maléfica consequência da ação dos meios de comunicação em meados dos anos noventa era a destruição da continuidade lógica do discurso dos humanos. Os efeitos da ação já desenvolvida na época, vaticinava Buey, não seriam percebidos imediatamente. Ao colocar em segundo plano a memória histórica dos povos, os meios de comunicação abririam espaço para a criação de uma história oficial sob a ótica dos tiranos e oligarcas.

E o mais crítico é que o comportamento da época é mantido hoje. No caso do Brasil, findo o período do regime militar, vive-se hoje o oitavo governo civil, mas as práticas são exatamente as mesmas, e têm o objetivo de difundir uma espécie de conformismo com a situação do momento, que traz, disfarçada ou não, a exploração pura e simples pelo capital. Para Buey isso reforça o que chamou de *globalização do mercado capitalista*.

Outra ação nociva dos meios de comunicação detectada pelo filósofo espanhol foi a disseminação de um pensamento que teve como consequência a fragmentação da resistência. A lógica indicada por ele é simples. Tradicionalmente, após o uso da força, constrói-se um consenso acerca de um

discurso que interessa aos poderes estabelecidos. E os meios de comunicação são fundamentais nesse processo, ao subdimensionarem, por exemplo, o valor e a importância dos movimentos de resistência ao pensamento hegemônico.

Assim, usando, por exemplo, o argumento, apresentado diariamente nos meios de comunicação, de que o pluralismo de ideias é importante, estimula-se a criação de grupos dentro dos grupos. Fragmentados, os grupos, quando não são criados pelo governo ou à sombra dele, são cooptados com maior facilidade pelo poder oligárquico de plantão, principal interessado na fragmentação, pois usa, de acordo com Buey, a lógica do *dividir para imperar*.

Esse *filme* fora assistido, por exemplo, no Brasil três anos antes do texto de Buey e Riechmann, em 1991, com a criação, com o claro objetivo de dividir a classe trabalhadora, da Força Sindical, para fazer frente à Central Única dos Trabalhadores (CUT), já existente. E, mais recentemente, em 2004, com a criação de um novo sindicato de docentes de ensino superior, ligado ao governo, para se contrapor à Associação Nacional forjada, no final dos anos 70, na luta contra o regime militar que começava a fazer água. Nesse caso, o interessante é que muitos defensores desse novo sindicato foram personagens fundamentais na luta do final dos anos 70 e defensores/criadores da Associação Nacional.

Buey identificou a interferência prejudicial dos meios de comunicação igualmente na construção e consolidação dos chamados novos movimentos sociais, como o *ecologismo*. Para ele, por muitos anos, a exceção de algumas regiões nos Estados Unidos e na Europa, a opinião pública não assumiu uma posição sobre a crise do meio ambiente. Para o pensador espanhol, a lentidão com que os meios de comunicação atuavam na formação dessa opinião pública escondia uma preferência clara pela continuidade de um crescimento econômico que, supunhasse, permitiria a todos ter acesso ao consumismo que pretendia se impor.

Buey lembra que muitos anos depois da Conferência de Estocolmo, realizada em 1972 e que foi a primeira tentativa mundial de organizar as relações entre o homem e o meio ambiente, os mais sérios jornais europeus ironizavam os movimentos ecológicos e tentavam carimbar como folclóricos os grupos que lutavam pela preservação do meio ambiente.

Na mídia tradicional, a crítica da mídia tradicional

Especialmente quando escreveu para jornais como *El País*, “Paco” Buey pinçou termos utilizados frequentemente pelos meios de comunicação para demonstrar a superficialidade com que a mídia age. E, para não deixar dúvidas sobre seu pensamento, foi sempre didático, apresentando detalhadamente o uso desses termos ao longo da história.

Foi assim, por exemplo, em *¿Es tan malo ser antisistema?* (2009), último artigo escrito por ele, em parceria com Jordi Mir, para o *Dominio Público*, jornal eletrônico do qual foi um dos principais colaboradores¹. No artigo, os autores, a partir de um exemplo, procuram mostrar a tendência dos meios de comunicação em utilizar a generalização como ferramenta para manipular a informação.

A partir de 2008 tornaram-se mais frequentes, na Espanha, manifestações em defesa da educação e da universidade pública de qualidade e contra algumas posições especialmente de políticos e de grande parte dos meios de comunicação. À época costumava-se carimbar como “antissistema” os manifestantes. Esse carimbo usado pejorativamente tinha o claro objetivo de diminuir a importância das manifestações, todas absolutamente legítimas, o que levou Buey e Mir a fazer a pergunta título do artigo.

Para eles, os meios de comunicação ressuscitaram o termo antissistema de uma forma superficial, pois “Hasta comienzos de la década de los ochenta la palabra antisistema sólo se empleaba en los medios de comunicación para calificar a grupos o personas de extrema derecha”². Posteriormente, lembram os autores, e aí estaria o início do uso generalizado do termo, passou-se utilizar o termo *antissistema* para se qualificar pessoas ou grupos contrários às forças que engendraram a globalização. E passou a ser comum as forças policiais que reprimiam essas manifestações usarem o termo, logo assumido pelos meios de comunicação.

Para um sem número de personalidades, que vão de intelectuais a prestigiados acadêmicos, de prêmios Nobel a governantes, o sistema, entendido como forma atual de se produzir, consumir e viver, está falido, afirma Buey. Muitos deles não são explícitos, mas todos estão se referindo ao sistema capitalista. Desta forma não se pode aceitar que os meios de comunicação continuem a usar o termo antissistema de forma pejorativa, pois ao fazê-lo presta um desserviço à população.

Outro exemplo da superficialidade da mídia analisado também por Buey (2007) refere-se ao uso do termo “populismo”, empregado indiscriminadamente, para indicar movimentos, sistemas e governos radicalmente opostos. E, nesse caso específico, ele se debruçou mais sobre o uso do termo na América Latina, citando casos específicos da Venezuela, Bolívia, Equador e Peru.

Para o filósofo espanhol, o uso indiscriminado do termo populismo provoca muita confusão porque “existe la tendencia a meter en ese mismo

1 <http://www.publico.es>.

2 “Até início da década de oitenta, nos meios de comunicação, somente se empregava a palavra *antissistema* para qualificar grupos ou pessoas de extrema direita.”

saco del populismo procesos y tendencias que son muy distintos por su orientación, por los objetivos explícitamente declarados y por la actuación en la práctica de los sujetos de referencia.”³.

Na Europa o termo populismo passou a ser usado por volta de 1870, quando surgiu o movimento russo *Narodnik*⁴. Na reflexão que faz sobre o uso do termo pelos meios de comunicação nos dias de hoje, Buey conclui que quase sempre esse uso tem um tom pejorativo e que, ao se comparar com o sentido dado a ele por intelectuais como Albert Camus, fica claro que há uma inversão de valores no sentido de populismo. Assim, essa massificação pelos meios de comunicação tem o claro objetivo de relativizar ou mesmo diminuir a importância de movimentos sociais e processos políticos que estão sendo desenvolvidos, especialmente na América Latina.

Os ideais dos movimentos sociais latino-americanos citados por Buey têm, na concepção dele, uma ligação muito maior com o narodnikismo russo do que com o populismo de políticos como Getúlio Vargas e Jânio Quadros, no Brasil, Peron, na Argentina, e Obregon, no México, só para citar alguns dos políticos que se elegeram com discurso e apoio popular de classes não organizadas. Desta forma, ao usar o termo generalizadamente, os meios de comunicação escondem as semelhanças no que diz respeito a objetivos pretendidos nesses movimentos e processos políticos latino americanos e os pretendidos pelos criadores do primeiro populismo russo, especialmente quando se analisa a crítica aos males do capitalismo e ao autoritarismo elitista.

Para Buey, há, ainda, outro conceito a ser levado em conta quando se fala em populismo, este também ignorado pelos meios de comunicação. Ele se refere à forma de atuar e de exercer o poder, conquistado pelas vias constitucionais e democráticas. Nesse caso estariam políticos como Hugo Chávez e Evo Morales (no Brasil, quem mais se aproximaria deles seria Jânio Quadros, também eleito de acordo com as normas vigentes). Mais uma vez, de acordo com o filósofo espanhol, a confusão é proposital, pois uma coisa é o comportamento pessoal desses líderes e outra, completamente diferente, sua atuação dentro das regras democráticas.

3 “[...] há uma tendência de se colocar no mesmo saco do populismo processos e tendências que são muito distintos por sua orientação, por seus objetivos explicitamente declarados e pela prática de seus principais personagens”.

4 Movimento que pretendeu organizar, na Rússia, uma luta a partir do campo contra o autoritarismo dos tzars baseando o poder na democracia direta. Os Narodniks eram intelectuais e integrantes da elite urbana. O movimento fracassou porque ao chegar no campo seus adeptos se confrontaram com uma realidade absolutamente contrária ao que tinham idealizado e eles perceberam que os camponeses não seriam seus aliados numa revolta contra o tzarismo.

A prática dos comunicadores (nunca é demais lembrar que eles agem de acordo com os interesses do sistema que o meio de comunicação onde atuam representa) deixa claro que ao falarem desses governos querem dar a impressão que esses comportamentos pessoais põem em risco a democracia representativa, risco do qual, para Buey, nenhum observador internacional afirma haver indícios.

A mídia tem obrigação de usar os termos corretos para comunicar e explicar os movimentos, quaisquer que sejam eles. Se o fizer, analisa Buey, prestará não apenas um favor à língua, mas evitará a generalização, que é a pior forma de se falar sobre movimentos sociais.

Buey e o controle da Mídia

Num dos pouquíssimos textos dedicados exclusivamente ao tema meios de comunicação, *Sobre “Cuarto Poder” y democracia mediatica* (2007), Buey questiona a existência de um “Quarto Poder” tal qual ele foi conceituado ao ser cunhado o termo, em fins do século XVII, para atender os ideais revolucionários do liberalismo, quando, de acordo com Moretzsohn, “a imprensa aparece como salvaguarda das instituições, guardiã do interesse público contra os abusos do Estado.” (MORETZSOHN, s. d.).

O conceito de quarto poder foi utilizado por muitos anos e só começou a ser questionado há algumas décadas. Na década de 20 do século passado, no Brasil, Rui Barbosa ainda via o jornalismo como o cão de guarda da sociedade. Ele o definia como

a vista da Nação. Por ela é que a Nação acompanha o que lhe passa ao perto e ao longe, enxerga o que lhe malfazem, devassa o que lhe ocultam e tramam, colhe o que lhe sonégam, ou roubam, percebe onde lhe alvejam, ou nodoam, mede o que lhe cerceiam, ou destroem, vela pelo que lhe interessa, e se acautela do que a ameaça. (BARBOSA, 1990, p. 37).

Noventa anos depois, analisando a afirmação de Barbosa, o jornalista Villas Boas Correa, referindo-se ao jornalismo dos anos 2000, afirmou que “É uma vista que está míope.[...] Hoje o jornalismo é muito subordinado ao interesse da empresa” (CORREA, apud MENEZES, 2000, p. 27).

O mesmo pensamento é compartilhado por Maia que, baseando-se em conceitos de Robert McChesney, Thomas Meyer, Michael Schudson e Alzira Alves Abreu, afirma que

As empresas de comunicação estabelecem diversas relações de interesse com grupos de poder e setores do mercado, o que pode comprometer os parâmetros da comunicação democrática, ou seja, a independência, a responsabilidade e a correção da informação (MAIA, 2008, p. 95).

Numa outra vertente, Guareschi (1978) afirmara que os meios de comunicação de massa se transformam em instrumentos de legitimação e mitificação capitalista, ou seja, são usados para se criar representações da realidade que tão somente interessam a esse sistema.

O uso do jornalismo para manter privilégios de grupos, especialmente sociais e econômicos está presente também no olhar de estudiosos como Serge Halime, jornalista e professor da Universidade de Paris, que se referiu a um “jornalismo de reverência”, ao analisar o comportamento dos profissionais franceses na seleção e difusão de informações. Para Halime, o jornalismo é

Un sacerdote que les Américains ont ramassé en une formule: “reconforter ceux qui vivent dans l’affliction et affliger ceux qui vivent dans le confort”. Le contre-pouvoirs’est assoupi. Et ils’est retourné contre ceux qu’il devait servir, pour servir ceux qu’ildevait surveiller⁵. (HALIME, 1998, p 09).

“Paco” Buey lembra que a ideia de um quarto poder, nasceu a partir da *sociedade civil*⁶ pela necessidade que se tinha de se contrapor a possíveis desmandos ou exageros dos três poderes clássicos definidos por Montesquieu, o Executivo, o Legislativo e o Judiciário. Para ele, a ideia sempre foi falha porque nas democracias não se pode deixar de reconhecer a existência dos chamados *poderes fácticos*⁷, que são poderes de fato, como o militar, o econômico, de corporações profissionais, de sindicatos, etc., ou seja, a criação de um quarto poder ignorou a ligação existente entre a imprensa (na época, o único meio de comunicação existente) e alguns dos *poderes fácticos*. Em outras palavras,

5 “Um sacerdócio que os americanos resumem numa fórmula: “confortar quem vive na aflição e afligir quem vive no conforto.” Mas o contra-poder adormeceu. E ele (o jornalismo) se voltou contra aqueles que deveria servir para proteger aqueles a quem deveria fustigar”

6 Entenda-se por sociedade civil o que Gramsci chamou de “aparelhos privados da hegemonia”, como associações classistas, sindicatos, conselhos profissionais, partidos de massa, os meios de comunicação, a igreja, instituições artísticas e científicas, entre outros.

7 São os poderes que existem e são exercidos sem influência parcial ou total do aparato do Estado e que fazem uso desta suposta autoridade e de sua capacidade de pressão para influenciar politicamente.

não é difícil se constatar que, para o pensador espanhol, o que se chama de quarto poder, na verdade, transformou-se desde sempre numa parte de outros poderes, sejam eles clássicos ou *fúcticos* e, portanto, não se pode aceitá-lo como sendo uma espécie de corretor dos desvios da democracia.

Assim, afirma Buey (2007), o quarto poder

[...] en la forma en que lo conocemos no es ya un freno, si es que alguna vez lo fue, a las tendencias oligárquicas en el seno de las democracias representativas sino más bien parte de la aceleración del proceso, parte del problema. Pues, como indicó Les Brown, al hablar de los siete pecados capitales de la era digital, el poder mediático realmente existente hace aumentar aún más las desigualdades, distorsiona la formación de la opinión pública, desintegra las comunidades, establece una tiranía en los accesos a la comunicación, pervierte la noción de servicio público y distorsiona, en suma, la democracia⁸.

A crítica ao comportamento da imprensa, único meio de comunicação de massa existente à época, está explícita no artigo *Os jornais e os operários*, escrito por Antonio Gramsci em 1916, crítica perfeitamente aplicável aos meios de comunicação de massa que surgiram posteriormente, como o Rádio, a TV e a Internet. Para Gramsci,

Tudo o que se publica é constantemente influenciado por uma ideia: servir a classe dominante, o que se traduz sem dúvida num fato: combater a classe trabalhadora. E, de fato, da primeira à última linha, o jornal burguês sente e revela esta preocupação. [...] Todos os dias [...] os jornais burgueses apresentam os fatos, mesmo os mais simples, de modo a favorecer a classe burguesa e a política burguesa com prejuízo da política e da classe operária. Rebenta uma greve? Para o jornal burguês os operários nunca têm razão. Há manifestação? Os manifestantes, apenas porque são operários, são sempre tumultuosos, facciosos, malfeitores. (GRAMSCI, 2005).

8 “[...] na forma que o conhecemos não é hoje um freio, se é que algum dia o foi, às tendências oligárquicas existentes no seio das democracias representativas, mas é bem mais parte da aceleração desse processo, parte do problema. Pois, como indicou Les Brown, ao falar dos sete pecados capitais da era digital, o poder midiático realmente faz aumentar ainda mais as desigualdades, distorce a formação da opinião pública, desintegra as comunidades, estabelece uma tirania no acesso à comunicação, perverte a noção de serviço público e distorce, em suma, a democracia”.

Nesse artigo fica implícita a forma pela qual Gramsci pregava o controle da imprensa, já que ele exorta os operários a não renovarem suas assinaturas, ao finalizar o artigo escrevendo

Não contribuam com o dinheiro para a imprensa burguesa que vos é adversária: eis qual deve ser o nosso grito de guerra neste momento, caracterizado pela campanha de assinaturas, feitas por todos os jornais burgueses. Boicotem, boicotem, boicotem! (Ibidem).

Em 1999, o jornal Folha de S. Paulo publicou no Caderno *Mais!* um especial que chamou de *Gramsci Total*. Um dos destaques do especial foi uma entrevista com Carlos Nelson Coutinho, na qual, além de pontuar conceitos estudados e esclarecidos por Gramsci, faz uma análise dos meios de comunicação que não existiam à época do filósofo italiano, especialmente a Televisão. Para Coutinho, era necessário um efetivo controle da mídia pela sociedade civil, pois, de acordo com ele, “Se o Rádio e a Televisão são concessões públicas, devem evidentemente ser publicamente controlados”.

Buey foi claro ao expor sua posição sobre esse tema, polêmico, é verdade, mas atualíssimo no que envolve os meios de comunicação mundialmente: o controle da mídia, que não estaria atendendo aos interesses da maioria. Para ele, o controle da mídia, à primeira vista, parece ser uma boa ideia para se minorarem os prejuízos provocados pela manipulação presente na escolha de notícias. Mas só à primeira vista.

Não se pode desprezar, de acordo com o pensador espanhol, o fato de as comissões de controle que surgiram até agora nos mais diversos países, terem nascido dos parlamentos, o que as torna insuficientes, porque elas representam os interesses de partidos políticos que têm representação parlamentar. Por isso mesmo, elas podem impedir a manipulação da informação, mas apenas num primeiro momento.

Além disso, há pelo menos dois outros aspectos a serem considerados, de acordo com Buey. Um diz respeito ao ensino do jornalismo. Nos cursos de Comunicação a filosofia e a ética apresentadas aos alunos são uma, mas no mercado a praticada é outra ou nenhuma. Para exemplificar seu ponto de vista, ele cita o chamado *jornalismo investigativo* que se aprende nas faculdades e o que é praticado pelas empresas públicas e privadas, que é “politiquera o chafarderamente orientada em tantos casos, y presentada, además, como servicio a la ciudadanía y a la libertad de expresión.”⁹

9 “Politiquera ou descaradamente orientada na maioria dos casos e apresentada, apesar disso, como serviço à cidadania e à liberdade de expressão”.

O terceiro aspecto diz respeito ao controle da informação e da comunicação pelos próprios consumidores. Para Buey (2007), a garantia da liberdade de expressão dependerá basicamente da consciência de cidadania e da capacidade que os cidadãos tiverem para se organizar e opinar, pois

La libertad real de expresión en una sociedad que aspire a lo que quiere decir la palabra democracia (“gobierno del pueblo”) depende, sobre todo, del nivel de esta conciencia en la sociedad civil y de las medidas que, a partir de esa conciencia, se adopten para dar la palabra a las minorías infra-representadas que tienen algo que decir¹⁰.

Uma luz no fim do túnel?

Para Buey, ao deturpar conceitos, os meios de comunicação manipulam a opinião pública com o claro objetivo de esconder fatos reais que, inclusive, possam escancarar os malefícios do poder hegemônico. Ele usa um exemplo que confirma a teoria da mentalidade índice de audiência, criada por Bourdieu, para quem “o tempo é algo extremamente raro na televisão. E se minutos tão preciosos são empregados para dizer coisas fúteis, é que essas coisas tão fúteis são importantes na medida em que ocultam coisas preciosas”. (Bourdieu, 1997, p. 23).

O pensador espanhol lembra que uma comprovação da forma como os meios de comunicação trivializam a opinião pública está no aumento progressivo de comentaristas esportivos, especialmente de futebol, nos telejornais, o que faz com que os jogos do final de semana tenham a mesma ou mais importância que as notícias de manifestações, de guerras e outras igualmente importantes.

Em seus escritos, o filósofo espanhol deixou claro que a definição do que seja notícia, o tratamento que se dá a um fato, no caso da televisão as imagens que o acompanham, sua paginação no espelho do telejornal ou a página em que será publicado num jornal impresso não são atos inocentes. Mas também deixou claro que, para ele, nem tudo está perdido. Buey lembra que o uso alternativo dos meios de comunicação tem mostrado um novo

10 “A real liberdade de expressão numa sociedade que almeje o que quer dizer a palavra democracia (“governo do povo”) depende, sobretudo do nível de consciência de sua sociedade civil e das medidas que, a partir desta consciência, se adotem para dar voz às minorias que têm algo a dizer.”

caminho. A comunicação direta entre os cidadãos, facilitada sobremaneira pela expansão da internet e das mídias sociais, mesmo que apresentada, às vezes, com demasiado otimismo, surge como a possibilidade de criação de uma nova sociedade.

O tempo dirá se mais uma vez esse pensador, que muitas vezes se definiu como um utopista, estava com a razão.

Referências

FERNÁNDEZ BUEY, F.; RIECHMANN, J. **Redes que dan libertad**. 1. ed. 1. reimpressão. Barcelona: Paidós, 1995.

FERNÁNDEZ BUEY, F.; MIR, J. ¿Es tan malo ser antisistema? **Dominio Público**. Portal Eletrônico de notícias e Mídia. Barcelona, Espanha. Postado em 12/04/2009. Seção Domínio Público. Disponível em: <<http://blogs.publico.es/dominiopublico/1208/%C2%BFes-tan-malo-ser-antisistema/>> Acesso em: 17/11/2012.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Sobre “Cuarto Poder” y democracia mediática**. Universitat Pompeu Fabra. Barcelona, Espanha, 24-11-2007. Disponível em: www.upf.edu/materials/fhuma/etfipo/eticaa/docs/32.pdf. Acesso em: 23/11/2012.

_____ **Bibliografia comentada sobre medios de comunicación**. Universitat Pompeu Fabra. Barcelona, Espanha, 30-06-2011. Disponível em: <www.upf.edu/materials/polietica/_img/t6_bib.pdf>. Acesso em: 22/12/2012.

_____ Sobre populismo. **El País**. Madrid-Barcelona. Sección Opinión, 7-05-2007. Disponível em: http://elpais.com/diario/2007/05/07/opinion/1178488811_850215.html. Acesso em: 28 de novembro de 2012.

Gramsci total. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Ano 79, n. 25.799, 21/11/1999. Caderno Mais. O pensador hegemônico, p. 5-6.

HALIME, S. **Les nouveaux chiens de garde**. Paris: Liber-Raison D’Agir, 1998.

BARBOSA, G. & RABAÇA, C. **Dicionário de Comunicação**. São Paulo: Ática, 1987.

BARBOSA, R. **A Imprensa e o dever da verdade**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1990.

- BOURDIEU, P. **Sobre a televisão**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- GRAMSCI, A. Os jornais e os operários. **Marxists Internet Archive**, 2005. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/gramsci/1916/mes/jornais.htm>. Acesso em: 10/12/2012.
- GUARESCHI, P. **Comunicação e Poder** – a presença e o papel dos meios de comunicação de massa na América Latina. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- MAIA, C. M. R. (Org.). **Mídia e deliberação**. Rio de Janeiro: FGV, 2008.
- MENEZES, M. **Jornalismo: uma ilusão perdida?** Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação). São Paulo, Escola de Comunicação e Artes, USP, 2000.

Fernández Buey y la recuperación del marxismo crítico en Cuba

Jorge Luis Acanda

No voy a dedicar el espacio que gentilmente me han proporcionado las organizadoras de este libro a intentar hacer un balance del indudable aporte que realizó Fernández Buey al pensamiento revolucionario. Mi intención es la de destacar su contribución a la recuperación del marxismo crítico en Cuba. Alguien podría tachar mi objetivo como un despropósito, teniendo en cuenta dos circunstancias. Una, que en mi país, hasta hoy, nunca se ha publicado ningún texto suyo. La segunda, que cabría esperar que no podría hablarse de “recuperación del marxismo crítico” en un país en el cual, desde hace más de medio siglo, el marxismo ha sido declarado por el Estado como ideología oficial. Ante tales objeciones quiero avanzar ahora dos argumentos. El primero, que en esta época globalizada e “internetizada”, la difusión de un pensamiento no depende ya exclusivamente de los rumbos que tome en uno u otro país la labor de las editoriales, y que el efecto de llamada de una obra provoca que los lectores interesados busquen canales alternativos para saciar su interés. Y ciertamente la obra de Fernández Buey atrajo la atención de aquellos que, en Cuba, siguieron interesándose por el marxismo crítico pese a todos los obstáculos acumulados. Mi segundo argumento engarza con el primero justamente en esa idea sobre los obstáculos acumulados. Tal vez sin él saberlo, la obra de Fernández Buey sirvió para muchos cubanos – entre ellos yo mismo – como un referente para rescatar toda una tradición del pensamiento marxista crítico y revolucionario. Una tradición que, por diversas circunstancias que pasaré a explicar a continuación, había sido relegada precisamente por los propios aparatos de producción ideológica de un Estado que, como ocurrió en todos los países del así llamado “socialismo real”, había convertido en dogma santificado la versión achatada, economicista y mecanicista del pensamiento de Marx producida por el stalinismo y que había sido bautizada bajo el nombre de “marxismo-leninismo”.

Para comprender el significado que ha tenido la obra de Fernández Buey para la intelectualidad revolucionaria en Cuba en las dos últimas décadas, es preciso conocer los derroteros que ha tomado el marxismo en mi país. Ya desde fines del siglo XIX existió un marxismo en Cuba, pero muy primitivo. El escaso desarrollo del proletariado en Cuba, y la necesaria

subordinación de la cuestión clasista a la tarea de la independencia, llevaron a que su presencia en el panorama nacional fuera apenas una curiosidad. Hacia inicios de la década de 1920 se produjo una crisis estructural profunda. El patrón de acumulación existente, basado en el predominio de la agricultura de plantación y la exportación de azúcar hacia un solo mercado en constante ampliación (en este caso el de los Estados Unidos), había agotado sus potencialidades, propiciando la ruptura del inestable equilibrio social predominante. Comenzó una etapa de cambio en nuestra historia. Una nueva generación apareció en el espacio público, dispuesta a expresar su inconformidad con los cánones establecidos (tanto en lo político como en lo artístico, en lo moral, etc.). No puede olvidarse la influencia que ejercieron procesos actuantes en esa etapa histórica como la Revolución Mexicana, la Revolución de Octubre y el movimiento de revuelta estudiantil latinoamericano. Entre 1923 y 1933 Cuba vivió lo que los historiadores han llamado, con razón, “la década crítica”. Su impacto sobre todas las esferas de la sociedad cubana se deja sentir todavía hoy. Podemos datar en esos años el inicio de una segunda etapa en la historia del marxismo cubano. La crisis económica y política generó el desarrollo del movimiento obrero y del sindicalismo, lo que permitió que las pequeñas agrupaciones políticas de ideología marxista se unificaran y fundaran en 1925 el Partido Comunista de Cuba, que rápidamente se afilió a la III Internacional. Pero también llevó a que un sector de la joven intelectualidad se interesara por la ideología marxista y se vinculara con el movimiento obrero, con el partido comunista y con el movimiento revolucionario que entonces comenzaba y que encontró su punto de eclosión con el derrocamiento de la dictadura de Gerardo Machado en 1933. La incorporación de esos jóvenes intelectuales marcó un punto de giro en el marxismo cubano. Hasta ese momento el marxismo había despertado el interés sólo de obreros y artesanos, personas sin una formación académica. Su influencia había estado limitada sólo a pequeños sectores de la clase obrera, y la membresía de las organizaciones que se autodenominaban “socialistas” reflejaba esto. Súbitamente, un grupo de jóvenes estudiantes universitarios (aunque también algunos jóvenes profesionales), procedentes – por su origen de clase – de la burguesía criolla, enrolados en los movimientos políticos revolucionarios de aquellos años, se proclamaron marxistas y se acercaron al partido comunista y sus organizaciones afines, trayendo consigo una percepción de la realidad, unas inquietudes espirituales y formas de pensar y actuar con las que los comunistas tradicionales no habían interactuado nunca y para las que, evidentemente, no estaban preparados. En esos años irrumpió en la vida política y espiritual del país una nueva generación de luchadores políticos que proclamaron

al marxismo como su doctrina y que se dispusieron a pensar la realidad cubana desde una plataforma teórica que vinculara lo mejor de la tradición marxista internacional con lo mejor de la tradición del pensamiento político revolucionario cubano. Un resultado inédito hasta ese momento en la historia nacional. La labor de aquel grupo marcó de forma decisiva no sólo la producción del pensamiento marxista del país, sino también la praxis política revolucionaria. Pero la relación de este grupo con el movimiento comunista organizado distó mucho de ser apacible. Las diferencias de apreciación sobre las características del movimiento revolucionario de la década de los años 30 y sobre las estrategias a instrumentar, así como el dogmatismo imperante en el partido comunista y su obediencia estricta a las directivas emanadas de la Komintern, condujeron a que, ya para finales de esa década, se abriera un cisma en el marxismo cubano, una división dramática en dos grandes grupos, tan divorciados en sus referentes políticos y teóricos y en sus líneas de acción política que sus relaciones llegaron a ser escasas cuando no francamente hostiles. La alianza del Partido Comunista (para entonces Partido Socialista Popular) con la dictadura de Fulgencio Batista en 1938 y el Pacto Soviético-Alemán de 1939 marcaron puntos de ruptura en el marxismo criollo. Desde entonces, hasta que el triunfo del movimiento revolucionario dirigido por Fidel Castro en enero de 1959 trastocara todas las coordenadas de la vida nacional, el marxismo cubano reprodujo la división (ya existente desde hacía mucho tiempo a nivel internacional) entre un marxismo dogmático, mecanicista, subordinado a las orientaciones provenientes de Moscú, y otro marxismo que se encarnaba en formas de pensamiento y praxis políticas con un carácter mucho más creador y autóctono.

A partir de enero de 1959, se abrió una nueva realidad para el desarrollo del pensamiento marxista en Cuba. Sus etapas van a coincidir – como no podía ser de otro modo – con las propias etapas de la revolución. Se pueden destacar tres períodos: el primero transcurre durante la década de los años 60 y finaliza hacia 1971; el segundo abarca desde esa fecha hasta mediados de los años 80, y el tercero comenzó hacia 1985, cuando el inicio de la Perestroika soviética (y la cadena de acontecimientos que trajo aparejada, que condujeron entre 1989 y 1991 a la desaparición de los regímenes del comunismo de Estado en Europa Oriental y la desintegración de la Unión Soviética) y del llamado “Proceso de Rectificación” en Cuba generaron una nueva realidad.

Recordemos que el proceso que dio lugar a la victoria de 1959 no estuvo conducido por un partido marxista, ni fue expresamente movido por ideas marxistas. Fue, en sentido inverso, la revolución la que asumió las ideas del marxismo. La presencia hegemónica del marxismo se introdujo, de manera progresiva aunque vertiginosa, en los cuatro primeros años que siguieron a

la toma del poder. Y esta conversión del marxismo en referente hegemónico se produjo en un contexto internacional caracterizado por el auge de una oleada revolucionaria mundial, las disensiones al interior del campo socialista y por las primeras muestras de agotamiento de la institucionalidad política y el doctrinarismo implantado en los países del socialismo histórico. La revolución cubana fue y se comprendió a sí misma como una herejía, y la herejía le dio alas al pensamiento social contra la visión dogmática y sectaria, que también trató de imponerse en Cuba desde entonces. Esos años de los 60's se caracterizaron por el debate, la diversidad de opiniones y la libertad creativa. No existió un patrón único de enseñanza, interpretación y utilización del marxismo. Se desarrolló una aguda confrontación entre el marxismo dogmático, que copiaba los patrones provenientes de la Unión Soviética, y un marxismo creador, generador de una experimentación no convencional y una reflexión no ortodoxa. Fueron variados los escenarios del debate, desde los de la creación artística y literaria hasta los de la economía. La confrontación entre los dos grupos, portadores cada uno de una visión radicalmente diferente e incluso antagónica sobre el marxismo, explica la contradictoriedad de la política editorial y de los procesos de enseñanza y difusión del marxismo en ese período. Junto con la publicación de figuras importantes del marxismo que habían sido satanizadas por el dogmatismo (A. Gramsci, G. Lukacs, K. Korsch, H. Marcuse, I. Deutscher, N. Poulantzas, G. Della Volpe, L. Colletti, A. Labriola, M. Godelier, L. Althusser) se hicieron también tiradas masivas de los manuales soviéticos sobre filosofía y economía política. En esos años, del marxismo español sólo alcanzó difusión entre nosotros la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (que nos llegó, por supuesto, vía México)¹. El nombre de Manuel Sacristán comenzó a hacerse conocido tras la publicación en La Habana, en 1973, de su Antología de textos de Antonio Gramsci.

Pero el desarrollo del marxismo crítico se cortó abruptamente en 1971. Las serias deficiencias estructurales del modelo económico implantado en la segunda mitad de los años 60 obligaron a la dirección política cubana a efectuar un giro importante en muchos campos de la vida social. A partir de 1971 se abrió una nueva etapa en la historia de la Revolución, con cambios que tuvieron un carácter multilateral. El marxismo dogmático (sobre todo de procedencia soviética) se apoderó de todo el campo, monopolizando la esfera académica y de la enseñanza. Comenzó una etapa contradictoria

1 En esos años se publicó en Cuba *Las ideas estéticas de Carlos Marx*, y circuló y se leyó mucho la primera edición mexicana de *Filosofía de la Praxis*.

en la vida de la sociedad cubana. En esos años se registraron notables avances en la economía, en la política social, en los servicios de salud y educación, en el bienestar material, etc. Pero también se hicieron fuertes la burocratización, la formalización y la ritualización, el seguidismo, el reino de la autocensura, el unanimismo y otros males. Un “marxismo-leninismo” esclerosado, empobrecedor, dominante, autoritario, exclusivista, fue impuesto y difundido sistemáticamente. Se excluyó toda utilización o incluso referencia a los autores del marxismo crítico. Esa exclusión alcanzó a Adolfo Sánchez Vázquez y a Manuel Sacristán. Las críticas del primero al materialismo metafísico presente en la obra de Lenin *Materialismo y Empiriocriticismo* y su revalorización del tema de la utopía, y el conocido texto de Manuel Sacristán sobre el *Anti-Dühring* de F. Engels, condujeron a que ambos autores fueran catalogados como “revisionistas”. Por otro lado, la adopción de la estrategia del “euro-comunismo” (fundada en el rechazo al principio de la dictadura del proletariado) por los partidos comunistas de España, Francia e Italia llevó a que toda la producción teórica proveniente de aquellos países fuera rechazada en forma apriorística.

La tercera etapa comenzó casi imperceptiblemente en los años 85-86. El comienzo de la Perestroika y la Glasnost en la Unión Soviética, y el ya visible agotamiento de las estructuras económicas y también políticas y sociales de nuestra sociedad abrieron este período. La desaparición del “campo socialista” determinó el derrumbe de los paradigmas del marxismo y del socialismo soviéticos. Fue una etapa de crisis para nuestro país y nuestra revolución. Crisis ideológica, económica y política. Y fue en el contexto de estas crisis que tenemos que abordar la significación de la obra de Fernández Buey.

La difusión del marxismo en Cuba durante los años 70 y 80 devino en un proceso de vulgarización y empobrecimiento. Gramsci señaló que la teoría marxista tiene que enfrentar dos retos, simultáneos y contradictorios entre sí. Por un lado tiene que penetrar en la conciencia cotidiana de las masas populares para romper con el “sentido común” existente. Por el otro, tiene que convertirse en “alta cultura”, tiene que enfrentar en su campo a las producciones teóricas de la filosofía burguesa y derrotarlas, para poder ser adoptada por los sectores intelectuales como fundamento conceptual de su actividad creadora. En la década de los años 60, esas tareas pudieron realizarse adecuadamente, con mayores o menores sobresaltos. Pero posteriormente la creatividad y el desarrollo teóricos fueron yugulados y la vulgarización y el adoctrinamiento se convirtieron en los objetivos principales. Para el momento en que comenzó la gran crisis del pensamiento marxista y del comunismo como ideal, el marxismo en Cuba – precisamente por repetir los dogmas economicistas y mecanicistas provenientes de los aparatos ideológicos de la Unión Soviética

– había perdido ambas batallas: no logró evitar la recomposición del sentido común y perdió su papel referente necesario y fundamento conceptual de la producción intelectual de alto nivel.

A partir de 1959, el pensamiento marxista en Cuba tuvo que imponerse una marcha forzada para ponerse a la altura de una revolución que lo había tomado por sorpresa y lo rebasaba por la izquierda. El sentimiento de triunfo predominante en los primeros años, y la sucesión de victorias frente al imperialismo, facilitó la difusión del marxismo a nivel de masas, y su conversión en religión popular. Pero no era bastante. El marxismo como intuición política necesitaba el desarrollo conceptual. Ante nuestro marxismo se levantaba un reto a vencer en poco tiempo, si quería profundizar y garantizar la hegemonía que comenzaba a alcanzar: pensar la revolución de una manera diferente a la establecida por el marxismo dogmático, generar una teoría de la transición que rompiera con el economicismo y la estadolatría y avanzara a un primer plano, con todas sus implicaciones, una concepción renovada del poder, la política y la cultura. Sólo un marxismo crítico podía emprender esa tarea, y eso era precisamente lo que nos faltaba en aquellos años difíciles del trienio 1989-1991, cuando todas las certezas se destruyeron y la ofensiva del pensamiento neo-conservador lo inundó todo. Aquel “marxismo-leninismo” entronizado por ucace en el mundo académico cubano, se demostró incapaz de enfrentar el avance arrollador del pensamiento burgués, precisamente por su propia esencia vulgarizada. Sólo algunos pequeños núcleos habían continuado el cultivo de la esencia crítica del marxismo. Fueron esos grupos los que comenzaron una labor muy importante para demostrar al mundo intelectual cubano que existía otro marxismo, con una elevación teórica suficiente no sólo para explicar la insolvencia histórica del comunismo de Estado, sino también para buscar nuevas vías revolucionarias para continuar la lucha contra el capitalismo. Ha sido en este contexto que la obra de Fernández Buey se convirtió en un referente muy importante para los marxistas cubanos.

Fueron diversos los campos en los que se ocupó el pensamiento de este marxista. Pero hay un elemento central en su obra que explica el porqué de la atracción que ejerció y aún ejerce sobre muchos en mi país: el suyo fue siempre un marxismo libertario, centrado en el estudio de los procesos de producción de la subjetividad humana. Después de varias décadas de predominio de un marxismo vulgar que llevó el objetivismo hasta la exasperación, los textos de Fernández Buey que nos iban llegando de manera aleatoria apuntaban en una dirección que permitía asimilar creadoramente las nuevas formas de lucha y las nuevas formas de expresión de la subjetividad social sin tener que abandonar para ello el fundamento que proporciona el paradigma de la

producción ni la centralidad del concepto de lucha de clases.

Uno de los objetos preferentes de estudio de Fernández Buey fue la obra de Antonio Gramsci. La recuperación en Cuba del pensamiento del comunista italiano constituyó un momento de gran importancia para la reconstrucción del pensamiento crítico y revolucionario en nuestro país.² Y en esa tarea fue importante el aporte que a los estudios gramscianos realizaron tanto Fernández Buey como otro estudioso español: Rafael Díaz Salazar. Tanto *El proyecto de Gramsci* – de este último – como *Ensayos sobre Gramsci y Leyendo a Gramsci* (ambos de Fernández Buey) representaron importantes instrumentos para los cubanos que emprendimos el estudio de los *Cuadernos de la Cárcel*.

En mi opinión, de los diversos temas en los que concentró su labor creadora, hay tres que han concentrado mayoritariamente la atención en mi país: la reflexión sobre un comunismo ecológicamente fundamentado, el tema de la utopía y la cuestión de la relación entre democracia y socialismo. Es este último punto el que entronca su pensamiento con la obra de Gramsci y con los principales desafíos que la revolución cubana ha venido enfrentando desde inicios de los años 90 y que se han profundizado en la actualidad, y donde por lo tanto reside lo que, para mí, constituye lo más importante de la herencia teórica de Fernández Buey para el pensamiento revolucionario cubano. A lo largo de estas casi tres décadas, el desafío ha sido el mismo: reconstruir la hegemonía de la revolución. A diferencia de otros muchos países, la tarea en Cuba no es la de hacer una revolución anti-capitalista, sino salvar la revolución ya existente, la de impedir que la deriva economicista y autoritaria que arrastró a otros experimentos socialistas nos conduzca a la restauración del capitalismo.

Ya está clara para todos en Cuba la necesidad de reestructurar nuestro sistema de relaciones sociales. En semejantes situaciones, la propuesta de las ideologías clásicas de la modernidad ha consistido en colocar en un primer plano, como centro organizador de toda la vida social, a una de estas dos instituciones totalizadoras y homogeneizadoras: el mercado o el Estado. El neoliberalismo nos propone el modelo del mercado, que implica un proyecto moral y cultural signado por un mundo de valores caracterizado por la expropiación del espacio público y la privatización de la vida. Esta propuesta sólo nos puede llevar a dismantelar nuestro socialismo y comprometer nuestra independencia nacional, por lo que en esencia no puede constituir una salida válida. Los procesos anticapitalistas ocurridos

2 Me he ocupado de explicar la importancia de la recuperación de la herencia teórica de Gramsci para el marxismo cubano en otros lugares. Al respecto ver el capítulo final de Acanda, 2002.

al este del Elba buscaron otra opción en un socialismo centrado en la apoteosis del Estado como único espacio donde cualquier relación social podía admitirse. La historia ha demostrado la incapacidad del socialismo estadólatra como alternativa viable a los retos emanados del propio desarrollo de la globalización capitalista y del desarrollo de la modernidad. Aquel socialismo no pudo estructurar una combinación adecuada entre *participación, eficiencia, autonomía y equidad*, los cuatro componentes esenciales de cualquier proyecto revolucionario de construcción social. Sólo interpretando a la revolución como construcción de una hegemonía de sentido inverso a la del capital es que los cuatro conceptos mencionados más arriba pueden entenderse en un sentido verdaderamente liberador. Se trata de un enfoque alternativo, pero no por exclusión de los otros dos, sino por ser más abarcador, pues permite plantearnos la política y la economía desde una perspectiva más amplia. No como dos formas diferentes y separadas de actividad humana, sino como dos modos interpenetrados de existencia del todo social. Frente a los análisis estrechamente sectorialistas y cerrados de la política y la economía (que precisamente por la estrechez de su enfoque no nos permiten entender ni a la una ni a la otra), la interpretación presente en la obra de Fernández Buey nos propone una perspectiva que nos permite mirar a nuestra sociedad como totalidad orgánica. Se trata de una manera diferente de pensar y de proyectar la revolución y el socialismo. Diferente de como se había hecho tradicionalmente desde la chatura de un marxismo ramplonamente economicista y empedernidamente estadolátrico. Una concepción que no se agotaba en los términos estrechamente políticos de toma del control de las instituciones públicas represivas, ni en los estrechamente económicos de estatización de los medios de producción, sino en los términos verdaderamente políticos y económicos de socialización del poder y socialización de la propiedad. Que comprende a esta transformación, por verdaderamente política y económica, como complejo proceso socio-cultural de creación de un modo de vivir y de pensar raigalmente nuevos, de construcción de una hegemonía de signo radicalmente diferente. Y que ve la garantía de ello en la creación de una cultura y una sociedad civil desenajenantes y liberadores.

El voluntarismo extremo llevó a la economía cubana a una situación sumamente desfavorable para enfrentar las imposiciones del mercado mundial capitalista. Pero no es reproduciendo los experimentos de supuestos “socialismos de mercado” como podrá realizarse ese “perfeccionamiento” socialista que proclaman los documentos rectores del partido comunista de Cuba. Por supuesto que es necesario desarrollar la base material del país, pero sin olvidar que ha de tratarse de la base material para el desarrollo

de un sistema de relaciones sociales desenajenante. Una base material que interpele la subjetividad de cada individuo de tal forma que lo movilice para su participación creadora en la construcción de una nueva cultura material de vida. Cualquier intento de perfeccionar el socialismo necesariamente tiene que implicar la creación de múltiples estructuras organizativas dentro de la vida cotidiana que posibiliten a millones de personas ejercer el uso creativo de su razón creadora. Sólo desde esa perspectiva de verdadera democracia es que podrá salvarse el socialismo cubano.

En mi opinión, la atracción que ha ejercido y ejerce el legado teórico de Fernández Buey para los cubanos reside precisamente en su contribución a esta interpretación. Su obra constituye una importante ayuda para enfrentar el desafío que se alza ante Cuba: entender la necesidad de realizar una revolución en la revolución. Y sólo en la medida en que logremos hacerlo, seremos capaces de recuperar la hegemonía que posibilite la continuación del proyecto humanista y liberador que está en el fundamento de las luchas de mi pueblo.

Referencias

ACANDA, J. L. **Sociedad Civil y Hegemonía**. La Habana: Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. Cátedra de Estudios Antonio Gramsci, 2002.

DÍAZ-SALAZAR, R. **El proyecto de Gramsci**. Prólogo de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Anthropos; Madrid: Hoac, 1991. (Pensamiento Crítico/ Pensamiento Utópico; 58).

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Ensayos sobre Gramsci**. Barcelona: Materiales, 1978.

_____. **Leyendo a Gramsci**. Barcelona: El ViejoTopo, 2001.

GRAMSCI, A. **Antología**. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1973.

SANCHEZ VÁSQUEZ, A. **Las ideas estéticas de Marx**. Ensayos de estética y marxismo. México: Ediciones Era, 1965.

_____. **Filosofía de la praxis**. México: Grijalbo, 1967.

SACRISTÁN, M. La tarea de Engels en el Anti-Dühring. Prólogo. In: ENGELS, F. **Anti-Dühring**. Mexico: Grijalbo, 1964.

Buey: multiculturalismo e Estado plurinacional

Carlos Cortez Romero

Apresentação

A partir da crise do modelo neoliberal e da ascensão dos movimentos sociais, Bolívia entrou em um processo de profundas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais marcado pela crescente irrupção dos movimentos indígenas e dos setores tradicionalmente marginalizados da esfera institucional, tendo como demanda central a instalação de uma Constituinte visando à construção do Estado Plurinacional.

Paralelo a esse processo, como produto da mundialização, Buey identificou dois processos: a aceleração dos fluxos migratórios tanto intrapaíses como interpaíses provocados pela mundialização e sua consequente homogeneização cultural. Tais processos são analisados pelo autor no âmbito dos debates relacionados com o multiculturalismo e a multiculturalidade. A contribuição mais importante desse debate seria a necessidade do *reconhecimento jurídico-político de culturas diferentes* (dos coletivos emergentes) às culturas hegemônicas homogeneizadoras e que aspiram a uma democracia de *soberanias múltiplas* em sociedades multiculturais.

Buey explorou as características dos movimentos sociais latinoamericanos, participou ativamente do debate sobre multiculturalismo produzindo uma série de documentos. Essa produção teórica contribuiu nos debates da Assembleia Constituinte da Bolívia, que aprovou a nova Constituição da Bolívia.

O presente trabalho trata de identificar as demandas dos movimentos sociais, particularmente, dos movimentos indígenas com as contribuições do multiculturalismo, na visão de Buey, à nova Constituição de Bolívia promulgada em janeiro de 2009 criando o Estado Plurinacional.

Multiculturalismo em Buey

No texto “Para el debate sobre Multiculturalismo” Buey observa, no âmbito sociocultural, dois processos gerados pela mundialização: a aceleração dos movimentos da população tanto intrapaíses (do campo para a cidade) como entre países (dos países pobres para os países ricos ou mais

industrializados) e a tendência à homogeneização cultural¹ que se expressa pela universalização de hábitos, costumes e comportamentos típicos ou dominantes na cultura euroamericana. (BUEY, 2006b).

Ambos os processos, os fluxos migratórios e a homogeneização cultural, seriam paralelos, no sentido de potencializar a interrelação da mistura e fusão de culturas percebidas como contraditórias: a dimensão dos fluxos migratórios apontaria para a multiculturalidade como encontro ou superposição de culturas distintas e diferenciadas e também como algo que entra em conflito com o processo de homogeneização cultural. (BUEY, 2006b).

Do aprofundamento dessas percepções, a partir dos anos 90 do século passado, os conceitos “multiculturalidade” e “multiculturalismo” ganharam maior evidência nos meios de comunicação, relacionadas com o debate sobre os fluxos migratórios e sobre as políticas públicas que os governos adotaram ou se propõem adotar. (BUEY, 2006b).

Fruto desse debate, para Buey, a contribuição mais importante seria a necessidade do *reconhecimento jurídico-político* de culturas diferentes às culturas que, historicamente, foram (ou ainda são) hegemônicas em determinadas sociedades e que aspiram a uma democracia de *soberanias múltiplas* em sociedades multiculturais. Por culturas *diferentes* Buey entende tanto as culturas minoritárias existentes em uma sociedade como as culturas que, sendo majoritárias em um determinado território, foram excluídas, desprezadas e oprimidas.

O reconhecimento *jurídico-político* das outras culturas significaria algo mais que o mero reconhecimento das diferenças étnicas, linguísticas, religiosas, além da tolerância e respeito devido às mesmas: “Esto quiere decir que no se trata simplemente de reconocer, tolerar y respetar la diferencia en el ámbito estrictamente cultural, sino también de dar a este reconocimiento curso legal en el ámbito legislativo y constitucional.” (BUEY, 2006b).

Fundamentado na teoria política liberal em sua formulação tradicional, o reconhecimento jurídico-político das culturas “minoritárias”, menosprezadas historicamente, se confronta com as políticas multiculturalistas. A teoria política liberal clássica se caracteriza por afirmar a igualdade *formal* dos indivíduos, enquanto que as políticas multiculturalistas se opõem à declaração formal da igualdade. Isso significa que as políticas multiculturalistas que tratam de combinar a representação política tradicional com a representação

1 Para Buey, quando se aclara de que culturas estamos falando, é necessário, metodologicamente, estabelecer uma diferença entre multiculturalidade e multiculturalismo. A primeira seria um fato, uma situação que denota diversidade ou pluralidade de culturas; a segunda seria um termo normativo que designa um ponto de vista, uma ideologia, um movimento sociocultural ou uma orientação política. (BUEY, 2006).

das culturas, das etnias, das nacionalidades ou dos coletivos minoritários têm que ser *algo mais que liberais*.

Historicamente, o reconhecimento jurídico-político dos direitos dos indivíduos sempre foi produto da luta *dos coletivos* em busca da conquista de direitos que os segmentos da cultura hegemônica já possuíam. (BUEY, 2006b).

As lutas *dos coletivos*, hoje reconhecidas como democracias *multiculturais*, democracias *comunitárias*² ou democracias *inclusivas*, todas em oposição ao aprofundamento da democracia liberal, aspiram a uma democracia de *soberanias múltiplas* em sociedades multiculturais.

Para Buey, a materialização da vitória dessas lutas dependerá da forma em que se dê curso político e político-jurídico ao reconhecimento das diferenças étnicas ou culturais, linguísticas, econômicas, entre outras. Para tanto será necessário contar com respaldo legal, principalmente, garantido por uma Constituição escrita com maiúscula. (BUEY, 2006a).

Pues no hay duda de que el reconocimiento recíproco del valor igual de las culturas existentes en un país favorecerá, en plano jurídico-político, opciones federalistas o confederales, basadas en las soberanías múltiples, mientras que la reafirmación de la hegemonía de una cultura favorecerá la persistencia del estado centralista [o, como dice García Linera, mono-organizativo]. (BUEY, 2006a).

Multiculturalidade e Estado Plurinacional

Convidado pela Vice-presidência da República de Bolívia, Buey participou, em abril de 2006, do Seminário Internacional: “Una Constitución para el cambio en Bolivia. Perspectivas multiculturales y multinacionales”. Nessa oportunidade Buey, na apresentação do seu texto “Multiculturalidad y democracia: El ejemplo de Bolívia”, destacou o papel decisivo dos *coletivos*, isto é, dos movimentos sociais e, particularmente, do movimento dos povos e comunidades indígenas na vitória eleitoral do Movimiento al Socialismo (MAS) e de Evo Morales. Nessa vitória Buey percebia um prolongamento

2 Para os movimentos sociais na Bolívia, a Democracia Comunitária significa participação, consulta, consenso, controle social, rotatividade da representação política. Negocia-se todo o processo de consulta, se informa para decidir e há oportunidades para todos para o exercício da autoridade, se escuta a todos e todas e se decide com todos. (Veja CAMACHO, 2010).

político-institucional das reivindicações manifestadas durante o “ciclo rebelde”³ e que pode ser entendido como a grande oportunidade para tornar real “a ideia mais importante proporcionada pelo debate sobre o multiculturalismo nos últimos anos”: a *necessidade do reconhecimento jurídico-político dos coletivos de culturas diferentes às culturas historicamente hegemônicas*.

A vitória de Evo era a vitória do Programa do MAS, que incorporava exigências dos movimentos sociais mais atuantes como: o controle dos principais recursos naturais da Bolívia; uma profunda reforma constitucional que deveria garantir mais poder às populações indígenas e aos setores mais desfavorecidos do país; uma reforma agrária que permitisse o cultivo da terra em condições dignas; um *referendum* sobre as autonomias regionais para obter o consenso entre as populações do oriente e do ocidente bolivianos e as comunidades indígenas e uma decisão sobre as plantações *cocaleras* que possibilitasse diferenciar, com clareza, entre produção de coca e produção de cocaína.

De fato, não se tratava de uma simples mudança de governo ou simples alternância do poder. Tratava-se de uma ruptura com um sistema político instalado durante as décadas anteriores e que exigia a configuração de uma Assembleia Constituinte e uma nova Constituição que constava no Programa Político do MAS. Portanto, estavam criadas as condições para escrever a Constituição com maiúscula, como imaginava Buey.

Para Buey, esta seria a primeira vez, na América Latina, que na perspectiva das populações subalternas, se abordaram, conjunta e simultaneamente, dois grandes problemas: o problema econômico-social, caracterizado pelas desigualdades sociais e a existência de significativos contingentes de pessoas pobres, e o problema nacional, isto é, a articulação alternativa, com critérios igualitários e solidários, das diferenças linguísticas, culturais e étnicas.

Para tanto, o protesto e a pressão de amplos setores sociais, que desestruturou a hegemonia dos partidos políticos tradicionais, deu ao MAS e a Evo Morales a oportunidade de conduzir a mudança, *de baixo para cima*, das relações socioculturais e a forma de fazer política imperante durante décadas visando construir uma República social e democrática de direito plural, participativa e representativa. Para Buey:

3 “La crisis política que empezó el 2000, con la protesta contra la privatización del agua, que continuó con las movilizaciones indígenas contra un multiculturalismo excluyente, con la constatación de las dos Bolivia, y que articuló a todos los sectores indígenas y populares a través de la demanda de la nacionalización del gas, respondía a las contradicciones irresueltas de larga y corta data. Con una característica diferente, el movimiento indígena encaraba un proyecto político propio que interpelaba y articulaba a los sectores populares: la construcción de un Estado plurinacional.” (SORUCO, 2011).

Ninguna otra carta magna combina y compone como esta, en proyecto, la fraternidad republicana en el tratamiento de las diferencias lingüísticas, culturales y étnicas con la intención medio-ambientalista al abordar las contradicciones y ambigüedades del llamado desarrollo económico y con el respeto recíproco, en el plano jurídico-político, a los usos y costumbres de los distintos pueblos indígenas y de la sociedad civil en general (BUEY, 2006a).

O projeto apontava para uma Bolívia como estado pluricultural, plurinacional e multiétnico, que parte do reconhecimento da igualdade entre culturas visando promover a diversidade cultural e a interculturalidade, que acabou se consubstanciando na nova Constituição Política do Estado.

O Estado Plurinacional de Bolívia

Em janeiro de 2009, o povo boliviano aprovou uma Nova Constituição Política do Estado (nCPE) criando o atual Estado Plurinacional de Bolívia. Para Linera, o novo Estado Plurinacional seria fruto do esforço de 500 anos para integrar a totalidade das classes sociais e a totalidade dos povos e nações indígenas originários e camponeses na estrutura de mando do poder político, econômico e cultural. Para tanto, Bolívia transitou por uma série de modos de vida social, política e econômica. (LINERA, 2011).

Historicamente, na perspectiva da Confederación Sindical Unica de Campesinos de Bolivia (CSUTCB), o Estado colonial construiu a história boliviana negando a sua história milenar, negando a existência das nações originárias, não como seres humanos, mas como povos com as suas formas de fazer política, e negando o seu idioma e a sua cultura.

Os problemas estruturais do Estado colonial se caracterizavam pela exclusão política dos indígenas, pela desigualdade social e econômica, o racismo⁴ (construção de classes a partir da raça), a concentração de terras em poucas mãos, altos índices de pobreza, entre outros.

4 “O critério racial de exclusão raríssimas vezes foi explícito na legislação do país, sendo na verdade exercido através de critérios universais de interpretação da cidadania que, no entanto, tinham um efeito muito concreto de exclusão primordial das massas indígenas. A cidadania fora definida inicialmente como direito ao voto e à participação política, mas restrita por critérios de renda, ausência de servidão ou prestação de trabalhos domésticos e alfabetização, o que obviamente não deixava qualquer margem para a cidadania indígena, os quais eram considerados portadores de (limitados) direitos sociais, mas não políticos e fora do *corpus* de cidadãos” (GOTKOWITZ, citado por CUNHA FILHO, 2012, p. 11).

A Bolívia pós-independência, também, excluía a maioria absoluta de seus habitantes, constituída por uma grande massa de indígenas e camponeses, não apenas do horizonte de “camaradagem horizontal” de sua comunidade imaginada, mas também de qualquer cidadania que pudesse compensá-la. (CUNHA FILHO, 2012).

Isso tudo permaneceu em todas as etapas do capitalismo, em que os Estados optaram por desenvolver políticas de genocídio, etnocídio e etnofagia, usando todos os mecanismos e tecnologias possíveis para apagar a forma de existir das populações subalternas. Um dos mecanismos para assegurar a colonização permanente, para que os indígenas se negassem como povo e como nação, foi a educação, “a educação foi altamente etnocida e continua sendo”. (CHIPANA QUISPE, 2009).

A exemplo dos outros Estados da América Latina, Bolívia, ao longo da sua história construiu um modelo liberal caracterizado pela imposição da cultura ocidental, que marginalizou e enfraqueceu as culturas dos povos através de modelos de governo e administração de justiça que favoreciam interesses do mercado, privando os povos de seus meios de subsistência e deteriorando a qualidade de vida.

Mas, apesar de séculos de exploração e submissão à imposição colonialista, o povo boliviano resistiu durante esse tempo todo preservando as suas identidades, possibilitando a existência de diversas nações, povos e culturas com direito a uma convivência solidária e pacífica. Foram essas, entre outras, as razões para a construção do Estado Plurinacional Unitário. Para a Confederación Sindical Unica de Campesinos de Bolivia (CSUTCB), que expressa o pensamento e a prática do conjunto dos movimentos sociais,

Las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos hoy tenemos el desafío de participar en la refundación de Bolivia, construyendo un nuevo país fundamentado en los pueblos como sujetos colectivos, hacia la construcción de un Estado Plurinacional que trascienda el modelo de Estado liberal y monocultural cimentado en el ciudadano individual. (CHIPANA QUISPE, 2009, p. 51).

Ou seja, superar e transcender o “*algo mais que liberais*”. Nessa perspectiva, um dos grandes objetivos de estabelecer o Estado plurinacional foi descolonizar as estruturas políticas, sociais, educacionais e ideológicas do Estado boliviano, assegurando que os povos indígenas e as nações originárias tenham maiores oportunidades no interior da sociedade boliviana, e garantir que as nações originárias sejam respeitadas em seus direitos consuetudinários e coletivos, assegurando o exercício do direito político, econômico, social

e cultural. Nas propostas de reconhecimento de *soberanias múltiplas*, para Buey, a democracia de soberanias múltiplas teria de abordar várias opções que não são necessariamente opostas, mas devem estar claras no processo: a) o princípio das autonomias, materializando a forma da autonomia regional, cultural, comunitária, etc. e respeito ao Estado; b) o princípio federativo que, neste caso, haverá de combinar diferenças de distintos tipos; c) o princípio da autodeterminação como princípio democrático, aclarando e concretizando a ideia de soberanias múltiplas. (BUEY, 2006).

Dessa forma, o Estado plurinacional é uma tentativa de construção de um sistema político que seja capaz de articular esses modos de organização do mundo (de culturas indígenas e não-indígenas) para além da colonialidade capitalista.

Para Soruco (2011), essa tentativa plasmada na nova Constituição Política do Estado, constitui um ponto de partida e não de chegada e que requer bastante força para se tornar hegemônico, para tratar de construir uma institucionalidade política e poder se preservar. Essa força só seria possível se o sujeito indígena não se pensasse como sujeito único, ou seja, não se tornasse autorreferência. Ao contrário, deve ser o ator que nucleia, em torno ao projeto do Estado plurinacional, a outros sujeitos com suas visões de mundo e necessidades.⁵

E quando se fala de visões de mundo se está falando de Cultura, de uma forma de organização do sujeito no seu mundo no qual se projeta, problematiza e busca respostas. Nesse processo constrói instituições, sistemas políticos, legitimações, que se transformam no tempo assumindo o movimento da sua realidade.

Nosotros con la inserción de la plurinacionalidad en la Constitución, podemos hacer nuestras propias leyes, de acuerdo a nuestras normas y usos y costumbres. Esto es lo que se quiere. Siempre hemos tenido nuestro propio territorio, para luchar, para ello hemos luchado mucho tiempo; estamos dando seguimiento, en caso que no demos seguimiento, se pueden olvidar de abordar el tema de la plurinacionalidad (CHIPANA QUISPE, 2009, p. 73).

5 “Cómo es que el movimiento indígena puede nuclear a otros sujetos bajo un proyecto común que tuvo la fuerza de derrumbar el orden anterior, superar una oposición que estaba dispuesta a llegar a la guerra civil y el separatismo, y aprobar una nueva constitución? El largo y penoso camino de la asamblea constituyente y la aprobación del texto demuestran que, por primera vez en la historia republicana, el sujeto indígena pudo articular la vertiente nacional-popular con su horizonte de autogobierno, en la construcción de un nuevo Estado. Esta inédita capacidad de representación indígena de la nación boliviana (en el marco del Estado-nación moderno) tuvo dos condiciones: el vaciamiento de la representación nacional, dado por la de-constitución del sujeto nacional tradicional, mestizos y criollos, y el planteamiento de una relación social nueva entre lo abigarrado, visibilizada desde el horizonte indígena” (SORUCO, 2011, p. 138).

Para Soruco (2011) isso é cultura viva porque está em permanente movimento, agora, amparada no Artículo 315, que trata das “Culturas base del Estado Unitário Plurinacional”, e afirma que a interculturalidade é o instrumento estratégico para a coesão e a convivência harmônica e equilibrada de todos os povos e nações, fazendo da diversidade cultural a base essencial do Estado Unitário Plurinacional Comunitário. Por tanto, “*Vivimos juntos, respetando nuestras diferencias, en igualdad de condiciones*”.

No inciso II do Artigo que trata das Culturas, para o Estado Unitário Plurinacional Comunitário, a existência de culturas indígenas originárias, depositárias de saberes, conhecimentos, valores, espiritualidades e cosmovisões representa uma grande fortaleza, cabendo ao Estado a responsabilidade fundamental de preservar, desenvolver, proteger e difundir as culturas existentes no país.

Por isso tudo, a decisão de construir o Estado Plurinacional baseado nas autonomias indígenas, originárias e camponesas deve ser entendida como um caminho em busca da autodeterminação como nações e povos para definir políticas comunitárias, sistemas sociais, econômicos, políticos e jurídicos, com respeito às formas de vida diferenciadas no uso do espaço e o território que, de acordo com Buey, se consubstanciam em um prolongamento político-institucional que acabou se expressando na nova Constituição Política do Estado (CPE).

Pluralismo, Pluriculturalismo e Estado Plurinacional

Essa Constituição é fruto da convergência de muitas histórias e memórias que coexistiram durante diferentes ciclos, nos quais se buscou construir um novo projeto societal e estatal para reconhecer, resgatar e respeitar a diversidade histórica, linguística, cultural, étnica, institucional, identitária e civilizatória. Nessa perspectiva, o primeiro parágrafo da nova Constituição afirma:

Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país. (LINERA, 2009, p. 7)

Esse texto expressa a importância do pluralismo e do pluricultural como eixos estratégicos na construção do novo Estado Plurinacional, sinalizando a importância do reconhecimento explícito da diversidade histórica em plena igualdade

entroncada, enriquecida com a busca da coesão das classes e nações na construção do poder estatal. Isso tudo se assenta nos três pilares da nova Constituição Política do Estado: o Estado plurinacional, a Economia estatal e o Estado autonômico, ou seja, é a “necessidade do *reconhecimento jurídico-político de culturas diferentes* às culturas hegemônicas homogeneizadoras; é a materialização da democracia de *soberanias múltiplas* em sociedades multiculturais defendida por Buey.

Nessa perspectiva, a nova CPE reconhece que Bolívia é um Estado plurinacional e não uma sociedade plurinacional. O Estado, o poder político, e as instituições são plurinacionais. De fato, de 1993 até 2009 o Estado reconhecia a sociedade como pluricultural, plurilíngue, porém o Estado continuava sendo monocultural, monolíngue, monoinstitucional, um só. Desde a aprovação da nova CPE, o Estado é pluricultural, plurinacional, plurilíngue, e pluriorganizativo. É esse o núcleo da nova Constituição. (LINERA, 2008).

O segundo núcleo é a economia plural e isso significa que o Estado estará presente na economia, na iniciativa privada, com os artesãos, os cooperativistas e as comunidades. Nas Constituições anteriores, a economia camponesa, comunitária, artesanal e microempresarial, apesar de representar 70% da atividade econômica do povo boliviano, não era reconhecida e, por essa razão, não tinha acesso a créditos nem contava com apoio estatal. (LINERA, 2008).

Para a nova Constituição, a economia comunitária sempre existiu e continuará a existir por muitos séculos, o mesmo ocorrendo com a economia camponesa, com o pequeno artesão e o pequeno comerciante. Diante disso, Linera afirma que o Estado assume a obrigação de apoiá-los com créditos, tecnologias e mercados e, por isso, “Todo lo que ahora es del pueblo boliviano y que lo administra el Estado no se lo puede privatizar, es más, quien privatice recursos del Estado puede caer bajo la figura jurídica de traición a la patria, eso está establecido en la nueva Constitución”. (LINERA, 2008).

O terceiro núcleo da CPE é o Estado autonômico e contempla, na estrutura territorial do país, quatro formas de autonomia: autonomia departamental, autonomias regionais (também ligadas às identidades dos Povos Indígenas), autonomias municipais e as autonomias indígenas originárias camponesas.

Os recursos naturais, a terra, a biodiversidade, as Forças Armadas, a Polícia, as relações internacionais, a água, enfim, os aspectos fundamentais da vida estão garantidos sob controle do Estado e do governo central. Outros foram transferidos para serem administrados pelos departamentos (estados) e pelas autonomias indígenas. Para tanto, se estabelece o caráter Autonômico unitário do Estado boliviano resgatando os princípios fundamentais do modelo de desenvolvimento das nações originárias: Princípio de complementaridade, Princípio de equidade na redistribuição dos recursos naturais e o Princípio moral e ético: *Ama qhilla, Ama Sua y Ama Llulla* (não roubes, não mintas, não mates).

Dessa forma, acreditamos que os textos legais do Estado Plurinacional de Bolívia garantem a democracia de soberanias múltiplas com o reconhecimento jurídico-político das comunidades culturais diferenciadas pensado por Buey. Para esse autor, a experiência boliviana seria um dos primeiros exemplos relevantes de democracia participativa e comunitária *sensu stricto* como superação da democracia representativa, na medida em que demonstra que não necessariamente haveria oposição entre democracia liberal e democracia comunitária em termos ideológicos incluindo outras formas de representação.

Fraturas e Perspectivas

Para Buey, tanto nos seminários de que participou na Bolívia, como na produção teórica relacionada com a experiência desse país, afirmava que nenhuma outra *carta magna* combinaria e articularia a fraternidade republicana no tratamento das diferenças linguísticas, culturais e étnicas com a questão ambiental abordando as contradições e ambiguidades do denominado desenvolvimento econômico e com o respeito recíproco, no plano jurídico-político, aos usos e costumes dos distintos povos indígenas, dos movimentos sociais e da sociedade civil em geral.

Contudo, apesar do seu otimismo com a experiência boliviana, considerava as reflexões do sociólogo politólogo boliviano Luis Tapia, que acreditava que um dos problemas mais sérios que o Evismo iria enfrentar seria a articulação das reivindicações e exigências do amplo e heterogêneo movimento social com a atuação governamental, com as medidas socioeconômicas necessárias para impulsionar as mudanças. Em outras palavras, o principal risco a superar seria uma fratura entre a administração governamental e alguns movimentos sociais mais ativos nas “marchas” e “bloqueios”.

Quatro anos após a aprovação da CPE, o governo de Evo Morales enfrenta problemas com as principais comunidades do Oriente onde se situa uma zona de selva protegida como reserva natural. Trata-se de um conflito que envolve várias e longas marchas promovidas, desde os anos 90 do século passado, pelos indígenas das terras baixas do oriente boliviano (algo em torno de 1.000 quilômetros a pé até La Paz) demandando a suspensão da construção de uma estrada a serviço de interesses de grupos exploradores de recursos naturais.

Esse fato evidencia fraturas na unidade promovida pela Constituição entre os povos indígenas originários e camponeses.

Para Linera, trata-se de contradições pontuais inevitáveis, a menos que se tenha uma visão idealizada da diversidade de interesses, inclusive, entre povos originários e entre os movimentos sociais, geradas por demandas

de interesse imediato. Seriam as “[...] tensões criativas do processo de mudanças”, seriam contradições no interior do novo bloco histórico, muito diferentes das contradições antagônicas e estruturais dos Estados vivenciadas até a proclamação da CPE. (2011)

Para Ximena Soruco, o processo de construção do Estado Plurinacional é algo que vem se tentando na prática, sem planos preconcebidos, construindo um caminho para um novo modo de viver.⁶ É como diria o poeta Antonio Machado: “*caminante, no hay caminos, se hacen caminos al andar.*”

Os princípios político-jurídicos de tipo geral a um texto constitucional exigiriam, sempre, consenso e negociação, razão pela qual o organismo negociador haveria de combinar a representação de tais entidades com a representação dos partidos políticos existentes.

Referências

CUNHA FILHO, C. M. **Evo Morales e a construção do novo bloco histórico: entre o nacional-popular e o indigenismo.** São Leopoldo, RS: Oikos, 2011.

CHIPANA QUISPE, N. La plurinacionalidad y la nueva forma de estructuración del Estado boliviano: un aporte estructurante de la Confederación Sindical Única de Campesinos de Bolivia (CSUTCB). In: **Aportes al Estado Plurinacional en Bolivia.** La Paz: Fondo Indígena, 2009.

GARCÍA LINERA, A. **Bolivia: “25 años construyendo democracia”.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2007.

_____. **Los tres pilares de la Nueva Constitución Política del Estado.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2008.

6 “Dos grandes lecciones de la historia de los movimientos sociales en el siglo XX fueron que no existen leyes sociales ni inevitabilidades, es decir, que ningún proceso de cambio está garantizado, y segundo, que no hay sujetos únicos, que no basta un sujeto colectivo para llevar adelante transformaciones, más aún en contextos abigarrados como el boliviano, donde coexisten en contradicción varias formas de organización del mundo, modos de producción, constitución de subjetividades, formas políticas, densidades sociales heterogéneas o no completamente subsumidas al capital. En este sentido, el Estado plurinacional es un intento de construcción de un sistema político que sea capaz de articular a estos modos de organización del mundo, a estas culturas indígenas y no indígenas, más allá de la colonialidad capitalista”. (SORUCO, 2001, p. 140).

_____. **Del estado neoliberal al Estado plurinacional autonómico y productivo.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2008a.

_____. **El Estado Plurinacional.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2009.

_____. **El Socialismo Comunitario: un aporte de Bolivia al mundo.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2010.

_____. **Las Tensiones Creativas de la Revolución: la quinta fase del Proceso de Cambio.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2011.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Sobre multiculturalidad en estados plurinacionales.** Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2006.

_____. **Multiculturalidad y democracia: el ejemplo de Bolivia.** Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2006a.

_____. **Para el debate sobre Multiculturalismo.** Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2006b.

_____. **Informe sobre Bolivia.** Buenos Aires: Rebelión, 2006c.

_____. **Sobre el Movimiento de Movimientos.** Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, s/d.

MARTINEZ DALMAU, R. **El Proceso constitucional em Bolivia.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2007.

SORUCO SOLOGUREN, X. **Apuntes para un Estado Plurinacional.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2011.

TAPIA, L. **La producción del conocimiento local: historia y política em la obra de René Zavaleta.** La Paz: Muela del Diablo, 2002.

VEGA CAMACHO, O. Estado Plurinacional: elementos para el debate. In: **Descolonización em Bolivia: cuatro ejes para comprender el cambio.** La Paz: Vicepresidencia del Estado / Presidencia de la Asamblea Legislativa, 2011.

O Encontro Unitário renova a esperança com a união das bandeiras: contextualizando Francisco Fernández Buey

Solange Pereira da Silva

A transformação da estrutura fundiária no Brasil continua sendo uma necessidade premente para a sociedade almejar a justiça social. Considerando as conjunturas que se sucedem, os movimentos sociais populares, suas lideranças e suas organizações representativas buscam atualizar o seu modo de ação tendo em vista a democratização do acesso à terra e a equidade de condições de nela viver e produzir material e culturalmente.

Estes foram os argumentos para a realização do “I Congresso Nacional dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas sobre o caráter da reforma agrária”, em 17 de novembro de 1961, em Belo Horizonte, região Sudeste do Brasil. Deste I Congresso participaram 1.500 pessoas vindas de todas as regiões do país. As lideranças do campo, nesta primeira manifestação nacional em torno da demanda específica, discutiram sobre as condições de trabalho e vida no campo e de uma política agrícola que garantisse a soberania alimentar, defendendo o lema: reforma agrária, na lei ou na marra!

Com a complexificação da sociedade neste início de milênio os diversos sujeitos sociais estão sendo desafiados a desenvolver uma abordagem metodológica pluritemática, superando os seus contornos identitários étnicos ou institucionais. A reconstrução de antigos campos temáticos e o novo fazer metodológico vem se fazendo na experimentação e divulgação das alternativas de produção material, de expressões da cultura imaterial, mas também da reprodução das relações sociais que vão sendo tecidas no espaço de vida e trabalho camponês. Longe de ser um alerta retórico, “El conocido slogan ‘otro mundo es posible’ no es solo una palabra recuperadora del espíritu de la utopía; es también expresión de la convicción interna del movimiento en el sentido de que haya propuestas alternativas realizables”. (FERNÁNDEZ BUEY, 2002, p. 12)

A diversidade biológica, étnico-cultural e as formas de organização que existem no campo brasileiro indicam a variedade de possibilidades de táticas de resistência na luta pela democratização do acesso à terra. E na busca pela viabilização de propostas e ações concretas alternativas estão empenhadas lideranças de diversas origens culturais, ideológicas, políticas estabelecendo conexões entre as realidades específicas e os desafios encontrados no âmbito

universal, buscando na criação de rede de movimentos sociais perspectivas para vislumbrar este outro mundo possível.

Com este espírito de ampliação do repertório temático e metodológico e do arco de alianças políticas, no final de novembro de 2012, foi realizado o Encontro Unitário dos Trabalhadores, Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas de Mato Grosso. Este evento reuniu diversas identidades reafirmando o desejo de assumirem o papel de protagonistas articulados, elegendo “a centralidade da terra como espaço de vida, de produção e identidade sociocultural”¹, considerando a imbricação, a interconexão entre as questões que afligem a sociedade, com relevo às questões étnicas, culturais e ecológicas.

Neste início de milênio e considerando este complexo contexto, vimos a atualidade do pensamento e do testemunho do filósofo-militante e utópico Francisco Fernández Buey, que difundiu a política como ética do coletivo, defendendo a versão humanista do marxismo, aberto às subjetividades e à contemporaneidade. Encarnou a filosofia da práxis, exercitando um filosofar mundano e laico ao questionar o pensamento hegemônico colonizador, homogeneizador. Paco Buey vivenciou e corporificou a ação política, referenciada no tempo e no espaço, advogou em defesa da alterglobalização, mundializando a utopia, em vista de uma sociedade igualitária que se reconheça pluriétnica e multicultural, atenta às questões de gênero e à relação respeitosa entre o ser humano e a natureza.

Com seu coração verde (atento à questão ecológica) e vermelho (adepto do “marxismo sem ismos”), este mestre dedicou-se com afinco a demarcar os temas marginais, as demandas “de los de abajo”, enxergando neles, nos temas e nos sujeitos sociais, a possibilidade de reescrever a história da civilização humana a partir do exercício da política como ética do coletivo, como ele mesmo dizia (2002), referindo-se a Gramsci.

Paco Buey visitou e estabeleceu contato com lideranças dos movimentos sociais populares de Mato Grosso, dialogando interessadamente com os camponeses e os profissionais da área da educação. Pisou no chão de acampamentos e assentamentos e ouviu *in loco* as narrativas das lideranças sobre os seus modos de ação frente aos processos deflagradores das mazelas que afligem os povos do campo brasileiro. Saboreou o mel da esperança atentando para as experiências da educação emancipatória, descolonizadora em que se sustentam os velhos e os novos sujeitos sociais que se põem em movimento nesta conjuntura específica.

1 Declaração final do Encontro Unitário dos Trabalhadores, Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas.

Com este texto buscamos identificar a perspectiva do movimento dos movimentos na articulação recente do Encontro Unitário de Mato Grosso, que reafirma a diversidade dos seus sujeitos, as especificidades culturais e a relação com a natureza em vista da elaboração de um projeto político alternativo do campo. Procuramos evidenciar os sinais de esperança no movimento dos povos e populações tradicionais e trabalhadores do campo de Mato Grosso, que misturam as suas cores e os seus ritmos, buscando a justiça social na reafirmação dos seus direitos, na construção de condições dignas para os vários segmentos da sociedade do campo e da cidade.

Por terra, território e dignidade

“Atualmente estamos falando de reforma agrária popular, que venha realmente do povo e também estamos lutando por assistência técnica, educação camponesa e a agroecologia, contra venenos agrícolas, para melhorar a alimentação da nossa população [...]”.

A epígrafe em destaque é o trecho de uma matéria publicada na página eletrônica do Encontro Unitário que sintetiza os atuais anseios partilhados pelos povos e populações tradicionais. Esta reivindicação reúne os problemas concretos que afetam diretamente a vida das pessoas na atualidade e põem em risco a perpetuação da vida do planeta. Estas questões já tinham sido levantadas no I Congresso Camponês, na década de 1960, aglutinando as indignações com as condições de vida da população de então, identificando a raiz de tais problemas na estrutura fundiária e nos privilégios na destinação de recursos públicos para a classe patronal, uma minoria já historicamente abastada.

Para calar as vozes populares que começavam a se unir em torno da questão agrária e de outras reivindicações, o regime de exceção foi instaurado pela Ditadura Militar, em 1964, no Brasil. O Estatuto da Terra, Lei 4504-64, visava executar a reforma agrária e promover a política agrícola, porém, ao invés de modificações no regime da sua posse e uso, da reafirmação da função social da terra, dos princípios de justiça social, e de uma atitude proativa em relação à produção de alimentos e à cultura camponesa, esta Lei fortaleceu a concepção dos estabelecimentos do campo como empresas rurais, as quais teriam de ser inseridas no mercado de exportação de matéria prima e para isso precisavam “modernizar-se” para a produção em larga escala de monocultivos em detrimento das policulturas.

As organizações populares, nos seus processos de reflexão identificam a continuidade e o aprofundamento dos elementos que fragilizam e põem em

risco a vida, responsabilizando a expansão do agronegócio e de projetos de infraestrutura como as mineradoras, as hidrelétricas, etc. As terras públicas têm sido disponibilizadas oficialmente tendo como consequência a ocupação desestruturante de grandes faixas dos territórios.

Atendendo à lógica de modernização colonizadora, a terra para viver, terra-amante, terra-parente, terra-irmã, terra-mãe foi convertida em terra de trabalho, terra de especulação, terra de negócio (MARTINS, 1980) pelos detentores dos meios de produção econômica hegemônicos. Sendo próprias do sistema capitalista, estas metamorfoses nos sentidos e significados sociais (IANNI, 1978) dados à terra têm gerado mudanças radicais do ponto de vista físico, paisagístico resultando na supressão progressiva da vegetação nativa, no envenenamento por agrotóxicos dos mananciais, no êxodo rural e o inchaço do espaço urbano. “O capital procede à desconstrução e à reconstrução permanente do território, esvaziando-o de sentidos e de povos, conforme seus interesses” (LEROY, 2010, p. 226), influenciando a cultura, os usos e costumes, e as relações sociais da gente do campo e das cidades.

Apesar do ordenamento jurídico normativo² e discursivo sobre a importância dos povos e populações tradicionais, da cultura camponesa, o que de fato acontece é a expropriação de seus direitos, tendo a ênfase da limitação do acesso aos seus territórios e da supressão dos bens naturais coletivos, como a água e o rico patrimônio genético da biodiversidade. Mesmo com a consolidação dos marcos legais em favor dos direitos humanos, territoriais, observa-se a multiplicação e complexificação dos problemas do campo, pois “O agronegócio construiu uma unidade, uma aliança do capital, aglutinando o capital financeiro, as corporações transnacionais, a mídia burguesa e os grandes proprietários de terra”³. O desequilíbrio entre o apoio dado aos distintos “estratos sociais” é uma evidência da sobre-representação dos estratos mais altos, “los de arriba” e a infra-representação para os estratos historicamente marginalizados, “los de abajo” (Fernández Buey 2007).

As lideranças populares buscam compreender como se dão as artimanhas que garantem a hegemonia econômico-ideológica vigente e os perigos da ditadura da globalização, ou, como diria Santos (2001), a globalitarização representada pelo mercado de *commodities*. A perspectiva histórico-dialética possibilita a aproximação entre realidades diversas, fatos particulares, que

2 Artigo 231 do Capítulo VII, na Constituição Federal do Brasil, que trata Dos Índios; a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e na Declaração da Organização das Nações Unidas, de 1993; o Decreto nº 4.887-2003, sobre Terras Quilombolas; o Decreto Nº 6.040-2007, Política de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

3 Editorial da Revista Brasil de Fato, edição 494.

são apenas aparentemente isolados, buscando a universalidade de suas conexões, propondo a reflexão sobre a sua totalidade. As lideranças ligadas aos movimentos sociais identificam que o projeto econômico hegemônico

[...] na sua essência, produz desigualdades nas relações fundiárias e sociais no meio rural, aprofunda a dependência externa e realiza uma exploração ultrapredatória da natureza. Seus protagonistas são o capital financeiro, as grandes cadeias de produção e comercialização de *commodities* de escala mundial, o latifúndio e o Estado brasileiro nas suas funções financiadoras - inclusive destinando recursos públicos para grandes projetos e obras de infraestrutura - e (des)reguladora da terra⁴.

Apesar da conjuntura perversa deste início de milênio e tendo em comum a experiência de opressão e vulnerabilidade, muitas organizações dão a conhecer as práticas sociais de produção material e simbólica válidas para grupos sociais locais, identidades demarcadas pela relação com outras identidades. A esta tarefa se têm dedicado as organizações sociais, sindicatos, associações que buscam atuar numa perspectiva de movimento social, enquanto

“[...] un agente colectivo movilizador, que persigue el objetivo de provocar, impedir o anular un cambio social fundamental, obrando para ello con cierta continuidad, un alto nivel de integración simbólica y un nivel bajo de especificación de roles, y valiéndose de formas de acción y organización variables”. (FERNÁNDEZ BUEY; RIECHMANN, 1995, p. 48).

O sentimento de vinculação à coletividade tem propiciado ações de apoios mútuos buscando pontos de convergência, articulando ideologias, crenças, concepções teóricas, práticas, metodologias de ação para a elaboração de um projeto de sociedade que constitua uma nova humanidade. No movimento de resistência, ou, nas palavras de Fernández Buey (2007, p. 22),

[...] en el movimiento de movimientos concurren sindicatos y partidos políticos de izquierda, organizaciones ecologistas, pacifistas y feministas, asociaciones

4 Trecho da Carta-Manifesto do Encontro Unitário Nacional.

indigenistas, antirracistas y grupos de ciudadanos que ponen el acento en la defensa de los derechos humanos, de los derechos sociales e de los derechos civiles.

São mobilizações que incluem identidades marginalizadas, populações do campo e da cidade que, em defesa dos bens naturais, culturais, sociais ou econômicos produzidos em coletividade, articulam-se em torno do compartilhamento de princípios e valores, da elaboração conjunta de um novo campo ético, da construção da boa política.

A identidade do campo brasileiro caracteriza-se pela diversidade de povos indígenas e populações tradicionais como: retireiros, quilombolas, agricultores, sem-terras, acampados, assentados, atingidos por barragens, morroquianos, caboclos, pescadores, ribeirinhos, seringueiros, quebradeiras de coco de babaçu, etc. Muitos destes grupos sociais culturalmente distintos dispõem de formas de poder compartilhado entre os diversos personagens que compõem as estruturas sociais internas de cada etnia. Têm na relação familiar a base das relações de pertencimento ao grupo. Seus sistemas familiares de produção material baseiam-se nas atividades do extrativismo, da agricultura e da pecuária partilhando jornadas de trabalho, o que lhes garante ao mesmo tempo a produção de alimentos, o compartilhamento de conhecimentos e o estreitamento das relações de familiaridade, vizinhança e compadrio. A dinâmica das organizações que formam politicamente as suas lideranças nas ações interativas que se expressam nos acampamentos, nos mutirões, nas festas de santo, nas rezas e cultos, nos “junta panelas⁵”, nos intercâmbios, nos cursos, nas reuniões, assembleias, etc., evidenciam, como pensava Fernández Buey (2002), que a constituição da identidade, a ética e política constituem um todo único interrelacionado. (FERNÁNDEZ BUEY, 2002).

Sendo identidades que têm seus próprios processos de tomada de decisão e esquemas deliberativos internos, tais processos organizativos são campos fecundos da dimensão pedagógica, dialógica, dialética, pois buscam reelaborar a sua realidade na práxis, em favor da transformação das circunstâncias a que estão submetidos (CALDART, 2010). Na reelaboração que se dá nos movimentos sociais, compreende-se a inconclusão deste mundo (FREIRE, 1992) assumindo a possibilidade de agir sobre ele. São indícios de uma variedade de possibilidades na construção de uma ética da resistência (FERNÁNDEZ BUEY, 2007) frente aos fluxos e refluxos da luta pelos seus direitos, para a perpetuação das especificidades coletivas.

5 Muitas culturas tradicionais têm na comensalidade, no compartilhamento do alimento, a materialização das alianças e o momento de discutir questões que são comuns ao grupo de comensais.

A identificação e a valorização das experiências locais mostraram que, apesar da política homogeneizante, há processos em curso que se dão paralelamente e que têm se articulado na crítica ao sistema hegemônico de produção econômica e simbólica.

Neste sentido, os movimentos de base com centralidade na coletividade e que investem num projeto alternativo de sociedade, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a Via Campesina, o Movimento de Mulheres Camponesas, movimentos da juventude e outros que lutam por seus territórios, como povos indígenas, quilombolas, seringueiros e quebradeiras de coco babaçu, dentre outros, têm oferecido exemplos práticos com intencionalidade teórico-metodológica em favor da revisão de valores, costumes e da elaboração de políticas públicas para o atendimento aos direitos específicos, considerando a noção de sustentabilidade local e planetária.

Esperança renovada com o encontro das bandeiras

O mesmo espírito que embalou o I Congresso Camponês em 1961 tem sido revivido, reafirmando a luta por uma reforma agrária verdadeira, enquanto conjunto de medidas que, atendendo às reais necessidades do povo, favoreça a assistência técnica específica para a produção de alimentos saudáveis, escoamento e venda de seus produtos, por um sistema de educação que considere os valores e identidades culturais e os bens naturais coletivos.

Em agosto de 2012, os movimentos sociais do campo, e representantes de instituições aliadas, realizaram em Brasília o Encontro Nacional Unitário dos Trabalhadores e Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas, intitulado “Por Terra, Território e Dignidade”. Este encontro reuniu mais de sete mil pessoas de todos os estados do Brasil. Povos e populações tradicionais, extrativistas que vivem da coleta, da pesca e da caça e representantes da agricultura e da pecuária familiares chamaram a atenção para o fato de que o meio rural estaria esvaziado sem a sua presença, pois, segundo os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE⁶, os estabelecimentos agropecuários familiares correspondem a 84,4% do número total de unidades familiares, correspondendo a 74,4% da ocupação no campo, representando 15,3 pessoas por cada 100 hectares.

Foi um importante momento de diálogo sobre a relevância histórica, cultural, ecológica, econômica de sua presença no contexto atual e futuro brasileiro, pois estes segmentos são responsáveis por 70% dos alimentos que

6 Censo Agropecuário do Instituto de Geografia e Estatística, 2006.

chegam às mesas e geram 10% do produto interno bruto nacional. Neste evento as lideranças presentes traçaram pautas comuns, compartilhando metodologias de resistência e diálogo com os poderes constituídos para garantir condições dignas de vida a aproximadamente 12,3 milhões de pessoas ocupadas no sistema familiar de produção no Brasil, além dos povos indígenas e populações extrativistas tradicionais.

Os povos da floresta, do campo e do cerrado buscam evidenciar a viabilidade e a relevância ecológica do seu sistema de produção, reforçando a necessidade de se respeitar e reconhecer os avanços jurídicos e políticos referentes aos direitos da existência de culturas diferentes àquela que tem sido historicamente hegemônica (FERNÁNDEZ BUEY, 2007), vislumbrando novos formatos de relações entre campo e cidade, de relações entre os seres humanos e a natureza.

Estes também foram os desafios do Encontro Unitário no estado de Mato Grosso, realizado no final de novembro de 2012, que teve como objetivo “[...] levantar os elementos que nos unificam e descobrir na diversidade a nossa força, a força dos que estão com os pés no chão da luta, e através de experiências concretas [...]”⁷. A pauta do Encontro Unitário Estadual incluiu o resgate histórico das lutas e conquistas do movimento por seus territórios e uma análise de conjuntura, pontuando os impactos dos projetos de infraestrutura e os projetos de emendas constitucionais em análise no Congresso Nacional e na Assembleia Legislativa do estado de Mato Grosso.

Enquanto metodologia de abordagem das temáticas trazidas, a “fila do povo” se constituiu num dos momentos fundamentais do Encontro, pois a palavra ao microfone foi franqueada a qualquer pessoa das diversas identidades que quisessem se expressar, evidenciando as diferentes percepções sobre o evento e sobre o seu papel na rede de movimentos em curso.

As temáticas específicas e as questões mais gerais foram debatidas em grupos, mesclando representantes de todas as regiões do estado, apontando propostas concretas para a continuidade do movimento. A participação ativa de jovens e de mulheres foi um dos aspectos relevantes, para firmar dois dos eixos do Encontro: juventude e gênero, evidenciando com estas participações a aposta na renovação das lideranças e a perspectiva feminina no movimento.

7 Trecho da Carta-Convite do Encontro Unitário de Mato Grosso que me foi enviada por correio eletrônico.

O evento, desde a sua preparação, já se caracterizou pela formação de equipes para a execução das tarefas necessárias para o convívio cooperativo entre as mais de 200 pessoas presentes nos dois dias do Encontro. Considerando que a história é feita da atuação de pessoas e de seus coletivos (FERNÁNDEZ BUEY, 2002), as equipes da coordenação geral, animação, mística, segurança, transporte, alimentação, infraestrutura contaram com representantes dos grupos sociais de todas as regiões, como opção didática para que outras pessoas angariassem experiência na liderança destes processos. As músicas e os rituais compuseram a mística unificadora, tal como o fio que une as bandeiras flamuladas por antigos e atuais sujeitos sociais, agregando novos sotaques, novas melodias, novos ritmos, novos símbolos.

A Carta-Manifesto do Encontro Unitário dos Trabalhadores, Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas de Mato Grosso reafirma o compromisso desta rede de movimentos sociais tecida pela necessidade comum de continuidade da luta pela reforma agrária, pelo direito aos territórios de uso coletivo. O documento registra que esta é uma luta mais ampla e mais profunda e que se dá “[...] na perspectiva da alteração do poder e da afirmação das identidades e da produção cultural e da luta por direitos”⁸, como educação do campo, soberania dos povos a partir da adoção da agroecologia e outras matrizes tecnológicas garantindo a produção de alimentos saudáveis, de fontes de energia limpas e renováveis, de instrumentos de comunicação popular, considerando a urgência da recriação das relações de gênero e atenção à juventude, das relações de produção e consumo e da relação com a Mãe Terra.

Os atos e manifestos, previstos para serem realizados durante os próximos dois anos, explicitam o propósito de esta rede continuar embalando, no movimento de movimentos, a luta por Terra, Território e Dignidade.

Ao oferecer as notícias atuais sobre a luta pela terra, no estado de Mato Grosso, pretendo dizer a Paco Buey que descanse em paz o seu coração verde-vermelho, pois os povos do campo reafirmam na rearticulação da rede de movimentos sociais a diversidade cultural, estabelecendo pontos de convergência necessários para os desafios dos novos tempos e tendo em vista outro mundo possível.

8 Carta-Manifesto. <http://encontrounitario.wordpress.com>.

Referências

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. **II Plano Nacional de Reforma Agrária – Paz, Produção e Qualidade de vida no meio rural**. Brasília, 2003.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Agropecuário 2006**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias>. Acesso em: 26 fev. 2013.

CALDART, R. S. O MST e a escola: concepção de educação e a matriz formativa. In: _____ (Org.). **Caminhos para transformação da escola**. Reflexões desde práticas da Licenciatura em Educação do campo. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 63-83 (Cadernos do Iterra n.15).

Carta-Manifesto do Encontro Unitário Nacional. Disponível em: <http://www.mst.org.br/content/encontro-unitario-lan>. Acesso em: 22 ago. 2012.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

Declaração do Encontro Nacional Unitário dos Trabalhadores e Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas: Por terra, território e dignidade. Publicado em 22/08/2012. Disponível em: <http://encontrounitario.wordpress.com>. Acesso em: 24 ago. 2012.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Los movimientos sociales alternativos**. Publicado em 2002. Disponível em: <http://www.acesa.com/gramsci>. Acesso em: 26 dez 2012.

_____. La política como ética de lo colectivo. In: ÁLVAREZ URÍA, F. (Comp.). **Neoliberalismo versus democracia**. Madrid: La Piqueta, 1988, p. 26-40.

_____. **Ética y filosofía política: asuntos públicos controvertidos**. Barcelona, Es: Bellaterra, 2000.

_____. Cuidar la Tierra: filosofía y práctica de la sostenibilidad. Reseña de “Cuidar la T(i)erra. Políticas agrarias y alimentarias sostenibles para entrar al siglo XXI”, de Jorge Riechmann. **Polis**, Revista de la Universidad Bolivariana, vol. 4, n. 10, 2005, p. 0, Universidad Bolivariana, Chile. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/305/30541024.pdf>. Acesso em: maio de 2013.

_____. **Para el debate sobre multiculturalismo**. Disponível em: <http://www.bibliotecabuey.com/>. Acesso em: 26 fev. 2013.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Poliética**, Madrid: Losada, 2003. Disponível em: http://www.upf.edu/materials/polietica/_pdf/intropolietica.pdf. Acesso em: 25 fev. 2013.

_____. **Retornar a Marx**. Entrevista concedida a Salvador Lopéz Arnal. Barcelona: El Viejo Topo, n. 143, 2000, p. 10-20. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo>. Acesso em: 04 dez. 2012.

_____; RIECHMANN, J. **Redes que dan libertad**. Introducción a los nuevos movimientos sociales. Barcelona: Paidós; Ibérica, 1995.

FREIRE, P. **Pedagogia da Esperança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LEITE, J. C. Movimento social camponês no sudoeste de Mato Grosso: aspectos educativos da luta pela terra. In: TORRES, A. (Org). **Mato Grosso em movimentos**: ensaios de educação popular. Cuiabá: EdUFMT, 1994, p. 201-223.

MARTINS, J. de S. **Expropriação e violência**: a questão política no campo. São Paulo: HUCITEC, 1980.

TENDLER, S. **Mundo global visto do lado de cá**. Rio de Janeiro: Caliban Produções Cinematográficas, 2006.

Um encontro histórico de camponeses. [Editorial]. **Brasil de Fato**, ed. 494. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/10325>. Acesso em: 16 ago. 2012.

WERNECK, K. **Movimentos sociais do campo unificam luta em Mato Grosso**. Publicado em: 03 dez. 2012. Disponível em: <http://encontrounitario.wordpress.com>. Acesso em: 04 dez. 2012.

Buey, Pedro e uma nova epistemologia na margem esquerda do Araguaia

Elismar Bezerra Arruda

Introdução

O diálogo que iniciamos aqui com Buey-Gramsci se desenvolve na forma de um ensaio – isto é, reflexões iniciais, “aproximativas”, sobre uma temática e uma realidade que exigem análises e interpretações mais demoradas, abrangentes e profundas. Busco mediante análises e interpretações das paisagens econômico-sociais da Região do Baixo Araguaia na sua porção mato-grossense, portanto, no extremo nordeste do estado (a partir de memórias diversas, um mosaico de relembrações de fatos e acontecimentos dos anos de 1960-70, dispostos em breves recortes), os elementos político-pedagógicos presentes e caracterizadores do viver daquelas comunidades, no sentido de entender o seu desenvolvimento e como condição para uma ação política transformadora.

Assim, referenciado na Filosofia da Práxis, trato de aspectos da história da ocupação desses territórios, habitados por povos originários (Carajás, Xavantes, Tapirapés, Caiapós) desde tempos imemoriais, como determinação do processo de expansão e desenvolvimento do capital, mediante estratégias que remetem tanto à antiga empresa bandeirante, quanto às modernas concepções desenvolvimentistas do Estado; estas, efetivadas através de políticas de incentivo, fortalecimento e expansão da empresa privada agropecuária, inseridas na lógica do atendimento às demandas do mercado internacional por produtos primários (carnes, grãos, madeiras, pluma, etc.).

O processo que se inicia décadas antes da instalação dessas primeiras agropecuárias manifesta-se multifacetado, complexo, conflituoso, recoberto pela mistificação própria do senso comum, em que as diversas concepções do mundo interagem, formatando o viver hegemônico pelos interesses e vontades da classe proprietária-governante – que o olhar popular não consegue enxergar claramente. Nesse mosaico de economias e culturas diversas, afigura-se fortemente o elemento religioso-católico: ora como elemento político-pedagógico, como filosofia, vinculada à lógica do *status quo*; noutra momento como instrumento de negação da lógica do capital e, assim, agente orgânico de nova construção político-ideológica dos que vivem de produzir as riquezas que os empobrecem.

Os mundos do mundo mato-grossense

Mato Grosso é a síntese de muitos outros mundos, originados em contextos e datas diversas, por gente de diferentes e distantes “organismos sociais”, nos quais suas personalidades múltiplas, diversas e divergentes se originaram e desenvolveram grande parte do conteúdo com que se apresentam. Assim, além do mundo mato-grossense do Araguaia, pode-se falar do mundo mato-grossense “original”: inaugurado e desenvolvido no contexto cuiabano-pantaneiro pela empresa bandeirante, marcado pela sanha e a cobiça português-europeia ao ouro, pela “Guerra do Paraguai”, pela presença forte da Igreja Católica no desenho das suas representações político-institucionais, etc.; do mundo concebido pela cabeça dos intelectuais do capital na forma da Ditadura Militar (esta, entendida como expressão político-estatal dos interesses e da vontade da classe proprietária-governante brasileira, subalternizada ao capital internacional hegemônico pelo governo norte-americano), que moveu céus e terras e gentes para “desobstruir” e ocupar a Amazônia Legal através da moderna empresa capitalista, como estratégia para o fortalecimento e expansão do capital.

Parece uma desnecessidade a referência à multiplicidade de mundos constituintes do mundo mato-grossense e, de fato, existem diversos trabalhos que se referem a isto. Mas, o que se percebe na maioria deles são abordagens fragmentadas numa sucessão de datas e nomes, indicando conceitos de história e de homem fundados em concepções do mundo linear, evolucionista, etc., determinadas por leis supra-humanas, que desqualificam e mesmo ignoram o caráter fundamental da natureza humana: as relações sociais. Nesse sentido a crítica de Gramsci (1981, p. 41) é muito atual:

É um lugar comum a afirmação de que o homem não pode ser concebido senão como vivendo em sociedade, todavia não se extraem de tal afirmação todas as consequências necessárias, inclusive individuais: a saber, que uma determinada sociedade humana pressupõe uma determinada sociedade das coisas. Na verdade, até agora, estes organismos supraindividuais têm recebido uma significação mecanicista e determinista (tanto a *societas hominum* como a *societas rerum*); daí a reação contra este ponto de vista.

Compreender as verdades de uma realidade tão complexa assim exige um instrumental teórico-metodológico cujo desenvolvimento demanda tempo, dedicação, disciplina e uma determinada ética; portanto, uma

“vontade política”, a qual se afigura como elemento constitutivo daquele instrumental e que, ao se afigurar como vontade consciente, emerge como filosofia que se faz política e vice-versa – é trabalho e não é fácil o trabalho intelectual¹. Desse modo, conhecer/transformar a realidade não é “tarefa” simples, menos ainda se a consequência prática disso vai contra o *status quo*: exige o rompimento com o velho “ponto de vista”, portanto, impõe a necessidade de uma nova doutrina cujo modo de ser, de realizar-se, deve vincular-se ao próprio conceito de realidade, isto é, concebê-la como a síntese dos organismos diversos, vivos, ativos, que constituem tanto a *societas hominum* como a *societas rerum*, os quais devem ser lidos, analisados e interpretados como determinação humana, portanto, como história.

Paisagens do Baixo Araguaia mato-grossense

Para o olhar e o sentir de menino de um “Araguaia” dos anos de 1970, distante do mundo da prensa e das movimentações que o sistema produtor de mercadorias exige da sociedade, a igreja plantada defronte do rio majestoso pelo qual se ia para o sem-fim parecia algo extra-humano, ligado às coisas sacras de um Deus onipresente, carrancudo, autoritário e vigilante; a exigir sempre uma passividade e uma doçura extremas no jeito de ser, de modo que, satisfazendo a Sua Vontade inquestionável, se adquiriria a possibilidade de “vir a ter” algum conforto material e a paz espiritual num porvir indefinido.

Assim, a figura tradicional de um padre era a encarnação miraculosa de tal engrenagem, que se materializava afirmando-se no falar estranho, diferente, “estrangeiro”; tratava-se, portanto, de uma autoridade intelectual e moral superior, cuja linguagem² era assimilada em grande medida por expressar conhecimentos superiores à realidade terreal-araguaense. Pode-se dizer que a visão do mundo dos meninos e adultos daquela gente toda havia sido formada, em maior ou menor intensidade, sob esses referenciais religioso-católicos; além dos outros elementos econômico-sociais que constituíam a vida araguaense e a dos outros sítios onde haviam vivido. Portanto, o catolicismo era o elemento “superestrutural” mais forte na formatação geral da visão do mundo daquela

-
- 1 Gramsci (2010, p. 51): Deve-se convencer muita gente de que o estudo é também um trabalho, e muito cansativo, com um tirocínio particular próprio, não só intelectual, mas também muscular-nervoso: é um processo de adaptação, é um hábito adquirido com esforço, aborrecimento e até mesmo sofrimento.
 - 2 Para Gramsci (1981, p. 11), linguagem significa: “[...] um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdos”.

gente, de modo que as determinações materiais das singularidades daquele viver regrado e duro pareciam se originar numa dimensão intangível, só alcançável pelo pensamento na forma da reza e da penitência. Entretanto, para compreender aquele viver, a linguagem que o codificava e o expressava, de modo a superá-lo como uma personalidade nova, crítica e ativa, exige examinar o mundo material sobre o qual essa espiritualidade se desenvolvia. Nesse sentido, é muito interessante o depoimento que um documento da Prelazia de São Félix do Araguaia nos apresenta:

Adauta Luz Batista, filha da região e protagonista da história local, se refere a eles com este significativo depoimento: “Acostumados com a aspereza da vida agreste, desprezados pela esfera dos altos poderes, ludibriados na sua boa fé de gente simples, eles vêem os seus dias, à semelhança das nuvens negras, sempre anunciando um mau tempo. Ele (o sertanejo) é a vítima da ganância alheia, da inconsciência dos patrões, da exploração dos trêfegos políticos que na região aparecem de eleição em eleição para pedir voto e mais que tudo isto, da sua própria ignorância. É o homem que comete muitas das vezes um crime, porque embargando-se-lhe o direito, só lhe resta a violência. Esse infeliz, sobejo das pragas e da verminose, vive na penumbra de um futuro incerto.

“Indiferentemente a tudo, eles vão ganhando o pão de cada dia, pois para eles só existem dois direitos: o de nascer e o de morrer. O produto de seus esforços, somado ao de seus sacrifícios, vai aparecendo lentamente nos grandes armazéns das vilas, ou numa cabeça de gado a mais nas fazendas circunvizinhas. Uma doença, uma boda, uma viagem, podem acabar com toda uma vida de dolorosas poupanças. O sertanejo nunca conheceu a lei do protesto, das greves, do direito ou do uso da razão. Todo o seu cabedal histórico está dentro das quatro paredes de um mísero rancho e na prole que aparece descontroladamente. Desfaz as suas profundas mágoas entre um e outro copo de cachaça, ou num cigarro de palha, cujas baforadas se encarregam de levar bem longe a infelicidade que ele tem bem perto”. (Da “pesquisa Sociológica” realizada pelo professor Hélio de Souza Reis, em São Félix, durante o ano de 1970).

A região do Baixo Araguaia começou a ser ocupada definitivamente por não-índios ainda na primeira metade do século passado, podendo ser estabelecida como a data inaugural dessa ocupação o ano de 1934, quando Lúcio da Luz e algumas famílias mais aportaram em um ponto da margem esquerda do Araguaia, fundando ali o povoado de Mato Verde³. O que transparece em depoimentos é que este fato deveu-se muito às determinações e necessidades individuais do “bandeirante tardio”, cujos objetivos se circunscreviam aos interesses econômicos pessoais; entretanto, não é possível desconsiderar a influência do discurso governamental para aquelas iniciativas, pois havia criado uma atmosfera propícia, de estímulo, para a ocupação dos “vazios territoriais” centro-oesteiros do País, como ação necessária para a promoção do progresso geral, nacional. Também, se percebe que a visão do mundo do líder e dos liderados dessa bandeira tardia pode ser caracterizada com os mesmos elementos político-ideológicos dos bandeirantes paulistas do século XVIII, que concebiam os habitantes originários (mortos ou expulsos) dos territórios cuiabano-pantaneiros como uma gente de segunda valia, uma não-gente, que para a “civilização” só podia servir como mão de obra escrava; ou seja, a “besta selvagem” de John Locke⁴.

Então, a concepção do mundo daquela gente tinha conexão, sintonia, com o projeto estratégico do governo federal de ocupar a “vazia” Amazônia, especialmente a Amazônia mato-grossense, que se efetiva, notadamente a partir dos anos de 1960, mediante a grande empresa agropecuária, símbolo mitificado de progresso e “civilização”. Neste sentido é interessante a contribuição de Fernandez (2008):

[...] o programa Marcha para o Oeste, como instrumento de política de modernização da economia nacional, oficializou o processo através da expedição Roncador-Xingu e da Fundação

3 O antigo povoado de Mato Verde foi elevado à condição de Distrito do Município de Barra do Garças em 1961 (cuja área se estendia, portanto, até a divisa com o estado do Pará), do qual foi desmembrado em 1963, para ser elevado à categoria de município; aliás, o primeiro município do Baixo Araguaia, seguido por São Félix do Araguaia em 1976 e Santa Terezinha em 1980. Assim, no Censo do IBGE de 1960, consta apenas a população do município de Barra do Garças, a qual somava 15.075 pessoas, de modo que, por esses dados, não é possível saber exatamente quantas pessoas viviam no extremo-nordeste de Mato Grosso, isto é, no Distrito de São Félix, criado em 1948, e no povoado de Mato Verde. Em 1970, já consolidado o extenso município de Luciara, isto é, como o município que compreendia todo o Baixo Araguaia, exceto São Félix do Araguaia, que ainda era distrito de Barra do Garças, a população identificada pelo Censo do IBGE somava 5.332 pessoas.

4 Conforme Losurdo (2006, p. 43), Locke concebia os indígenas norte-americanos como “[...] uma besta selvagem e voraz (*savage ravenous Beast*), perigosa à existência alheia”.

Brasil Central, o qual já se havia iniciado pela expansão dos movimentos de extrativismo mineral e vegetal, de expropriação dos tradicionais territórios indígenas, abrindo a fronteira oeste para novas ações expansionistas. O sentido do termo “abrir fronteira” não é uma referência figurativa a movimentos genéricos que avançam em direção do “novo”, do “desconhecido”. No caso da “fronteira Oeste” de Mato Grosso, o termo traduz um movimento real de abertura de área, uma vez que, como sugerem os irmãos Vilas Boas, tratava-se de uma área interdita para avanços migratórios. Foi preciso despovoar e desterritorializar os modos de ocupação tradicionais. Nesse caso o processo de desterritorialização, acompanhado dos aldeamentos, foi marcado pela precarização das condições de vida das populações [...] Assim se fabricou o “grande estoque de terras” e os “vazios demográficos”, que foram os motes dos programas voltados a realizar a unificação da “fronteira política” com a “fronteira econômica”.

Assim, as famílias despossuídas também ocupam aqueles “vazios”; pequenos sítios onde passam a morar trabalhando a terra com técnicas e métodos rústicos, atrasados e pouco produtivos, produzindo a própria sobrevivência. Criam-se, dessa forma, muitas comunidades de famílias posseiras, de maneira que, quando os proprietários ou prepostos chegam para apossar-se das grandes áreas de terras “adquiridas” do Governo Federal - ou “documentadas” (griladas) em cartórios, tendo como base apenas mapas da região - e instalar as fazendas agropecuárias (construir sede, cercar, derrubar a mata e plantar o pasto, etc.), encontram essas famílias vivendo em “suas” propriedades; grande parte das quais vivendo ali há décadas sem, entretanto, possuir qualquer “documento legal da terra” – este quem possuía era o latifúndio, de maneira que os conflitos pela posse da terra eclodiram em toda parte. Então, o latifúndio, por meio da decisão judicial, da polícia, dos pistoleiros e jagunços, empreende uma segunda “desobstrução” da terra, agora, dos que foram utilizados como instrumento para a desterritorialização dos povos originários.

Os relatos e “causos” dos moradores que vivenciaram aquele início de “civilização” no Baixo Araguaia revelam que o modo de ser do lugar estava determinado pela presença forte do chefe da bandeira tardia; para a comunidade, ele era a Autoridade, mesmo antes de receber a anuência formal do Estado (quando o povoado foi reconhecido como unidade administrativa, como Distrito e, depois, como Município); o Coronel era o chefe incontestável.

Tratava-se de uma estrutura de poder e de autoridade legitimada (desde antes) pela condição de subalternidade vivenciada historicamente por aquela gente – herdeiros da cultura desenvolvida ao longo de décadas, senão de séculos, nos organismos sociais nordestinos, nortistas e centro-oestinos. Era essa cultura que ali se manifestava com toda a força da tradição substanciando suas idéias, suas credences e folclore, etc.; portanto, uma concepção do mundo, uma filosofia que se realizava como norma de vida (GRAMSCI, 1981, p. 11), que se materializava nas coisas mais simples, mas também na tragédia, no julgamento sumário de um “crime” e na aplicação da “pena”⁵.

Conhecer, interpretar, transformar...

Como destruir uma filosofia que se fez tão entranhada no cotidiano e no imaginário de uma determinada comunidade, materializada num modo de vida subalternizado econômica e socialmente, superando-a por uma concepção do mundo crítica, fundada na história da humanidade, que busca realizar-se como política que emancipa intelectual e moralmente? Buey (2003, p. 31, 32) entende que a Filosofia da Práxis é o instrumento teórico-metodológico que nos possibilita tal ação, entretanto, que a Filosofia da Práxis não pode ser concebida como uma fórmula que se aplica do mesmo modo e em qualquer contexto. É nesse sentido que entendemos a abordagem do problema da *tradutibilidade* das linguagens desenvolvido por Gramsci e interpretado por Buey (2003, p. 31, 32) nos seguintes termos:

[...] argumenta que as condições para essa tradutibilidade já estão dadas, ou seja, que já havia alcançado uma fase histórica na qual a civilização adquire uma expressão cultural fundamentalmente idêntica, acima das distintas linguagens e das distintas tradições trazidas por cada uma das culturas nacionais e por cada um dos sistemas filosóficos (CC, 1, 185). Isto pressupõe duas coisas.

5 Neste sentido, há um acontecimento emblemático: Um senhor fora abandonado por sua companheira, que “fugiu” com um amante de canoa pelo rio no sentido do Pará; tomando conhecimento do fato, a autoridade “estatal” reuniu “auxiliares e se pôs em perseguição aos dois “imorais”, que alcançados em uma praia alguns quilômetros rio-abaixo foi, ela, executada pelo marido traído (que relutou em fazê-lo) por determinação da autoridade-chefe, em nome da honra e dos bons costumes. Contava a sua segunda esposa, com a qual ele vivera por toda a vida, que havia dias em que se trancava no quarto em profunda depressão para chorar aquela desgraça; possivelmente, para uma expiação mais radical do seu suposto pecado, abandonara a Igreja Católica e filiara-se a outra igreja de comportamento religioso mais radical e penitente.

Em primeiro lugar, a existência de um marco comum, de um terreno cultural compartilhado acima das diferenças linguísticas. Para Gramsci, a história é sempre “história mundial”, e o é ainda mais no século XX, de modo que as histórias particulares vivem e se produzem no marco da história mundial [...] O segundo pressuposto – não explicitado nas notas sobre a gramática, mas recorrente ao longo dos Cadernos – é o reconhecimento de que existe uma concepção do mundo ou embrião de uma filosofia mundializada e mundializadora capaz de compreender o sentido das histórias particulares no marco da história mundial, algo como um marco teórico comum, que é o materialismo histórico, a filosofia da práxis.

O que marca e unifica a história, o passado daquela gente araguaense são a violência, a exploração e a exclusão extrema. Tratava-se de famílias de origem majoritariamente nordestina, de onde migraram para diversas regiões, a maioria para o Centro-Oeste e o Norte do País, em busca de nova vida. Assim, a “migração” (forçada), que se afigura como materialidade por suas causas e consequências, caracterizava o ser daqueles indivíduos; de modo que se impõe a necessidade de se conhecerem as causas reais da migração para além do que indica o senso comum, pois, neste, o que estava evidenciado e disseminado como causa era o rigor das longas estiagens, isto é, era a “natureza” (num sentido transcendental) que justificava a tragédia. Mesmo quando determinados grupos⁶ fazem o discurso da “seca medonha” para justificar a migração, carregando-o com as cores da determinação supra-humana, verifica-se depois, mediante análise de outros relatos, que o problema é mais complexo: na realidade, não houve uma “migração”, mas, a expulsão dos seus territórios por força dos conflitos da luta pela terra; de modo que não é a “natureza” a causa da “migração”, mas, determinações econômico-sociais.

Então, o elemento unificador do que ocorria no Araguaia dos anos de 1970, com aquela massa humana que parecia desligada da cultura mundial, era o sistema produtor de mercadorias, cuja ação buscava, por diversos meios, “conformar” intelectual e moralmente tal comunidade ao tipo humano necessário para o seu desenvolvimento e a sua reprodução. O sistema do capital, por seu modo de ser, por sua natureza, produzia uma determinada integração da comunidade local à

6 Refiro-me aos descendentes do Povo Canela, obrigados a migrar em razão da violência sofrida no Maranhão, esta tratada por Oliveira (s/d). Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Adalberto.pdf>. Acesso em: 15 de mar. 2013.

comunidade mundial, assim como uma determinada inclusão de parte daquelas famílias à modernidade; isto é, ainda que a derrubada da mata para a semeadura do pasto, o cuidado dos rebanhos, etc. representassem um trabalho bruto, com elementos que remetiam ao trabalho escravo (ou análogo a isso), a vida se revestia de um caráter “sedentário”, “tranquilo”, em negação ao contínuo desassossego da migração; e isso representava um “progresso” em relação à situação anterior. No caso dos trabalhadores com “carteira assinada”, se estabelecia uma situação de relativa estabilidade para o trabalhador e sua família, na medida em que o salário recebido da agropecuária lhes “garantia” uma sobrevivência pobre, mas em “paz” para a “criação” dos filhos.

Tratava-se, portanto, de uma integração marginalizada e de uma inclusão subalternizada – o que se afigura como uma redundância, já que se refere à inclusão do trabalhador numa determinada forma de desenvolvimento do regime do capital – que se desenvolviam, majoritariamente, através de elementos do consenso (especialmente para os empregados dessas fazendas que tinham famílias constituídas e estabelecidas nas cidades da região), produzido nas relações de trabalho relativamente “estáveis”; mas, também, pela violência, fundamentalmente, produzida pelo latifúndio e seus prebostes contra os peões do trecho e as famílias posseiras. Em todos os casos fica evidente o caráter da integração e da inclusão, isto é, a negação, o bloquear da autonomia e da emancipação dos trabalhadores enquanto classe social.

É assim que a ação-bandeirante do “Coronel” Lúcio da Luz (lá em 1934) pode ser caracterizada como o “cumprimento” indireto de uma ordem estatal, pois o mesmo afigurava-se como Estado (pelo que expressava e afirmava com o seu gesto e com a sua visão do mundo) e, assim, atendia a vontade geral dos grupos dominantes. O que o diferencia das famílias posseiras é a sua condição de proprietário, pois é isto que lhe permite buscar a “terra vazia” e, achando-a, instalar-se nela com seus negócios sem nunca ser incomodado por quem quer que seja: ele não representava a perspectiva emancipacionista do Trabalho, mas a natureza e o espírito do Capital.

Considerações finais...

Examinando aquela realidade araguaieense, observadas as características das massas humanas ali estabelecidas, retorna a indagação inquietante: como realizar a Filosofia da Práxis, enquanto instrumento político-pedagógico de desvelamento/transformação do real, de modo a promover uma articulação crítica entre o “passado em aberto” e a realidade complexa, contraditória e subalternizada daqueles trabalhadores, no sentido da sua

emancipação intelectual e moral enquanto classe, portanto, na perspectiva da fundação/desenvolvimento de uma nova integração/inclusão ao movimento internacional dos trabalhadores em negação ao capital?

Em alguns, a agonia das experiências vivenciadas desenvolveu a “consciência” da aversão a conflitos e o “cultivo” da “paz dos cemitérios”; em outros, ao potencializarem as leituras e interpretações dessas experiências de vida com os elementos religiosos, transcendentais, fecharam-se em doloroso silêncio sobre o passado, de forma a tentar “construir” outra história em negação ao vivido, sem mais tratar dele; e, ainda há os que “apenas” migraram motivados pela “seca”, os quais não pretendiam outro progresso, senão garantir a sobrevivência familiar, “criar os filhos” sossegadamente. Vê-se assim, por essa caracterização breve, quase caricatural, que havia, por diversas razões, um estado de “conformação” instalado entre as famílias estabelecidas; um modo de ser que se afigurava como o tipo humano “perfeitamente” adequado às necessidades das empresas privadas que se instalavam na região, notadamente a partir da década de 1960-70; para esses, a religião, a igreja se afigurava como espaço e meio para a adoração, a louvação do “estabelecido”.

Aquela submissão moral, aquela subalternidade religiosa materializava-se na mão de obra bruta, no trabalho braçal extenuante e barato com o qual o capital ia fazer as derrubadas para a instalação dos extensos pastos para a criação de gado das grandes fazendas agropecuárias e suas lavouras. Mas o passado, a história é materialidade que constitui a memória, sem a qual não se tem a personalidade. Afigura-se, então, uma personalidade conflitada entre passado e presente a buscar, ainda que em “silêncio”, a sua natureza – é quando o elemento religioso, enquanto instrumento político-pedagógico, pode ganhar importância. Nesse sentido, em importante obra sobre os oprimidos e as perspectivas das suas lutas, organizações e movimentos na América Latina, Semeraro (2009) apresenta-nos singular contribuição:

O entrelaçamento de elementos bíblicos e marxistas leva W. Benjamin a olhar para a “tradição dos oprimidos” com a intenção de preservar uma memória coletiva capaz de desvelar o sentido do presente a partir do que tem sido reprimido [...] Não podendo ser simplesmente cancelado, o passado continua aberto e inquietante, porque nele permanecem injustiças e virtualidades que não puderam se realizar. Quer dizer, existe “um futuro esquecido no passado” que é necessário resgatar e redimir. Benjamin mostra, portanto, a necessidade de construir uma narrativa onde os mortos possam continuar a ser ouvidos, reivindicando suas aspirações.

Então, naquele “ensurdecedor” silêncio ou naquela subalternidade “necessária” para “criar” os filhos, parece haver uma “ação”, uma política, que se efetiva por saberem-se incapazes de emergir em tal contexto como força hegemônica. Desse modo, o passado fica preservado com toda a sua dor e indignação, “esperando” para ser gritado. O problema político-pedagógico que lateja ali é descobrir o instrumento capaz de fazer esse passado, aquela indignação aflorar com toda a sua força transformadora; não como uma explosão da raiva e da revolta, que eclode para depois acalmar-se e adormecer tranquilamente sob as molduras da velha ordem. Mas, perturbadoramente, conforme indica Buey (2009, p. 153), em seu diálogo com Marx (sem ismos):

O que nos perturba, no caso do Manifesto, é que alguém tenha se atrevido a dizer que, neste nosso mundo, os que não têm nada poderiam ter consciência, e voz própria, e se unir politicamente para configurar uma nova hegemonia político-cultural e uma sociedade de iguais socialmente considerados. E nos perturba, precisamente, porque isso não foi dito tal como os de baixo estavam acostumados a ouvir dos amigos do povo nos séculos anteriores: com o acompanhamento da promessa sobre a vinda de um messias, ou pregando a confiança na boa vontade daqueles a quem tudo sobra, ou indicando aos de baixo, na balsa de naufragos, o novo mundo com o indicador da mão direita, enquanto se aponta com o reluzente indicador da mão esquerda para o próprio peito, o do herói de sempre que há de conduzi-los, uma vez mais e por direito de casta, ao mundo dos iguais. (Tradução minha).

Então, emerge a necessidade do “educador” comprometido com uma educação de novo tipo, isto é, que contribua efetivamente para a emancipação dos trabalhadores; é nesse sentido que Buey (2001, p. 164), no seu trabalho incansável de interpretar e desenvolver a Filosofia da Práxis, a partir (também) das elaborações “originais” de Gramsci, destaca a importância e a “função” dos intelectuais em nosso mundo:

Es precisamente el estudio crítico de este tipo de intelectual tradicional lo que lleva a Gramsci a proponer, alternativamente, un tipo de intelectual nuevo, responsable y productivo, con conciencia cívica, vinculado a la ciudadanía, y a caracterizar al partido político con el que este intelectual individual se funde como “intelectual colectivo”.

Gramsci llama “orgánico” a este intelectual de nuevo tipo no por su dependencia respecto del aparato burocrático del partido, como se dice a veces tergiversando su pensamiento, sino por contraposición al intelectual de tipo tradicional que tiende al individualismo. Y llama intelectual colectivo al nuevo partido político porque idealmente em él tiende a desaparecer la contraposición entre clérigos y simples que las formaciones políticas modernas han heredado de las Iglesias, de las instituciones religiosas, secularizándolas.

É neste sentido que só a Igreja, e uma determinada “igreja”, isto é, “a Prelazia”, o Bispo Casaldáliga, as Irmãzinhas, os agentes pastorais, etc., ou seja, um conjunto de pessoas (intelectuais, no sentido gramsciano) organicamente vinculado ao povo conseguiu afirmar-se em meio a este, protagonizando uma nova política mediante uma nova pedagogia. Há então uma religião que é ressignificada em sua “natureza” ideológica, no sentido entendido por Buey (2009, p. 131) a partir de Marx⁷, que, então, se desenvolve como instrumento de libertação, isto é, de emancipação intelectual e moral das massas trabalhadoras. Essa Igreja, em conflito político-ideológico com Roma, realiza-se estranha para os donos do poder, acostumados que estavam com um tipo de igreja sempre vinculada aos seus interesses e vontades. Ao se colocar do lado das famílias de trabalhadores rurais, dos posseiros, vítimas da violência e da ganância do latifúndio, que lhes impõe todo tipo de violência, inclusive a morte, para tomar-lhes a terra através da ação bruta de jagunços e pistoleiros; ao denunciar a exploração extrema dos trabalhadores, especialmente dos *peões-do-trecho*⁸, pelos *gatos*⁹ a serviço das grandes fazendas agropecuárias, a Prelazia afirma-se como uma voz dissonante da orquestra regida pelo capital em toda a região. Transforma-se num referencial de luta em defesa do povo, inclusive dos indígenas, e numa espécie de “abrigo” (graças as suas articulações com os movimentos e entidades de trabalhadores de diversas partes do mundo, inclusive movimentos e entidades religiosas, de

7 “É em resumo falsa consciência, elaboração, mais ou menos teórica, das ilusões de uma classe.”

8 São os trabalhadores analfabetos ou com pouca escolaridade, solteiros, recrutados em diferentes regiões do país pelo Gato para o trabalho braçal nas fazendas.

9 São empreiteiros que, contratados pelas fazendas para a realização de grandes serviços, recrutam os peões em diversas regiões do País, especialmente do nordeste, para a execução do serviço.

quem recebe apoio e solidariedade, o que a reveste de certa proteção para a sua própria existência frente à ameaça e os atentados da força bruta e letal do capital) para os oprimidos de um modo geral, especialmente para lideranças populares, sindicais e religiosas perseguidas e violentadas pelo latifúndio e pela força policial, que lhe é subserviente.

Ao realizar um trabalho político-pedagógico de massa, desvelando e combatendo o sistema econômico-social hegemônico pelo latifúndio protegido da Ditadura Militar, entendemos que o modo de ser da Prelazia, liderada por Pedro Casaldáliga, se insere num universo de construções originais de uma nova epistemologia que afirma a luta mundial dos trabalhadores, ressignificando a religião e o marxismo. Ao trazer Cristo e o Evangelho para o rés-do-chão da realidade social do povo, isto é, ao transformá-los em instrumento para desvelar, interpretar e enfrentar, na perspectiva do povo, o sistema econômico do capital, a Prelazia rompe de algum modo com a tradição do catolicismo. Reconceitua-o, pois, segundo Gramsci (1981, p. 20), aquele catolicismo buscava “[...] manter os “simplórios” na sua filosofia primitiva do senso comum [...]”; de fato, a ação político-pedagógica da Prelazia realiza-se, então, conforme o que Gramsci (idem) defendeu ser a atitude correta da filosofia da práxis: buscar elevar os “simplórios” “[...] a uma concepção de vida superior”.

Essa “elevação” afigura-se, assim, como processo político-pedagógico em que os “simplórios” aprendem como desvelar, como interpretar e como transformar a realidade em que vivem, não pela interferência de um “messias” salvador, mas pela própria capacidade de organizarem-se desde os organismos em que vivem e trabalham no sentido da fundação de uma nova sociedade, uma nova economia. E o fazem “unificando” o passado com o presente na perspectiva de um novo futuro. Presente, portanto, a “centralidade da luta de classes”; presente, então, um novo “messias”, não mais transcendental, mas materializado, histórico, na forma de organismos sociais, de instrumentos político-pedagógicos dirigentes. O “Verbo” materializa-se, faz-se real, como conhecimento novo, não mais alienador, mistificador da realidade terrena com os elementos de uma promessa que carece da morte do oprimido para realizar-se sem incomodar os opressores; de fato, em negação da vida como mercadoria, a religião se realiza como política que busca elevar os “simplórios” à condição de governantes realizando um mundo novo conforme as suas necessidades e sonhos históricos.

Referências

FERNANDEZ, A. J. C. Expansão da soja em Mato Grosso: políticas de ocupação e mercado de terras. In: **Congresso da Sociedade Brasileira de Economia Administração e Sociologia Rural**, 46, 2008, Rio Branco, AC. Disponível em: <http://www.sober.org.br/palestra/9/145.pdf>. Acesso em: 13 de mar de 2013.

FERNÁNDEZ BUEY, F. **Leyendo a Gramsci**. Barcelona: El Viejo Topo, 2001.

_____. **Marx (sem ismos)**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GRAMSCI, A. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

_____. **Concepção dialética da história**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

LOSURDO, D. **A contra-história do liberalismo**. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

OLIVEIRA, A. L. R. de. **Conflitos intersocietários e poder tutelar**: Canelas e Criadores nas representações documentais, literárias e pessoais. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Textos/GT48Adalberto.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2013.

SEMERARO, G. **Libertação e hegemonia**: realizar a América Latina pelos movimentos populares. Aparecida, SP: Ideias e letras, 2009.

De mãos dadas com Paco Buey: uma leitura possível sobre a política de ordenamento territorial de Mato Grosso

Márcia Cristina Machado Pasuch
Jocelita Giordani Tozzi

Inegavelmente, o legado intelectual produzido pelo filósofo comunista Francisco Fernández Buey (Paco Buey) constitui-se em rico referencial aos intelectuais orgânicos comprometidos com as classes populares, seja para interpretar e compreender a realidade, seja para atuar em favor de sua transformação.

Referindo-se à atualidade do pensamento de Antonio Gramsci, Paco (2001, p. 01) nos disse que “[...] de todos los clásicos del marxismo, el que mejor llega hasta nosotros en diferentes países del mundo, el que tiene más cosas que decirnos, esto se debe no sólo a lo que dijo y escribió sino también a cómo lo dijo, a la forma en que lo dijo.” Nesta expressão, a evidência do destaque dado por Paco Buey à filosofia da práxis, uma filosofia que rompe com o academicismo, próprio dos intelectuais tradicionais, e remete a uma relação dialética entre o pensar e o fazer. Uma perspectiva de efetivo comprometimento político com a realidade de cada tempo.

Paco Buey, à luz de Gramsci, contribuiu na análise dos limites e possibilidades do processo democrático no mundo globalizado, denotando especial sensibilidade à causa dos marginalizados “*los de abajo*”, sem furtar-se à elaboração de contundentes críticas à globalização econômica, que tem se colocado a serviço da concentração particular de riquezas. (FERNÁNDEZ BUEY, 2000).

Como filósofo da práxis encarnou suas elaborações teóricas para além dos muros da academia, destacando os limites do que tem sido realizado nas sociedades ocidentais em nome da democracia. Questionou a relação entre ética e política presente no modelo produtivista do capitalismo, que tem revelado, com crescente crueza, sua face excludente e degradadora das condições de vida, humanas e ambientais.

Buscou nas experiências de emancipação política das classes subalternas, nos avanços que emergem em diferentes locais, particularmente, na América Latina, manter vivo o “otimismo da vontade” para além do “pessimismo da razão”.

Hay varias maneras de ver el mundo en que se vive. Una, muy socorrida, es verlo con categorías políticas: desde la izquierda o desde la derecha. Otra, más atenta a las desigualdades sociales que a las declaraciones y promesas de los políticos institucionales, es verlo desde arriba o desde abajo. Generalmente el mundo tiende a verse desde arriba porque lo que se ve desde abajo apenas llega a los medios de comunicación, a no ser como suceso periodístico o como desgracia. (FERNÁNDEZ BUEY, 2005, p. 21).

Com isto afirmamos que o pensamento deste filósofo militante tem servido como referência para dirigir nosso olhar e nossas interrogações acerca da realidade contraditória e desigual presente no contexto brasileiro, singularmente em Mato Grosso. Uma realidade marcada por avanços e retrocessos, seja em âmbito da conquista, seja na materialização dos direitos sociais. O desafio proposto é problematizar uma situação concreta tendo como elementos não apenas argumentos políticos ideológicos, mas, singularmente, os elementos ofertados pelo real. (FERNÁNDEZ BUEY, 2011).

A Constituição Federal em vigor no Brasil foi promulgada em 1988, instaurando o chamado Estado Democrático de Direito. Neste documento os legisladores resgataram os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), ao traçar como objetivo fundamental da república a construção de uma sociedade justa, livre e democrática. Ao longo do texto constitucional estão inscritos direitos sociais e difusos, dentre os quais o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e à sadia qualidade de vida. Importante marcar que tais inscrições são frutos de intensa mobilização e articulação dos setores populares no período constituinte.

O texto constitucional traz como princípios fundamentais a cidadania e a dignidade da pessoa humana, o que se nota na afirmação do Art. 1º: “todo o poder emana do povo, que o exerce através de representantes eleitos ou diretamente”. Neste excerto está explícita a conquista do direito à cidadania, entrelaçada com a participação direta e indireta.

Dentre os direitos consolidados na referida lei encontra-se o direito ambiental, enfatizando a responsabilidade compartilhada dos poderes constituídos e da sociedade na sua aplicação. O caput do Artigo 225, que trata do Meio Ambiente, estabelece que “[...] Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. (BRASIL, 2011).

Por sua abrangência, o direito ambiental interfere na função social da propriedade privada (estabelecido no Artigo 5º) e na ordem econômica

do país. As propriedades rurais devem adequar-se à legislação ambiental, mantendo áreas florestadas de uso limitado ou supressão proibida, como as áreas de Reserva Legal e as Áreas de Preservação Permanente.

A aplicabilidade destes direitos sociais e ambientais assegurados na Constituição, as pesadas multas e os embargos econômicos decorrentes destas ações têm restringido a ação deliberada dos proprietários de terra, sobretudo na Amazônia, onde a exigência de área de uso restrito na propriedade é maior.

Não obstante, na prática tem-se uma permanente disputa de interesses e, não raras vezes, é possível observar distorções realizadas no projeto de nação, inscrito na CF/1988, por meio de permanentes arranjos da burguesia brasileira que procura manter sua hegemonia política, econômica e cultural. Sem o menor pudor o poder econômico é colocado no epicentro das decisões políticas, afetando a construção de uma cidadania socioambiental participativa. Ou seja, traduzir a lei, dar a ela concretude, sem desfigurá-la ou, ainda, adequá-la aos interesses do capital é a grande batalha dos movimentos populares.

É neste cenário que se dá a interface entre o direito à participação cidadã nos processos decisórios que envolvem a conservação e uso dos recursos naturais *instituídos* na CF de 1988 e o processo *instituinte* de efetivação destes direitos na construção da Lei Estadual que cria o Zoneamento Socioecológico Econômico (ZSEE)¹ no Estado de Mato Grosso, proposto como uma política pública participativa.

O Projeto-Lei de Ordenação Territorial em Mato Grosso: imposição e ênfase no conhecimento técnico

O avanço do modelo de ocupação mercantilista na Amazônia Legal brasileira se deu com maior ênfase na década de 1970. Com o discurso oficial de *integrar para não entregar*, o Governo Federal, sob a direção ideológica neoliberal e financiado pelo Banco Mundial, implementou programas oficiais e subsidiou projetos privados de colonização, tornando-se o principal indutor do desenvolvimento regional e, por consequência, dos problemas e conflitos socioambientais advindos deste modelo de ocupação.

A denúncia das mazelas sociais e ambientais do modelo de produção e consumo na ocupação do território amazônico levou os países do Norte, principais

1 O ZSEE é um instrumento técnico e político, de natureza governamental, com a finalidade de promover o ordenamento territorial.

financiadores do Banco Mundial², a adotar critérios ambientais para a liberação de novos financiamentos. (BENTES, 2005). Este cenário, ressalvada a dependência econômica e ideológica a que o Brasil foi submetido, favoreceu a criação de estruturas estatais e marcos legais de proteção e conservação ambiental no País.

Destaca-se neste conjunto a Política Nacional do Meio Ambiente (Lei 6938/1981), que, além de outros instrumentos de controle dos recursos da natureza, instituiu o Zoneamento Socioecológico Econômico (ZSEE) como forma de ordenar o uso e ocupação dos espaços, sob a ótica das potencialidades e fragilidades ambientais.

No ano de 2002, por meio do Decreto Federal 4.297/2002, o Ministério do Meio Ambiente (MMA) regulamentou o ZSEE, instituindo-o como um instrumento político de regulação do Estado sobre o uso privado dos espaços do território, sobretudo nos estados amazônicos. O referido decreto assevera que o ZSEE deve ser instituído como Lei Estadual, em consonância com os marcos legais relativos à função socioambiental das propriedades e aos direitos ambientais coletivos. Ressalva-se que a Lei Estadual deve ser submetida para aprovação a uma Comissão Coordenadora do ZSEE do Território Nacional (CCZSEE), coordenada pelo MMA.

Não obstante, o processo de ocupação territorial dos Estados amazônicos segue a lógica da apropriação capitalista da terra para expansão do monocultivo. Em um artigo sobre o processo histórico de acesso a terra em Mato Grosso, Moreno (1999) denuncia o clientelismo político, a corrupção, a troca de favores entre o poder político e econômico que marcaram a ocupação privada das terras públicas, em uma verdadeira “grilagem legalizada”.

Este processo favoreceu uma estrutura fundiária altamente concentrada em Mato Grosso, à custa da exploração predatória da natureza, da expropriação do pequeno proprietário/posseiro rural, dos espaços territoriais indígenas, quilombolas, e outros povos que tradicionalmente ocupavam este espaço.

Decorrentes destes problemas fundiários e de estruturas oficiais deficitárias para exercer um controle efetivo, a maioria dos desmatamentos e queimadas para implantação de atividades agropecuárias ocorre ao arrepio das leis ambientais e trabalhistas, caracterizando-se uma expropriação privada de bens coletivos e da força de trabalho.

2 Paco Buey (2000, 2006) nos auxilia a ver com reservas os interesses dos países do Norte em salvar a Amazônia. Para este autor, trata-se de uma nova forma de colonialismo, o eco-colonialismo, que, em nome de uma superioridade técnica e cultural dos países do Norte e de um suposto primitivismo-burguês industrial do Brasil e demais países da América Latina, avançam numa relação dominadora sobre os povos da floresta e os bens naturais deste território.

Contudo, estão presentes nesta arena de lutas sujeitos individuais e coletivos que buscam introduzir a discussão social e ecológica nas definições das políticas públicas no Estado. Os movimentos indigenistas, movimentos em favor da reforma agrária, ambientalistas, agentes de universidades e órgãos públicos, ONGs, sindicatos e outras organizações populares têm amalgamado forças contestatórias contra as hegemônicas.

Neste cenário desigual, contraditório e de permanente disputa ocorreu o processo de feitura da Política de Planejamento e Ordenamento Territorial do estado de Mato Grosso, o Projeto do ZSEE.

Os estudos e documentos técnicos que subsidiaram o primeiro Projeto de Lei em MT foram conduzidos pelo Poder Executivo, em 1989, no âmbito do Programa de Desenvolvimento Agroambiental (PRODEAGRO). Neste percurso, a população não foi convidada a participar e o projeto teve apenas a validação técnica da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e de técnicos e consultores da Secretaria de Planejamento de Mato Grosso (SEPLAN/MT). O Projeto de Lei apresentava um Diagnóstico Socioeconômico Ecológico do Estado, com o qual se estabeleceram Regiões de Planejamento (RP), formadas por um conjunto de municípios similares do ponto de vista das potencialidades e fragilidades ambientais e socioeconômicas.

O documento técnico classificou as Regiões de Planejamento em Categorias de Uso: 1) Áreas com estrutura consolidada ou a consolidar (basicamente, o Cerrado mato-grossense, nas regiões de produção de soja e algodão OGM³ com grande utilização de agrotóxico); 2) Áreas que requerem readequação dos sistemas de manejo; 3) Áreas que requerem manejo específico; (estas regiões compreendem o bioma amazônico, rico em recursos hídricos, com áreas ainda florestadas ou desmatadas ilegalmente e que, por força da lei, deveriam ser recuperadas) e 4) Áreas protegidas (terras indígenas e áreas protegidas criadas ou com potencial para criação/demarcação).

Em que pese o caráter transformador da proposta do ZSEE, e, ressalvada a importância do conhecimento multidisciplinar para a construção de um projeto desta natureza, observa-se que até aquele momento o projeto circulou apenas no âmbito das instituições representativas do Estado, tendo validação apenas de técnicos com conhecimento perito: biólogos, geólogos, agrônomos, geógrafos, sociólogos, economistas, dentre outros, sendo, no entanto invisível ao povo. Um equívoco de conduta, se a perspectiva for do Estado como educador que pretende atuar para a elevação intelectual e moral da população. Um estado cujas ações pretendam a construção de uma

3 Organismos Geneticamente Modificados.

nova cultura política em que o saber técnico seja também utilizado como instrumento de emancipação. (GRAMSCI, 2006).

Romper com a lógica administrativa que orienta o Estado liberal, cujos funcionários técnicos, por seus conhecimentos científicos e suposta “neutralidade”, são colocados num patamar de superioridade, é desafiador, instigante e exige compromisso ético, político, de natureza distinta da ética liberal que subtrai do homem comum o direito de compreender os processos políticos e econômicos para nele intervir a seu favor.

Um desafio a enfrentar quando se objetiva construir um Estado democrático popular, em que haja alternância de poder, em que a população seja encorajada a dialogar com técnicos e políticos, e, neste processo educativo, alcance a compreensão de si mesma como sujeito político. (FERNÁNDEZ BUEY, 2000, 2012; ALMEIDA e TOZZI, 2005).

Tem-se então que o distanciamento da população na feitura do projeto do ZSEE/MT foi apontado como fragilidade, no Caderno Pedagógico organizado pelo Grupo de Trabalho e Mobilização Social (GTMS)⁴:

Talvez a maior fragilidade do (projeto) ZSEE esteja em não considerar detalhes muito importantes em relação aos grupos e movimento sociais, agricultura familiar, assentados, populações urbanas e periurbanas, ribeirinhos entre tantos outros e suas formas de viver no mundo. Pois eles simplesmente não aparecem no zoneamento (OLIVEIRA, 2009, p. 16).

Esta “invisibilidade” dos diferentes grupos sociais que habitam o Estado de Mato Grosso no Projeto de Lei do ZSEE é anunciada e denunciada no Mapeamento dos Conflitos Socioambientais de Mato Grosso⁵. O documento ressalta as diferentes “identidades” que habitam o território mato-grossense, com destaque às 45 (quarenta e cinco) etnias indígenas, distribuídas em 78 (setenta e oito) terras indígenas demarcadas ou em processo de demarcação, além de 42 (quarenta e dois) diferentes grupos e movimentos sociais:

4 O Grupo de Trabalho e Mobilização Social de Mato Grosso (GTMS/MT) é uma rede de organizações e movimentos de luta por justiça social e ambiental nas diferentes regiões do Estado e fora dele. Utilizando-se da *internet*, o grupo aglutinou forças sociais para fazer frente à evidente sobreposição dos interesses econômicos em detrimento dos demais que o processo de construção da Lei do ZSEE/MT evidenciava.

5 SILVA, J. SATO, Michèle (2012). O documento é resultado da tese de doutoramento de Jaber Silva, e sua feitura foi no contexto de conflito evidenciado no processo de construção da Lei do ZSEE, em Mato Grosso.

quilombolas, retireiros, pescadores artesanais, acampados, assentados, atingidos por barragens, ecologistas, etc.

Não obstante as fragilidades apontadas, ao estabelecer medidas de proteção e conservação ambiental, o Projeto de Lei do ZSEE apresentado pelo Executivo afrontou interesses econômicos do agronegócio, em seu projeto de expansão irrestrita de poder econômico em MT. O conflito de interesses levou a Assembleia Legislativa a promover Audiências Públicas (AP) nos municípios pólos, nas diferentes regiões de planejamento, as quais eram precedidas por Seminários Técnicos conduzidos pelas Secretarias de Planejamento (SEPLAN) e de Meio Ambiente (SEMA). Assim, o projeto de lei do ZSEE ganhou visibilidade pública. Foram realizados 16 seminários técnicos e 15 audiências públicas, nos quais estimativas indicam que compareceram mais de 50 mil pessoas. (NEVES, 2011).

As audiências públicas:
participação cidadã ou legitimação de interesses econômicos?

O uso de Audiências Públicas pela Administração tem previsão constitucional (Artigos: 29; 194; 198; 204; 225). A AP, por sua gênese, não é um espaço meramente consultivo. De acordo com o jurista Gordillo (2002), na AP a coletividade é parte interessada e ativa, com direitos de natureza procedimental a ser respeitados, direitos de oferecer e produzir provas, controlar as que são produzidas e fazer alegações. O não respeito a estes direitos pode ocasionar nulidade da decisão da Administração. Caracteriza-se, portanto, como um importante instrumento de participação ativa. Entretanto, é sabido que a condição de participação é desigual, o ponto de partida e o ponto de chegada não são os mesmos para os diferentes grupos sociais.

Desta maneira, é cabível citar a linguagem técnica e a metodologia empregadas na realização das audiências como fatores de exclusão dos grupos sociais em situação socioeconômica vulnerável, com destaque aos indígenas. Ponderamos que alijar essas populações de um processo pedagógico e cultural que lhes possibilite defender seus direitos e interesses reforça-as na condição de massa de manobra daqueles que detêm o poder (conhecimento, político e econômico). Temos então o evidente problema da “tecnificación de la política y la mercantilización de la misma.” (FERNÁNDEZ BUEY, 2000, 2005). Para Paco Buey (2005), a participação direta está vedada por razões técnicas à maioria dos cidadãos, favorecendo um novo tipo de clientelismo cujos intermediários são os “expertos muy especializados”.

Os Seminários Técnicos Participativos promovidos pela SEPLAN, que antecederam as AP, buscaram corrigir este problema de origem. Entretanto, a mobilização ineficiente nos municípios, somada à baixa participação de trabalhadores e à linguagem técnica utilizada, estava longe de instrumentalizar a população afetada sobre um tema tão complexo.

No âmbito da sociedade civil, já nas primeiras audiências evidenciou-se a forte organização do agronegócio por meio da FAMATO⁶, que, como “representante do setor produtivo”, empenhou-se em refutar o projeto de lei do Poder Executivo de readequação das formas de manejo na Amazônia mato-grossense, com claro objetivo de transferir esta região para a Categoria 1- *Área consolidada*, o que significa a não recomposição da floresta desmatada ilegalmente, a possibilidade de expansão da pecuária e o avanço da monocultura de grãos e, assim, obter elementos para promover a redução do quantitativo de Reserva Legal nas propriedades rurais situadas no bioma amazônico, como previsto na Lei 4.771/1961 (Código Florestal Brasileiro)⁷.

Em posição antagonista aos interesses econômicos do agronegócio, constituiu-se uma rede de cidadãos e cidadãs, oriundos dos movimentos populares, indígenas, ecologistas, ONGs, Universidades Públicas, organizando o Grupo de Trabalho de Mobilização Social de Mato Grosso (GTMS/MT). Sem nenhuma institucionalização formal, esta rede aglutinou militância política e capacidade técnica necessária para enfrentar o debate, anunciando a existência e a resistência de forças sociais que lutam por um Estado mais justo, ético, ecologicamente equilibrado e democrático.

Evidenciou-se então o que vem sendo caracterizado como “movimento de movimentos”. Ou seja, a universalização dos problemas ambientais contribuiu para a aproximação dos movimentos ecologistas aos diversos movimentos populares, que veem convergência entre as lutas por justiça social, terra, trabalho digno e a luta por sustentabilidade ecológica. Parece-nos importante marcar que esta ecologização dos movimentos populares na América Latina e no Brasil se deu sobretudo a partir da ECO-92⁸.

6 A Federação de Agricultura e Pecuária de Mato Grosso (FAMATO) representa 86 (oitenta e seis) sindicatos rurais patronais, sendo o principal porta-voz do sistema sindical rural patronal do Estado de Mato Grosso.

7 O §5º do Artigo 16 da Lei 4771/1965 (Código Florestal Brasileiro), revogado pela Lei 12.651/2012, de 25/05/2012, previa a redução da Reserva Legal de 80% para 50% nos estados amazônicos, quando indicado na Lei Estadual do ZSEE.

8 Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizada em junho de 1992, no Rio de Janeiro, Brasil.

Com atuação em rede e utilizando-se da *internet*, o GTMS acompanhou *pari passu* o processo de construção da Lei do Zoneamento, analisando e denunciando possíveis irregularidades e abusos de poder político e econômico. Também desencadeou um processo formativo junto às camadas populares, por meio da confecção de um Caderno Pedagógico explicativo, como estratégia de tradução do documento técnico para uma linguagem popular e acessível. As discussões desencadeadas na lista do GTMS/MT pela *internet* serviram também de subsídio para as reflexões aqui apresentadas.

A favor do agronegócio e contra as medidas restritivas à exploração predatória dos recursos naturais encontra-se o papel desempenhado por Mato Grosso na economia nacional, com seu modelo agrário baseado no latifúndio e no monocultivo para exportação. Usando a mídia a seu favor, representantes deste setor desenvolveram um processo pedagógico de difusão de suas ideias e interesses, desqualificando a articulação do movimento popular, que almejava um processo democrático e justo sob o ponto de vista cultural, social, ambiental e também econômico. Este debate ideológico favoreceu sobremaneira as forças econômicas do agronegócio, legitimadas nas AP.

As Audiências Públicas contaram com ampla participação popular, facilitada pelas Prefeituras Municipais e Sindicatos Patronais Rurais. A confecção de panfletos, faixas, camisetas reivindicando que os municípios amazônicos também integrassem a Categoria 1 – “Área Consolidada” evidenciou o lugar ocupado pelo poder público local nesta arena política.

Tais audiências foram apenas consultivas, com limite de falas aos participantes. O uso da palavra ficou centralizado na mesa de autoridades, composta por representantes dos Poderes Executivo e Legislativo nas esferas municipais e estaduais, na maioria das vezes, detentores de grandes propriedades rurais.

Nas AP evidenciou-se a tentativa de “igualar os desiguais”. Ao falar em nome e em defesa dos “produtores rurais, sejam eles pequenos, médios e grandes”, o poder político local e o poder econômico escamotearam a desigualdade “estrutural” entre os diferentes grupos que compõem o tecido agrário do Brasil. Condição que tem como um de seus sustentáculos o fato de que a maioria dos trabalhadores do campo e da cidade, contaminados pelo discurso hegemônico desenvolvimentista, presos a uma visão de mundo capitalista tem dificuldades para identificar seus reais aliados, quem de fato traduz em sua práxis a defesa dos anseios e necessidades populares. Os ecologistas, para eles, encarnam a “proibição”, o Estado-força que lhes impõe o ônus de preservar a floresta, impedindo o tão almejado “crescimento econômico”.

Por fim, a participação popular massiva nas referidas audiências deu legitimidade ao processo. Muitos agricultores familiares e trabalhadores rurais e urbanos, presentes nas Audiências Públicas, em meio a um vazio de consciência histórica, aplaudiram e aprovaram uma proposta política de manutenção que não rompe com o modelo degradador e excludente. Os meios de comunicação completaram o processo de manipulação massificando o pensamento hegemônico, procurando cimentar a alienação destes sujeitos.

Luta política em outras trincheiras como desafio ante o poder hegemônico do agronegócio

A unidade de ação entre forças diversas advindas de novos e velhos movimentos sociais, cidadãos e organizações, representados pelo GTMS/MT, foi fundamental nos passos que se seguiram às Audiências Públicas, para fazer frente ao poder hegemônico do agronegócio e garantir o caráter democrático na construção da Lei.

Após as Audiências Públicas, a Assembleia Legislativa, tendo como relator o então Deputado Alexandre Cesar (PT), construiu um substitutivo ao Projeto de Lei do Governo do Estado, agregando as contribuições dos diferentes setores da sociedade e as sugestões colhidas nos Seminários Técnicos e nas AP. Este substitutivo criou um relativo consenso entre as forças políticas representadas pelo GTMS/MT. Entretanto, o substitutivo não agradou setores do agronegócio.

Diante disso, os Poderes Executivo e Legislativo do Estado contrataram um consultor externo para elaborar outro substitutivo. A contratação se deu com dispensa de licitação, sob a justificativa de que o contratado era sujeito com “notório saber”. Na avaliação do GTMS, feita com base no *currículo lattes* do consultor, o mesmo não teria perfil indicado para este tipo de consultoria, pois, seus trabalhos mais importantes remetem ao incremento nutricional da soja. O GTMS entrou com representação junto ao Ministério Público Estadual (MPE) contra o ato do Poder Executivo. Entendemos que a arbitrariedade maior não se encontra na formação inadequada do consultor e, sim, no fato de que o poder instituído utilizou-se de artifícios legais para responder aos interesses do grupo que detém a hegemonia política e econômica, mostrando sua face de “preposto” que age em favor daquele grupo.

9 No Diário Oficial do Estado de MT do dia 06/05/2010, encontra-se publicada a contratação dos serviços de Jose Marcos Foloni, pelo valor de R\$ 125.000,00, com dispensa de licitação.

Na análise de Paco Buey (2005), a mercantilização progressiva da política faz das democracias constitucionais verdadeiras “oligarquias plutocráticas”, nas quais os parlamentos trabalham “para el pueblo pero sin el pueblo”, posto que a maioria das decisões importantes são impostas, leis são aprovadas com um fim específico, para garantir a imunidade absoluta de pessoas vinculadas concomitantemente aos poderes político e econômico.

Neste viés, e desconsiderando a contestação do movimento social, foi aprovado e sancionado pelo Governador do Estado Silval Barbosa o terceiro substitutivo integral, em abril de 2011, por meio da Lei Estadual nº 9.523/2011.

Em setembro de 2011, acolhendo as reivindicações dos movimentos socioambientais, o MPE propôs Ação Civil Pública, com pedido de liminar, em desfavor do Estado de Mato Grosso, visando à suspensão dos efeitos e dispositivos da Lei Estadual 9.523/2011, sob o argumento de vício. O Juiz da Vara Especializada de Meio Ambiente concedeu a liminar suspendendo os efeitos da Lei.

A pressão da sociedade civil e as inconstitucionalidades, vícios de forma e conteúdo fizeram com que o texto não fosse aprovado pela Comissão Coordenadora do ZEE do Território Nacional (CCZEE). O parecer da Comissão diz que a elaboração do ZSEE de MT não atende a parâmetros técnicos e legais, previstos no Decreto 4.297/2002 e na legislação federal, destacando-se a desconsideração de 14 terras indígenas ainda não homologadas, ausência ou informações insuficientes sobre indicadores de saúde, educação, saneamento básico, trabalho e renda da população e não caracterização das potencialidades e fragilidades de aptidão agrícola dos solos.

Percebe-se que, em face da correlação de forças, o processo democrático avançou alguns passos. Mas, não houve deslocamento do poder de decisão, que ainda ficou nas mãos do Estado. A Administração Pública e todo o aparelho jurídico e institucional do Estado foram usados como força organizadora de um determinado grupo social, neste sentido conformando-se como órgão a serviço da classe burguesa. (LENIN, 2007).

Ressalta-se que a forma como foi conduzida a construção da Lei do ZSEE, em Mato Grosso, não é um ato isolado, as mudanças propostas pelos representantes do povo vêm na esteira de um pacote de medidas que reconfiguram o meio rural brasileiro, sobretudo na extensa Amazônia, fortalecendo o poder hegemônico do agronegócio, em detrimento da função socioambiental da propriedade e dos direitos indígenas, habitantes primeiros desta vasta região.

Observa-se que as leis e a própria constituição são interpretadas pelos poderes político e econômico de forma funcional, com vistas a favorecer interesses privados, uma evidente ação de enfraquecimento de processos

democráticos participativos. O Estado coercitivo muda as regras do jogo conforme os interesses econômicos e produtivistas. Notamos então fortemente a presença de Estado restrito como garantidor dos interesses de uma classe. (FERNÁNDEZ BUEY, 2005; COUTINHO, 1981).

O problema está na assimetria do poder político, que não está ao alcance do povo, ainda que na Constituição esteja instituído. O poder do povo é uma utopia a ser perseguida, construída, alimentada, requerendo a vigilância constante para não retroceder nas conquistas até aqui materializadas. Deparamo-nos com um dos limites da democracia liberal, que é o de deixar explícitas no plano político as consequências das diferenças socioeconômicas. (FERNÁNDEZ BUEY, 2000; 2003).

A construção da cidadania socioambiental democrática e popular no campo e na cidade, como projeto contra hegemônico, constitui-se em processo político pedagógico que desvela a realidade vivida em todos os aspectos e a ela apresenta novos referenciais. No âmbito de um Estado liberal e mercantilista a ruptura com o estabelecido não se dará como concessão da sociedade política instaurada no poder, ao contrário, resultará de uma luta por justiça social e ambiental da e na sociedade civil, onde as organizações populares, articuladas entre si, estabeleçam correlações de força suficientes para o necessário rompimento com o velho e tradicional modo de fazer política.

Referências

AB'SABER, A. Zoneamento ecológico e econômico da Amazônia: questões de escala e método. **Estud. Av.** [online], 1989, vol. 3, n. 5, p. 4-20. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141989000100002&script=sci_arttext. Acesso em: 17/01/2013.

ALMEIDA, C. H.; TOZZI, J. Sobre ética e política: a contribuição de Francisco Fernández Buey. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 14, n. 255, p. 241-244, jan.-jun. 2005.

BENTES, R. A intervenção do ambientalismo internacional na Amazônia. **Estud. Av.** [online], 2005, vol. 19, n. 54, São Paulo, maio-agosto, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142005000200013>. Acesso em: 16/01/2013.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente, Secretaria de Assuntos Estratégicos. **Detalhamento da metodologia para execução do zoneamento ecológico-econômico pelos Estados da Amazônia Legal**. Brasília, 1997.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 2011.

COUTINHO, C. N. **Gramsci**. Porto Alegre: L & PM, 1981. (Fontes do pensamento político, v. 2).

FERNÁNDEZ BUEY, F. Gramsci no mundo de hoje. In: COUTINHO, C. N.; TEIXEIRA, A. P. **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Guía para una globalización alternativa** – otro mundo es posible. Barcelona: Ediciones B, 2005.

_____. **Ética y filosofía política**: asuntos públicos controvertidos. Barcelona: Bellaterra, 2000.

_____. [Entrevista]. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 21, n. 45, p. 193-199, jan.-abr. 2012. Entrevista especial concedida a Márcia C. Machado Pasuch, em junho de 2011.

_____. **Lengua, lenguaje y política en Gramsci**. 2001. Disponível em: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=288>. Acesso em: 15/01/2013.

GORDILLO, A. Tratado de derecho administrativo. **Revista Jurídica UNIGRAN**. Dourados, MS, v. 4, n. 8, jul./dez. 2002.

GRAMSCI, A. **Cadernos do Cárcere**. Edição e tradução: Carlos Nelson Coutinho. Coedição Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. Vol. III.

_____. **Cadernos do Cárcere**. Edição e tradução: Carlos Nelson Coutinho. Coedição Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. v. 1.

LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**: o papel do proletariado na revolução. São Paulo: Centauro, 2007.

SILVA, J.; SATO, M. **Mapeamento dos conflitos socioambientais de Mato Grosso** – escala de resistência e ritmos de esperanças. Cuiabá: EdUFMT, 2012.

MORENO, G. O processo histórico de acesso a terra em Mato Grosso. **GEOSUL**, v. 14, n. 27 (1999). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/view/18833/20128>. Acesso em: 18/02/2013.

NEVES, O. C. **Participação Social e audiências públicas**: o caso do ZSEE de Mato Grosso. Disponível em: http://www.seminariosociologiapolitica.ufpr.br/anais2011/15_298.pdf. Acesso em: 01/03/2013.

OLIVERA, H. (org.). **Zoneamento Socioeconômico Ecológico de Mato Grosso**. Caderno Pedagógico 205. Cuiabá, 2009.

Los movimientos sociales y la educación

Os movimentos sociais e a educação¹

Francisco Fernández Buey (*in memoriam*)

[Borrador conferencia Cuiabá, MT, Brasil]

1. Los movimientos sociales críticos y alternativos han manifestado siempre un interés particular y una preocupación especial por la enseñanza y por la educación de los ciudadanos. Esto es algo que se observa igualmente en los países de América Latina y en Europa. De hecho siempre ha existido un vínculo muy estrecho entre movimientos sociales y educación.

Este vínculo tiene varias facetas, que conviene tomar en consideración:

1.1. La formación de los individuos como ciudadanos precisamente a través de la acción colectiva que llevan a cabo los propios movimientos sociales. Los movimientos sociales han sido a lo largo de la historia fragua de ciudadanía, lugar de formación del *zoon politikon* que es el ser humano.

1.2. Pero, además, en los barrios de trabajadores y en otros ámbitos, los movimientos sociales han reivindicado siempre el acceso de las clases trabajadoras (obreros y campesinos) a

[Rascunho conferência Cuiabá, MT, Brasil]

1. Os movimentos sociais críticos e alternativos sempre manifestaram um interesse particular e uma preocupação especial pelo ensino e pela educação dos cidadãos. Isto é algo que se observa igualmente nos países de América Latina e na Europa. De fato, sempre existiu um vínculo muito estreito entre movimentos sociais e educação.

Este vínculo tem várias facetas, que convém tomar em consideração:

1.1 A formação dos indivíduos como cidadãos, precisamente por meio da ação coletiva empreendida pelos próprios movimentos sociais. Os movimentos sociais têm sido ao longo da história lugar de formação de cidadania, lugar de formação do *zoon politikon* (animal político) que é o ser humano.

1.2 Porém, além disso, nos bairros de trabalhadores e em outros âmbitos, os movimentos sociais reivindicaram sempre o acesso das classes trabalhadoras (operários e camponeses) aos

1 No período de 19 a 23 de novembro de 2006, Francisco Fernández Buey esteve, como convidado, em dois eventos associados: o Seminário Educação, no qual proferiu conferência intitulada “O Estado educador”, e a 1ª Jornada Internacional de Educação em Movimentos Sociais, em que participou de mesa redonda intitulada “Educação e Movimentos Sociais: estado da arte na América Latina”. O texto que ora se publica, reunindo temas chave apresentados pelo autor nos citados eventos, foi por ele entregue, naquela ocasião, aos cuidados de Artemis Torres, responsável pela tradução ao português.

los distintos niveles de la enseñanza y han puesto el acento en la mejora del sistema de enseñanza existente y en la creación de centros de enseñanza donde no los había.

1.3. En la mayoría de los países, y a medida que se iba generalizando la enseñanza pública obligatoria, ha habido también movimientos específicos de docentes, educadores o trabajadores de la enseñanza dedicados activamente a la renovación pedagógica y a la innovación de los medios para la transmisión de conocimientos a los ciudadanos en general y a los sectores sociales desfavorecidos en particular.

Así pues, para estudiar la relación entre movimientos sociales y educación en las últimas décadas hay que atender a estos tres aspectos: educación para la ciudadanía; mejoramiento y reforma del sistema de enseñanza institucionalmente existente; e innovación de los medios técnicos e instrumentos didácticos para la reforma pedagógica.

1.4. En las acciones que llevan a cabo los movimientos sociales estos tres aspectos pueden aparecer de forma complementaria. Pero no siempre es así. No siempre hay coincidencia en los movimientos sociales críticos y alternativos a la hora de valorar cada uno de esos aspectos de la educación. Esto último se debe a las distintas urgencias de los movimientos y a veces también a la existencia de intereses distintos derivados de su distinta composición social. Ha habido momentos en los que las reivindicaciones de los movimientos de docentes, profesores o

distintos níveis do ensino e têm chamado a atenção para a necessidade de melhora do sistema de ensino existente e para a criação de escolas onde elas não existam.

1.3 Na maioria dos países, e à medida que se ia generalizando o ensino público obrigatório, houve também movimentos específicos de docentes, educadores ou trabalhadores do ensino dedicados ativamente à renovação pedagógica e à inovação dos meios para a transmissão de conhecimentos aos cidadãos em geral e aos setores sociais desfavorecidos em particular.

Assim, pois, para estudar a relação entre movimentos sociais e educação nas últimas décadas, há que atentar para estes três aspectos: educação para a cidadania; melhoria e reforma do sistema de ensino institucionalmente existente; e inovação dos meios técnicos e instrumentos didáticos para a reforma pedagógica.

1.4 Nas ações desenvolvidas pelos movimentos sociais estes três aspectos podem aparecer de forma complementar. Porém, nem sempre é assim. Nem sempre há coincidência nos movimentos sociais críticos e alternativos no momento de avaliar cada um desses aspectos da educação. Isto se deve às distintas urgências dos movimentos e, às vezes, também, à existência de interesses distintos, derivados de sua distinta composição social. Tem havido momentos em que as reivindicações dos movimentos de docentes, professores ou trabalhadores do

trabajadores de la enseñanza coinciden o se superponen a lo que, en el ámbito de la educación, reivindican otros movimientos sociales; y también ha habido momentos en los que las reivindicaciones de unos y otros entran en conflicto. Ejemplos de eso pueden ser lo ocurrido en Francia en 1968, lo ocurrido en España en 1974-1975 y lo ocurrido recientemente en Oaxaca, México. Analizar en detalle estas experiencias arrojaría mucha luz sobre el tema que aquí se plantea.

1.5. El que se dé prioridad a la educación para la ciudadanía, a la reforma del sistema de enseñanza en uno u otro de sus niveles, a la reforma pedagógica o al papel de la didáctica es algo que suele depender de la visión global, general o particular, que los movimientos sociales tienen o han alcanzado en su desarrollo. Y en esto juega un papel esencial la relación que los movimientos sociales tienen en un momento histórico dado con los gobiernos (sea el gobierno estatal, federal, regional o municipal) y, señaladamente, con los ministerios de educación o con los responsables institucionales de la enseñanza en sus distintos niveles. De eso depende el que los movimientos sociales se presenten como contrapoderes, como colectivos de presión o como organizaciones que practican la crítica constructiva de los gobiernos en el tema de la enseñanza.

2. Existe un acuerdo muy amplio entre los estudiosos y analistas de los movimientos sociales acerca del papel que éstos tienen en la educación de

ensino coincidem ou se sobrepõem ao que, no âmbito da educação, reivindicam outros movimentos sociais; e também tem havido momentos em que as reivindicações de uns e outros entram em conflito. Exemplos disso podem ser o que ocorreu em França em 1968, o que ocorreu em Espanha em 1974-1975 e o que ocorreu recentemente em Oaxaca, México. Analisar em detalhe estas experiências despejaria muita luz sobre o tema que aqui se apresenta.

1.5 O fato de que se dê prioridade à educação para a cidadania, à reforma do sistema de ensino em um ou outro de seus níveis, à reforma pedagógica ou ao papel da didática é algo que costuma depender da visão global, geral ou particular, que os movimentos sociais venham tendo ou já alcançaram em seu desenvolvimento. E nisto desempenha um papel essencial a relação que os movimentos sociais têm, em um momento histórico dado, com os governos (seja o governo estadual, federal, regional ou municipal) e, acentuadamente, com os ministérios de educação ou com os responsáveis institucionais do sistema de ensino em seus distintos níveis. Disso depende a atuação dos movimentos sociais como contrapoderes, como coletivos de pressão ou como organizações que praticam a crítica construtiva dos governos no assunto da educação.

2. Existe um acordo muito amplo entre os estudiosos e analistas dos movimentos sociais acerca do papel que estes têm na educação

los individuos como ciudadanos. Y, al manifestar tal acuerdo, es habitual distinguir entre el sistema de enseñanza reglada o institucionalizada existente en un país, o sea, el conjunto de escuelas, institutos o liceos y centros universitarios, de un lado, que permite o no acceder a la gente a un determinado nivel de la enseñanza, y la educación como ciudadanos propiamente dichos, que incluye la conciencia cívica y la autoconciencia y que es un aspecto de la formación de los individuos y de los colectivos que no se adquiere sólo o exclusivamente en los centros de enseñanza reglada o institucionalizada.

2.1. Conviene reflexionar con calma sobre la diferencia entre *enseñanza* (reglada, institucionalizada) y *educación* (en un sentido amplio) porque en nuestras sociedades actuales tal diferencia ha cobrado una importancia muy particular. La distinción entre enseñanza oficial y educación propiamente dicha viene de lejos. Y esta distinción suele quedar recogida en el uso que hacemos en nuestras lenguas de las palabras “culto” y “educado”, cuando decimos, por ejemplo, que tal o cual persona es “culto” y/o “educada”. Por lo menos desde la Ilustración y, sobre todo, desde después de la revolución francesa, los responsables institucionales del sistema de enseñanza han intentado de diversas maneras integrar las dos cosas, la transmisión de conocimientos y la educación para la ciudadanía, pero pocas veces con éxito. Esto se debe a que, a pesar del papel del Estado, en las sociedades

dos indivíduos como cidadãos. E, ao manifestar tal acordo, é habitual distinguir entre o sistema de ensino regulado ou institucional existente em um país, ou seja, o conjunto de escolas, institutos ou liceus e centros universitários, de um lado, que permite ou não o acesso das pessoas a um determinado nível de ensino, e a educação como cidadãos propriamente dita, que inclui a consciência cívica e a autoconsciência e que é um aspecto da formação dos indivíduos e dos coletivos que não se adquire só ou exclusivamente nos centros de ensino regular ou institucional.

2.1. Convém refletir com calma sobre a diferença entre ensino (regular, institucional) e educação (em um amplo sentido), porque em nossas sociedades atuais tal diferença adquiriu uma importância muito particular. A distinção entre ensino oficial e educação propiamente dita vem de longe. E esta distinção costuma ficar escondida no uso que fazemos em nossas línguas das palavras “culto” e “educado”, quando dizemos, por exemplo, que tal ou qual pessoa é “culto” e/ou “educada”. Pelo menos desde a Ilustração e, sobretudo, desde o momento posterior à revolução francesa, os responsáveis institucionais pelo sistema de ensino tentaram de diversas maneiras integrar as duas coisas, a transmissão de conhecimentos e a educação para a cidadania, porém, poucas vezes com êxito. Isto se deve a que, apesar do papel do Estado,

modernas la formación de los individuos nunca ha estado estrictamente limitada a la escuela, a los institutos y a las universidades.

2.2 Tradicionalmente la familia y luego, más recientemente, los periódicos (lo que se llamó inicialmente el “cuarto poder”) o los propios movimientos sociales han disputado a los Estados la formación y educación de los ciudadanos. En Europa, esto era muy patente desde las revoluciones de 1848. El desarrollo de ese conflicto ha dado origen a figuras históricas muy interesantes: desde el trabajador autodidacta que no tenía acceso al nivel intermedio y superior del sistema de enseñanza hasta la organización autónoma del “intelectual colectivo”, por emplear una expresión de Antonio Gramsci, característica de varias de las tradiciones del movimiento obrero en el siglo XX. De manera que, además del estado y de las iglesias, han sido educadores durante décadas la familia, el gremio, los periódicos, los ateneos obreros o las universidades populares, creadas al margen o en los márgenes del sistema de enseñanza reglado.

2.3 Pero en las últimas décadas esta situación ha cambiado sustancialmente por la importancia que han cobrado sucesivamente el cine, la televisión, el vídeo, el dvd e internet. Son ya muchos los teóricos de la pedagogía que mantienen que estas nuevas tecnologías de la comunicación y de la información han sustituido o están sustituyendo el papel formador y educador que anterior-

nas sociedades modernas, a formação dos indivíduos nunca esteve estritamente limitada à escola, aos institutos e às universidades.

2.2 Tradicionalmente a família e logo, mais recentemente, a imprensa escrita (o que se chamou inicialmente o “quarto poder”) ou os próprios movimentos sociais disputaram com os Estados a formação e educação dos cidadãos. Na Europa, isto era muito patente desde as revoluções de 1848. O desenvolvimento desse conflito deu origem a figuras históricas muito interessantes: desde o trabalhador autodidacta que não tinha acesso ao nível médio e superior do sistema de ensino até a organização autônoma do “intelectual coletivo”, para empregar uma expressão de Antonio Gramsci, característica de várias das tradições do movimento operário no século XX. De maneira que, além do Estado e das igrejas, foram educadores durante décadas a família, o grêmio, a imprensa, os ateneus operários ou as universidades populares, criadas à margem ou às margens do sistema de ensino regular.

2.3 Porém, nas últimas décadas, esta situação mudou substancialmente pela importância que adquiriram sucessivamente o cinema, a televisão, o vídeo, o DVD e a Internet. Já são muitos os teóricos da pedagogia que asseguram que estas novas tecnologias da comunicação e da informação substituíram ou estão substituindo o papel formador e educador que anterior-

mente tuvieron las iglesias, el sistema estatal de enseñanza, la familia, el gremio o el ateneo popular. Y no es fácil decir en el momento actual si los niños, adolescentes y jóvenes se forman (o deforman) más en la escuela y en el instituto o a través de lo que ofrecen los medios de comunicación de masas. Hay una polémica constante sobre esto y sobre el conflicto o contradicción que, en la educación en valores sobre todo, parece existir entre la orientación de la enseñanza oficial reglada y lo que habitualmente se comunica a través de los grandes medios de comunicación de masas.

No entraré ahora en esta polémica, pero sí querría decir que uno de los problemas más serios a los que hoy hay que hacer frente, tanto en lo que respecta a la transmisión de conocimientos como en lo relativo a la educación como ciudadanos, tiene que ver con ese conflicto o contradicción. En cualquier caso, y para no demorarse demasiado en esto, se puede concluir en este punto que hoy en día *la educación propiamente dicha no puede quedar reducida ya a lo que hace o propone el sistema de enseñanza oficial o reglada.*

2.4. Esto que acabo de decir tiene consecuencias importantes para los tres aspectos a los que me refería en el punto anterior y que han preocupado y preocupan a los movimientos sociales críticos y alternativos: la educación para la ciudadanía, el mejoramiento y reforma del sistema de enseñanza institucionalmente existente y las

mente tiveram as igrejas, o sistema estatal de ensino, a família, o grêmio ou o ateneu popular. E não é fácil dizer, no momento atual, se as crianças, adolescentes e jovens se formam (ou deformam) mais na escola e no instituto ou através do que oferecem os meios de comunicação de massas. Há uma polémica constante sobre isto e sobre o conflito ou contradição que, na educação em valores, sobretudo, parece existir entre a orientação do ensino oficial regular e o que habitualmente se comunica através dos grandes meios de comunicação de massas.

Não entrarei agora nesta polémica, porém, sim, gostaria de dizer que um dos problemas mais sérios aos que hoje há que fazer frente, tanto no que diz respeito à transmissão de conhecimentos como no relativo à educação como cidadãos, tem a ver com esse conflito ou contradição. Em todo caso, e para não se deter demasiado nisto, pode-se concluir, neste ponto, que hoje em dia *a educação propiamente dita não pode ficar reduzida unicamente ao que faz ou propõe o sistema de ensino oficial ou regular.*

2.4. Isto que acabo de dizer tem consequências importantes para os três aspectos aos que me referia no tópico anterior e que preocuparam e preocupam os movimentos sociais críticos e alternativos: a educação para a cidadania, a melhora e reforma do sistema de ensino institucionalmente existente e as propostas de

propuestas de innovación de los instrumentos didácticos para la reforma pedagógica. Pues, por lo general, los movimientos sociales tienen que competir ahora con los gobiernos sobre la orientación – si predominantemente pública, privada o concertada-- del sistema de enseñanza institucional; tienen que discutir en su propio seno acerca de la creación de medios e instrumentos alternativos para la difusión de las ideas o sobre el uso alternativo de los medios e instrumentos ya existente; y tienen que competir a la vez con los gobiernos y con las grandes empresas de la información y la comunicación sobre la orientación de la educación de la ciudadanía. Todo lo cual, obviamente, configura una tarea que no es nada fácil.

3. Precisamente porque no es una tarea fácil para las personas activas en los movimientos sociales, parece conveniente abordar cada uno de estos problemas paso por paso para proponer acuerdos sobre las prioridades, sobre dónde poner los acentos.

3.1. El primer paso consiste en decidir qué tipo de educación de los ciudadanos se propugna en los movimientos sociales. Si, como dice Artemis Torres recogiendo un sentimiento muy extendido entre las personas que actúan en los movimientos, debemos aspirar a la preparación de ciudadanos críticos, autónomos, creativos y políticamente responsables, entonces no hay ninguna duda de que hoy en día la participación activa en los movimientos sociales

inovação dos instrumentos didáticos para a reforma pedagógica. Pois, em geral, os movimentos sociais têm que competir agora com os governos a respeito da orientação – se predominantemente pública, privada ou conveniada – do sistema de ensino institucional; têm que discutir em seu próprio seio acerca da criação de meios e instrumentos alternativos para a difusão das ideias ou sobre o uso alternativo dos meios e instrumentos já existentes; e têm que competir ao mesmo tempo com os governos e com as grandes empresas da informação e da comunicação a respeito da orientação da educação da cidadania. Tudo isso, obviamente, configura uma tarefa que não é nada fácil.

3. Precisamente porque não é uma tarefa fácil para as pessoas ativas nos movimentos sociais, parece conveniente abordar cada um destes problemas passo a passo, para propor acordos sobre as prioridades, sobre onde pôr os acentos.

3.1. O primeiro passo consiste em decidir que tipo de educação dos cidadãos se propugna nos movimentos sociais. Se, como diz Artemis Torres, captando um sentimento muito disseminado entre as pessoas que atuam nos movimentos, devemos aspirar à preparação de cidadãos críticos, autônomos, criativos e politicamente responsáveis, então, não há nenhuma dúvida de que hoje em dia a participação ativa nos movimentos sociais

juega ya un papel formativo fundamental. Esta es una experiencia ampliamente contrastada en América Latina y en Europa. Ni la escuela, ni las instituciones de enseñanza secundaria reglada, ni las universidades tienen hoy en día un papel comparable al de los movimientos sociales en la formación de ciudadanos con espíritu crítico, autoconciencia y políticamente responsables.

3.2. Se puede discutir este último extremo, el de la formación de ciudadanos “políticamente responsables”, comparando el papel educador de los partidos políticos con el papel educador de los movimientos sociales. Esa discusión sigue siendo interesante en nuestros días. Tiene que ver con un debate, más general, sobre la vigencia de la *forma partido* en el mundo actual, que se viene dando de forma reiterada en las últimas décadas.

3.2.1. Aunque hay personas que piensan que la *forma partido* ha caducado, o está a punto de caducar, porque limita constantemente la participación de los ciudadanos en la vida política, personalmente no soy de esa opinión. No creo que los partidos políticos, tal como los hemos conocido en el siglo XX, hayan cumplido ya su función histórica y estén a punto de caducar en un plazo relativamente corto de tiempo. Tampoco creo que su función de representación en las sociedades democráticas vaya a ser sustituida por los movimientos sociales, ni que haya nacido ya una forma alternativa.

desempenha um papel formativo fundamental. Esta é uma experiência amplamente constatada em América Latina e em Europa. Nem a escola, nem as instituições de ensino secundário regular, nem as universidades têm hoje em dia um papel comparável ao dos movimentos sociais na formação de cidadãos com espírito crítico, autoconsciência e politicamente responsáveis.

3.2. Pode-se discutir este último extremo, o da formação de cidadãos “politicamente responsáveis”, comparando o papel educador dos partidos políticos com o papel educador dos movimentos sociais. Essa discussão continua sendo interessante em nossos dias. Tem a ver com um debate, mais geral, sobre a vigência da *forma partido* no mundo atual, que vem ocorrendo de forma reiterada nas últimas décadas.

3.2.1. Ainda que haja pessoas que pensam que a *forma partido* caducou, ou está a ponto de caducar, porque limita constantemente a participação dos cidadãos na vida política, pessoalmente, não sou dessa opinião. Não creio que os partidos políticos, tal como os conhecemos no século XX, tenham concluído sua função histórica e estejam a ponto de caducar em um prazo relativamente curto de tempo. Tampouco creio que sua função de representação nas sociedades democráticas venha a ser substituída pelos movimentos sociais, nem que já haja nascido uma forma alternativa.

Más bien pienso que estamos en una fase histórica en la que el papel educativo tradicional del “intelectual colectivo”, para seguir empleando la fórmula de Gramsci, se ha debilitado y que ese papel lo comparten hoy en días los partidos políticos y los movimientos sociales. O dicho de otra forma: partido y movimientos sociales se complementan, a pesar de las tensiones latentes o existentes. Esto se ve muy bien estudiando el origen y desarrollo del denominado *movimiento de movimientos* o movimiento alterglobalizador o altermundialista, pues ahí, tanto en su origen como en su desarrollo, encontramos movimientos sociales, sindicales, medio-ambientalistas, ecologistas, feministas, indigenistas, etc., pero también partidos políticos de la izquierda con representación parlamentaria (o que aspiran a tenerla) en varios países del mundo.

3.2.2. Pero, dicho eso, sí que creo que hay un punto en el que la *forma partido* ha decaído en los últimos tiempos a favor de los movimientos sociales y que ese punto tiene que ver directamente con la formación de ciudadanos críticos, autónomos, creativos y políticamente responsables. Trataré de formularlo con la mayor claridad posible. El partido político alternativo, incluso en la formulación gramsciana, ha tenido una orientación *tendencialmente totalizante* por su componente ideológica central. Incluso cuando se ha querido laico, o sea, cuando ha tratado de

Penso, sim, que estamos em uma fase histórica em que o papel educativo tradicional do “intelectual coletivo”, para continuar empregando a fórmula de Gramsci, se debilitou e que esse papel o compartilham hoje em dia os partidos políticos e os movimentos sociais. Ou, dito de outra forma: partido e movimentos sociais se complementam, apesar das tensões latentes ou existentes. Isto se vê muito bem estudando a origem e desenvolvimento do denominado *movimento de movimentos* ou movimento alterglobalizador ou altermundialista, pois aí, tanto em sua origem como em seu desenvolvimento, encontramos movimentos sociais, sindicais, meio-ambientalistas, ecologistas, feministas, indigenistas, etc., mas também partidos políticos da esquerda com representação parlamentar (ou que aspiram a tê-la) em vários países do mundo.

3.2.2. Porém, dito isso, creio, sim, que há um ponto no qual a *forma partido* decaiu nos últimos tempos a favor dos movimentos sociais e que esse ponto tem a ver diretamente com a formação de cidadãos críticos, autônomos, criativos e politicamente responsáveis. Tratarei de formulá-lo com a maior clareza possível. O partido político alternativo, inclusive na formulação gramsciana, teve uma orientação *tendencialmente totalizante*, por seu componente ideológico central. Inclusive, quando se quis laico, ou seja, quando tratou de evitar que

evitar que tal o cual dogma cosmovisionario fuera obligatoriamente compartido por los afiliados o militantes al partido, esta tendencia totalizante ha sido manifiesta.

Aquí querría introducir algunos matices. Todavía hoy hay personas que confunden la tendencia totalizante del partido político alternativo al partido tradicional con totalitarismo o personas que confunden esto con visión global del mundo y de la sociedad, una visión que otras organizaciones o asociaciones no tienen ni pueden llegar a tener precisamente porque los movimientos sociales suelen dedicarse a un solo asunto o a pocos asuntos esenciales.

Sobre la primera de esas confusiones habría que decir que el partido político como “intelectual colectivo” puede aspirar a la reforma moral e intelectual de los ciudadanos en su conjunto, e incluso a la unificación de la humanidad en una sociedad no clasista, sin caer necesariamente en lo que llamamos totalitarismo. El proyecto de Antonio Gramsci es una muestra relevante. Ninguna persona sensata puede confundir su aspiración tendencialmente totalizante con pretensiones totalitarias.

Por otra parte, también me parece falsa la idea, aducida a veces contra los movimientos sociales, de que una visión global de la sociedad sólo se puede adquirir militando en el partido político y no se adquiere participando en la acción colectiva de los movimientos sociales. Esta

tal ou qual dogma cosmovisionário fosse obrigatoriamente compartilhado pelos filiados ou militantes do partido, esta tendência totalizante se manifestou.

Aqui gostaria de introduzir alguns matices. Ainda hoje, há pessoas que confundem a tendência totalizante do partido político alternativo ao partido tradicional com totalitarismo, ou pessoas que confundem isto com visão global do mundo e da sociedade, uma visão que outras organizações ou associações não têm nem podem chegar a ter precisamente porque os movimentos sociais costumam dedicar-se a um só assunto ou a poucos assuntos essenciais.

Sobre a primeira dessas confusões haveria que dizer que o partido político como “intelectual coletivo” pode aspirar à reforma moral e intelectual dos cidadãos em seu conjunto, e inclusive à unificação da humanidade em uma sociedade não classista, sem cair necessariamente no que chamamos totalitarismo. O projeto de Antonio Gramsci é uma amostra relevante. Nenhuma pessoa sensata pode confundir sua aspiração tendencialmente totalizante com pretensões totalitárias.

Por outra parte, também me parece falsa a ideia, atribuída às vezes contra os movimentos sociais, de que uma visão global da sociedade só se pode adquirir militando no partido político e não se adquire participando na ação coletiva dos movimentos sociais. Esta

idea se refuta a sí misma cuando se comprueba que la mayoría de los partidos políticos que han salido en los últimos tiempos de la concepción tendencialmente totalizante se suelen presentar hoy como organizaciones socio-políticas o dicen aspirar a ello. Lo que es tanto como afirmar que hay que superar el politicismo tradicional.

3.3. En mi opinión, lo que está ocurriendo hoy en día va en otra dirección. En la medida en que el “partido” político renuncia a ser un “entero” y, por tanto, a tener una ideología o visión del mundo única compartida por toda una clase social o por el conjunto de la sociedad (cuando se predicaba el partido único), se está reconociendo implícitamente que la visión global es algo que se obtiene dialógicamente, a través de diálogo, el debate y la controversia entre puntos de vista, valores e ideologías próximos pero diferentes y como una consecuencia o efecto, precisamente, de esa pluralidad. Esto es algo que se logra mejor en los movimientos sociales, y no digamos en el movimiento de movimientos, que en el partido político.

3.3.1. Hay, pues, razones prácticas, de tipo socio-cultural, para mantener que la visión global a la que se aspira para la educación de ciudadanos críticos, autónomos y responsables se logra hoy mejor en los movimientos sociales que en la forma partido. Sobre todo cuando el movimiento social de referencia es parte

ideia se refuta a si mesma quando se comprova que, em sua maioria, os partidos políticos que saíram nos últimos tempos da concepção tendencialmente totalizante costumam apresentar-se hoje como organizações sócio-políticas ou dizem aspirar a isso. O que é o mesmo que afirmar que há que superar o politicismo tradicional.

3.3. Em minha opinião, o que está ocorrendo hoje em dia segue em outra direção. Na medida em que o “partido” político renuncia a ser um “inteiro” e, portanto, a ter uma ideologia ou visão do mundo única compartilhada por toda uma classe social ou pelo conjunto da sociedade (quando se predicava o partido único), se está reconhecendo implicitamente que a visão global é algo que se obtém dialogicamente, por meio de diálogo, debate e controvérsia entre pontos de vista, valores e ideologias próximos, mas diferentes, e como uma consequência ou efeito, precisamente, dessa pluralidade. Isto é algo que se consegue melhor nos movimentos sociais, e obviamente no movimento de movimentos, do que no partido político.

3.3.1. Há, portanto, razões práticas, de tipo sociocultural, para sustentar que a visão global que se aspira para a educação de cidadãos críticos, autônomos e responsáveis se consegue hoje melhor nos movimentos sociais do que na forma partido. Sobretudo quando o movimento social de referência é parte

del movimiento de movimientos, de un movimiento social que aspira a la configuración de una sociedad civil también global.

3.3.2. De esas razones enunciaré aquí dos. La primera razón es de orden gnoseológico o epistemológico, de teoría del conocimiento. Se trata del reconocimiento de la crisis de la visión romántica, holística, de las concepciones del mundo o cosmovisiones. Y eso por motivos estrictamente lingüísticos, como adelantó ya Wittgenstein en su momento. La segunda razón tiene que ver con el reconocimiento generalizado de que estamos viviendo y vamos a vivir en sociedades multiculturales, lo que implica reconocer también la diversidad de principios y valores morales que inspiran actitudes y comportamientos a favor de una sociedad más libre, más igualitaria, más armónica y más habitable. Hoy por hoy el respeto y el reconocimiento recíprocos de tal diversidad caben mejor en un movimiento social o socio-político que en un partido político en sentido estricto. El partido político tal vez puede *representar* mejor las distintas voces, pero el movimiento social facilita mejor la *participación* activa de ciudadanos diferentes.

4. La pregunta siguiente sería esta: ¿dónde poner los acentos cuando un movimiento social crítico y alternativo se ocupa no ya de la educación para la ciudadanía sino directamente de asuntos relacionados con la enseñanza de

do movimento de movimentos, de um movimento social que aspira à configuração de uma sociedade civil também global.

3.3.2. Dessas razões enunciarei aqui duas. A primeira razão é de ordem gnoseológica ou epistemológica, de teoria do conhecimento. Trata-se do reconhecimento da crise da visão romântica, holística, das concepções, das concepções do mundo ou cosmovisões. E isso por motivos estrictamente linguísticos, como já dizia Wittgenstein em seu tempo. A segunda razão tem a ver com o reconhecimento generalizado de que estamos vivendo e vamos viver em sociedades multiculturais, o que implica reconhecer também a diversidade de princípios e valores morais que inspiram atitudes e comportamentos a favor de uma sociedade mais livre, mais igualitária, mais harmônica e mais habitável. Atualmente, o respeito e o reconhecimento recíprocos de tal diversidade cabem melhor em um movimento social ou sócio-político que em um partido político em sentido estrito. O partido político talvez possa representar melhor as distintas vozes, mas o movimento social facilita melhor a *participação* ativa de cidadãos diferentes.

4. A pergunta seguinte seria esta: onde pôr os acentos quando um movimento social crítico e alternativo se ocupa não mais da educação para a cidadania, mas diretamente de assuntos relacionados com o ensino dos

los ciudadanos? No creo que haya una respuesta única para esta pregunta.

4.1. Algunos movimientos sociales que afirman tenazmente la propia autonomía son partidarios de crear escuelas propias, aunque sea con la ayuda de las instituciones del Estado. Y en algunos casos existen redes educativas de los propios movimientos sociales, muy respetables. Otros movimientos sociales, en cambio, han sido o son partidarios de llevar a las instituciones su propio programa en cuestiones de enseñanza reglada y dar en ellas, en las instituciones, la batalla para mejorar, reformar o cambiar el sistema educativo existente. Y también de esto ha habido y hay experiencias interesantes.

4.1.1. Del análisis de las diversas experiencias se desprende que, por regla general, estas dos opciones vendrán condicionadas por el tipo de relación que los movimientos sociales tienen con el gobierno o los gobiernos existentes en tal momento histórico dado. Hay una tendencia a la creación de escuelas y otras instituciones educativas autónomas cuando el gobierno existente se percibe como adverso a las reivindicaciones generales del movimiento. Y hay una tendencia a tratar de influir desde los movimientos sociales en las políticas educativas regional, nacional o estatal cuando se cree poder contar eventualmente con los gobiernos existentes.

4.1.2. Pero como los gobiernos cambian, por los resultados electorales, por la alternancia, por las alianzas

ciudadãos? Não creio que haja uma resposta única para esta pergunta.

4.1. Alguns movimentos sociais que afirmam tenazmente a própria autonomia são partidários de criar escolas próprias, ainda que seja com a ajuda das instituições do Estado. E, em alguns casos, existem redes educativas dos próprios movimentos sociais, muito respeitáveis. Outros movimentos sociais, ao contrário, foram ou são partidários de levar às instituições seu próprio programa em questões de ensino regular e desencadear nelas, nas instituições, a batalha em favor de melhorar, reformar ou transformar o sistema educativo existente. E também disto houve e há experiências interessantes.

4.1.1. Da análise das diversas experiências se conclui que, em regra geral, estas duas opções virão condicionadas pelo tipo de relação que os movimentos sociais têm com o governo ou os governos existentes em determinado momento histórico. Há uma tendência à criação de escolas e outras instituições educativas autônomas quando o governo existente se percebe como adverso às reivindicações gerais do movimento. E há uma tendência a tentar influir, por meio dos movimentos sociais, nas políticas educativas regional, nacional ou estatal, quando se acredita poder contar eventualmente com os governos existentes.

4.1.2. Porém, como os governos mudam, pelos resultados eleitorais, pela alternância, pelas alianças entre

entre partidos políticos o por otras circunstancias, no parece que se pueda concluir que haya que descartar, así en general, una opción u otra o que una resulte siempre preferible a la otra. Aquí el análisis concreto de la situación concreta es clave. En la medida en que todo proyecto educativo expresado en un movimiento social suele implicar cambios más generales en el marco socio-político, lo que puede decirse a este respecto es que la creación por los movimientos sociales de instituciones educativas autónomas (escuelas, escuelas de formación, ateneos, instituciones libres de enseñanza, etc.) suele corresponder a una fase de acumulación de fuerzas para cambiar el signo socio-político del gobierno o del régimen existente y que la batalla institucional por la reforma del sistema de enseñanza, la renovación pedagógica, etc., domina cuando se ha producido el cambio o la alternancia en una dirección relativamente favorable a los movimientos sociales.

4.1.3. Lo dicho en el punto anterior corresponde a una tendencia generalmente observada. Por esto no quiere decir que no haya otros motivos a tener en cuenta cuando se trata de analizar las dos opciones anteriores, la preferentemente autonomista y la preferentemente institucional para entendernos. Uno de los motivos de que esas dos opciones se mantengan y de que haya experiencias interesantes de las dos es la persistencia de dos antiguas tradiciones distintas en el seno de los movimientos sociales actuales,

partidos políticos ou por outras circunstâncias, não parece que se possa concluir que haja que descartar, assim em geral, uma opção ou outra ou que uma resulte sempre preferível à outra. Aqui a análise concreta da situação concreta é fundamental. Na medida em que todo projeto educativo expresso em um movimento social costuma implicar mudanças mais gerais no marco sócio-político, o que se pode dizer a este respeito é que a criação pelos movimentos sociais de instituições educativas autônomas (escolas, escolas de formação, ateneus, instituições livres de ensino, etc.) costuma corresponder a uma fase de acumulação de forças para mudar a configuração sócio-política do governo ou do regime existente e que a batalha institucional pela reforma do sistema de ensino, a renovação pedagógica, etc., domina quando se produziu a mudança ou a alternância em uma direção relativamente favorável aos movimentos sociais.

4.1.3. O que foi dito no ponto anterior corresponde a uma tendência geralmente observada. Por isto, não significa que não haja outros motivos a se levar em conta quando se trata de analisar as duas opções anteriores, a preferentemente autonomista e a preferentemente institucional, para nos entendermos. Um dos motivos para que essas duas opções se mantenham e de que haja delas experiências interessantes é a persistência de duas antigas tradições distintas no seio dos movimen-

que, para abreviar, se pueden definir como libertaria y social-reformista. En cuestiones de educación la tradición libertaria tiende a acentuar la autonomía de los colectivos vinculados a los movimientos sociales, lo que incluye la construcción de instituciones de enseñanza propias, mientras que tradición social-reformista tiende a priorizar el cambio en el sistema general de enseñanza, lo que conduce enseguida a dar la batalla en el seno de las instituciones. Estas dos tradiciones siguen existiendo en el seno de los principales movimientos sociales, razón por la cual, a pesar de los cambios de gobierno, de la alternancia en la gobernación, etc., es comprensible que el debate continúe abierto.

4.1.4 El principal problema con el que la tradición social-reformista tiene que enfrentarse cuando el gobierno o los gobiernos parecen favorables al cambio en el sistema de enseñanza es que el movimiento social tiende a diluirse en las instituciones y, por consiguiente, las reivindicaciones más innovadoras o radicales en materia de enseñanza decaen. Y el principal problema al que tiene que hacer frente la tradición libertaria es que, en la medida en que las experiencias autónomas en materia de educación cuajan y se generalizan, aumentan las necesidades de profesionales, instalaciones, instrumentos, etc., lo que, antes o después, implica llegar a acuerdos con las instituciones para solicitar ayudas. En ambos casos es difícil mantener el equilibrio entre

tos sociais atuais, que, para abreviar, podem ser definidas como libertária e social-reformista. Em questões de educação a tradição libertária tende a acentuar a autonomia dos coletivos vinculados aos movimentos sociais, o que inclui a construção de instituições de ensino próprias, enquanto que a tradição social-reformista tende a priorizar a mudança no sistema geral de ensino, o que conduz por consequência a uma luta no seio das instituições. Estas duas tradições continuam existindo no seio dos principais movimentos sociais, razão pela qual, apesar das mudanças de governo, da alternância no poder, etc., é compreensível que o debate continue aberto.

4.1.4 O principal problema que a tradição social-reformista tem que enfrentar, quando o governo ou os governos parecem favoráveis à mudança no sistema de ensino, é que o movimento social tende a diluir-se nas instituições e, por conseguinte, as reivindicações mais inovadoras ou radicais em matéria de ensino decaem. E o principal problema que tem que enfrentar a tradição libertária é que, à medida que as experiências autónomas em matéria de Educação se consolidam e se generalizam, aumentam as necessidades de profissionais, instalações, instrumentos, etc., o que, antes ou depois, implica chegar a acordos com as instituições para solicitar ayudas. Em ambos os casos, é difícil manter o equilíbrio entre auto-

autonomía y dependencia por lo que, más allá de los debates y controversias sobre tales opciones, parece que ambas han de vivir con la propia cruz de la contradicción auestas.

5. En la actual situación latino-americana la opción social-reformista en materia de enseñanza ha pasado a primer plano en los movimientos sociales porque en varios países están en marcha procesos socio-políticos que parecen querer dar voz a las reivindicaciones de los de abajo.

Suponiendo que tal proceso siga profundizándose en los próximos años y partiendo, por tanto, de que la estrategia preferencial en los movimientos sociales sea la de la colaboración o apoyo crítico a los gobiernos ahora existentes (más que la tendencia a crear instituciones de enseñanza propias), tendrá importancia delimitar el orden de las reivindicaciones en el ámbito de la enseñanza y de la educación y establecer los criterios que fundamentan ese orden:

5.1. El problema presupuestario. No habrá reforma seria sin aumento sustancial de los presupuestos dedicados a educación.

5.2. La defensa de la educación pública y la resistencia a la privatización y a la mercantilización de la educación. Problemas de la enseñanza concertada (mixta) en la primera y en la secundaria.

5.3. Socialización de experiencias educativas alternativas en curso, en particular de las experiencias autónomas vinculadas a los movimientos

mia e dependência, razão pela qual, para além dos debates e controvérsias sobre tais opções, parece que ambas hão de viver com a própria cruz da contradição sobre as costas.

5. Na atual situação latino-americana, a opção social-reformista em matéria de ensino passou a primeiro plano nos movimentos sociais, porque em vários países estão em curso processos sócio-políticos que parecem querer dar voz às reivindicações dos oprimidos.

Supondo que tal processo continue se aprofundando nos próximos anos e partindo, portanto, do entendimento de que a estratégia preferencial nos movimentos sociais seja a da colaboração ou apoio crítico aos governos agora existentes (mais que a tendência a criar instituições de ensino próprias), terá importância delimitar a ordem das reivindicações no âmbito do ensino e da educação e estabelecer os critérios que fundamentam essa ordem:

5.1. O problema orçamentário. Não haverá reforma séria sem aumento substancial dos investimentos destinados à educação.

5.2. A defesa da educação pública e a resistência à privatização e à mercantilização da educação. Problemas do ensino misto no primário e no secundário.

5.3. Socialização de experiências educativas alternativas em curso, particularmente, das experiências autônomas vinculadas aos movi-

sociales y a las organizaciones populares del continente, así como las que se están llevando a cabo en Venezuela.

5.4. Medidas para la dignificación de la profesión docente.

5.5. Replanteamiento de la orientación principal de la investigación en las universidades.

5.6. Educación plural para una sociedad pluricultural con especial atención a las lenguas y culturas minoritarias.

5.7. Cultura tecno-científica y tercera cultura.

mentos sociais e às organizações populares do continente, tais como as que estão ocorrendo em Venezuela.

5.4. Medidas para a dignificação da profissão docente.

5.5. Retomada da discussão sobre a orientação principal da investigação nas universidades.

5.6. Educação plural para uma sociedade pluricultural com especial atenção às línguas e culturas minoritárias.

5.7. Cultura tecno-científica e terceira cultura.

Sobre os autores

Araceli Mondragón González (aracelimg@yahoo.com)

Doutoranda em Estudos Latinoamericanos pela Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Professora Investigadora do Departamento de Relaciones Sociales da Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, Mexico, DF. Realizou estágio doutoral na Universidade de California, Berkeley e na Universidad Complutense de Madrid.



Artemis Torres (aatorres@ufmt.br)

Doutora em Ciências da Educação pela Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), Espanha. Professora emérita da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT. Coordenadora, juntamente com Luiz Augusto Passos, do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), da UFMT.



Carlos Cortez Romero (cortezc@uol.com.br)

Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), Brasil. Professor Aposentado da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).



Elizandra de Siqueira (elizandra.siqueira@id.uff.br)

Doutoranda em Educação na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa História da Educação e Memória (GEM), da UFMT.



Elismar Bezerra Arruda (elismar.arruda@hotmail.com)

Doutorando em Educação pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil. Professor da Rede Pública de Ensino de Mato Grosso. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia, Política e Educação (NUFIPE), da UFF. Pesquisador colaborador do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), da UFMT.



Jocelita Giordani Tozzi (jocelitag@yahoo.com.br)

Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Atualmente, é analista ambiental do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA), em Mato Grosso. Membro do grupo Guardiões da Cidadania de Alta Floresta/MT. Pesquisadora colaboradora do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), da UFMT.



Jordi Mir (jordi.mir@upf.edu)

Licenciado em Humanidades pela Universitat Pompeu Fabra (UPF), Barcelona, Espanha. Atualmente, é professor de filosofia moral y política, historia de las ideas y movimientos sociales da UPF. Coordenador do Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS), da UPF.



Jorge Luis Acanda (anamary@infomed.sld.cu)

Doutor em Ciências Filosóficas pela Universidad de Leipzig, Alemanha (1988). Professor titular do Departamento de Filosofia da Universidad de La Habana, Cuba. Membro do Tribunal Permanente de Grado Científico de Filosofía da Academia de Ciencias de Cuba. Vice-presidente da Cátedra Gramsci del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello. Membro do Comité Académico de la Maestría en Filosofía da Facultad de Filosofía e Historia da Universidad de La Habana. Membro do Grupo de Investigaciones “Análisis de la realidad actual” do Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba.



Lola Campos (lolacamposr@gmail.com)

Mestre em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Pesquisadora colaboradora do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), da UFMT. Coordenadora técnica da Organização Não Governamental Operação Amazônia Ativa (OPAN).



Luiz Augusto Passos (passospassos@gmail.com)

Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil. Professor associado da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT. Coordenador, juntamente com Artemis Torres, do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), da UFMT.



Luiz Sérgio Henriques (sergio.henriques@acessa.com)

Tradutor e ensaísta, um dos organizadores das *Obras de Gramsci no Brasil*. Editor do site *Gramsci e o Brasil* desde 1998. Atual vice-presidente da Fundação Astrojildo Pereira (FAP), onde dirige a série *Brasil & Itália*, sobre as relações entre o pensamento político italiano e o brasileiro. Com Alberto Aggio e Giuseppe Vacca, organizou o volume *Gramsci no seu tempo* (Brasília/Rio, Fundação Astrojildo Pereira & Editora Contraponto, 2010).



Mabel Strobel (mbstrobel@hotmail.com)

Doutoranda em Gestão na Universidade Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD), Portugal, em convênio com o Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Pesquisadora colaboradora do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), UFMT. Professora da Rede Pública de Educação de Mato Grosso. Professora e membro do Conselho Editorial do UNIVAG Centro Universitário-Grupo Produções Acadêmicas de Ciências Sociais e Humanas no Curso de Pedagogia.



Manuel S. Almeida Rodriguez (manuelsextoalmeida@gmail.com)

Doutor em Ciências Políticas pela Universidade de Massachusetts-Amherst. Atualmente, Catedrático Auxiliar na Escuela de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad del Este, em Carolina, Porto Rico.



Marcia Cristina Machado Pasuch (marciacmachado@hotmail.com)

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil, com estágio doutoral na Universitat Pompeu Fabra/Barcelona, Espanha. Professora da rede estadual de Ensino de Mato Grosso. Pesquisadora colaboradora do Grupo de pesquisa Movimentos Sociais e Educação (GPMSE/UFMT) e do Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS), da Universitat Pompeu Fabra/Barcelona, Espanha. Membro do grupo Guardiões da Cidadania de Alta Floresta/MT. Atualmente, professora da Universidade Estadual de Mato Grosso.



Marcos Marques (marcos_nufipe@id.uff.br)

Doutor em Educação pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil. Professor Adjunto I de Sociologia da Educação e Educação do Campo. Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação (NUFIPE), UFF, e líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Sociologia, Política e Educação (GEPSE), UFF- Campus de Angra dos Reis, Brasil.



Maria da Anunciação Pinheiro Barros Neta (barrosneta@gmail.com)

Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil. Professora adjunta da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT. Membro do Grupo de pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), da UFMT.



Maurelio Menezes (maurelio.menezes@gmail.com)

Doutorando em Educação na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Jornalista, professor do curso de Jornalismo da UFMT. Membro do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GPMSE), da UFMT.



Nicanor Palhares Sá (palhares@ufmt.br)

Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil. Professor Associado da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFMT. Membro fundador do Grupo de Pesquisa História da Educação e Memória (GEM), da UFMT. Fundador da Revista de Educação Pública e, atualmente, membro do seu Conselho Editorial.



Rosa Bottosso (rosa.bottosso@gmail.com)

Doutoranda em Educação na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Professora assistente na Faculdade de Enfermagem da UFMT. Membro do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GMPSE), da UFMT.



Solange Pereira da Silva (solan.pereira@gmail.com)

Doutoranda em Educação na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil. Membro do Grupo de Pesquisa em Movimentos Sociais e Educação (GMPSE), da UFMT.



Victor Ríos (victorios@gmail.com)

Historiador. Pesquisador do Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS), da Universitat Pompeu Fabra (UPF), Barcelona, Espanha. Membro da Direção Federal de Izquierda Unida 1994-2000. Membro del Frente Cívico Somos Mayoría e da Rede de Intelectuais e Artistas em Defesa da Humanidade.



Como autêntico filósofo da práxis, Paco Buey teve sempre uma preocupação internacionalista e buscou interlocução para além da fronteira sul-europeia, percorrendo diferentes países, nos quais deixou contribuições inestimáveis. A América Latina foi um dos lugares que visitou várias vezes e que muito apreciou conhecer. Por essa razão, sentimos-nos motivadas a buscar nesta região aqueles que pudessem ajudar a nela difundir o seu pensamento. Assim, reunindo em Encontros com Paco Buey representantes de Cuba, México, Porto Rico e Brasil, e contando com a participação generosa de dois representantes do Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS), local de vivência dos últimos anos de vida acadêmica de seu fundador, trazemos a público este livro, em cuja leitura será possível encontrar um temário de grande interesse aos propósitos e preocupações nossas de América Latina.

Parceria:



Centre d'Estudis sobre Moviments Socials
Universitat Pompeu Fabra
CEMS

Patrocínio:



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MATO GROSSO

Teoimagem
comunicação

SEMIEDU
Seminário Educação

GRÁFICA
PRINT
SIMPLIFIQUE

Esta obra foi publicada com recurso do Governo Federal

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

ISBN: 978-85-67137-03-2